

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVI

Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2001

SUMARIO

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (XII)* 255
- P. PANDIMAKIL, *El desafío misionero hoy. Una teología prospectiva de las Misiones* 281
- J. ANTOLÍN, *Platón y la tragedia ática* 331
- D. NATAL, *Sloterdijk versus Habermas. Humanismo, patria y metafísica.* .. 347

TEXTOS Y GLOSAS

- D. A. CINEIRA, *Pablo, el indocumentado* 377

- LIBROS 385
-
-

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLOGICO AGUSTINIANO
DE VALLADOLID

Vol. XXXVI



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
2001

S U M A R I O

ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Estructura de la Regla de san Agustín (XII)* 255
- P. PANDIMAKIL, *El desafío misionero hoy. Una teología prospectiva de las Misiones* 281
- J. ANTOLÍN, *Platón y la tragedia ática* 331
- D. NATAL, *Sloterdijk versus Habermas. Humanismo, patria y metafísica* .. 347

TEXTOS Y GLOSAS

- D. A. CINEIRA, *Pablo, el indocumentado* 348

- LIBROS 385

DIRECTOR: **Pío de Luis Vizcaíno**
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: **Javier Antolín Sánchez**
ADMINISTRADOR: **Florentino Rubio Carracedo**
CONSEJO DE REDACCIÓN: **Constantino Mielgo Fernández**
José Vidal González Olea
Jesús Álvarez Fernández

ADMINISTRACIÓN Y PEDIDOS

Editorial Estudio Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Telfs. (34) 983 306 800 y 983 306 900
Fax (34) 983 397 8 96
E-mail: bestagus@adenet.es
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN DE «ESTUDIO AGUSTINIANO» AÑO 2001

España: 5.000 ptas
Otros países: 50 \$ USA
Número suelto: España 1.800 ptas.
Número suelto: otros países 18 \$ USA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

Imprime: Ediciones Monte Casino (Benedictinas)
Ctra. Fuentesauco, Km. 2 - Teléf. 980 53 16 07
49080 Zamora, 2001

Estructura de la Regla de San Agustín (XII)¹

6. Algunas cuestiones a propósito de la Regla

6. 1. Introducción

En el primero de nuestros artículos anunciábamos que, tras el análisis comparativo de una serie de textos, nos ocuparíamos de algunas cuestiones concretas que plantea la Regla². Ha llegado el momento de saldar la deuda.

Las cuestiones que plantea el código monástico son muchas, pero ya menos que hace algunos años. Aunque sin unanimidad absoluta entre los estudiosos, puede decirse que las aportaciones de L. Verheijen han cerrado algunos frentes de discusión. Las cuestiones de que nos vamos a ocupar son cuatro: la de la autenticidad del documento monástico agustiniano; la de su relación con el *Ordo monasterii*; la de algunas dificultades que plantea, fuente de críticas contra él, y la cronológica.

Al ocuparnos de ellas, no pretendemos estudiarlas en toda su amplitud y profundidad, sino únicamente verter sobre ellas la luz que se deriva del estudio sobre la estructura de la Regla que hemos venido realizando.

6. 2. Autenticidad agustiniana de la Regla

Ningún investigador serio discute hoy la autenticidad agustiniana de la Regla que lleva el nombre del Obispo de Hipona. Los estudios de T. van

1. Cf. *Estructura de la Regla de san Agustín (I-X)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407-430; 33 (1998) 5-53; 227-270; 487-524; 34 (1999) 5-29; 219-247; 539-576; 35 (2000) 49-77; 271-290; 483-532; 36 (2001) 5-29.

2. Hemos invertido el orden anunciado entonces, al anticipar la visión de conjunto, pensada entonces como conclusión del estudio.

Bavel³ y L. Verheijen⁴, sobre todo, han arrojado luz suficiente para disipar las dudas que existían⁵. No obstante, como el problema no era ficticio, sino real, nunca están de más posteriores pruebas que confirmen los resultados ya obtenidos.

Nuestro estudio, más que dar solidez a planteamientos antiguos, abre una vía de acceso parcialmente nueva al problema. Esta se basa en el paralelismo existente entre la estructura de la Regla y la percibida en otros diversos textos indiscutiblemente agustinianos. La coincidencia en la estructura parece reclamar un único autor. Ya L. Verheijen había puesto repetidas veces de relieve el paralelismo estructural entre la Regla y otros escritos del santo⁶. Aunque él, que sepamos, no utilizó el dato como argumento en favor de la autenticidad agustiniana de la Regla –entre otras razones, sin duda, por considerarla suficientemente asentada–, se podía deducir lógicamente. Esta constatación da razón del adverbio «parcialmente» utilizado antes. A su vez, la «novedad» señalada en el mismo lugar se fundamenta en los textos examinados, ninguno de los cuales coincide con los propuestos como paralelos por L. Verheijen⁷, y en la misma estructura, bastante más compleja que la presentada por el agustino holandés. La mayor complejidad aporta un mayor valor a la prueba, en cuanto que es menos fácil reproducirla.

En principio, la simple coincidencia estructural no bastaría de por sí para asegurar la autenticidad. No se puede afirmar que en el mundo literario los

3. Cf. sobre todo, *Parallèles, vocabulaire et citations bibliques de la "Regula sancti Augustini"*: Contribution au problème de son authenticité, en *Augustiniana* 9 (1959) 12-77.

4. *La Règle de saint Augustin. II. Recherches historiques*. Paris 1967 y otros artículos recogidos en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin* I, Bégrolles en Mauges 1980, y II, Louvain 1988.

5. A pesar de todo, aún después de la obra de L. Verheijen, L. Cilleruelo rehusaba atribuir a san Agustín su paternidad. Cf. *Conclusiones sobre la Regula Augustini*, en *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 10 (1969) 49-86.

6. Cf. *Le De sancta Virginitate de saint Augustin et sa structure. Un complément à l'étude du chapitre quatrième*, en *Augustiniana* 32 (1982) 266-281, recogido en *Nouvelle Approche de la Règle de saint Augustin II*, Louvain 1988, pp. 178-193; *Les Confessions de saint Augustin. Deux grilles de composition et de lecture*. Paris, Association sacerdotale «Lumen gentium», cahier n° 115 (1987) 15-22; NA II, pp. 106-113; *Le monachisme de saint Augustin*, en *Augustin, le message de la foi*, Paris 1987, p. 63-69, en concreto, p.70; NA II, p. 20; *Le première livre du De doctrina christiana. Un traité de "telicologie" biblique*, en *Augustiniana Traiectina*. Communications présentées au Colloque international d'Utrecht. 13-14 novembre 1986, éditées par J. van der Boeft et J. van der Oort, Paris 1987, 169-187; en concreto, p. 185.

7. También él ve paralelismos entre la estructura de la Regla y la de algunos libros de las Confesiones (cf. *Les Confessions de saint Augustin*, 15-22 NA 2,106-113), pero su planteamiento es diverso del nuestro.

plagios sean algo desconocido; más bien habría que decir que están a la orden del día. Pero en el caso que nos ocupa se da un hecho que ha de tenerse en cuenta: manteniendo la misma estructura en lo fundamental, la de la Regla no se identifica exactamente con la de ninguno de los textos que hemos considerado paralelos. Recurriendo a la argumentación utilizada por el mismo L. Verheijen para un caso similar, el plagiador tenía que ser un artista consumado para reproducir la estructura, de una parte, tan perfectamente y, de otra, tan novedosamente, o identificarse con el mismo autor, en este caso Agustín⁸. Tanto más que dicha estructura no aparece en ningún lugar formalmente presentada como tal, sino simplemente utilizada.

6. 3. *Relación con el Ordo Monasterii*

El *Ordo monasterii* es la primera Regla monástica escrita en occidente. Dicho título se lo asigna por primera vez el manuscrito Laon 328 *bis* del s. IX⁹. Es un escrito de suma concisión, pero que en su brevedad regula en la práctica todos los aspectos de la vida de una comunidad monástica. De él ha escrito A. de Vogüé: «En su extrema brevedad, el *Ordo Monasterii* es una de las exposiciones más claras y completas que se han hecho de la vida de una comunidad monástica en la antigüedad. Más corto que ninguno otro, este pequeño texto legislativo tiene el mérito de decir en pocas palabras muchas cosas. Su densidad la convierte en una obra maestra aún no superada»¹⁰.

8. Tras establecer el paralelismo entre Regla V,5 (*de consilio medicinae*) y *De libero arbitrio* 3,8,23, comenta: «La ressemblance entre ce passage du *De libero arbitrio* et celui de la Règle est frappante. Mais on ne saurait dire, ni que l'auteur de la Règle transcrit le *De libero arbitrio*, ni qu'il étale son érudition augustinienne. Il est plutôt créatif; les deux textes extériorisent, chacun d'une façon différente, la même "forme intérieure". Si l'auteur de la Règle avait été seulement un disciple d'Augustin, et non pas le Maître lui-même, je crois qu'il aurait été moins indépendant dans son libellé. Il y a, en effet, à l'intérieur de cette ressemblance, une dissemblance bien autonome... Pour accomplir un tel exploit, ce disciple d'Augustin devrait être tellement capable qu'il risque fort de se confondre tout simplement avec Augustin en personne» (*Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. «Sur l'ordonnance de la "faculté" (de consilio medicinae)», en Augustiniana 23 (1973) 328-333, en concreto, pp. 330-331; Nouvelle Approche I, pp. 376-377.*

9. Cf. G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his monastic Rule*, Oxford 1987, p. 167.

10. *Histoire littéraire...* III, p. 152. Su texto crítico lo ha ofrecido L. Verheijen (*La Règle de saint Augustin*, I, pp. 109-179; espec. pp. 148-152). El estudio más completo del documento, bajo el aspecto de la traducción manuscrita, es también el de L. Verheijen (*La règle de saint Augustin*, II, pp. 124-175). Interesante asimismo por su comparación con la Regla el capítulo que le dedica A. de Vogüé en el volumen tercero de su *Histoire littéraire* del mona-

El *Ordo Monasterii* aparece en la tradición íntimamente unido a la Regla. De una parte, en una de las tres ramas de su tradición manuscrita aparece siempre unido a ella¹¹, como si fuese una especie de preámbulo a la misma; de otra, los puntos de contacto en el contenido son múltiples, incluso de carácter literario. Al mismo tiempo, las divergencias son también notables, en el contenido y en el lenguaje a la vez¹². Esta doble relación de convergencia y divergencia ha planteado varios problemas: quién, cuándo y dónde lo escribió y con qué finalidad. En la práctica, dos cuestiones concretas se imponen sobre las demás: uno, el de la relación en cuanto a la paternidad literaria, del *Ordo Monasterii* con san Agustín; otro, el de las relaciones entre el *Ordo Monasterii* y la Regla.

Respecto del primer problema, los estudiosos que han negado la paternidad agustiniana del documento y los que se la han concedido se reparten en dos grupos más o menos iguales en número¹³. A mitad de camino entre unos y otros, se colocó L. Verheijen; según él, san Agustín sería sólo autor del primer y último párrafo, mientras los restantes serían obra de su amigo y obispo de Tagaste, Alipio¹⁴. Esta tesis, aunque bien acogida en general, no ha tenido aceptación unánime¹⁵.

El segundo problema quedaba circunscrito al ámbito de quienes defendían la paternidad agustiniana. La cuestión no era saber qué documento precedía en el tiempo, dando por hecho que el *Ordo Monasterii* era anterior a la Regla, sino determinar el sentido de la Regla respecto al *Ordo*¹⁶. Así para P. Mandonnet, la Regla es un comentario espiritual al *Ordo Monasterii*¹⁷; para Dom Sanchis en el paso del *Ordo Monasterii* a la Regla se da un progreso en el sentido de una precisión del ideal.

cato antiguo (III, pp. 150-172). Cf. también el apéndice II de G. Lawless (*Augustine of Hippo...*, pp. 167-171).

11. Para dicha tradición manuscrita, cf. L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin*, Paris 1967, I, pp. 153-179.

12. La comparación entre ambos documentos puede verse en A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire*, III, 150-168.

13. Al respecto, cf. L. VERHEIJEN, *La Règle*, II; 125ss; G. LAWLESS, *Augustin of Hippo*, p. 167-168. El rechazo de la paternidad agustiniana y consiguiente origen africano, llevaba consigo el asignar su origen a otros espacios geográficos: Provenza o distintos lugares de Italia. Amplia información al respecto la ofrece L. Verheijen.

14. Cf. *La Règle*, II, p. 125-174.

15. Cf. G. LAWLESS, *Augustin of Hippo*, pp. 167-171.

16. Cf. D. SANCHIS, *Pauvreté monastique et Charité fraternelle...*, p. 14.

17. *Saint Dominique*, II, Paris 1937, p. 104.

De los varios problemas que plantea el *Ordo Monasterii* sólo uno nos interesa, el de la paternidad agustiniana del texto monástico. Y no en sus términos absolutos, sino, repetimos, sólo en la medida en que pueda derivarse, como resultado colateral, de nuestro estudio. La cuestión se plantea en los siguientes términos: ¿se puede extraer alguna conclusión sobre la paternidad agustiniana del *Ordo Monasterii* de la estructura detectada en la Regla? La respuesta a la pregunta tomará dos direcciones. Una, la de la estructura exterior o formal; otra, la del contenido.

Si tomamos como base de argumentación la estructura como realidad física, se nos impone conocer, después de la de la Regla, la del *Ordo Monasterii*. Y aquí acudimos a la presentación que de ella hace A. de Vogüé. Estas son sus palabras:

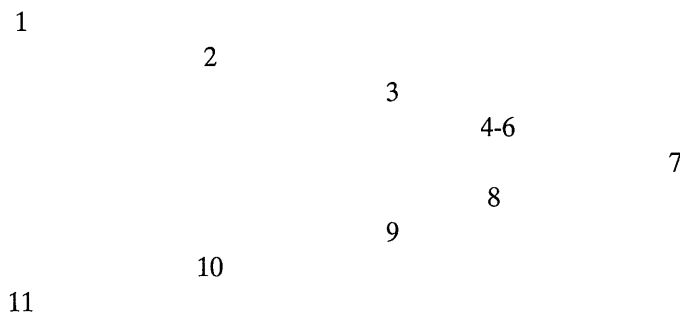
«Colocándose osadamente bajo el manto de la ley divina, desciende desde ella a las más modestas órdenes del *praepositus*, evocadas en el párrafo central y en los dos vecinos. Entre el Señor y su representante, se trata en primer lugar de la oración, que se relaciona con el primero, luego de los trabajos sobre los cuales se ejerce la autoridad del segundo. Ambas actividades de desarrollan en el tiempo conforme a dos horarios sucesivos, uno de los cuales se impone sobre el otro: entre los tiempos de oración se insertan las ocupaciones. Colocados en exergo, los dos mandamientos supremos sugerían ya esta ordenación, que regula ante todo el servicio divino y pasa luego a las obras humanas relativas al prójimo. Entre estas, la comida viene después del trabajo, ya sea el horario de la jornada el que dicta esta secuencia, ya sea porque al acto de comer corresponde el último lugar. La primera «hoja» del *Ordo* va, pues, del mandamiento de amar a Dios hasta la concesión del vino en los últimos días de la semana. En cuanto a la segunda «hoja», responde simétricamente a la primera..., pero sin clasificar sus prescripciones en orden ascendente»¹⁸.

Él mismo lo presenta en sumario de esta manera:

1. Exordio: amar a Dios. – Conclusión: en el nombre de Cristo. 11
2. *Qualiter ... oportet orare. – Subiacere ... sicut oportet.* 10
3. Trabajar desde la mañana hasta medio día. 9
- 4-6. Obedecer las órdenes del Superior por Dios. 8
7. Comida: Rol del superior.

18. *Histoire littéraire...*, III, p. 169.

En gráfico, podría sería este:



Se trata, pues, de una estructura en la que el centro del documento lo constituye la reglamentación de la comida, en torno a la cual se colocan simétricamente los demás artículos.

El cuadro deja ver cuán distante se halla el *Ordo Monasterii* de la Regla. En primer lugar, es distinta la figura: la de la Regla aparece como un auténtico plano de un edificio con sus diferentes cuerpos; su autor revela ser un auténtico arquitecto; la del *Ordo Monasterii* como una figura geométrica. En segundo lugar, la estructura de la Regla es más orgánica: los distintos elementos se ajustan perfectamente los unos a los otros; todo está en movimiento y los movimientos aparecen con naturalidad y orden; su autor no sólo es un arquitecto, sino un buen arquitecto con sentido de la armonía, incluso dentro de cierta asimetría; el del *Ordo Monasterii* no es tan perfecto; sólo hay que ver la falta de correspondencia entre (2) y (10) aunque están en el mismo plano¹⁹, o los tres párrafos (4-6) como *pendant* de uno sólo (8).

La estructura de la Regla y la del *Ordo Monasterii* son, pues, a todas luces diferentes. ¿Cabe sacar de aquí alguna conclusión respecto de la paternidad agustiniana del *Ordo Monasterii*? En principio, no. Nadie negará a san Agustín la suficiente capacidad y creatividad para poder construir un documento sobre una planta y un segundo sobre otra diferente. Aunque, habituados a verle recurrir repetidamente a idéntica estructura en contextos idénti-

19. El mismo A. de Vogüé comenta: «Il est vrai que, si le préambule et la conclusion se répondent visiblement, aucune correspondance particulière ne s'observe entre le règlement de l'office et le statut sur les sanctions. Mais cette hétérogénéité ne concerne que le sujet traité. Quant à la forme, l'*oportet* par le quel commence le premier de ces articles trouve un écho dans l'*oportet* par le quel se termine le second, toute la législation étant incluse entre ces deux verbes qu'on ne trouve pas ailleurs (*Histoire littéraire...*, III, p. 153).

cos o, al menos, parecidos, nos sorprenda encontrar una nueva, no hay razones para no concederle en él esa posibilidad. En la medida en que se trata de puros aspectos formales, no parece que haya que darle excesiva importancia.

Pero ¿se trata aquí de un puro aspecto formal? Ya de entrada partimos de que la estructura es algo más que forma. Como la estructura del edificio no es puro capricho sino que responde en buena medida a la finalidad para la que se le construye, así la obra literaria busca la estructura que mejor se acomoda a su contenido. Con otras palabras, forma y contenido son igualmente en buena medida inseparables. La estructura interior moldea la exterior. «La estructura es forma de significado en sí misma».

Ahora bien, los diversos textos examinados nos han permitido penetrar en una auténtica estructura interior del pensamiento de san Agustín. Una estructura ternaria tanto en sentido diacrónico como en el sincrónico. El sentido diacrónico lo determinan los tres momentos, correspondientes a las tres secciones: meta (sección A), punto de partida (sección B) y condición de posibilidad (sección C), donde la meta es la posesión definitiva (y común) de Dios; el punto de partida, la condición temporal poslapsaria del hombre, y la condición de posibilidad, la ayuda divina, aludida en diversas formas. A su vez, el sentido sincrónico lo determina siempre una terna, cuyos elementos pueden variar según los textos y, en última instancia, según el momento de la evolución de Agustín, pero que o son reducibles unos a otros o están en relación entre sí, sea del tipo que sea. Ternas que pueden ser o bien las virtudes cardinales²⁰, las tres *cupiditates* (apetito de descollar, de curiosidad y de placer), las tres concupiscencias de 1 Jn 2,16 (concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana), las tres prácticas ascéticas tradicionales (oración, ayuno y limosna) o las tres clases de males (los que tienen su origen en el cuerpo, los que lo tienen en el alma y los que lo tienen en los demás).

Ahora bien, es esta estructura interior la que sobre todo se echa de menos en el *Ordo Monasterii*. Faltan en él algunos elementos significativos que la constituyen tanto diacrónica como sincrónicamente. No encontramos en él el *in Deum* (sección A). Es cierto que comienza recomendando el amor a Dios y al prójimo (n. 1), pero se trata de realidad presente, mientras que el *in Deum* de la Regla mira al futuro. Le falta la tensión escatológica que marca a la Regla ya desde su mismo comienzo. En cuanto a la sección C, es cierto que no menciona a Cristo, como lo hace la Regla. Pero ha de tenerse en cuen-

20. Aunque son cuatro, la fortaleza y la justicia constituirían una unidad.

ta que no es tanto la presencia de la persona de Cristo lo que caracteriza propiamente a esta sección, cuanto la ayuda divina. Ahora bien, el *Ordo Monasterii*, que reclama el esfuerzo humano, no olvida indicar que ha de ser ayudado por la misericordia de Dios²¹.

Volvamos ahora los ojos al aspecto sincrónico. Lo primero que se constata es la presencia de elementos de ellas, pero no las ternas, antes indicadas, en cuanto tales²². Si nos fijamos, por ejemplo, en la terna de las tres concupiscencias, no percibimos huellas de la concupiscencia de los ojos, que, como en la Regla, pudiera entorpecer la oración; no falta la referencia al contexto propio de la concupiscencia de la carne, pero sólo en su dimensión alimentaria, no en la sexual; también pueden percibirse huellas de la ambición mundana en la referencia a la posesión privada y a la actitud frente a la autoridad, pero no respecto de la fama. ¿Y qué decir de otra de las ternas más frecuentes en los textos examinados, la de las tres prácticas ascéticas? Esta aparece en forma más completa. En efecto, advertimos que habla de la oración, del ayuno/abstinencia, aunque sólo en su dimensión alimentaria, y del poner todo en común, que podemos entender también aquí como forma de limosna en cuanto modo de compartir bienes²³. Se echa de menos, sin embargo, en el contexto del «ayuno», la abstinencia sexual, y dentro de la limosna, la limosna del perdón, tan importante para Agustín y bien presente en algunos textos examinados. En todo caso y esto es más importante todavía se trata de elementos que aparecen dispersos, entremezclados con otros, sin constituir propiamente ternas, como indicamos antes.

Si, comparado con la Regla, sorprende que falten ciertos elementos en el *Ordo Monasterii*, no sorprende menos la presencia de otros. Extraña, en efecto, que ponga tanto énfasis en el trabajo manual que nunca fue el fuerte de Agustín y que nunca aparece mencionado en los esquemas de perfección que, de una forma y otra, ofrecen todos los textos examinados²⁴. Es cierto que de

21. «Si quis autem non omni uirtute, adiuuante misericordia Domini, haec conatus fuerit impleri...» (n. 10).

22. En efecto, A. de Vogüé advierte cómo el del *Ordo Monasterii* se complace en constituir ternas ternas: n. 2 (tres formas de nocturnos según las estaciones, con tres partes cada vez); n. 3 (trabajo, lectura, trabajo); n. 4-6 (tres avisos conexiónados, el último formulado en tres fases); n. 7 (tres prescripciones); n. 8 (salir de dos en dos, no comer fuera, ventas y compras) (cf. *Histoire littéraire*, III, p. 169, n. 114).

23. Cf. *Estructura (V)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 16-17.

24. Salvo en el *De moribus ecclesiae catholicae*, pero ahí san Agustín se limita a relatar lo que hacen otros.

él habla en un texto monástico como es el *De opere monachorum*, pero se debió a pura circunstancia²⁵.

Parece evidente que ambos documentos, la Regla y el *Ordo monasterii*, organizan su estructura según criterios diferentes. Según A. de Vogüé, mientras la Regla se aplica al análisis de las relaciones personales, el *Ordo Monasterii* se ocupa de establecer las normas objetivas²⁶. No creemos que sean esos particulares los que definen a ambos documentos y regulen su estructura. Mientras el *Ordo monasterii* se levanta sobre las actividades que llenan la jornada del siervo de Dios, la Regla lo hace sobre el deseo de Dios que, primero pervertido y luego rectificado, busca alcanzar su plenitud. El principio que guía el *Ordo Monasterii* es más exterior, el de la Regla más interior. El *Ordo monasterii* parte de la actividad y la regula, tratando de infundirle un espíritu; la Regla parte del deseo y busca para él la adecuada encarnación en la vida. Al trazar su programa de perfección, Agustín ha seguido en todos los textos examinados rutas interiores, nunca exteriores. En todo caso, el *Ordo Monasterii* no parece tener como base estructurante las ternas presentes en la Regla.

De resultas de lo expuesto, y admitiendo lo que ningún estudioso niega, esto es, los numerosos puntos de contacto del *Ordo Monasterii* con la Regla, nos parece procedente concluir que san Agustín ni lo escribió ni lo dictó. La falta del *in Deum*, elemento presente en todos los textos, bajo diferentes denominaciones; el no contemplar al menos el peligro de la concupiscencia de la carne en su dimensión sexual, presente asimismo en todos los textos, e incluso la carencia de las estructuras ternarias constantes en el modelo agustiniano, permiten inferir, nos parece, la conclusión apuntada. Estas tres constataciones derivan su peso argumentativo del hecho de que Agustín ha sido fiel al empleo de un modelo desde muy pronto. De haberlo escrito Agustín, ¿qué podría haberle impulsado a suprimir de este pequeño código monástico un aspecto tan fundamental para él como el *in Deum*? Y asimismo ¿qué dato, qué experiencia podría haberle llevado a pasar por alto el peligro de la lujuria? ¿Por qué razones podría él haber abandonado momentáneamente una estructura que le resulta tan querida? ¿O acaso es anterior al primer texto en que la detectamos, esto es, el *De moribus ecclesiae catholicae*? ¿Habría que colocarlo en Italia, volviendo a la opinión de Manrique y Vega, por ejemplo?

25. Es sabido que Agustín escribió dicha obra a petición del obispo de Cartago Aurelio. Cf. *Retractationes* 2,21.

26. Cf. *Histoire littéraire...*, III, pp. 176-177.

Pero la hipótesis de que Agustín lo hubiera escrito antes del *De moribus ecclesiae catholicae* queda excluida, dado que no conocemos comunidad monástica a la que pudiera haberlo dirigido. Por otra parte, el estudio presente, con los textos paralelos a la Regla, amplía el problema. Ya no hay que ponerlo sólo en relación con la Regla, sino también con el texto de *De moribus ecclesiae catholicae*. En la hipótesis de que lo hubiera escrito después, ya en Tagaste, queda sin explicar porqué da marcha atrás en los tres puntos señalados antes y porqué luego vuelve a recuperarlo en la Regla y en *Epist.* 48.

Por otra parte, en cuanto concierne a las relaciones del *Ordo Monasterii* con la Regla, el problema no se resuelve considerando a esta como un complemento y sobre todo como un comentario de aquel²⁷. Aunque ciertos elementos presentes en la Regla y ausentes en el *Ordo Monasterii*, como la prevención en el ámbito de la sexualidad y la «corrección fraterna», pueda explicarse como complemento, y otras diferencias cuantitativas como comentario, el movimiento espiritual de uno y otro documento son diferentes. El dinamismo que caracteriza la Regla expresado por las tres secciones no parece hallarse en el *Ordo Monasterii*, que resulta más estático. El progreso que representaría la Regla respecto del *Ordo Monasterii*, según D. Sanchis, tampoco se entiende bien, pues el progreso acontece siempre que se camina en la misma dirección. Pero, aunque pretenden el mismo objetivo, en uno y otro documento se respiran aires diferentes. El problema no es sólo la estructura literaria, sino también la espiritual.

Nuestro argumento, en síntesis, es el siguiente: La Regla y el *Ordo Monasterii* manifiestan diferencias significativas. Ahora bien, estas diferencias difícilmente se pueden explicar como continuidad en la misma línea, como complemento o comentario, porque son más espirituales que materiales; más de concepción de la vida espiritual que de prácticas concretas; más de estructura mental que de estructura literaria. Más que de continuidad procedería hablar de ruptura. Pero en este caso habría que buscar explicación adecuada a la misma ruptura, que, además, sería doble: ruptura del *Ordo Monasterii* respecto de concepciones anteriores de san Agustín y ruptura de la Regla respecto del *Ordo Monasterii*. De hecho, en el caso de ser de san Agustín, el *Ordo Monasterii* significaría un puro paréntesis entre concepciones idénticas anteriores y posteriores del que habría que dar razón.

27. Cf. P. MANDONNET, *Saint Dominique*, II, p. 104.

6. 4. *Dificultades que plantea la Regla*

Los lectores de reglas monásticas no se sienten cómodos cuando tienen la de san Agustín en sus manos. Unas veces por lo que echan de menos en ella, otras por lo que echan de más. Por separado nos ocuparemos de algunas de las críticas que más repetidamente se le dirigen.

6. 4. 1. *Falta de regulación de horarios y trabajo*

Uno de los puntos que dejan perplejos a los lectores y estudiosos de la Regla de san Agustín es el silencio respecto de los horarios y el trabajo monásticos²⁸. Por tratarse de dos aspectos fundamentales de la vida de una comunidad monástica, parece lógico que una Regla que pretende regular dicha vida se ocupe de ellos. Así lo hacen, por lo demás, otras Reglas monásticas.

El hecho de que el *Ordo monasterii*, conocido sin duda por san Agustín, a quien algunos estudiosos han atribuido la paternidad, legisle sobre horarios y trabajo, acrecienta el problema, aunque para algunos lo resuelve. Lo acrecienta porque hay que dar respuesta a la pregunta de por qué el legislador Agustín suprimió de su Regla ambos elementos, bien presentes en el *Ordo*. Lo resuelve, según otros, porque san Agustín no sentía necesidad de volver sobre algo ya legislado. Argumento de poco valor en sí, porque entonces habría que dar razón de por qué mantuvo otros elementos. Tales autores admiten que el *Ordo* estaba vigente en el mismo monasterio al que va destinada la Regla, siendo ésta un complemento o especie de comentario de aquel, como ya se vio.

Lo que parece claro es que tales silencios son intencionados²⁹. Descartado que la Regla sea un comentario al *Ordo*, ¿qué explicación puede

28. «Laisant dans l'ombre des choses aussi importantes que la structure de la prière commune et l'emploi du temps, l'heure et le menu du repas, l'obligation et la nature du travail, Augustin s'étend longuement sur les relations des riches et des pauvres, du delinquant et de ses confrères, des divers responsables -officiers, anciens, supérieur- avec les autres moines qui dépendent d'eux, en fin des «serviteurs de Dieu» les uns avec les autres, à propos des frictions qui peuvent opposer n'importe lesquels d'entre eux» (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire...*, III, p. 176).

29. «Sans doute le *Praeceptum* n'a-t-il pas les normes précises sur l'office et l'horaire qui donnent d'emblée à l'*Ordo* l'aspect d'une charte de vie commune, claire et complète, mais ces lacunes, sans doute voulues, n'empêchent pas Augustin de regarder son oeuvre comme la loi qui doit régir sa communauté» (A. DE VOGÜÉ, *Histoire littéraire...*, III, p. 176).

aportarse? A. de Vogüé se pregunta si el hecho de que la Regla evite habitualmente precisiones concretas y se ocupe menos de las cosas y de las prácticas que de las personas y sus relaciones hay que atribuirlo al deseo de mantenerse en el nivel de alta espiritualidad que se trasluce del último capítulo de la Regla³⁰.

Personalmente creemos que esos silencios pueden tener alguna explicación desde la estructura de la Regla, sin tratar de hacer de ella una panacea que resuelva todos los problemas. En lectura diacrónica, el horario se relaciona con el siervo de Dios en el tiempo, en concreto, con la sección B de la Regla. Tal sería su ubicación natural en su estructura. Sería, pero no es, porque de hecho falta. ¿Por qué falta, entonces? Porque no es un tema que guarde relación específica con los principios sobre los cuales se estructura sincrónicamente el documento. Sea que, sincrónicamente, se lea la Regla desde las tres *cupiditates* o de las tres concupiscencias, sea que se la lea desde las tres prácticas ascéticas o desde los diversos males que sufre el hombre, el horario no tiene relación específica con ninguno de tales elementos, aunque se le pueda relacionar con todos y cada uno de ellos. Y, de hecho, si se presta un mínimo de atención, los horarios no están ausentes de la Regla, no como preceptuados, sino como supuestos. El legislador alude a él, en el contexto de la primera unidad, al prescribir la perseverancia en las oraciones fijadas para las horas y tiempos de cada día³¹. Alude asimismo a él en el capítulo tercero, perteneciente a la unidad segunda, al regular el régimen de comidas según las diferentes situaciones personales³². Lo menciona, por último, en el capítulo quinto, dentro de la unidad tercera, al señalar cómo ha de procederse en el préstamo de libros³³. Así, pues, leyendo la Regla como programa espiritual y no como prescripciones que regulen a nivel práctico la vida monástica, se puede entender, de una parte, que aluda repetidamente al horario –significativamente tres veces, en relación con las tres unidades detectadas– y, de otra, que no ofrezca un horario concreto para la vida de la comunidad. Esto queda fuera de las intenciones del autor al escribir la Regla. Y ello sin suponer, ni tampoco excluir, que la comunidad a que va destinada la Regla se rigiese por el *Ordo Monasterii*.

30. *Ib.*

31. «Orationibus instate horis et temporibus constituis» (R II,1).

32. «Quando autem aliquis non potest ieiunare, non tamen *extra horam prandii* aliquid alimentorum sumat, nisi cum aegrotat» (R III,1).

33. «Codices *certa hora* singulis diebus petantur; *extra horam* qui petierit, non accipiat» (R V,10).

Del trabajo puede decirse exactamente lo mismo. También él tiene su ubicación natural en la sección B de la Regla. Sobre todo entendido como *labor*³⁴, es propio de la condición postlapsaria del hombre. Pero, ¿dónde colocarlo en el plano sincrónico? Tampoco tiene lugar específico en ninguna de las unidades, porque tiene cabida en las tres. Si tomamos como referencia, por ejemplo, las tres prácticas ascéticas ya conocidas, advertimos la relación del trabajo con cada una de ellas. Se relaciona con la oración, para la que puede constituir un obstáculo; se relaciona también con el ayuno en cuanto que, practicado sin mesura, este lo puede impedir; se relaciona, por último, con la limosna en cuanto que es medio para producir bienes que compartir con los demás.

De hecho, no estamos planteando puras posibilidades, sino lo que se constata en la Regla, a poco que nos fijemos. Más que silenciada, la ley del trabajo aparece en la sección B en relación con cada una de las tres unidades. La unidad primera hace mención explícita e implícita a la vez de él. Explícita cuando indica que algunos siervos de Dios pudieran estar haciendo algo –entiéndase trabajando³⁵– en el oratorio; e implícitamente al referirse a aquellos que eventualmente no tienen nada que hacer, por lo que pueden dedicar su tiempo a la oración³⁶. De forma más críptica se halla en la unidad segunda, dedicada al ayuno. La referencia a los *infirmi* y *fortiores*, a quienes tienen más vigor y de quienes tienen menos³⁷ puede leerse genéricamente no sólo en clave de vida regular de comunidad, sino también específicamente en clave de trabajo, como se deduce de la forma de expresarse del santo en su obra *De opere monachorum*³⁸. La presencia más clara la encontramos, por último, en

34. El párrafo cuarto del capítulo tercero habla de los ricos *laboriosi*. Pero el adjetivo no tiene el significado de «trabajador», sino de «sufrido». Los términos que la Regla utiliza para indicar el trabajo son el sustantivo *opus* y el verbo *operari* (cf. R V,2) y también el más genérico *agere* (R II,2).

35. El verbo empleado aquí es *agere* (R II,2).

36. «In oratorio nemo aliquid agat...; ut si forte aliqui..., si eis uacat...» (R. II,2).

37. «Qui infirmi sunt ex pristina consuetudo... quos facit alia consuetudo fortiores... quia ualent quod non ualent illi» (R III,3).

38. Cuando en *De opere monachorum* Agustín habla de aquellos a los que se les puede dispensar del trabajo manual, pone como razón su *infirmitas*: «Si saltem habebant aliquid in hoc saeculo, quo facile *sine opificio* sustentarent istam vitam, quod conuersi ad Deum indigentibus despertiti sunt, et credenda est eorum *infirmitas* et ferenda. Solent enim tales, non melius, sicut multi putant, sed quod est verum, languidius educati, *laborem operum corporalium sustinere non posse*» (*De opere monachorum* 21,25 CSEL 41,570). «Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem seruitutis Dei et ex conditione seruili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore, tanto utique felicius quanto fortius educati... Tales

el capítulo quinto, encuadrado en la unidad tercera, donde ordena explícitamente que nadie trabaje en nada para sí mismo, sino que los trabajos de todos repercutan en bien de la comunidad³⁹. El trabajo, pues, está bien presente en la Regla; pero está donde y en la manera que sirve al proyecto que su autor diseña, no en el lugar y modo que, desde otra comprensión de lo que es una Regla, se le quisiera asignar. El texto agustiniano, en efecto, no regula actividades sino actitudes, aunque al regular algunas actitudes aluda también a determinadas actividades.

A partir de aquí, cualquier argumento que trate de vincular el *Ordo Monasterii* con la Regla sobre la base de que esta no legisla ni sobre el horario ni sobre el trabajo porque ya lo había hecho en aquel, pierde su valor. Si san Agustín no ofrece en la Regla un horario ni regula el trabajo de los siervos de Dios no se debe a que ya lo hubiera hecho en el *Ordo Monasterii*, sino sencillamente a que no encajaba en ella.

6. 4. 2. *Las frecuentes repeticiones*

A cualquier lector de la Regla de san Agustín le llama la atención el que determinados temas entren en escena más de una vez. Es el caso de los ricos y los pobres (R I,4-7; III,3-5; V,1), los vestidos (R III,4; IV,1; V,1.3.4.9.11), la recepción oculta de algo (R IV,11; V,3), las salidas (R IV,2.6; V,7). ¿Cómo se explica el hecho? ¿Cabe pensar que Agustín no sabía componer un escrito? ¿O acaso sabía, pero, al tratarse de un escrito puramente circunstancial, no cuidó esos detalles?

Que san Agustín sabía componer conforme a las reglas del arte es algo que a priori hay que dar por supuesto en una persona que cursó con brillantez los estudios de la escuela antigua, como es el caso de san Agustín; algo, además, que ha demostrado en el conjunto de sus escritos; algo, por último, bien patente con referencia a la Regla. Nuestro estudio ha dejado claro que esta no está desprovista de una armónica arquitectura interior. Tampoco resuelve el problema apelar a la circunstancialidad del escrito. De una parte, porque su misma arquitectura deja ver que no es tan circunstancial como

ergo quoniam se quominus operentur, de infirmitate excusare non possunt...» (*ib.* 22,25 CSEL 41,570-571).

39. «Ita sane, ut nullus sibi aliquid operetur, sed omnia opera uestra in commune fiant...» (R V,2).

algunos piensan⁴⁰; de otra, porque quien posee el arte de escribir deja traslucir ese arte incluso en producciones menores.

¿Qué explicación dar, entonces? De nuevo creemos que hay que buscarla en la misma concepción de la Regla. En otro momento la hemos comparado con un edificio con diferentes cuerpos y estos con distintos compartimientos y salas. Ahora bien, nada impide que una misma clase de mueble «decore» más de un compartimiento o sala. Sólo se requiere que sirva a la función para la que se le destina y, luego, que encaje con el resto del mobiliario, que no rompa la unidad del conjunto.

Traslademos ahora la imagen a la realidad de la Regla. El primer ejemplo de repetición lo constituye la mención de la convivencia de ricos y pobres en el monasterio. Pero en ninguno de los lugares está de más; en cada contexto en que aparece tiene sentido propio su presencia. En la sección A (R I,4-7), porque en la coexistencia de ricos y pobres Agustín ve la posibilidad concreta de que aflore, de una y otra parte, el orgullo, cuya aparición hace imposible la unidad de almas y corazones requerida antes, condición, a su vez, para llegar *in Deum*. Orgullo que obviamente trata de conjurar. En la sección B el tema aparece dos veces. Una en el capítulo tercero (R III,3-5), capítulo que en su materialidad regula mayormente el régimen alimentario, siempre al servicio de la salud⁴¹ y, dentro del programa espiritual, regula el ayuno o una manifestación de la concupiscencia de la carne. Ahora bien, la necesidad física de los que entraron en el monasterio procedentes de una condición social más elevada de un trato especial en la comida podía provocar, y de hecho provocaba, actitudes poco espirituales en quienes llegaban de procedencia humilde. Idéntica actitud negativa podía salir a la luz como consecuencia del trato especial que, en cuestión de ropa, reciben estos últimos por razones de salud. El legislador y maestro espiritual quiere atajar esos males.

La segunda aparición ocurre en el primer párrafo del capítulo quinto. En su materialidad ordena tener la ropa en común, pero, dentro del programa espiritual, trata de hacer frente a la ambición mundana que se manifiesta, en una de sus formas, a través del deseo de descollar por la calidad de los bienes de uso. El hecho material de que, independientemente de quien la haya llevado, cada prenda pueda ser usada por cualquier miembro de la comunidad, puede provocar, y de hecho provocaba, actitudes poco espirituales, esta vez en quienes procedían de las capas superiores de la sociedad, que podían reclamar un trato acorde con su status anterior. Actitudes que el maes-

40. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 1935 (2000) 271-290.

41. «... quantum ualetudo permittit...» (R. III,1).

tro espiritual quiere cortar. Hasta en este punto se advierte un equilibrio en la Regla: en el capítulo tercero, son los de extracción social humilde los que corren el peligro y en cuya ayuda corre el autor de la Regla; en el capítulo quinto, en cambio, son los ricos los que reciben la ayuda porque son ellos los que corren el peligro.

Con algunos matices, lo mismo puede decirse de los vestidos, mencionados en capítulos tercero, cuarto y quinto. Tanto el capítulo tercero como el cuarto se encuadran dentro de la unidad segunda, una de cuyas claves de lectura es la de la concupiscencia de la carne en dos aspectos diferentes. Comenzamos por el capítulo tercero, del que destacamos la exigencia de cuidar la salud. Un cuidado de la salud en que se ampara frecuentemente la concupiscencia para concederse lo que le agrada⁴². El texto de la Regla supone que, al servicio de esa salud, se otorga a quienes entraron en el monasterio procedentes de una vida más delicada un trato especial no sólo en la comida, sino también en la ropa de vestir y de cama. Un trato especial que suscita aquí reacciones poco espirituales de parte de los demás; reacciones, que no obedecen al deseo de justicia, aunque así lo parezca, sino a la misma concupiscencia que regalar al máximo el cuerpo, privándole de las incomodidades del frío o del calor⁴³. Una actitud que el santo considera poco espiritual, por lo que pretende ponerle freno, justificando el trato de privilegio otorgado a los primeros.

La forma de vestir no sólo sirve a la salud del cuerpo, sino que puede constituirse también en medio de seducción de una persona del sexo contrario. Esta constatación explica que vuelva a hablarse de la ropa en el párrafo inicial del capítulo cuarto. Este capítulo, en efecto, encuadrado como indicamos dentro de la unidad segunda, tiene como punto de mira dominar la concupiscencia de la carne en el ámbito de la sexualidad. Más en concreto, se propone evitar dar pie a la misma a través de una vestimenta llamativa⁴⁴.

Por último, nadie ignora que la forma de vestir es una de las manifestaciones del nivel económico de una persona y, por tanto, una forma en que puede hallar expresión la ambición mundana. A partir de aquí, resulta comprensible que san Agustín vuelva a ocuparse de los vestidos en el capítulo quinto de la Regla, encuadrado en la tercera unidad, una de cuyas claves de

42. Cf. *Conf.* 10,31,44 CSEL 27,178.

43. Aquí no se trata de ropa de mejor género, sino más o menos adecuada para combatir el frío o el calor.

44. «Non sit notabilis habitus uester, nec affectetis uestibus placere sed moribus» (R IV,1).

lectura hay que verla en la referencia a la ambición mundana. Una de las realidades que denuncian su existencia es el afán por destacarse por encima de los demás, que entre los siervos de Dios a que se dirige la Regla puede suscitarse –y, de hecho, parece haberse suscitado– a propósito de reparto de la ropa de vestir⁴⁵. Mal al que el legislador y maestro espiritual trata de cerrar el paso.

También en dos ocasiones se refiere el legislador Agustín al hecho de recibir algo ocultamente; una en el capítulo cuarto⁴⁶ y otra en el capítulo quinto⁴⁷. Esta doble mención se explica también por el doble significado que puede tener tal hecho. En efecto, puede delatar en el sujeto dos *cupiditates* distintas, o bien la libido o bien la avaricia; con otras palabras, puede estar al servicio de la concupiscencia de la carne alimentando afectos indebidos entre personas o puede estar al servicio de la ambición mundana, en su deseo de poseer más bienes materiales que los demás. Lo contemplado como puramente posible, resulta claro de contexto y texto. El contexto ya lo hemos indicado. El texto de la prohibición en el capítulo cuarto deja lugar a pocas dudas. De una parte, se trata de recibir regalos o cartas de alguna *mujer*; de otra, se trata del término de una acción que comenzó con una mirada lasciva⁴⁸. La prohibición del capítulo quinto mira a evitar toda conciencia de propiedad personal. La diferencia entre la prohibición del capítulo cuarto y la del quinto es material y formal. Material, porque en el primero se trata de cartas y pequeños regalos y en el segundo de ropa y otros bienes necesarios; formal, porque en el primero el legislador previene contra la lascivia y en el segundo contra el afán de propiedad privada.

Queda el caso de las salidas. En el capítulo cuarto, tanto en el párrafo segundo⁴⁹ como en el sexto⁵⁰, donde está más claro, el legislador trata de ellas

45. «... cum queritur aliquis deterius se accepisse quam prius habuerat, et indignum se esse qui ita uestiatur, sicut alius frater eius uestiebatur...» (R. V,1).

46. «Quicumque autem in tantum progressum fuerit malum, ut occulte ab aliqua literas uel qualibet munuscula accipiat...» (R IV,11).

47. «Consequens ergo est ut etiamsi quis filiis, uel aliqua necessitudine ad se pertinentibus, in monasterio constitutis, aliquid contulerit, uel aliquam vestem, sive quodlibet illud inter necessaria deputandum, non occulte accipiat, sed sit in potestate praepositi, ut in re communi redactum, cui necessarium fuerit praebeatur» (R V,3).

48. «Quicumque autem in tantum *progressum fuerit* malum...» (R IV,11); «Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam in aliquo uestrum aduerteritis, statim admonete ne coepta *progrediatur*...» (R IV,7).

49. «Quando proceditis, simul ambulate; cum veneritis quo itis, simul state» (R IV,2).

50. «Quando simul estis in ecclesia et ubicumque ubi et feminae sunt...» (R IV,6).

en relación con el tema de la castidad y, en última instancia, con la concupiscencia de la carne. En el capítulo, quinto, en cambio, es posible que trate de evitar que se sobrepongan los lazos naturales (parentes, amistad, etc.) a los específicamente religiosos (fraternidad cristiana)⁵¹. Es decir, la norma pretende hacer frente a otra manifestación del apego a lo particular.

En breves palabras, estamos ante repeticiones puramente materiales; sólo eso. Las diversas presencias de determinados elementos obedecen a una razón específica. La objetividad es única, pero la subjetividad puede hacer diferentes usos de esa única objetividad. En una casa con dos habitaciones de estudio nada impide que ambas tengan un escritorio igual, siempre que sirva a quienes las van a usar, aunque una persona estudie agricultura y otra filosofía.

Estas constataciones nos permiten comprender mejor el carácter de la Regla. Al respecto cabe señalar dos aspectos: primero su condición de programa espiritual y luego su carácter concreto. Indudablemente toda Regla monástica incluye un programa espiritual; detrás de los preceptos concretos se oculta siempre un camino para llegar a Dios. Lo que caracteriza a la Regla de san Agustín es presentarse ante todo como un programa de vida espiritual, al servicio del cual o bien hace uso de normas ya escritas, ya consuetudinarias, o bien introduce otras normas. Por tanto, la pregunta concreta que ha de hacerse no es por qué no legisla sobre este o sobre aquellos aspectos concretos de la vida monástica, sino si el programa de vida espiritual está bien concebido, si es completo, si conduce efectivamente a Dios, etc.

Vengamos ahora al carácter concreto que hemos atribuido a la Regla. Queremos decir lo siguiente: Aunque en las unidades primera, segunda y tercera, Agustín tenga en mente ya las tres *cupiditates* o concupiscencias, ya las tres prácticas ascéticas, ya los tres males que puede sufrir el hombre, en ninguna de ellas hace un planteamiento ni teórico ni completo de ninguna de las ternas. Esto es evidente. Si el planteamiento no es teórico, ha de ser práctico. Y efectivamente es práctico, pero no completo; esto es, contempla no ya todas las posibilidades que se podrían dar, algo a todas luces imposible, sino sólo algunas y bastante específicas. Se podría decir que la Regla ofrece un menú a la carta para la comunidad a la que está destinada. Nace de una experiencia determinada, de los problemas diarios de una comunidad. Esos problemas

51. «Nec eant ad balneas, siue quocumque ire necesse fuerit, minus quam duo uel tres. Nec ille qui habet aliquo eundi necessitatem, cum quibus ipse voluerit, sed cum quibus praepositus iusserit, ire debet» (R V,7). La explicación dada hay que encuadrarla en la interpretación global del capítulo.

concretos son considerados dentro de un marco espiritual que no explicita y que hemos tratado de sacar a la luz.

Esta constatación nos parece importante por la distinción que establece, que tiene repercusiones con vistas a aceptación en la actualidad. Si en la Regla hay un marco espiritual en el que se han introducido algunos elementos, el hombre de nuestro tiempo ha de tomar postura ante uno y otro y puede suceder que no sea la misma en ambos casos. Las posibilidades son cuatro: aceptar marco y cuadro; rechazar uno y otro; aceptar el marco y rechazar el cuadro o aceptar el cuadro y rechazar el marco. Lo que se afirma del documento en general cabe afirmarlo igualmente de cada una de sus secciones o unidades. Como la subjetividades difieren tanto unas de otras, con toda certeza cada una de las posibilidades encontrará partidarios.

6. 5. *La fecha de composición de la Regla*

Hasta el presente, hemos hablado siempre de la «supuesta» fecha de composición de la Regla, refiriéndonos a la defendida por L. Verheijen, esto es, en torno al año 397. El uso de dicho adjetivo no indicaba sino una suspensión del juicio hasta verla confirmada o desmentida por nuestro estudio. ¿Qué conclusiones se pueden extraer de él al respecto?

Recordemos que los estudiosos se habían dividido globalmente en dos grupos: uno que optaba por la fecha tardía, el 429, y otro que prefería una fecha temprana, aunque luego divergiesen los distintos autores a la hora de concretar el año⁵². Nuestro estudio permite descartar la fecha tardía. O, más exactamente, lleva a optar por la fecha temprana. La razón es obvia: la Regla está compuesta según una estructura que Agustín utilizó en un período determinado de su vida.

Cuál sea ese período se deriva de las fechas de los textos examinados, cuya estructura coincide con la de la Regla. Veámoslas. El *De moribus* fue compuesto en Roma en el 388, aunque cabe la posibilidad de que el texto examinado por nosotros haya sido escrito poco después en Tagaste⁵³; el *De vera religione* fue compuesto en Tagaste en el 389 ó 390, última obra que compuso como laico; las *Confessiones* se colocan entre los años 397 y 400/401; todo

52. Cf. *Estructura (I)*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 407.

53. Cf. *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 539-576; en concreto, p. 540, n. 6.

indica que la *Epist.* 48 fue escrita en torno al 398. Estas son fechas que podemos considerar seguras; en todo caso, las variantes siempre serán mínimas. Más problema plantean los *Sermones* sobre la Cuaresma y la *Enarratio in psalmum 37*. Los primeros porque se trata de una pluralidad de piezas, ninguna de las cuales individualmente presenta el conjunto de la estructura de la Regla y, luego, porque su fecha no es fácil de concretar, aunque varios indicios permiten suponer que son de composición temprana⁵⁴. En cuanto a la *Enarratio in psalmum 37*, los autores no coinciden en el establecer su fecha de composición. S. Zarb la coloca en el 395, apoyándose en la doctrina del Cuerpo Místico que contiene y en un pasaje claramente antimaniqueo⁵⁵. H. Rondet, en cambio, juzga que la contextura del sermón protesta contra una datación temprana y considera que la alusión a los maniqueos puede ser bastante tardía. A su vez propone como probable una fecha posterior al 415, tomando pie de la falta de militancia antidonatista y antipelagiana⁵⁶. Puestos a elegir entre una y otra propuesta, nos sentimos más cercanos de Zarb que de Rondet. Creemos que la alusión al maniqueísmo en el n. 26 de la *enarratio* tiene su peso y no se la puede descartar con un simple «puede ser bastante tardía». De una parte, el detenerse del pastor en defender la realidad de la carne de Jesús no se entiende si no se trata de un problema real y cercano para sus ovejas; de otra, una vez que el maniqueísmo dejó de ser objeto de atención primaria del pastor de Hipona, este no volvió a hacer uso antimaniqueo de Deut 21,23 (*Maldito todo el que pende de un madero*) como vemos que hace aquí⁵⁷. Puestos a concretar un poco más, la descripción que hace del modo como funciona la memoria humana lleva a pensar en un fecha cercana

54. Cf. *Estructura (VI)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999) 219-247; en concreto, p. 219.

55. Cf. S. ZARB, *Chronologia Enarrationum sancti Augustini in Psalmos*, La Valetta-Malta 1948, pp. 199-205. Fecha que acepta A. de Vogüé (cf. *Histoire Littéraire*, 5,260-261).

56. H. RONDET, *Essais sur la chronologie des «Enarrationes in Psalmos» de saint Augustin*, en *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 65 (1964) 110-136, en concreto, pp. 125-127. Entre la de Zarb y la de Rondet, se coloca la propuesta de N. Adkin, quien piensa en una fecha genéricamente anterior al 410, sobre la base de la comparación con *sermo* 80,7 (cf. *Augustine, Sermon 80,7: Quando dormitat oratio?*, en *Augustiniana* 46 [1996] 61-66: 66).

57. Rondet remite a los *In Ioannis euangelium tractatus* como prueba de referencias antimaniqueas tardías de Agustín (8,6 CC 36,85).. Pero, además de no ser tan tardío (el autor aún no podía tener a su disposición los estudios de cronología agustiniana de A.-M. La Bonnardière), la referencia se la facilita al santo el mismo texto que está comentando, mientras que en *Enarratio in psalmum 37,26* no la sugiere directamente el versillo 21 que le ocupa («Detrahebant mihi, qui retribuēbant mala pro bonis, quoniam persecutus sum iustitiam»).

al momento en que estaba componiendo el libro décimo de las *Confessiones*⁵⁸. Cabe, por tanto, que la *enarratio* sea contemporánea de dicha obra⁵⁹.

El período, en que Agustín utilizó esa determinada estructura coincide con la década que va, grosso modo, del 390 al 400. Dentro de ese período, pues, habría que colocar la composición de la Regla⁶⁰. ¿Cabe aquilatar más? La estructura sola no nos permite hacerlo⁶¹. Pero un sencilla reflexión nos puede orientar. La reflexión se fundamenta en tres constataciones: la primera, que en las *Confessiones* san Agustín describe su propio camino hacia Dios; la segunda, que él no considera ese camino como específicamente suyo, sino común a todos los hombres⁶²; la tercera, la coincidencia estructural-espiritual ya expresada entre las *Confessiones* y la Regla. Si esto es así, ¿andaremos muy descaminados al pensar que san Agustín tradujo en norma en la Regla lo que

58. «Breve est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando vix orare permittimur. De corporibus cogitare non novimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus, et volumus ex hac in hanc ire, et ab illa in illam transire; et aliquando vis redire ad id quod cogitabas, et dimittere unde cogitas, et aliud tibi occurrit; vis recordari quod oblitus eras, et non tibi venit in mentem, et venit potius aliud quod nolebas. Ubi erat quod oblitus eras? Nam quare postea venit in mentem, cum iam non quaereretur? Cum autem quaereretur, occurrerunt pro illo innumeraabilia quae non quaerebantur» (*Enarr. in psalmum 37,11* CC 38,389-390). Comparar con *Confessiones* 10,8,12 CC 27,161: «Ibi reconditum est quidquid etiam cogitamus, uel augendo uel minuendo uel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepeliuit oblivio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid uolo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se proruunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: "Ne forte nos sumus?" Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod uolo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia faciliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur, iterum cum voluero processura». La primera parte del texto transcrito de la *enarratio* lleva también el pensamiento a *Conf. 10,35,57* CC 27,186.

59. El argumento que estamos utilizando para fechar la Regla puede servir también, por tanto, para fechar la *Enarratio in psalmum 37*.

60. Somos conscientes de que el argumento quedaría infirmado en el caso de que se hallasen otros textos posteriores con idéntica estructura. Como nosotros no los hemos hallado, argumentamos desde los datos que poseemos.

61. Un dato a tener en cuenta podría ser la ausencia de interés comunitario en el texto de *De vera religione*. La Regla, que tanto lo acentúa, tendría que ser posterior. Pero el argumento queda devaluado por el acento comunitario que aparece ya en el texto de *De moribus*. A no ser que se acepte la tesis de Coyle, de una composición posterior.

62. «Cui narro haec? Neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Vt uidelicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te?» (*Conf. 2,3,5* CC 27,20). Cf. también 10,3,4 CC 27,156.

en las *Confessiones* presenta como relato? Su propia experiencia la habría convertido en lección para sus seguidores en el servicio de Dios. El servicio de san Agustín sería entonces doble: además de dar a los siervos de Dios un texto, en ese mismo texto les habría dado su propia vida, su particular experiencia. Un magisterio *et uerbo et exemplo*. En conclusión, dentro de la década indicada, la Regla tiene su ubicación espiritual y, al mismo tiempo, cronológica en los años en que Agustín escribía sus *Confessiones*. A la luz de este estudio, la fecha propuesta por L. Verheijen para nosotros deja de ser «supuesta»⁶³.

7. Conclusión

A punto de concluir este estudio, traemos aquí de nuevo la imagen arquitectónica con que lo empezamos. A modo de síntesis podemos afirmar que la Regla es una construcción de un arquitecto de categoría excepcional, levantada sobre muros consistentes y bellamente estructurada. El arquitecto aludido no nos queda duda que fue san Agustín. Sus muros son los valores que promueve; su estructura, la adecuada ordenación de los mismos.

Pero podemos ir todavía más lejos y ver la construcción con que hemos comparado la Regla como una alegoría del hombre. Del hombre tal como lo entiende san Agustín en su ser y en su historia. No creemos andar muy descaminados si, a partir de los datos que nos aporta el estudio, afirmamos que el monacato agustiniano busca la realización de un ideal de plenitud humana y que la Regla sería como el manual elaborado por el arquitecto Agustín al servicio de la consecución de ese ideal.

Mantengamos la imagen arquitectónica. Comparemos al hombre que esconden y también revelan los preceptos, a menudo intrascendentes, de la Regla con una construcción. Esta construcción se eleva a la vez que lo hacen sus tres muros que no son sino los valores de verdad y belleza, de salud y de vida, de paz y libertad, vinculados a la triple dimensión humana: espiritual,

63. La propuesta de Balbino Rano de fechar la Regla a partir del 415 (cf. *La obra "El espejo", clave para la comprensión de la "Regla de san Agustín"*, en *Estudio Agustiniano* 32 (1967) 5-25) nos parece tener una base demasiado débil. Asimismo, de todo el estudio nos parece poder concluir que vincular el origen de la Regla y el contenido de la misma a la solución de una problema surgido en un monasterio de Cartago, como propone L. Cilleruelo (cf. *Los destinatarios de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustiniano* 54 (1960) 87-114; *Nota sobre la fecha de composición de la Regula Augustini*, en *Archivo Agustiniano* 55 [1961] 257-261) depaupera la Regla.

física y social, y a su triple relación: con la Trascendencia, consigo mismo, con los demás. Estos muros tienen como firme basamento el misterio del Dios Trino a cuya imagen fue creado el hombre (Gen 1,26-27). Misterio del Dios trino que, además de constituir su basamento, representa también su remate, su coronación, su cima. La naturaleza del hombre es inconcebible sin esos tres muros que parten del único Dios Trino y tienden hacia ese mismo único Dios Trino. Los tres son insustituibles; cualquiera de ellos que falle, arrastra como consecuencia el desmoronamiento de la construcción y en ese caso no se podría hablar ya de hombre, sino, a lo más de fragmentos de hombre.

Esto último no es algo que quede en el reino de la pura posibilidad, sino algo muy real o, en todo caso, una amenaza permanente. Y aquí está la tragedia. Los muros son, efectivamente, de material nobilísimo, originario de las canteras divinas. Pero no hay material que no tenga su enfermedad específica que lo ataca y poco a poco mina su resistencia hasta que acaba destruyéndolo. También los muros constitutivos del hombre tienen su específico terrores o su propio mal de la piedra: el muro de la verdad y belleza, el mal de la exterioridad o curiosidad; el muro de la salud y de la vida, el del afán desordenado y desmedido de placer, en sus variadas manifestaciones; el muro de la paz y la libertad, el de la ambición o afán de prevalecer sobre los demás, sea del modo que sea⁶⁴. En realidad, se trata de un único mal, que afecta de un modo específico a cada uno de los muros.

Nuestro buen arquitecto era muy consciente de todo esto y la mejor prueba es la misma Regla, concebida como manual —repetimos— que contiene el tratamiento específico contra los males indicados, ya sea para atacarlos, ya para prevenirlos, a fin de que los muros se eleven sólidos y seguros y se pueda coronar la obra.

Pero no basta con conocer el tratamiento adecuado. En este momento el arquitecto introduce la persona de Jesucristo. El hombre encuentra en él el tratamiento que se le propone y en él puede, además, verificar su auténtica eficacia. Como construcción humana, su naturaleza era igual a la de los demás hombres; la diferencia está en que ningún mal ha carcomido el material de sus muros y estos han alcanzado ya su cima y plenitud.

64. G. P. Lawless escribió un artículo sobre los valores perennes de la Regla. En ellos selecciona los siguientes: vida centrada en Dios (God-centeredness), interioridad, franqueza (single-mindedness), gracia y libertad, oración, vida común, armonía doméstica, corrección fraterna y amor de la belleza espiritual (*Enduring Values of the Rule of Saint Augustine*, en *Angelicum* 59 [1982] 59-78). Aunque se trata, sin duda, de valores se colocan en distintos planos. Los que hemos presentados son valores raíces, todos ubicados en el mismo plano, de los que se derivan de una o otra forma los seleccionados por el agustino norteamericano.

Quien aplique el tratamiento no ha de temer ya por su propia y personal construcción. Progresivamente el mal irá perdiendo fuerza, los muros se irán consolidando y elevándose hasta alcanzar la altura proyectada para ella. Culminada la construcción, se contará definitivamente entre cuantas constituyen la ciudad de Dios. No se olvide, sin embargo, que sólo entrará *definitivamente* en ella la asentada provisionalmente en su demarcación.

Llegados aquí cabe plantearse la pregunta de si la Regla de san Agustín tiene futuro; esto es, si puede aportar algo al hombre del tercer milenio al que acabamos de abrir las puertas. En definitiva es la pregunta por el grado de aceptación que pueda recibir hoy por parte de las personas consagradas. No nos referimos al nivel puramente institucional, pues los datos están ahí: centenares entre Ordenes y Congregaciones la han asumido como la propia norma de vida. Pero nadie ignora cuán grande es el peso de la historia y cuán difícil resulta modificar decisiones tomadas en el pasado, sobre todo si responden a un período considerado como constituyente. Y ello incluso si la vida de las personas transcurre ya, de hecho, por otros caminos. Por ello la pregunta se refiere al nivel personal. ¿Hasta qué punto el hombre actual puede aceptar el programa de vida que la Regla propone para alcanzar sus objetivos humanos y religiosos?

En principio, toda pregunta está abierta a diferentes respuestas. También la nuestra. Tales respuestas dependen, a su vez, de premisas previas. Entendida la Regla como un «manual» al servicio de la culminación de la construcción-hombre, para apropiársela como norma de vida, se requiere:

- a) Aceptar el plano de la construcción a cuyo servicio se pone. Según ese plano, la construcción-hombre se cimienta en el Dios uno y trino, Dios uno y trino que reencuentra también en su culmen. Esa construcción-hombre, por otra parte, no puede aparecer como una «casa de campo», es decir, fuera del casco urbano, sino armónicamente integrado en la provisional ciudad de Dios, anticipo de la futura y definitiva.
- b) Aceptar el proyecto de realización o, si se quiere, aceptar el modo de actuar desde el estudio del «estado de la construcción-hombre». De hecho, ello implica, por un lado, que lo ya edificado necesita restauración, y, por otro, que hay que seguir levantando lo que resta.
- c) Aceptar el procedimiento sea de restauración, sea de edificación. En concreto, significa una actuación especial contra los males que atacan

de hecho a los muros en lo que ya llevan de construcción y pueden atacar a lo que aún queda por construir.

d) Aceptar la casuística de la aplicación.

Consideremos ahora uno a uno. El primero de ellos, el referente al plano, es perfectamente asumible. Se trata de un plano cristiano en cuanto que parte del principal dato antropológico bíblico: el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre queda vinculado a Dios en razón de origen y de meta. La estructuración tripartita responde a la fe en el Dios Trino, aunque organizada desde criterios de la filosofía del tiempo, aceptables en cuanto que recogen los distintos ámbitos antropológicos.

Las bases doctrinales del segundo son también asumibles y, por tanto, resulta asumible la Regla en cuanto fundamentada en ellas. Se trata de dos constataciones de la antropología cristiana. La primera que el hombre está *in fieri* (es peregrino, desde otra imagen) y, al mismo tiempo, que el pecado de origen y personal ha dañado y sigue dañando su desarrollo personal.

También son asumibles los presupuestos del tercero. A la formulación hecha en el apartado anterior se podría objetar el planteamiento excesivamente negativo: remediar males. Pero no hay que olvidar estos otros dos datos que son como las dos caras de una misma moneda: a) que en la Regla el mal o el vicio siempre encuentra, como alternativa y única condición para eliminarlo, un valor; b) que ese valor se encarna siempre en la persona concreta de Jesucristo. Con otras palabras, en el mismo planteamiento negativo está incluido el positivo: Cristo es siempre referencia y camino que hay que seguir. No hay otra forma de superar el mal o vicio que el seguimiento de Cristo.

El cuarto punto ya merece otra consideración. El simple hecho de tratarse de casuística requiere actualización. Característico del *casus* es su condición de imprevisible y su circunstancialidad. Nadie discute que la casuística de la Regla responda a las circunstancias de su origen y que las circunstancias de hoy son, en buena medida, distintas de las de entonces. Los comentaristas de la Regla son constantes en señalar la inadecuación de algunos de sus preceptos, no todos ni mucho menos, a la situación actual. Se trata de preceptos con fecha de caducidad⁶⁵. Pero no hay que olvidar que los preceptos son como una especie de «tópica» de aplicación: indica dónde hay que aplicar el tratamiento. Una pomada se puede aplicar en cualquier parte del cuerpo, según

65. Cf. T. J. VAN BAVEL, *The evangelical Inspiration of the Rule of St. Augustine*, en *The Downside Review* 93 (1975) 83-99; en concreto 83-84.

donde esté la herida. El que haya desaparecido la herida de un pie, por ejemplo, no significa que la pomada no valga para otra herida de las mismas características que se haya producido en una mano.

Aplicado el ejemplo a la Regla, lo importante es conocer el mal al que el legislador quiere atacar y el tratamiento que prescribe a esos efectos. En esas circunstancias, siempre que se vea aparecer el mal, aunque sea en otro lugar distinto del contemplado en la Regla, se le podrá aplicar el tratamiento que él consideraba adecuado para su curación. Por poner un ejemplo, se puede estar igual de apegado, expresión de un sentido de propiedad personal, a determinadas prendas de vestir que a una cámara fotográfica. El legislador contempla el primer caso, porque era el que se daba o podía darse en su monasterio; aunque hoy día no tenga ya esa sintomatología, el mal sigue existiendo y hay que atajarlo donde de hecho se manifiesta ahora: según el ejemplo propuesto, en el apego a una cámara fotográfica. En este sentido, aunque un precepto haya caído en desuso, no por eso está demás en la Regla y, en consecuencia, hay que mantenerlo. Pero no por su valor arqueológico, sino por su utilidad respecto del objetivo al que sirve la Regla. A través de esos preceptos ya en desuso es posible detectar determinado mal que conviene eliminar o el bien que se busca conseguir y el tratamiento que conduce a ese fin.

Pío DE LUIS
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

El desafío misionero hoy: Una teología prospectiva de las religiones

En el curso de una conversación con D. T. Niles hacia el año 1935, le dijo Karl Barth: “Las otras religiones son no-fe”. “¿A cuántos hindúes conoce usted, Señor Barth?”, preguntó Niles. “A ninguno”, fue la respuesta. “¿De dónde sabe usted entonces que el hinduismo es no-fe?” “A priori”, replicó Barth¹. Aunque este argumento ya no es utilizado para justificar la actividad misionera hoy, tampoco resulta fácil describir las motivaciones que urgen la *propaganda fidei* en la sociedad contemporánea marcada por su pluralidad cultural y religiosa. ¿Sigue siendo todavía la misión una tarea integral de la fe en Jesucristo, el único salvador? O ¿quizás nos toca realizar el gran esfuerzo de convocar una conferencia de todas las religiones para resolver las pretensiones de las varias religiones de ser las únicas poseedoras de la absoluta verdad, como ya había intentado, sin éxito, Juan de Segovia en el siglo XV?² Con razón rechazó la Iglesia católica varias veces las pretensiones exclusivistas; especialmente desde el Vat. II reconoció los valores positivos de las otras religiones y la encíclica *Redemptoris missio* (RM) rehusó aceptar la solución pluralista que compromete la persona de Jesucristo diluyéndola en un programa

1. T. D. NILES, ‘Karl Barth – a Personal Memory’, *The South East Asia Journal of Theology*, Fall 1969, pág. 10s. (Citado en: KENNETH CRACKNELL, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faith* (London: Epworth Press, 1986), pág. 120 (traducción mía).

2. Sobre la importancia de este esfuerzo, véase: RICHARD WILLIAM SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), esp. pág. 45s. También dos teólogos contemporáneos propusieron conferencias de este tipo aunque con programas diferentes. Así HANS KÜNG, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid: Trotta, 1990), propuso una conferencia que fue realizada en Chicago, en 1993 (HANS KÜNG, y KARL- JOSEF KUSCHEL, eds., *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las religiones del mundo*. Madrid: Trotta, 1994), mientras RAIMON PANIKKAR (*La plenitud del hombre: Una Cristofanía*. Madrid: Siruela, 1999, pág. 27) aboga por un concilio de Jerusalén II, para tratar temas como “concreción histórica”, “convivencia humana”, “hermandad cósmica” y “transcendencia de la vida humana”.

del reino de Dios. No obstante, no queda claro cuáles son las aportaciones imperativas de las religiones para el cristiano o cómo hay que entender la misión en el mundo de las religiones para zarpar hacia nuevos horizontes. Pues las religiones, o mejor dicho el sentido religioso del hombre, parece que está experimentando una metamorfosis que influiría radicalmente en la actividad misionera: “El problema decisivo, aquel en torno al cual se juegan el ser o no ser las religiones, es si es posible el reconocimiento de la absoluta Transcendencia, la adoración del único Dios, sin que el sujeto se vea condenado por ese reconocimiento a renunciar a su condición de sujeto, a su legítima autonomía, a su inviolable dignidad”³. ¿Es la misión eclesial consciente de esta problemática? ¿Cómo hay que afrontarla? ¿Compromete quizás la declaración *Dominus Iesus* (DI) esa autonomía religiosa al creer necesaria la *conversión y la adhesión*⁴ de todo el mundo a la Iglesia Católica?

Este ensayo intenta reflexionar sobre la misión cristiana en el contexto de las varias pretensiones religiosas, filosóficas y culturales tomando especialmente en consideración su base evangélica y la situación existencial del hombre. Si la experiencia religiosa pertenece íntimamente a lo que llamamos *ser humano*, no es posible reducirla a una cultura particular ni tampoco enviarla a la esfera sobrenatural inalcanzable para el hombre. Hay que partir de la *antropología religiosa* para comprender el mundo religioso. Esta tesis nos llevaría a apreciar y a colocar en el sitio adecuado las religiones del mundo en la comunidad de los creyentes que sólo en común posee la verdad, igual que la libertad que uno o posee en común con todos o no posee en absoluto. Comprender las religiones como comunidades de creyentes hace hincapié en lo central de las religiones: la fe. Y las religiones se co-constituyen como lugares donde experimentar y vivir la fe (II).

Pero la co-constitución de las religiones está ya fundada en el plan divino cuya expresión plástica es la pluralidad actual de las religiones. La pluralidad *de facto* y pluralismo *de jure* proveen de argumentos válidos para afirmar una teología pluralista de las religiones. Si el pluralismo que afirmamos no debe caer en un relativismo o en un indiferentismo religioso, es necesario fundarlo en la fe trinitaria. Pues sólo ella ofrece desde la perspectiva cristiana un

3. JUAN MARTÍN VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo* (Maliaño, Cantabria: Sal Terrae 1998), pág. 38.

4. “De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respecto de la libertad, debe empeñarse principalmente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar *la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia* a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo” [DI 22], (*cursiva* mía).

válido y prometedor paradigma para encontrar las religiones en su alteridad. El desafío de la misión, entonces, consiste hoy en desarrollar una teología *trinitaria* de las religiones. Ella hará realidad la co-constitución propuesta arriba, pues el dinamismo trinitario consiste en una *kénosis* y en una *koinonía* que las religiones como *sacramenta mundi* deben revivir (III).

La co-constitución de las religiones sigue el mismo camino que constituye al hombre como persona humana: a través del otro. El otro como posibilidad de mi ser implica a un mismo tiempo constancia y transformación, que en último análisis, son los condicionantes de la misión cristiana. La metamorfosis religiosa de la persona no debe anular sino completar, y abrir nuevos horizontes para la persona misma. Para lograr esta meta se requiere desde la perspectiva cristiana profundizar en la concepción bíblica de la misión. Pues ella fue el primer esfuerzo cristiano para confrontarse con el mundo de las religiones e ideologías que la rodeaba en los primeros siglos. La visión de Mateo es necesariamente distinta de la de Juan; pero el cambio de perspectivas que condujo en los siglos posteriores al cambio paradigmático ha facilitado nuevos acercamientos hacia las religiones. Las lecciones de la historia no deben ser ignoradas por la misionología, si quiere afrontar la metamorfosis religiosa que evidentemente causa una transformación de la propia misión. Consecuentemente la misión de hoy no puede sino ser diferente de la de los siglos anteriores, no obstante que esté fundada como antes en los mismos evangelios. Por eso necesitamos un paradigma que responda a las necesidades de nuestro tiempo, del tercer milenio que está ya en curso (I).

I. EL PARADIGMA ECUMÉNICO DE LA MISIÓN

En su estudio magistral sobre la misión cristiana en veinte siglos, D. J. Bosch considera el mosaico de los modelos misioneros hasta hoy antes de optar por un paradigma *postmoderno*. Aunque este paradigma está aún en construcción, se distingue claramente de los anteriores por dos características: racionalidad comunicativa y teología ecuménica; es mejor entonces describirlo como el paradigma ecuménico contemporáneo⁵. Los *trece* elementos que

5. Véase: DAVID J. BOSCH, *Transforming Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), pp. 349-362 & 368-510. En la página 531, nota 1, Bosch declara que con el paradigma postmoderno él intenta el modelo ecuménico. En su libro, *Re-Visioning Mission* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1996), RICHARD G. COTE constata (págs. 18-19) que Bosch comprende la postmodernidad en manera negativa, como una reacción contra la Ilustración, y por eso no logra proponer un paradigma postmoderno que incluiría los aspectos positivos y actuales

según Bosch constituyen este paradigma se conectan entre ellos de tal manera que el aspecto comunicativo resalta tanto en la dimensión divina como en la esfera humana. En tanto que la autocomunicación hacia la humanidad manifiesta lo específico del Dios cristiano, la apertura hacia al mundo y las religiones hace de la Iglesia el signo eficaz y divino para los hombres. Vale la pena resumir las observaciones de Bosch a este respecto⁶.

I. 1 ELEMENTOS BÁSICOS

Poner énfasis en la noción de *ser-Iglesia-con-los-demás* significó para las Iglesias comprenderse como presencia misteriosa de Dios en el mundo, comunidad de servicio e inicio del reino de Dios. Esta auto-estimación contrasta con las imágenes del pasado de las que resultaba la comprensión de la Iglesia como institución o sociedad perfecta. Apoderándose de la nueva imagen, la Iglesia se vio como enviada, no como enviante o mandante; como pueblo de Dios en peregrinación, que actúa en y por este mundo. La solidaridad eclesial tiene una meta importante: iniciar y realizar el reino de Dios, que no se identifica con la Iglesia misma. Por eso es mejor describir al pueblo de Dios como *pueblo del reino* que sobre todo busca el reino de Dios y su justicia. Según esta eclesiología la misión no puede sino ser un *engagement* de toda la Iglesia, compartido con las iglesias locales que realmente traducen esta preocupación misionera de la Iglesia universal.

Esta eclesiología está fundada en una nueva y radical manera de relacionar la misión con Dios, que permite designarla como *missio Dei*. En vez de situar la misión principalmente en un contexto de soteriología o eclesiología, o de fundarla en el gran mandato misionero (Mt 28, 16-20), esta concepción incluye la misión en la doctrina clásica de la Trinidad: como el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo por el Padre y el Hijo, la Iglesia es *enviada* por la Trinidad. En consecuencia la misión es primariamente la de Dios; la Iglesia co-opera en ella y además ella misma existe por la *missio Dei*. Por eso

del pensamiento contemporáneo. Sea lo que sea, la crítica de Cote pone de relieve la ambigüedad del postmodernismo y el resultante rechazo de los modelos postmodernos de la misión. Pero el problema parece ir mucho más a fondo, toca la naturaleza de la religiosidad propia y por eso debe ser tratado desde la perspectiva antropológica (véase abajo: II.2).

6. La discusión de Bosch sobre el paradigma emergente se extiende por 142 páginas (*Transforming Mission*, págs. 368-510). Solamente quiero destacar algunos puntos fundamentales para desarrollar una teología trinitaria de las religiones, y en consecuencia no pretendo ofrecer una evaluación de su posición.

Moltmann escribe: “En la historia trinitaria de Dios con el mundo, la iglesia se encuentra a sí misma ... al interior de esta historia de Dios con el mundo y se descubre a sí misma como un momento de la misión, la unificación y la experiencia de Dios. Ella no ha de desempeñar en el mundo una misión de salvación propia, sino que está en función de la misión del Hijo y del Espíritu, que tiene su origen en el Padre”⁷. Según esta visión ya se admite un cambio en los elementos principales de la misión tradicional, porque los destinatarios, los enviantes y (quizás sólo hasta cierto punto) el contenido del mensaje han asumido nuevas dimensiones.

Así la misión no está definida territorial sino sociológicamente, pertenece más a la Iglesia local que a una autoridad central, y se expresa no sólo en la proclamación del evangelio, sino también en el diálogo con otras religiones, culturas, etc. El éxito de una acción misionera consiste entonces no sólo en la conversión o extensión de la Iglesia, sino también en la aceptación o el enriquecimiento de la Iglesia a través del diálogo. ¡En cierta manera la Iglesia misma es misionada por otras expresiones de la fe en Dios! Así se puede hablar también de evangelización como renovación (*revocare*), y de misión como llamada (*vocare*), o de misión interna y misión externa. Aunque la salvación permanece como un objetivo importante en la misión, no está ligada exclusivamente ni a la dimensión vertical ni a la horizontal; la salvación que proclama la misión debe ser integral. Misión significaría entonces meterse en el diálogo entre Dios, que ofrece la salvación, y el mundo, que la anhela. En breve: La misión intenta (i) la salvación total o cósmica; sirve a la proclamación y actualización del reino de Dios. (ii) La misión no puede limitarse a la Iglesia, por que el reino de Dios abarca mucho más: el mundo y la humanidad. Queremos que la Iglesia sea un instrumento para cambiar el mundo a fin de que se haga realidad el reino de Dios. (iii) La misión es la expresión de la inquietud de Dios por el mundo. (iv) La misión significa hacer nacer el evangelio en determinado tiempo y lugar. Por eso la expresión concreta de la misión puede (tiene que) ser diferente según el tiempo y el lugar⁸.

Destacando así los primeros tres elementos (ser-Iglesia-con-los-demás, *missio Dei*, y salvación integral) del paradigma ecuménico, ya se advierte una nueva orientación misionera, que se expresa en la búsqueda de justicia, la

7. JÜRGEN MOLTSMANN, *La Iglesia fuerza del espíritu* (Salamanca: Sigueme, 1978), pág. 88; citado en: D. BOSCH, *Transforming Mission*, pág. 390.

8. Véanse: DAVID BOSCH, “Mission and Evangelism: Clarifying the Concepts”, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1984 (68) 161-191. KARL MÜLLER, *Teología de la Misión*, (Estella: Verbo Divino, 1988), págs. 33-53.

evangelización, la contextualización, la liberación, la inculturación, el ministerio eclesial, la teología misionera, la acción esperanzadora y sobre todo en el testimonio ecuménico hacia las gentes de otras religiones. En tanto que estos elementos reflejan las varias necesidades actuales en campo misionero, y se interrelacionan, dedicándose a la problemática de la teología de las religiones, ya se puede iluminar y profundizar el emergente paradigma misionero.

Aunque en su inicio la teología de las religiones fue formalmente relacionada con el ecumenismo, dada la actitud histórica de superioridad cristiana frente a las otras religiones, su desarrollo se hará notar sólo después de un encuentro real con las religiones. ¿Existe ya tal encuentro? La respuesta parece ha de ser más negativa que positiva. Entonces será mejor preguntar: ¿cuáles son los condicionantes de un encuentro entre las religiones? En su análisis Bosch afirma que sólo *la humildad audaz*⁹ hará este encuentro una realidad. Pues hay que resolver un aparente dilema: la voluntad salvífica y universal de Dios, que asegura la posibilidad de salvación a personas no-cristianas y la necesidad tanto de la Iglesia como de la actividad misionera. En otras palabras, nos toca reflexionar sobre la universalidad de la acción divina y la figura central de Jesucristo en ella, para precisar el paradigma contemporáneo de la misión. Hay que partir de una cristología (o ¿mejor una cristofanía?) *trinitaria* para encontrar las religiones en su diversidad propia.

I. 2 LA UNIVERSAL Y SALVÍFICA ACCIÓN DIVINA

Una cuestión que siempre acompaña la misión cristiana versa sobre su inicio: aparentemente Jesús no impartió durante su vida terrena ningún mandato de continuar su mensaje; su misión se concentró principalmente en la comunidad de Israel. Los textos de Mt 10, 5 y 15, 24 nos describen a un Jesús que rechaza expresamente la actividad entre los gentiles; él no fue favorable al proselitismo fariseo (Mt 23, 15). En el trato y la labor curativa de Jesús con los gentiles, son los gentiles los que acercan a Jesús. Los mandatos misioneros hacia los no-judíos, puestos en labios de Jesús, aparecen siempre en textos postpascuales, después de la experiencia de la exaltación de Jesús¹⁰. No obstante, es históricamente cierto que nació entorno a Jesús un movimiento misionero sin precedentes en el AT. ¿Cómo fue esto posible? La respuesta

9. "a bold humility - or a humble boldness", D. BOSCH, *Transforming Mission*, pág. 489.

10. Mt 28,16-20; Mc 16,14-20; Lc 24, 47; Jn 20, 21.

mayormente aceptada afirma que la misión cristiana es lógica continuación de la actividad de Jesús¹¹, vista como acción divina, universal y salvífica. Esta nace en el contexto de la actividad postpascual de la comunidad. Para que la Iglesia primitiva emprendiera la tarea misionera fue necesaria una re-interpretación de su auto-consciencia que en efecto habría transformado su identidad judeo-greco-romana, re-creándola como cristiana. Trataremos en breve *dos* momentos en este proceso, para profundizar el alcance del paradigma propuesto arriba.

I. 2. 1 LA MISIÓN DE ISRAEL

En la historia de salvación, la posición de Israel es única: es el pueblo elegido por Dios. La elección de Israel le distingue de otras naciones¹², y varios textos expresan con claridad su conciencia de esta realidad¹³. Las imágenes más repetidas de esta elección dejan entender que Yahvéh entró en alianza con este pueblo¹⁴. Pero la elección de Israel y la alianza divina con él indican implícitamente la existencia de naciones no elegidas, pueblos no aliados con el Dios de Israel. Para comprender el sentido de la elección y la alianza necesitamos entonces hacer caso de la doble polaridad de la misión de Israel: su aparente particularidad y su destino universal. Varios elementos se conjugan

11. Véase sobre la cuestión: DONALD SENIOR y CARROLL STUHLMUELLER, *Biblia y misión. Fundamentos bíblicos de la misión*, (Estella, NA: Verbo Divino, 1985), págs. 190s. Para una buena visión panorámica, conviene consultar: RUDOLF PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", en: KARL KERTELGE, ed., *Mission im Neuen Testament* (Freiburg i. B.: Herder, 1982), págs. 11-70.

12. Para el significado de la noción, véase: HORST SEEBASS, "bāchar", en: *Theological Dictionary of the Old Testament*, tomo 2, eds., G. JOHANNES BOTTERWECK y HELMER RINGGREN (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988), págs. 74-87, esp. 82-86.

13. LUCIEN LEGRAND, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible* (Paris, Desclée, 1988, págs. 21-56) ofrece una concisa y convincente explicación de la misión de Israel, que empleo en las páginas siguientes. Véase también: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs. 19-186, esp. 116-149. Como textos que expresan la conciencia de Israel de ser un pueblo elegido, podemos citar, p.e.: Ex 4,22; 16, 6,8; 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; 32, 8-9; Sal 23; 80,2.9-17; 95,7; 135,4; Is 1,2; 5,1-6; 41,8; 42,1; 44,1; 50,1; 54,4-7; 62,4-5; Jr 3,19; 23,1-6; Ez 15, 1-8; 17,6-10; 34,11-31; Os 2, 25; 10,1; 11,1; Mi 7,14-15; Mi 3,17; etc. donde encontramos las imágenes de un pueblo como parte personal, esposa elegida, vid frondosa, servidor, elegido, bien-amada, etc.

14. Véase: JACQUES DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander: Sal Terrae, 2000), págs. 58-62. Textos como Ex 6,7; Lv 26,12; Jr 11,4; 24,7; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,27 ponen de relieve la alianza.

al definir el papel misionero del pueblo de Israel, que puede servirnos hoy como un paradigma concreto para encontrarnos con las religiones.

Como Gerhard von Rad observa sobre *Génesis* 10, la acción salvífica y divina que empezó con Israel hay que verla dentro la historia de las naciones, donde no goza de ninguna prioridad mítica; Israel es una criatura como otra. Toda su experiencia divina tiene lugar en la historia secular y universal¹⁵. Según esta experiencia de Yahvéh en el mundo y entre las naciones, Israel llega a reconocerle como el soberano, que libre, gratuita y personalmente interviene en la historia universal a su propio favor. Esta intervención de Yahveh a favor de Israel llega a redimirlo del éxodo, es decir, de su aniquilación. Por eso, para Israel Yahveh es un Dios que redime antes que crea. Dios es creador porque él es soberano de toda la historia. No es la creación, sino la redención, cuyos símbolos son la elección y la alianza, la que constituye el núcleo de la experiencia de Dios de Israel. Precisamente este concepto de la redención ligado a la soberanía universal de Dios resuelve la ambigüedad implícita en la elección. La soberanía de Dios se realiza por la bendición que imparte a todas las naciones¹⁶. Israel no es elegido por ningún mérito suyo, sino gratuitamente. La elección es la creación¹⁷. Y la gratuidad significa que la elección no es un privilegio particular, sino simplemente la expresión del amor¹⁸. A ese amor Israel tiene que responder a su vez: siendo fiel a Yahveh.

15. "También hemos hablado de cómo ese acontecimiento salvífico que comenzaba en Israel fue despojado de todo carácter mitológico, al incorporar el catálogo de los pueblos [en Génesis 10]. La historia bíblica de los orígenes, que enseguida desemboca en el universo de los pueblos, coloca a Israel en un lugar semejante al de las demás naciones, desde el punto de vista de la creación, excluyendo cualquier primado de Israel mitológico-prototípico. Lo que Dios va a realizar en él, tendrá lugar dentro de la historia, y según Gn 10 en el espacio de una historia universal secular". GERHARD VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, II (Salamanca: Sígueme, 1972), pág. 441; citado en: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, pág. 24.

16. CLAUD WESTERMANN justamente resume esta noción para deducir el universalismo junto con la elección (véase: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, págs. 91-101; *Geist im Alten Testament, Evangelische Theologie*, 1981 (41) 223-230). Basándose en esa soteriología bipolar: bendición y salvación, HENNIG WROGEMANN (*Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, págs. 291-318) propone la misión como hermenéutica del otro, según la cual las religiones no cristianas ocuparían un nivel igual al cristianismo. Sobre la cuestión volveremos luego.

17. Is 44, 1-2. En el caso de Israel es una creación desde la aniquilación, mejor dicho una creación de la nada: *creatio ex nihilo*. Según vv. 3-4, es una creación por el Espíritu. Sobre la importancia de este concepto, véase más adelante.

18. Véase, p.e., Dt 7,6-9, y la discusión en: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs.131-137.

Aun así, no hay garantía de su perenne elección, pues sus signos como territorio, seguridad, paz y riqueza nunca fueron privilegios absolutos; exigían de Israel la actitud de compartirlos en humildad¹⁹. En consecuencia, el concepto de la elección –expresión del amor gratuito y personal dirigido a una nulidad, *aliqua portio creaturae*, como diría Agustín– nunca tiene que ser instrumentalizado ni para reclamar ni para legitimar ningún tipo de exclusivismo religioso. Pues la elección y la alianza obligan a Israel a cumplir su misión respecto de las naciones.

¿Cuál fue la misión de Israel? ¿Cómo surge de su elección y alianza divinas? El concepto de la elección expresado por el termino *bāhar* tiene dos sentidos esenciales: i. “una cuidadosa elección motivada por necesidades reales, y por tanto una elección muy consciente y que puede examinarse a la luz de determinados criterios”²⁰; ii. “una finalidad o misión especial, particularmente cuando intervienen personas”²¹. La singularidad de la elección de Israel se expresa tanto por su contexto de origen como por su meta. Como ya he mencionado arriba en relación al origen del concepto, la elección no solamente no implica ningún merito de parte de Israel, sino que tampoco las ventajas adquiridas, p.e. el territorio, poseen ningún valor absoluto, y en consecuencia tienen una función simbólica: proclamar la específica naturaleza del Dios de Israel. La elección es en este sentido una teofanía, revelación de qué Dios es, y de la manera en que este Dios actúa con la humanidad.

Precisamente por eso, la elección de Israel se extenderá a las naciones²². El círculo hermenéutico de la elección no debe cerrarse en Israel. Sus símbolos van más allá de la nación de los Israelitas; el salmista y Segundo Isaías ponen especial énfasis en este aspecto. Según Legrand, los salmos del reino y los cánticos de Sión se complementan, en cuanto el primer grupo afirma la autoridad de Dios sobre las naciones y el segundo habla del centro y del símbolo de la elección. Además los salmos del reino profesan un universalismo cultural, y así continúan la noción de la bendición cósmica expresada ya en el concepto de elección. La complementariedad de los dos grupos es significati-

19. Véase: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, esp. págs. 117-124.

20. H. SEEBASS, “bāchar”, pág. 74.

21. D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, pág. 131.

22. Conviene recordar aquí los varios significados de los términos ‘israelita’ y ‘gentil’, que en ningún caso tienen que ser reducidos a una simple oposición. No hay que olvidar tampoco las varias fases de la reacción de Israel (que llegó hasta el odio violento después 587 a. C.) hacia los gentiles. Pero esto significa precisamente la búsqueda frenética de un pueblo para integrar su situación de ser escogido dentro las naciones no-elegidas. Véase, D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs. 124-131.

va: no sería posible hablar de la elección, sin extenderla a todas las naciones. Pues la misma fe expresada en la elección hace a los pueblos partícipes de ella²³. El segundo Isaías profundiza esta apertura hacia las naciones, reiterando la noción cósmica de los salmos del reino: todas las naciones se unirán para proclamar que no hay más Dios que el Dios de Israel (45,14). En tanto que esto sucede, Dios enviará a su servidor, la luz de las naciones (42,6), para que la “salvación alcance hasta los confines de la tierra” (49,6). En este verdadero universalismo de la salvación divina consiste la misión de Israel: ser testigos (43,10. 12). Su misión es idéntica a su epifanía. A Israel se le dio la tierra en posesión, para que pudiera desposeerse de ella. Israel fue acogido en el desierto, para que caminara hacia adelante y no se quedara parado. La gratitud de la elección implica su finalidad: don gratuito. La vocación de Israel consiste en ser testigo ante las naciones.

Llevar esta idea más adelante significaría, como lo hace Dupuis²⁴, afirmar una economía universal de la salvación que no solamente incluye los santos paganos del AT, sino que también nos advierte sobre la acción trinitaria de Dios en la historia del mundo. Pues la alianza hecha con Israel es eterna (Gn 9,16) y su permanencia la garantiza la fidelidad de Dios, no las leyes naturales; y el orden cósmico es el mismo para Israel y para las naciones. Por eso, dando la razón a Daniélou, uno puede afirmar “ya una alianza de gracia”²⁵ que existe universalmente cuyos testimonios son las religiones del mundo. En esta convicción se basa la estima de los santos paganos que fueron modelos de fe para la humanidad entera. La fe en la alianza cósmica y una moralidad vivida según la conciencia ponen de relieve la sabiduría que Israel encuentra en las naciones. Pero la sabiduría es divina y no debe ser separada ni de la palabra ni del espíritu. Aunque los conceptos no están desarrollados, la tríada palabra-sabiduría-espíritu representa acciones de Dios-trino cuyo alcance es

23. “On ne peut parler de l’élection sans voir se profiler son extension à tous les peuples. ... C’est dans le même acte de foi qu’Israël se sait choisi et qu’il voit les Nations comme partenaires de cette élection” L. LEGRAND, *Le Dieu qui vient*, pág. 33. Véanse también: D. SENIOR y C. STUHLMUELLER, *Biblia y misión*, págs. 137-147.

24. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 58-67 & 73-78.

25. JEAN DANIÉLOU, *Les saints «païens» de l’Ancien Testament* (Paris: Seuil, 1956), pág. 29. Citado en: J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pág. 61. Véase también: JEAN DANIÉLOU, *The Salvation of the Nations* (Notre Dame, IA: University of Notre Dame Press, 1962), págs. 18-29, donde examina la concepción de los santos paganos desde la perspectiva del hecho religioso universal.

cósmico²⁶. Entendido así el paradigma bíblico de la elección de Israel y la alianza divina con él, trasmite su mensaje sólo si logramos relacionarlo con el destino de las naciones y el mundo entero. Descubrir esta relación fue la tarea de la primitiva comunidad cristiana, que por fin se constituyó como tal gracias a su misión.

I. 2. 2 UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD

En los *Hechos*, Lucas hace coincidir el origen de la misión cristiana con el evento de Pentecostés del año 30 d. C., precisamente por la venida del espíritu sobre los apóstoles reunidos en Jerusalén y el discurso de Pedro al pueblo. Los destinatarios de este mensaje cristiano son, según Hch 2,5-11, judíos y una multitud de gente asociada con ellos, representando toda la humanidad. Se habla entonces del inicio simultáneo de la misión interna y externa, no obstante que la segunda alcance eventualmente la prominencia en la iglesia primitiva. Pero ¿por qué la iglesia primitiva se interesó por cualquier misión? La respuesta nos llevaría a la constitución de la Iglesia misma, cuya identidad se define por la misión²⁷. Para una adecuada comprensión de esta tesis, tendríamos que remontarnos hasta el judaísmo anterior cuyo contexto inmediato es el mundo persa-greco-romano. La misión de Israel tratada arriba pertenece a esta esfera, contra la cual el pueblo elegido tuvo que definirse. Los primeros esfuerzos misioneros continúan esta búsqueda de Israel de sí mismo; él la descubre sólo transformándose en la comunidad cristiana. Y si la misión tiene sentido en la Iglesia del mundo contemporáneo, tendría que ser una misión transformante. Tal sería el sentido de concebir la misión primitiva como paradigma primordial.

Desde cuando Alejandro Magno conquistó Palestina en 332 a. C., poniendo fin a la influencia persa iniciada por Ciro II quien liberó a Israel del exilio babilónico, la cultura unificadora del oriente medio fue helena²⁸. Esto

26. Para una concisa argumentación de esta posición, véase: GERALD O' COLLINS, *The Tripersonal God* (New York/Mahwah, N. J.: Paulist Press, 1999), págs. 23-34.

27. Naturalmente no seguimos la cronología de los *Hechos*, sino que tomamos en consideración su teología que tiene como objetivo principal la unidad eclesial. Una de las perspectivas histórico-teológicas en que se basa este ensayo se encuentra en: NIELS HYLDAHL, *The History of Early Christianity* (Frankfurt/M.: Peter Lang, 1997); págs. 1-58 ofrecen una concisa descripción del judaísmo anterior.

28. Véase: SAMUEL H. MOFFETT, *Christianity in Asia*, vol. I (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1998), esp. págs. 6-13.

valía para los Macabeos y los habitantes de Qumrán; y la situación no cambió tampoco con la conquista romana en 63 a.C., pues los romanos eran considerados sólo como guerreros nómadas. Tanto Persia como Roma fueron invasores de Asia, y su interés por Palestina estuvo dictado por motivos militares y económicos. En consecuencia su trato con Israel oscilaba entre la predilección y la aniquilación, que no impidió a la iglesia primitiva desde Orígenes ver en la *pax augustea* (20 a. C.) un periodo de *praeparatio evangelica*. Pero la situación de Israel estaba llena de imágenes repugnantes para cualquier creyente judío: presencia masiva de soldados extranjeros en la tierra prometida, impuesto exorbitante requerido por un gobierno no-judío, autoridad judía colaborando egoístamente con emperadores que o sancionaban religiones paganas o aspiraban a su propia divinización²⁹. Las aldeas de Palestina reflejaban de una y otra manera el pluralismo religioso representado por los dioses orientales y las filosofías sincréticas. Todo ello no sólo desafió la fe israelita en su Dios, sino que también estigmatizó a los judíos como ateos. El estigma *ateo* llevó consigo consecuencias catastróficas, pues los romanos, altamente sensibilizados contra cualquier amenaza al orden público, podrían literalmente exterminar al pueblo elegido³⁰. Con razón entonces el pueblo se sintió oprimido, experimentó una crisis de identidad, para cuya superación se ofrecieron varios remedios uno de los cuales fue incluso el movimiento de Jesús.

Para hablar de la crisis de identidad en el judaísmo contemporáneo de Jesús³¹, se necesita antes de nada individuar los elementos que constituyeron la conciencia de ser judío. Empleando la intuición según la cual cualquier persona reconoce su identidad cuando se halla en peligro o es agredida desde fuera, se puede caracterizar la identidad judía de entonces al menos por cinco elementos: exilio, pueblo, templo, tierra y torá. Relacionándose con estos elementos, un judío contemporáneo hubiera podido identificarse, criticar el *status quo* en que se encontraba su comunidad, y proponer soluciones para superar la crisis (si la percibía en la sociedad). Según Wright los varios grupos y movimientos del Judaísmo contemporáneo, aun compartiendo la misma *Weltanschauung*, hubieran respondido de manera significativamente diferente a estas preguntas a como hubiera respondido un judío ordinario cuyas respuestas podrían ser las siguientes: “1. ¿Quiénes somos? Somos Israel, el pue-

29. Véase: NICHOLAS THOMAS WRIGHT, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), págs. 147-338; esp. 152-166.

30. Eso se intentó en la guerra judía del 66 que terminó con la destrucción de Jerusalén en el 70 y el éxodo masivo, llamada la segunda diáspora.

31. Sobre la identidad judía concebida por los varios grupos y en sus programas, véanse: N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, págs. 167-214.

blo elegido por el Dios creador. 2. ¿Dónde estamos? Estamos en la tierra santa, orientados al templo; paradójicamente estamos todavía en exilio. 3. ¿Qué es lo que está mal? Tenemos malos gobernantes: de un lado paganos; de otro, o judíos comprometidos o personas ambivalentes, como Herodes y su familia. 4. ¿Cuál es la solución? Nuestro Dios tiene que actuar para proveernos del verdadero reino, que es su reinado ejercido por funcionarios designados ad hoc (un sacerdocio real; posiblemente un verdadero rey); y a su vez Israel tiene que perseverar fiel a la alianza³². Mientras los Saduceos o sumos sacerdotes se hubieran manifestado en desacuerdo con los puntos 2-4, los esenios hubieran rechazado el punto 4, pues Dios ya había empezado a actuar a través de ellos, y los fariseos hubieran quedado escépticos ante cualquier solución. ¿Cuál hubiera sido la respuesta del movimiento de Jesús, para que Israel se reconstituyese como sociedad de contraste³³ de acuerdo con su vocación?

El hecho de que Israel, a pesar de haber vivido bajo ocupación extranjera y pagana, sintiéndose oprimido y todavía en exilio, mantuvo su esperanza en que Dios actuaría a su favor, constituía el clima adecuado para la actividad de Jesús. La mente popular le vio como “un profeta judío que anunciaba e inauguraba el reino de Dios, y que invitaba a la gente a asociarse a él, el mesías, a través cual el Dios verdadero cumpliría su designio, para que pudieran evitar las consecuencias funestas que se hubieran producido en caso contrario”³⁴. De esta imagen sobresalen dos aspectos. Antes que nada, Jesús como profeta sigue el camino de Juan Bautista, el último profeta antes del juicio final, que convertía y ofrecía la salvación al pueblo. Jesús no solamente acepta sino que también valoriza la misión de Juan³⁵. Él se asocia a la tradición profética del itinerante Bautista llamando al pueblo al reino. En segundo lugar, para ambos lo central de su mensaje fue la llamada al reino de Dios y su plena aceptación. Los verdaderos Israelitas son los que responden a este mensaje. De acuerdo con esta llamada, la crisis de identidad de Israel podría

32. N.T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, pág. 243; traducción libre, hecha por mí.

33. Sobre eso, véase: GERD THEISSEN, *Sociología del Movimiento de Jesús. El nacimiento del Cristianismo primitivo* (Santander: Sal Terrae, 1979), págs. 33-90.

34. Libre traducción del texto de N. T. Wright: “Jesus as a first-century Jewish prophet announcing and inaugurating the kingdom of God, summoning others to join him, warning of the consequences if they did not, doing all this in symbolic actions, and in cryptic and coded sayings, that he believed he was Israel’s messiah, the one through whom the true God would accomplish his decisive purpose”, MARCUS J. BORG, y N. T. WRIGHT, *The meaning of Jesus. Two visions*. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), pág. 50.

35. Véase: N. HYLDAHL, *The History of Early Christianity*, págs. 75-86.

superarse con el establecimiento del reino de Dios, aunque no en la manera y en la hora en que muchos lo esperaban. Al contrario de lo que era la praxis común, Jesús pone el énfasis en *toda* la casa de Israel³⁶. Consciente de ello, la iglesia primitiva hablará de doce, quienes serían los encargados de realizar un programa *omni-comprensivo*³⁷ propuesto por Jesús. Así las acciones y actitudes de Jesús fueron el fundamento para la misión primitiva cristiana, cuyos inicios siguen siendo todavía oscuros. No obstante, apoyándose en los factores históricos, teológicos y sociológicos se puede describir cuál fue la misión emprendida y cómo afectó a la comunidad emergente. Echemos un vistazo a la transformación del movimiento de Jesús en comunidad cristiana.

I. 3 LA EMERGENTE COMUNIDAD CRISTIANA

La determinación de los discípulos de Jesús de continuar su mensaje salvífico se muestra en la elección de Matías (Hch 1,15s). Entre las posibles motivaciones y presupuestos³⁸ de esta acción, destacan dos: la vida con Jesús y la experiencia de la resurrección habrán convencido a los discípulos de su vocación y actividad como mesías. La consciencia de Jesús de ser el mesías de Dios le llevó hasta la muerte: él asumió sobre sí la muerte que correspondía a otros, para que ellos no murieran³⁹. Su muerte fue una expiación en lugar de Israel. Esta comprensión de la muerte de Jesús que forma parte del *kerigma*

36. Véase: R. RUDOLF PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", págs. 22-26.

37. Con razón D. BOSCH (*Transforming mission*, pág. 28) escribe: "What amazes one again and again is the *inclusiveness* of Jesus' mission. It embraces both the poor and the rich, both the oppressed and the oppressor, both the sinners and the devout. His mission is one of dissolving alienation and breaking down walls of hostility, of crossing boundaries between individuals and groups. As God forgives us gratuitously, we are to forgive those who wrong us - up to seventy times seven times, which in fact means limitlessly, more often than we are able to count. ... The inclusiveness of Jesus mission is highlighted particularly in the *Logia* ... The wandering prophets who make use of the *Logia*, undoubtedly have *all* of Israel in mind ... a primary concern of the *Logia* is the preaching of love even to enemies in order that, if at all possible, such enemies may be won over. ... The self-understanding of this group of messengers of Jesus is, as far as we know, "without sociological or religio-sociological parallel" (cursivas en el original).

38. Véase: R. PESCH. "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", págs.17-31 & 45-51

39. Véase: M. BORG, y N. T. WRIGHT, *The Meaning of Jesus*, págs. 97-8.

primitivo (Hch 2,14-41) pudo haber motivado a los apóstoles a ofrecer a Israel una nueva oportunidad de conversión. Consecuencia directa de esta autorización y legitimación de la misión después de la muerte de Jesús fue la intensa actividad en Jerusalén, Palestina y posiblemente en lugares como Damasco, Roma y Galilea⁴⁰, gracias a judíos de la Diáspora, mayormente helenistas.

Es importante observar que en la misión cristiana en este momento inicial no se distingue entre una misión interna y otra externa; posiblemente se desarrolla como una empresa única según el espíritu de la apertura total practicada por Jesús. Esto, además de otras causas, explicaría el entusiasmo de los helenistas por el mensaje de Jesús. Como los discípulos de Juan Bautista y los samaritanos, que estuvieron entre los primeros destinatarios de la misión primitiva, los helenistas veían que Jesús representaba intereses comunes: superación del *nomismo* Israelita⁴¹ y la oferta de un *judaísmo acomodado*⁴². Aunque se suele atribuir el inicio de la misión organizada a los gentiles, a los helenistas expulsados de Jerusalén después del martirio de Esteban⁴³, la conciencia teológica que la acompañó, la sentía toda la Iglesia primitiva, pues esta

40. Sobre esta todavía *questio disputata*, véase: H. KASTING, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (München: Kaiser, 1969) 81f.; R. PESCH, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", págs. 51-52.

41. E. P. SANDERS (*Paul and Palestinian Judaism*, págs. 422s.) habla de 'covenantal nomism' que caracterizaba el judaísmo anterior. Este consistió en considerar al pueblo judío como aliado de Yahvéh, quien le contaría siempre dentro de la alianza una vez que observasen las estipulaciones de la Torá. Juan Bautista, seguido por Jesús, superó este nomismo. Aunque la posición de Sanders suscita más problemas (véase: N. HYLDAHL, *The History of Early Christianity*, págs. 51-52), esta caracterización tiene mucho de verdad.

42. Basándose, entre otras razones, en esta conclusión de G. THEISSEN (*The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Philadelphia: Fortress Press, 1982, pág. 97), RODNEY STARK (*The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press, 1996, págs. 29-47, 63s.) avanza la tesis de que la primera misión cristiana hacia a los judíos fue un éxito, y de que la mayoría de los convertidos eran helenistas. Ésta tesis, que emplea la noción sociológica de 'network growth', me parece exagerada, pues no explica la reticencia (Rm 10,25) atribuida a los judíos también por Pablo, es decir, antes de la guerra judía de 66-70 d. C.

43. Parece que los cristianos helenistas expulsados de Jerusalén en el 36-37 d. C. iniciaron la misión a los gentiles desde Antioquía. Las razones de la expulsión están posiblemente relacionadas con el cuidado de los pobres, cuyos responsables oficiales fueron los judíos. Dado que las viudas helenistas fueron desatendidas, los cristianos tomaron la responsabilidad del cuidado de los pobres en sus manos, lo que probablemente inició la disputa entre cristianos y judíos, que finalizó con la legitimación de la autoridad judía y la expulsión de los líderes cristianos. Véase: N. HYLDAHL, *The History of Early Christianity*, págs. 171-176.

se entendió como una lógica extensión de la misión de Jesús⁴⁴. En la reflexión sobresalen dos puntos que constituyen también el argumento central de la carta a los Romanos⁴⁵.

El cómo entendió la Iglesia primitiva la persona y muerte de Jesús después de su exaltación, juega un papel importante en la legitimación de la misión a los gentiles⁴⁶. Antes y después de la actividad misionera de Pablo fundaron varias comunidades la misión sin circuncisión, relacionando su praxis con la acción salvífica del Cristo muerto y exaltado, que profesa la fe y al que se participa a través del bautismo que hace a todos, judíos y gentiles, hijos de Dios (Gal 3,26-29; 1 Cor 12,13). En efecto, esto asigna al bautismo el rol que tenía el templo en el judaísmo, y la práctica acorde con la comprensión de Jesús “como instrumento de propiciación” (Rm 3, 25) para todos los que creen en él. Esta universalización de la muerte de Jesús corresponde a la interpretación del siervo de Yahveh que reflejan los evangelios (Mc 10,45) y finalmente da origen a una Cristología de la soberanía del Hijo de Dios que basa toda la salvación en él: Señor, Jesucristo (Fil 2,11). Las consecuencias de esta fe universalista las encontramos en el ulterior desarrollo de la misión a través del Concilio de Jerusalén, la disputa de Antioquía, etc. Pero ya hay datos suficientes para resumir la transformación que logró la emergente comunidad cristiana, que puede servirnos para captar el paradigma ecuménico de la misión contemporánea.

Retomando los símbolos que caracterizan la identidad judía, preguntemos si valían también para los cristianos primitivos. Aunque el reconocimiento formal del cristianismo como religión legítima tendrá lugar sólo en el 313 d. C. con el acuerdo entre Licinio y Constantino firmado en Milán, indicios de

44. “The leaders among Jesus’ own followers (Peter and John, James the Lord’s brother) were conducting a mission to prepare Israel for the coming of the kingdom. They were not engaged in the Gentile mission, but they regarded it as an entirely appropriate activity. As far as we can see from the Galatians [3, 26-29], ..., no Christian group objected to the Gentile mission; they disagreed only as to its terms and conditions. Math. 10, 5f. could conceivably show that there was a hard-line group not mentioned in the Galatians, one which positively opposed a Gentile mission. But the overwhelming impression is that Jesus started a movement which *came to see the Gentile mission as a logical extension itself*”. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, pág. 220. (Cursiva mía).

45. Me refiero a la problemática relación entre judíos y cristianos gentiles, a los que Pablo se dirige en los capítulos 9 a 11. Su solución, que afirma una única y universal historia de salvación divina, incluiría la Iglesia como al ‘Israel ampliado’ (‘enlarged Israel’). Véase: D. BOSCH, *Transforming Mission*, págs. 160-165.

46. Para todo lo siguiente, véase: R. PESCH, “Voraussetzungen und Anfänge der christlichen Mission,” págs. 41-44.

una existencia independiente entre comunidades judaicas y cristianas existen ya desde el 49 d. C., la expulsión de los judíos de Roma por el emperador Claudio, que maduran durante el tiempo de Nerón quien echó la culpa del incendio de la ciudad romana en el 64 d. C. a los cristianos. Estos datos nos sirven solamente para constatar que una transformación de la identidad judía estaba ya en curso cuando profesaron la fe en 'Chresto'⁴⁷. Y ¿en qué consistía esta transformación? En sustituir los símbolos judíos por los cristianos, dando a los primeros un sentido más amplio, es decir, transformándolos de hecho en un contexto judeo-cristiano, y, en consecuencia, habilitando los nuevos símbolos para asumir la función que tenían los anteriores. En vez de buscar definirse en referencia a símbolos como exilio, templo, tierra, pueblo, torá y circuncisión, los cristianos se referían a Cristo, a su muerte, a su soberanía, al bautismo, al amor y a la iglesia que en realidad no eliminan sino transforman la estructura simbólica. Como la pertenencia al pueblo de Israel se fundó en la elección y la alianza con Dios, la fe en Cristo llegó a ser el sólido vínculo tanto entre Dios y la humanidad, como entre los hombres mismos. Y como la elección nunca podía ser vivida plenamente sin relacionarse con el otro, la fe requería ser compartida con los demás. Más todavía, el universalismo que surgió de la transformación de la identidad judía en cristiana, cambió de manera significativa la concepción de Dios mismo: al monoteísmo lo suplantó la fe en la Trinidad. El monoteísmo basado en la elección, la alianza y la creación, se transforma en un monoteísmo-trinitario que se basa en la persona y actividad del Hijo de Dios. Al enviar a su hijo, al dejarle morir por la humanidad, al compartir la propia naturaleza con los hombres, Dios se manifiesta mucho más que como un aliado: Dios tiene un rostro humano que se identifica con el de Jesús. Ya se ve que el universalismo implícito en el concepto de elección, nunca podría ser expresado plenamente en un contexto rigurosamente monoteísta. Era necesario superar esta concepción de Dios para sacar, entender y aplicar el significado del plan universal y salvífico de Dios. La misión primitiva logró esta transformación, en cuanto los judíos y gentiles descubrieron su nueva identidad relacionándose con el Dios-trino. Si la misión había de seguir teniendo vigor en la fe cristiana, esta tenía que efectuar una transformación de la identidad humana: en su relación con Dios y con el otro. Para lograr este nivel radical y profundo, para efectuar una metanoia y así crear una persona

47. Según el texto de Suetonio. Sobre su interpretación, véanse: ROMANO PENNA, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclée de brouwer, 1994), págs. 330-332; N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, págs. 346-357, esp. 354-5.

nueva, hoy necesitamos apoyarnos en la antropología religiosa, marcada por la presencia de Dios. En otras palabras, el paradigma ecuménico tiene que fundarse en la religiosidad del hombre, pues la búsqueda de Dios es tarea del *homo religiosus*.

II. EL CRISTIANISMO Y EL MUNDO RELIGIOSO

La mayoría de los estudios sobre la actitud cristiana hacia las religiones ya concuerda en que, desde el Vaticano II, se inició una nueva etapa⁴⁸. Esta consiste, por un lado, en el positivo reconocimiento de las religiones, o mejor dicho, de la religiosidad de la humanidad que posee valores comunes con el cristianismo; estos son ya *sancta et vera* (NA 2)⁴⁹. Por otro, las religiones, aunque son expresiones incompletas y, en consecuencia, pueden ser vías equivocadas, son indicadores de la búsqueda humana de una vida en plenitud⁵⁰. Partiendo de estas premisas, podríamos preguntar, ¿en qué consiste precisamente la búsqueda y los valores propios de las religiones? ¿Hasta qué punto la fe trinitaria puede o tiene que relacionarse con la respuesta dada por Dios a la inquietud humana⁵¹, puntualizada por Agustín? Pues Dios se hace encontrar aun por los que no le buscan. Y para la antropología religiosa, el *homo religiosus* representa a esta persona inquieta⁵², de que podemos decir que es el protagonista de todos los mitos, ritos y acciones culturales, mágicas, etc. del mundo arcaico. En este mismo personaje se centra la religiosidad de las grandes religiones, que nos abren a una dimensión existencial del hombre, quizás no totalmente nueva. Si fuera posible descubrir una complementariedad

48. Para una breve descripción de esta reflexión teológica, véase: VLADIMIR BOUBLIK, *Teologia delle religioni*, (Roma: Editrice Studium, 1973), esp. págs. 30-49.

49. Una buena introducción al documento *Nostra aetate* (NA), del Concilio Vaticano Segundo se encuentra en: JOSEPH NEUNER, "Commentary on declaration on non-Christian religions", en: AUSTIN FLANNERY (ed.), *Missions and religions* (Dublin: Scepter Books, 1968), pp. 34-79. Para un resumen de las interpretaciones discrepantes y una valoración crítica del NA, véase: J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, pp. 243-250.

50. El comentario sobre las religiones hecho por el cardenal JOSEPH RATZINGER (*La sal de la tierra*. Madrid: Palabra, 1997, págs. 24-28) en su conversación con Peter Seewald concuerdan completamente con esta posición.

51. *Confesiones* 1.1. Es importante reconocer que aquí la inquietud, expresión de la búsqueda, está puesta en un contexto de alabanza de Dios, que es precisamente lo que distingue al hombre –*aliqua portio creaturae*, una pequeña parte de la creación– del resto del mundo, y nos facilita el designarle como hombre religioso.

52. Véase, p.e.: JULIEN RIES, "L'homme religieux et le sacré," en: E. ANATI et al. (ed.) *Les origines & le problème de l'homo religiosus*, pp. 27-54.

entre las religiones del mundo, esta abriría una vía de encuentro que, por razón de la mutualidad, sería ya imprescindible. Después de una consideración dirigida a las religiones pre- y post-axiales, podemos examinar el rol del cristianismo entre las religiones.

Siguiendo la concepción cristiana que asigna a la persona de Jesucristo el rol central en la historia, Karl Jaspers ha propuesto una tipología aceptada, elaborada y bien empleada por John Hick en su estudio de las religiones⁵³. Esta tipología se basa en una hipótesis: entre el 800 y el 200 a. C. aproximadamente la humanidad experimentó una crisis de religiosidad que transformó universalmente la visión religiosa; es decir, en este periodo las religiones del mundo pusieron mayor énfasis en la trascendencia que en la inmanencia. El resultado de este cambio consistió en la aparición y/o desarrollo de las religiones comúnmente llamadas de liberación y/o salvación. Las grandes religiones del mundo contemporáneo pertenecen a esta categoría, en cuanto que proponen una vida más plena no en este mundo sino en el *más allá*. El énfasis puesto en el más allá distingue estas religiones de las impropriamente llamadas *primitivas*, que Hick designa como religiones arcaicas. Sin entrar en la complejidad de esta propuesta, quiero destacar unos aspectos en relación con la concepción de Dios y de la salvación, que pueden ser útiles para proponer una teología de las religiones según el paradigma ecuménico de la misión.

53. Véase: KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: R. Piper & Co. Verlag, 1950 [1949]), esp. págs. 17-21. Jaspers describe las características del periodo axial como sigue: "Das Neue dieses Zeitalters ist in allen drei [India, China y Europa] Welten, daß der Mensch sich das Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewußt wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. In dem er mit Bewußtsein seine Grenze erfaßt, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz. ... In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan" págs. 20-21. "Fasse ich zusammen: Aus der Anschauung der Achsenzeit erfolgen die Fragen und Maßstäbe an alle vorhergehende und alle weitere Entwicklung. Die vorhergehenden Hochkulturen verlieren ihre Gestalt. Die sie tragenden Völker werden unsichtbar, indem sie der Bewegung der Achsenzeit sich anschließen. Die vorgeschichtlichen Völker bleiben solange vorgeschichtlich, bis sie aufgehen in der von der Achsenzeit ausgehenden geschichtlichen Bewegung, oder sie sterben aus. Die Achsenzeit assimiliert alles übrige. Vor ihr aus erhält die Weltgeschichte die einzige Struktur und Einheit, die durchhält oder doch bis heute durchgehalten hat" pág. 27. JOHN HICK, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989), esp. págs. 21-35.

II. 1 DIOS, EL MUNDO Y EL 'HOMO RELIGIOSUS' EN LAS RELIGIONES ARCAICAS

Dada la amplitud del tema propuesto a examen, sería conveniente emplear un análisis transversal como el de Mircea Eliade. Sirviéndose del método fenomenológico, Eliade pone el énfasis en la morfología del fenómeno religioso que le conduce a descubrir en la hierofanía la experiencia central del hombre religioso⁵⁴. La hierofanía, que es la fuente de los mitos y ritos, tiene dos características claves: la presencia de un poder no identificable con la naturaleza en cosas o eventos naturales, y su capacidad de hacer al hombre participe de esta potencia, para que exista un cosmos, es decir, un mundo habitable para la humanidad. Según Eliade, especialmente los mitos cosmogónicos hablan de esta experiencia primordial del hombre, y funcionan en las sociedades arcaicas como narraciones que funden la vida, las costumbres y las instituciones de las sociedades arcaicas. Un ejemplo llamativo de la hierofanía se encuentra en la visión de Jacob (Gn. 28, 10-22), para quien la piedra que le servía como cabezal durante su descanso nocturno se transforma en base para el encuentro con Dios. La experiencia de lo sagrado capacita al hombre para vivir en este mundo. En referencia a los Tewa, pueblo indio del Nuevo México estudiado por Alfonso Ortiz, incluso un Tewa explica el alcance de la tesis de Eliade.

Aunque no encontramos ninguna referencia concreta a una hierofanía que produzca el mito, y la veracidad del mito se garantiza sólo por la memoria puesta en *illo tempore*⁵⁵, como todos los demás mitos cosmogónicos, el mito del origen del Tewa⁵⁶ describe de qué modo y de dónde apareció el pue-

54. En su libro *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998) escribe ELIADE: "El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de *hierofanía* (del griego *hieros* = sagrado y *phainomai* = manifestarse), que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra" (págs. 14-15). Sobre este concepto en Eliade véase: JULIEN RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid: Encuentro, 1989), págs. 70-80.

55. Sobre estos dos aspectos, véase: MIRCEA ELIADE, "Cosmogonic Myth and "Sacred History," en: *The Quest: History and Meaning in Religion*. (Chicago: University of Chicago Press, 1969), págs. 72-87; *Lo sagrado y lo profano*, págs. 53-85; para un estudio conciso de su teoría, véase: DANIEL L. PALS, *Seven Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1996), págs. 158-197.

56. "The Tewa were living in *Sipofene* beneath Sandy Place Lake far to the north. The world under the lake was like this one, but it was dark. Supernaturals, men, and animals lived together at this time, and death was unknown. Among the supernaturals were the first

mothers of all the Tewa, known as "Blue Corn Woman, near to summer," or the Summer mother, and "White Corn Maiden, near to ice," the Winter mother.

These mothers asked one of the men present to go forth and explore the way by which the people might leave the lake. Three times the man refused, but on the fourth request he agreed. He went out first to the north, but saw only mist and haze; then he went successively to the west, south, and east, but again saw only mist and haze. After each of these four ventures he reported to the corn mothers and the people that he had seen nothing, that the world above was still *ochu*, "green" or "unripe."

Next the mothers told him to go to the above. On his way he came upon an open place and saw all the *isiwi* (predatory mammals and carrion-eating birds) gathered there. There were mountain lions and other species of cat; wolves, coyotes, and foxes; and vultures and crows. On seeing the man these animals rushed him, knocked him down, and scratched him badly. They then spoke, telling him: "Get up! We are your friends." His wounds vanished immediately. The animals gave him a bow and arrows and a quiver, dressed him in buckskin, painted his face black, and tied the feathers of the carrion-eaters on his hair. Finally they told him: "You have been accepted. These things we have given you are what you shall use henceforth. Now you are ready to go."

When returned to the people he came as Mountain Lion, or the Hunter chief. This is how the first Made person came into being. On approaching the place where the people awaited, he announced his arrival by calling out like a fox (*de*). This is his call. The people rejoiced, saying, "We have been accepted."

The Hunter chief then took an ear of white corn, handed it to one of the other men, and said, "You are to lead and care for all of the people during the summer." To another man he handed another ear of white corn and told him, "You should lead and care for the people during the winter." This is how, according to the myth, the Summer and Winter chiefs were instituted. They joined the Hunt chief as Made People.

Among the people were also six pairs of brothers called *Towa é*, literally "persons." To the first pair, who were *blue*, the newly appointed chiefs said: "Now you shall go forth to the north and tell us what you see." They went with the older one in the lead, but could not walk very far because the earth was soft. All they saw was a mountain to the north. They returned and reported their observations to the people. Next the *yellow* pair were sent out to the west, followed by the *red* ones who went south, the *white* ones who went east, and the *dark (nuxu in)* ones who went to the zenith. Each successive pair returned and reported that the earth was still soft. The yellow, red and white brothers reported seeing mountains in each direction, while the dark pair who went above reported seeing *agoyo nuxu*, a large star in the eastern sky. The first four pairs each picked up some mud and slung it toward each of the cardinal directions, thereby creating four *tsin*, or flat-topped hills.

Finally, the last pair of *Towa é*, the *all-coloured (tsege in)* one of the nadir, were sent out. They found that the ground had hardened somewhat, and they saw a rainbow in the distance. When they returned and reported this, the people made preparations to leave the lake. The Summer chief led the way, but as he stepped on the earth it was still soft and he sank to his ankles in the mud. Then the Winter chief came forth, and as he stepped on the ground there was hoarfrost. The ground became hard, and the rest of the people followed. The original corn mothers and other supernaturals, the predatory mammals, and the carrion-eaters remained beneath the lake. The *Towa é*, or brothers, went to the mountains of the directions to stand watch over the people.

As the people started southward many began to fall ill. The Winter and Summer chiefs decided that they were not yet complete; something else was needed. All returned

blo en el mundo; en este caso desde el subterráneo paradisíaco, llamado *Sipofene*, donde convivían con seres sobrenaturales. Apoderándose de los medios necesarios para sobrevivir en este mundo, cuyas fuentes se encuentran en el *Sipofene*, se asientan los Tewa, construyendo para sí una aldea que por sus específicas características constituye un cosmos (fig. 1). Pues la aldea consta de cuatro plazas ceremoniales, alrededor de las cuales vive la gente, protegida por cuatro templos, que se encuentran bajo la mirada de los espíritus protectores, quienes colaboran con las divinidades que ocupan las montañas de

once again to the home under the lake, and there the Hunt chief opened up Summer chief's corn mother. He discovered that the hollow core was filled with pebbles, ashes, and cactus spines. The Hunt chief replaced these with seeds and declared that one among the people was "of a different breath," or a witch, for the items discovered in the corn mother were recognized as items of witchcraft. This, then, marked the beginning of witchcraft and other forms of evil. In order to combat these and to make the people well, the *Ke* (medicine man) was created as the fourth Made person. The people then started out once again.

Before they proceeded very far south, they all had to return to the lake three times more, because the chiefs felt they were still not complete. At each subsequent return the *Kossa* and *Kwirana* (clowns), the Scalp chief, and the *Kwiyoh* (Women's society) were instituted, in that order. The *Kossa* and *Kwirana* were created to entertain the people when they grew tired and unhappy, the Scalp chief to insure success in warfare, and the Women's society to care for the scalps and to assist the Scalp chief. The people at last felt they were complete, and prepared to proceed southward once again.

Before doing so, the Hunt chief divided the people between the Summer chief and the Winter chief. Those who were to follow the Summer chief would proceed south along the mountains on the west side of the Rio Grande. The Winter chief and his group would proceed along the mountains on the east side of the river. The Summer People, as the former group came to be called, subsisted by agriculture and by gathering wild plant foods, while the Winter People subsisted by hunting. Each group "took twelve steps" (made twelve steps) on this journey, and after each step they built a village and stayed for a day. "In that time one day was one year." Those who died along the way –for death was now known– were buried near the village and stones piled over the graves.

At the twelfth step the two groups rejoined and founded a village called *Posi*, near present day *Ojo Caliente*. The village grew and prospered, and the people remained there for a long while. In time, however, an epidemic struck and the elders decided to abandon the village. Six different groups left and founded the six Tewa villages we know today. San Juan was founded first, so it became the "mother pueblo" for the other five. Each of the six departing groups included both Winter and Summer people, so the chiefs and other Made People were replicated in each village. The origin and migration myth ends with an informant's observation:

"In the very beginning we were one people. Then we divided into Summer people and Winter people; in the end we came together again as we are today. But you can see we are still Summer people and Winter people"'. ALFONSO ORTIZ, *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in A Pueblo Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), pp.13-16.

alrededor y los seres sobrenaturales que viven en el *Sipofene* debajo de las montañas. En el centro del pueblo se encuentra la apertura (similar al *axis mundi* imaginario) que comunica con las divinidades del exterior; por ella entran y salen las bendiciones. Centrados en este mundo los Tewa se constituyen como una totalidad, incluyendo en ella las seis categorías en que se divide toda la existencia (fig. 2 & 3). En breve, el pueblo/la aldea es una *imago mundi*; y los Tewa viven en un cosmos, a pesar de su existencia terrena que en cada momento se encuentra amenazada por lo profano, de lo cual les defienden los ritos. Los Tewa conocen seis ritos principales (ritos de pasaje) además de los que practican durante el año en conexión con las festividades agrícolas, relativos a la caza, etc. Aunque la acción ritual recuerda al hombre lo sagrado, le lleva hacia ello y le protege contra una vida disipada en lo profano, no satisface su anhelo de una vida plena, pues, como diría Eliade, el hombre lleva consigo una “nostalgia del paraíso”⁵⁷. La recreación ritual de la condición primordial humana valdría entonces sólo como una expresión de dicha condición orientada hacia lo sagrado.

Varios puntos requieren un comentario para poner de relieve nuestra perspectiva. Ante todo la existencia humana se concibe siempre en relación con lo sagrado; no hay hombre de naturaleza sólo, pues él no hubiera existido, puesto que la existencia se da siempre en un cosmos. Lo que hace posible la existencia en un cosmos es la hierofanía que transforma el caos en cosmos; ella es normativa y comunicativa. Reflejarla en el mundo facilita al hombre el vivir en la esfera de lo sagrado. Aunque el anhelo de vivir en una esfera sagrada puede ser entendido como indicador de una vaga aprehensión del paraíso perdido, el esfuerzo al respecto significa ciertamente una comprensión de la propia responsabilidad de vivir en este mundo. Pues el hombre se define a sí mismo relacionándose con el cosmos: su tarea es mantener el orden cósmico y conservar así la vida en todas sus dimensiones, sobre todo porque él no es propietario sino sólo administrador de este mundo. Todos los mitos cosmogónicos nos llevan a esta conclusión: el mundo en el que se encuentra el hombre es el mundo de Dios, y precisamente por eso el hombre puede y tiene que encontrar a Dios aquí, no fuera de este mundo. En esta convicción de las religiones arcaicas se funda su concepción de Dios y de la salvación.

¿Cómo se concibe entonces a Dios? ¿En qué consiste la salvación? La respuesta de las religiones arcaicas es sencilla: todo lo que podemos decir sobre Dios es todo lo que nuestra experiencia nos informa acerca de él. La

57. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 151.

naturaleza de Dios, es decir cómo es y no es, nos es desconocida; a Dios en sí mismo no lo conocemos; sobre la base de nuestra experiencia podemos hablar de Dios, pero sólo en símbolos para decir la *verdad*. Por eso el lenguaje simbólico es la expresión eminente de la experiencia religiosa. Y la lógica de los símbolos es sencilla: la naturaleza entera puede expresar a Dios. Pues “[n]o hay que olvidar que, para el hombre religioso, lo «sobrenatural» está indisolublemente ligado a lo «natural», que la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende. ... si se venera a una piedra sagrada es porque es *sagrada* y no porque sea *piedra*; la sacralidad *manifestada a través del modo de ser de la piedra* es la que revela su verdadera esencia”⁵⁸. Así la piedra Ka’ba llega a ser un símbolo religioso ya para el mundo pre-islámico. Lo que se pone de relieve en este símbolo es una modalidad de lo sagrado, precisamente en este caso la solidez: “el poder, la dureza, la permanencia. La hierofanía de la piedra es una ontofanía por excelencia: ante todo la piedra es, permanece siempre la misma, no cambia y asombra al hombre por lo que tiene de irreducible y absoluto, y al hacer esto, le desvela por analogía la irreducibilidad y lo absoluto del Ser. Captado gracias a una experiencia religiosa, el modo específico de existencia de la piedra revela al hombre lo que es una *existencia absoluta*, más allá del tiempo, invulnerable al devenir”⁵⁹. Así un repertorio de símbolos pueden expresar como en un mosaico las varias fachadas de lo sagrado. Pero la lógica del simbolismo arcaico es sorprendente, pues la misma negación del simbolismo sirve para expresar lo absoluto inexpressable.

Según J. Goetz las religiones arcaicas emplean tres tipos de símbolos en su discurso sobre Dios: aniconismo, simbolismo ético y simbolismo ascensional. El aniconismo consiste en la ausencia, conscientemente elegida, de cualquier simbolismo para representar a Dios. Indicios de una elección de este tipo los encontramos en varias culturas arcaicas, y también en las religiones post-axiales. Así en conexión con el Dios-celestial no existe ningún sacerdote, culto, templo, ni nombre propio para individuar y/o representar a este Dios. Este rechazo voluntario de representar a Dios en cualquier modo es característico del aniconismo. Como símbolo religioso, el aniconismo significa una “*presenza diretta da persona a persona [che] resta assolutamente indescrivibile*”⁶⁰; una ausencia total llega a ser el símbolo más elocuente de la presencia de Dios en el mundo.

58. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 88 (cursivas en el original).

59. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, pág. 115-6 (cursivas en el original).

60. Véanse: JOSEPH GOETZ, *L'esperienza di dio nei primitivi* (Brescia: Morcelliana, 1983), págs. 43-81; aquí, pág. 52. También: B. BERNARDI, *Dio o l'assoluto presso i primitivi*,

Los símbolos éticos expresan, al contrario, las impresiones de dicha presencia en la consciencia humana. Así luz, voz y padre sirven como símbolos para las culturas de América del Norte, África y Australia aunque con modalidades diferentes en cada cultura. Mientras entre los Maidu y los Winnebago aparecen voz y luz conjuntamente para representar la omnisciencia visiva y auditiva, el mismo concepto se expresa en otras culturas con un único símbolo. Donde se trata de luz, aparece casi siempre en una dimensión doble e inseparable como luz celestial y luz interior, y la inseparabilidad pone de relieve el concepto de la omnipresencia-omnisciencia de Dios. En la misma manera, la voz tiene también una doble dimensión: voz imponente, como el trueno, y voz de ternura, como el susurro. La última la entienden los Inuit como la voz interior, la voz de la conciencia que habla con dulzura e insinuando. El símbolo del padre destaca entre otros símbolos arcaicos por su especificidad: Dios es padre no por asociación fisiológica alguna; su paternidad se basa en el concepto de relaciones sociales que enseñan al hombre cómo hay que vivir en este mundo. Dios es padre porque actúa libre y responsablemente, dejando la misma libertad y responsabilidad al hombre. Hay que insistir que en esta noción no entra, ni siquiera implícitamente, la idea de un *dios otiosus*, pues se trata de un Dios que deja una libertad total al mundo arcaico, pero todavía sanciona o hace castigar el mal cometido.

Una concretización de estos conceptos la encontramos en el simbolismo ascensional expresado en términos cosmobiológicos. A pesar del peligro de que los símbolos naturales impliquen equivocidad e impidan en cierta manera la apertura hacia la trascendencia, el mundo arcaico ha empleado siempre y en todos los lugares símbolos como cielo, montaña y árbol para representar la presencia experimentada. Como símbolo de la presencia trascendente, el término *cielo* se refiere a “aquel que está arriba”; expresiones como Dios-cielo, dios del cielo, etc. son tardías. Y en consecuencia, la creencia en la presencia trascendente representada por cielo no puede ser producto de la adoración del cielo material. Dado que el cielo ya se refiere a una presencia dominante, esta puede expresarse también por otros símbolos naturales como montaña y árbol, según la necesidad cultural. Esto es lo que sucede p.e. en África cuando los Masai indican las cimas de Kilimanjaro como montaña sagrada, o los Kikuyu creen en la sacralidad del monte Kenya. Este fenómeno se conoció también en la Grecia antigua, en China y en otras culturas. Como la montaña o el árbol aislado domina la llanura, es visible desde cual-

en: Segretariato per i non cristiani, *Religioni: Temi fondamentali per una conoscenza dialogica* (Fossano, Cuneo: Editrice Esperienze, sin fecha), págs. 208-233.

quier lugar, la presencia trascendente impresiona íntimamente al hombre religioso. Al traducir este concepto en ritos, un palo tomaría el lugar del árbol como sucede en varios pueblos de América del Norte. En todos estos casos, la presencia trascendente se hace presente mediante símbolos naturales, sea una montaña o el árbol primordial cuya eficacia quedó establecida por el mito de la creación.

La noción de Dios representada por los tres tipos del simbolismo arcaico demuestra que en ella se conjugan varios elementos: experiencia directa, moral y exterior. Su meta no consiste en describir a Dios, sino en expresar la convicción de que el hombre ya conoce a Dios, pues nunca está lejos, y no le hace falta demostrar su existencia. Por eso la concepción de la salvación no significaría para las religiones arcaicas en ninguna manera una fuga de este mundo: como a Dios se le encuentra en este mundo, a la salvación no se puede llegar sin este mundo: la salvación es cósmica o integral. Tampoco se plantea una salvación limitándola sólo a la humanidad. Este es el sentido de concebir la existencia como una totalidad (como hacen los Tewa). Pero la extensión del simbolismo, especialmente a través de elementos cosmobiológicos, hace entender que la humanidad ha perdido la intensidad de su experiencia primordial de una presencia directa. Eliade entiende este alejamiento de los inicios como el 'terror de la historia' que las religiones arcaicas buscan superar aniquilando la historia misma, en tanto que las religiones post axiales la conquistan con una teleología que asigna el valor máximo al *eschaton*. Precisamente por eso la concepción de la salvación expresada por las religiones arcaicas considera al hombre como conservador de este mundo. Su tarea consiste en mantener el orden cósmico; y en esto consiste la salvación.

Sería interesante observar que esta auto-concepción de las religiones arcaicas las lleva a una concepción de Dios y a una misión universalista como la ya desarrollada antes por Israel, el pueblo elegido. Hemos mencionado que la concepción israelita de la creación es resultado de su experiencia de la elección. Las religiones arcaicas tampoco parten de una creación del mundo por Dios; al concepto de creación llegan por vía de deducción: Dios es el creador por ser el único propietario del mundo. Si Dios es el único a quien pertenece el mundo, ningún otro, ni el hombre o cualquier otra persona como Coyote, Twister, etc., puede reclamar el mundo para sí⁶¹. El hombre es sólo adminis-

61. Sobre este aspecto, véase: JOSEPH GOETZ, *Las religiones de los primitivos*, en: F. M. BERGOUNIOUX y J. J. GOETZ, *Religiones prehistóricas y primitivas* (Andorra: Editorial Casal I Vall, 1960), págs. 57-154, esp. págs. 87-91.

trador del mundo, y teniendo este encargo, tiene la misión de conservar el mundo en perfecto estado, para que todos pueden disfrutar de él. El puesto asignado al hombre en este mundo lleva consigo el mandato de *compartirlo* con los demás. Pese a que les falten la elección y la alianza, las religiones arcaicas ya conocen la especificidad del encargo humano respecto a este mundo, que es el de compartir su experiencia religiosa con los demás. Pues el hilo conductor de la historia religiosa del mundo, como ya hemos constatado, es el hombre religioso que abiertamente declara su dependencia absoluta de Dios.

Aunque la concepción de Dios y de la salvación tiene su especificidad en las religiones arcaicas, esta la comparte en varios aspectos con las religiones post-axiales. La tesis de Rudolf Otto de que lo sagrado constituye el elemento clave e imprescindible de las religiones nos hace ver el fundamento común de la experiencia religiosa humana⁶². Según Otto, el elemento común consiste en la aprehensión de lo sagrado como *numen: mysterium, tremendum, et fascinans*. La postura de Otto nos interesa por dos razones: antes de nada, porque está basada sobre todo en un análisis de las religiones post-axiales; y en segundo lugar, porque describe la concepción de lo sagrado desde tres perspectivas fundamentales: la epistemológica, la ética y la ontológica. Pues lo sagrado captado como numinoso implica cuatro etapas: el reconocimiento de sí mismo como criatura, de lo numinoso como temible y majestuoso, como totalmente otro, es decir misterioso, y finalmente como amoroso y fascinante. Esta perspectiva epistemológica conlleva en sí misma la aceptación de lo numinoso como valor absoluto, que permite al hombre religioso entender tanto el anti-valor como el no-valor. Dado que esta percepción de lo numinoso como valor presupone toda la actividad humana, lo sagrado se deja entender como “un primer dato que se encuentra en el origen de una revelación interior pero de manera independiente de toda reflexión mental”⁶³; lo sagrado es una categoría a priori, que facilita la existencia humana. Precisamente por esta razón, se debe hablar de la irracionalidad de lo sagra-

62. RUDOLF OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck 1963 [1917]); sobre la importancia de su estudio, véanse: G. FILORAMO, M. MASSENZIO, M. RAVERI, P. SCARPI, *Historia de las religiones* (Barcelona: Crítica, 2000), págs. 370-375.

63. Véase: JULIEN RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid: Encuentro Ediciones, 1989), págs. 43-54; aquí, pág. 51; PHILIP C. ALMOND, *Rudolf Otto. An Introduction to His Philosophical Theology* (Chapel Hill, NC.: The University of North Carolina Press, 1984), págs. 55-110.

do, en los dos sentidos de contra y sobre la razón⁶⁴. En consecuencia, si la experiencia religiosa tiene que expresarse, sólo es capaz de hacerlo en símbolos, describiendo, p.e., a Dios como una transcendencia-inmanente o una inmanencia-transcendente del modo como lo hacen las religiones arcaicas. Y las religiones post-axiales no anulan sino que complementan esta aproximación a lo sagrado.

II. 2 SALVACIÓN, TRANSCENDENCIA Y PARTICIPACIÓN EXISTENCIAL

Reconociendo que la esfera privilegiada de las religiones lo constituye lo sagrado, nos toca examinar ahora las relaciones constitutivas que se expresan en ellas. Pues tanto la salvación como la trascendencia se pueden concebir como funciones de la relación básica profesada por cada religión. Además, sería la especificidad de esta relación principal la que distinguiría una religión de otra, la que nos facilitaría no equiparar las religiones. Y en consecuencia la mejor manera de encontrarse con otras religiones sería la de entrar en una participación existencial con ellas. Intentaremos fundar y explicar esta tesis siguiendo las intuiciones tanto de la antropología como de la fenomenología de la religión.

Según la fenomenología de la religión, la relación que constituye y determina al hombre religioso es la de 'inconmensurabilidad', la no adecuación entre él y el absoluto; expresada esencialmente en la "actitud extática" y en la "actitud salvífica". La actitud extática consiste en el reconocimiento de la realidad absoluta con la que el sujeto no entra en una relación objetivadora; la única relación posible es la que resultaría renunciando a la objetivación. "En esta relación el sujeto religioso debe trascender no sólo el conjunto de las realidades del mundo, sino a sí mismo, para que en este acto de trascendimiento aparezca lo que es absolutamente superior a él, y que, por tanto, no puede aparecer sino en el acto por el que el hombre reconoce esa superioridad". La actitud salvífica, inalienablemente relacionada con la extática, reconoce "que la salvación es el Misterio vivido como bien por el hombre, la realidad transcendente constituida en su fin. La salvación será, pues, la plena rea-

64. Véase: ALAN GIBBONS, *Religion und Sprache. Eine Untersuchung über Rudolf Ottos Buch "Das Heilige"* (Bern & München: Francke Verlag, 1970), esp. págs. 64-72.

lización de la relación que la aparición del Misterio ha creado con el hombre”⁶⁵.

Aunque toda experiencia religiosa demuestra dicha estructura fundamental, surge un problema clave si buscamos entender esta relación en términos dialécticos. Pues en tanto que la relación dialéctica implica la noción de ausencia entre los términos relacionados, hay que preguntar si la dependencia total del sujeto respecto del absoluto, implícita en la relación de inconmensurabilidad, llega a conceder libertad al sujeto. Una salvación sin libertad hace al sujeto un autómatas. Por eso, la actitud religiosa expresada en términos de inconmensurabilidad debe incluir el concepto de entrega. Pero entrega se refiere a un momento de condicionamiento/padecimiento en la relación entre los términos: el sujeto puede negarse a entrar en relación con el absoluto. Y precisamente desde aquí constituye un reto la concepción de Dios en el Islam⁶⁶. La autonomía de Dios parece que sufre, aplicándosele la perspectiva dialéctica. Pero no solamente en el Islam: basta mencionar la teología cristiana representada por Karl Barth⁶⁷. Es esencial comprobar las relaciones constitutivas en las religiones desde la perspectiva dialéctica; hará ver el lugar de la libertad sin la cual resultaría imposible una verdadera religiosidad. ¿Una relación dialéctica realza quizás la postura postmoderna sobre la religión?

Según J. Derrida, la religión, terminología que expresa una protesta contra la disyunción, cuenta con una doble fuente: la ‘sacralidad’ y la ‘creencia’. Aunque emplea una terminología convencional, ambas fuentes se refieren “*por una parte*, [a] la experiencia de la creencia (fianza, fiabilidad, confianza, fe, el crédito otorgado a la *buena fe del cualquier/radicalmente otro* en la experiencia del testimonio) y, *por otra parte*, [a] la experiencia de la sacralidad, incluso de la santidad, de lo indemne sano y salvo (*heilig, holy*). Se trata de dos fuentes o de dos focos, distintos. La «religión» simboliza su *elipse/elipsis* a la vez porque abarca ambos focos, pero también porque a veces silencia, de

65. La expresión ‘inconmensurabilidad’ la emplea en este sentido religioso Emmanuel Levinas, sobre quien volveremos más adelante. Para una concisa descripción de la estructura religiosa fundamental, véase: JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1997), págs. 141-152; aquí, págs. 143 & 146.

66. Para una concisa presentación de la imagen de Dios en el Islam, véase: CARLO SACCONI, *Allora Ismaele s'allontanò nel deserto ...* (Padova: Edizioni Messaggero, 1999), págs. 151-192; el autor ofrece también una buena bibliografía.

67. Para una equilibrada interpretación de Karl Barth y su teología dialéctica especialmente en los primeros años, véanse: BRUCE McCORMACK, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909-1936*. (NY: Oxford, Clarendon Press, 1997²), esp. págs. 245-288 & 423-441.

forma justamente secreta y *reticente*, su irreductible dualidad”⁶⁸. Como las dimensiones de sacralidad y fe son inalienables en toda vida humana, pues son esenciales en toda acción comunicativa, la religión está ineludiblemente presente entre nosotros, y se presenta históricamente tanto en el mesianismo como en el misticismo comunitario: como esperanza de un futuro mejor y un esfuerzo democrático para realizar la promesa. La autoridad de la religión consiste entonces en la esperanza mesiánica y en la promesa –ambos conceptos que se relacionan con una ausencia más que con una presencia⁶⁹.

Según esta postura, la irreductible dualidad de la religión no es solamente constitutiva, sino también productiva, pues sin ella no entra en función la *différance* que es esencial en la vivencia. “La sencilla presencia de un objeto indiviso, idéntico a sí mismo, se descompone en cuanto se toma en cuenta la red de protenciones y retenciones en que está inserta toda vivencia actual. La vivencia presente «en el instante», en el «*maintenant-présent*», se debe a un acto de re-presentación, la percepción se debe a un re-conocer reproductor, de suerte que a la espontaneidad del instante viviente le es inmanente la diferencia de un intervalo temporal y con ello también un momento de alteridad. La unidad en que íntimamente se funde (*unité d'intime confusion*) lo intuitivamente dado se revela de hecho como algo compuesto y producido”⁷⁰. Este concepto de la *différance* aplicado en la esfera religiosa significaría que en tanto la experiencia religiosa está expresada en lenguaje (escrito), es solamente una expresión simbólica, diferida y alterada, de una realidad que el sujeto llega a conocer exclusivamente por su ausencia. La vivencia se basa en una presencia ausente, y por eso puede ser llamado justamente un absoluto que ha dejado huellas entre nosotros⁷¹. Pero estas huellas no son como signos en un ‘libro de razón’ sino en la esfera fundamental de la existencia humana:

68. JACQUES DERRIDA y GIANNI VATTIMO (eds.), Eugenio Trias, *La religión*. (Madrid: PPC, 1996), pág. 57 (cursivas en el original).

69. Un resumen útil sobre la postura de Derrida, puede verse en: JOSÉ M^a MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. (Santander: Sal Terrae, 1999), págs. 53-68.

70. JÜRGEN HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989), págs. 211-212. En este ensayo (págs. 197-254) Habermas ofrece una crítica de Derrida, especialmente de su postura en la *Gramatología* contra Husserl y Heidegger, e. d., contra la metafísica de la presencia. Nos interesan solamente las posibles implicaciones y consecuencias que la tesis de Derrida podría llevar al campo religioso.

71. En eso concuerdan Levinas y Derrida. Para una excelente exposición de la postura filosófica de Levinas, véase: ADRIAN THEODOR PEPPERZAK, *To the Other* (West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 1993), págs. 1-37; también, J. M^a. MARDONES, *Síntomas de un retorno*, págs. 69-91.

la dimensión ética⁷². En tanto la *mirada* del otro desafía mi existencia *egológica*, llegaré a reconocer el *mandato* de 'sal de tu casa'. Precisamente en este *éxodo* que la *ausencia presente*, la *illeidad*, se deja reconocer por las huellas dejadas atrás⁷³. Encontramos aquí una tensión, cierta relación de dualidad, no precisamente entre el sujeto y el absoluto, sino en la vivencia misma; y es ahí donde la postura postmoderna se distingue de la perspectiva de las religiones arcaicas. Además, la tercera persona inadvertidamente presente/ausente en la estructura postmoderna se pronuncia inequívocamente en las religiones arcaicas.

Para emplear con provecho la relación constitutiva que encontramos en las religiones arcaicas, sería útil introducir la perspectiva de la antropología cognoscitiva que entiende la relación entre el yo y el otro como una participación existencial⁷⁴. Al concepto central nos lleva la superación ritual de la salvajez practicada por las mujeres *bakweri* de Camerún⁷⁵. En ocasiones especiales la mujer *bakweri* 'vive' como una ninfa de mar, en cuanto que se viste de piel animal, acepta un nombre salvaje, habla el idioma de las ninfas, deja crecer los cabellos desgreñados, etc., para que su vida se conforme ahora a la de 'fuera' de la cultura, y se convierta así en indeseable para los hombres. Una vez vivido conscientemente la salvajez, no es fácil que sea víctima de poderes salvajes, y así se capacita para una vida matrimonial 'dentro' del ámbito cultural. En otras palabras, la superación ritual de la salvajez por la novia protege la sociedad contra una posible invasión de las ninfas del mar⁷⁶.

72. Levinas entiende la ética en sentido amplio donde este término significa la disciplina que se ocupa de las relaciones y trato apropiados con el otro. Desde esta perspectiva no le interesa aportar principios o valores, sino demostrar la inconmensurabilidad de las relaciones entre el ego y lo o/Otro donde este segundo término implica la presencia ausente en la otra persona. El modelo de la relación entre el ego y el otro lo dio Descartes en quien el 'cogito' descubre el infinito. Esta relación de no-adequación privilegia al otro, constituye al ego, pues solamente si entra en relación con el otro, el ego puede ser él mismo. Véase: EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), págs. 12-18; 74s.

73. Véase mi breve exposición en: P. PANDIMAKIL, "The eternal return? - Religion in contemporary western thought", *Africa Tomorrow* 1 (2000) 100-129, esp. 110-117.

74. Véase: THOMAS MOOREN, *Auf der Grenze - Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen* (Frankfurt: Peter Lang, 1991), págs. 34-79.

75. Véase: PETER DUERR, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation* (Frankfurt: Syndikat, 1978), págs. 61-65.

76. Hay bastante casos de superación de la alteridad en la misma persona, especialmente en las culturas primitivas. La mayoría está relacionada con ritos de iniciación, pero también con el nacimiento, la muerte, etc. Todos estos ritos buscan una *integración* de la negatividad (alteridad) en la misma persona. Un método preferido para esta integración es jugar el papel del otro; así los hombres buscan vivir durante la iniciación como las mujeres,

La idea central se constituye en dos momentos: el otro, representado por elementos culturales como 'salvajez', 'extraño', etc. tiene que jugar contra "el yo" mismo, porque él es la posibilidad de mi ser, pero al mismo tiempo yo no tengo que ser él. Reconocer que el otro es una posibilidad de mi ser hace más realístico el concepto de participación existencial: Vivir la posibilidad de mi ser significa entonces ensanchar la conciencia, para captar mejor mi misma forma de vivir. Es entonces erróneo afirmar que uno sólo puede entender profundamente, p. e., a un papú convirtiéndose en un papú. Pues si no supiéramos *cómo* se siente el otro (que no significa *ser* el otro), podría ser imposible saber *cómo* nos sentimos nosotros (porque no tendremos ningún criterio para medir el *tenor* de nuestros sentimientos). Si, al contrario, podemos saber *cómo* nos sentimos nosotros mismos, entonces debemos *necesariamente* poder conocer también cómo se siente el otro. La participación existencial es así un momento de autoconocimiento. Pero al mismo tiempo significa un camino hacia las fronteras, o mejor dicho, un camino hacia las fronteras de su conciencia, hacia las fronteras de su ser mismo.

La teoría epistemológica, de la que puede servirse la antropología cognoscitiva la encontramos en Giordano Bruno. En su interpretación del mito de Actaeon se manifiesta la acción cognoscitiva como un empeño antropológico, en el que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento corren peligro. El conocimiento es siempre un proceso que implica una cierta 'violencia': la 'ganancia' del conocimiento está íntimamente ligado con una 'pérdida' de la propia 'identidad'. El sujeto que quiere conocer al otro se constituye mediante esta añoranza interna y insaciable. Traducido en categorías de vida, hay que hablar de *pensamiento intensivo* que emplea la evidencia de sentimientos racionales, de pasiones controladas, para constituir la vida humana⁷⁷. El esfuerzo permanente por ser consciente de las antinomias y mantenerlas como constituyentes de la vida no sólo hace reconocer la frontera del pensamiento, sino también desafiar el pensamiento mismo.

La participación existencial según el pensamiento intensivo hace reconocer además la identidad personal no como algo estático: la autenticidad de

y viceversa. Una vez que han 'vivido' la vida del otro sexo, son capaces de ser ello(a)s mismo(a)s. Véanse: A. P. ELKIN, *Les Aborigènes australiens*, Paris 1967, págs. 224-257; A. MÉTRAUX, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967, págs. 79-116 & 177-235.

77. Véase: GIORDANO BRUNO, *Des Fureurs Héroïques (De gl'heroici furori)* (ed. por Paul-Henri Michel, 1954 París), I, 4 = págs. 204-209; para una breve discusión sobre el pensamiento intensivo, véase: P. PANDIMAKIL, *Das Ordnungsdenken bei Giambattista Vico* (Frankfurt: Peter Lang, 1995), págs. 91-96.

ser uno mismo se expresa no en poseer algo, sino en caminar hacia la propia frontera, y desde allá mirar hacia adelante al otro. En la terminología teológica eso significa hacer el proceso del éxodo, no con la idea de apropiarse de la tierra del otro, ni tampoco de entrar en la tierra prometida, sino de estar permanentemente en camino hacia al otro, pues este camino tiene dos características paradójicas: el sentimiento de estar siempre en casa y el de no haber llegado a ella. Este aspecto exódico del proceso cognoscitivo o de la constitución de mi propia identidad tiene una consecuencia importante: la experiencia (el conocimiento) lleva a la persona a cambiar. No aparece como una persona totalmente cambiada, pero sí hasta cierto punto. Pues mi posesión, mi identidad, va a ser puesta en duda, expuesta a peligro y reconquistada, pero no enteramente: surge ahora una nueva formulación de mi identidad, formulación que nunca terminará, si yo no ceso de conocer al otro, si no ceso de vivir. En este sentido podemos hablar de una nueva exploración, de un nuevo inicio, nuevo pues entre el yo y el tú está el él –la *tercera* persona⁷⁸.

La dimensión cognoscitiva de la que nos ocupamos es entonces más que una dimensión puramente intelectual. Consiste en la participación existencial que es una experiencia que tiene que ser más que un pensamiento conceptual: el elemento cognitivo requiere una dimensión de praxis. Y esta práctica se llama: padecer, o mejor dicho, con-padecer, que es tener pasión en su doble sentido: afición vehemente y sufrir. Y no hay momento de comprensión, de conocimiento (del otro) sin pagar este precio. En palabras de un chamán-esquimal a Knud Rasmussen: “¡No sabéis que sólo entiende algo quien camina hacia la soledad y aguanta el sufrimiento!”⁷⁹. La soledad, ese puede ser también un precio que tenemos que pagar por conocer o entender al o/Otro.

II. 3 EL CONCEPTO DE LA CO-CONSTITUCIÓN⁸⁰

La relación dialéctica implícita en el concepto de participación existencial tiene el objetivo de lograr una ‘co-constitución’ de la persona misma. El concepto de co-constitución se basa en la afirmación de que el otro es siem-

78. Véase más adelante: II.3.

79. KNUD RASMUSSEN, *The intellectual culture of the Igluik Eskimos*, report of the 5th Thule Expedition, Copenhagen 1929, citado en: P. RADIN, *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Zürich 1951, pág. 34. Sobre la soledad que produce el conocimiento superior, véase: H. M. THIMME, “Manarmakeri: theological evaluation of an old Biak myth,” en: *Christ in Melanesia*, págs. 21-49.

80. Para este concepto véase: TH. MOOREN, *Auf der Grenze*, págs. 60s.

pre, y también en manera misteriosa, la posibilidad de mi ser al nivel tanto cognoscitivo como práctico. Porque ellos se co-constituyen, la frontera transcurre no solamente entre el "yo" y el otro, sino también de un extremo a otro dentro del "yo" mismo. En mi ser mismo, y en el ser del otro, está lo profano junto a lo sagrado. El problema de entender al otro es entonces siempre un problema de *integración* de los términos opuestos: por un lado interior y por otro exterior. Pues la formulación antropológica del concepto 'co-constitución' tiene dos momentos: una relación entre el "yo" y el "tú"; otra entre el "yo" cultural y el "yo" natural. En ambos sentidos, el otro es una posibilidad de mi ser: una posibilidad que puede enriquecer o amenazar mi ser. La única diferencia consiste en el hecho de que yo encuentro al otro una vez fuera y otra vez dentro de mí. El otro como persona concreta posee también esos dos aspectos. La antropología cognoscitiva propone la tesis de que la co-constitución es un proceso recíproco en las dos instancias: en su propia dimensión interior y exterior, y en la relación entre ellas. Pues se trata aquí de integración: la integración a nivel personal es resultado sólo de la integración a nivel social, y viceversa. Estas dos dimensiones –la personal y la social– son las que el concepto de co-constitución nos ofrece para un diálogo provechoso entre las religiones.

Para aplicar este concepto a la teología de religiones, sería necesario introducir el concepto de *interioridad* que define al hombre religioso. En términos cristianos la interioridad se refiere a una *fe de confianza* que tiene su *lógica propia*, es decir, a Dios le comprendemos sólo escuchándole, orándole y creyendo en él⁸¹. La noción central es la de la *indivisibilidad* de la fe, que en nuestro caso se aplica no solamente a las religiones cristianas, sino también a *todas* las religiones. En consecuencia valdría la afirmación de Raimon Panikkar: "Es necesario buscar la continuidad en la profundidad y descubrir de nuevo el nexo, que existe entre las tradiciones humanas y une a los hombres. Nuestra profunda comunión humana se deriva no del hecho p. e. de que tenemos todos estómago o preferimos todos una cama confortable, sino del hecho de que poseemos todos en común un descontento, una inquietud inter-

81. Es importante observar que este acento en la dimensión existencial de la fe cognoscitiva no describe la oración como *fuga de la realidad hacia una presunta sana interioridad*, sino como el esfuerzo por enriquecer el pensamiento y cimentarlo en la fe. No lograríamos entender al mundo sin entender a Dios, y al contrario, todo conocimiento de Dios está inseparablemente relacionado con el mundo. No intentamos entonces una espiritualidad exclusivamente contemplativa, sino traducida en acción para cambiar el mundo.

na, una añoranza de felicidad y un apremio por algo "más". En otras palabras, la comunión entre todas las personas humanas procede de nuestra fe, aun cuando profesemos religiones diferentes"⁸². Necesitamos en este caso ensanchar el concepto del *nexus animarum*, nexo de almas, a todas las religiones. Esto es posible en cuanto las religiones se encuentren en el nivel místico: en cuanto los creyentes se acerquen a Dios como *orantes*. El *nexus animarum* significaría entonces un diálogo entre *orantes* como creyentes que se dirigen universalmente a Dios⁸³, y en consecuencia radicalizan con su práctica la afirmación de Pablo: "ninguno de nosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo" (Rm 14,7). En otras palabras, el concepto de co-constitución toma en serio el hecho salvífico de que *todas* las religiones son lugares o territorios donde la persona humana hace la experiencia histórica de la transcendencia. Es decir: la cuestión sobre Dios en la teología de las religiones se somete a la contingencia en cuanto una persona generalmente no elige su religión o cultura, sino que nace en ella. Entonces, la cuestión de Dios es tan contingente como la de la lengua en la cual una persona nace, y escucha o no escucha la palabra *Dios*.

Si la teología de las religiones coloca la cuestión sobre Dios de una manera contingente propia de la lingüística, quiere decir que esta teología acepta una postura entre fe segura y su aceptación casual. Admite además la imposibilidad de confrontarse con la multitud de creencias y creyentes. El problema de la alteridad, visto de esta manera, es antropológico, filosófico y teológico, unido no dialéctica, sino dialógicamente. Del análisis anterior resulta que la estructura del ser tiene un carácter exódico. Precisamente eso quiere expresar Schelling cuando escribe: "Ir por medio de todo y ser nada, es decir, no ser de una manera que impida ser también de otra manera –ese es el desafío"⁸⁴. Es decir: la libertad absoluta se constituye mediante el tránsito

82. RAIMUNDO PANIKKAR, *Der unbekannte Christus im Hinduismus*, Mainz 1986, pág. 33 (traducción mía).

83. Acerca de este punto opina la conferencia de teólogos de la India (*Towards an Indian Christian Theology of Religious Pluralism*. 13th Annual Conference of Indian Theological Association, 28-31. Dec. 1989, St. Paul's Seminary, Tiruchirappalli, pág. 5): "One thing, among many other insights, the contemporary thought on human nature has brought to light: the radical insufficiency of any isolated human existence and its need for dialogue for its own self-understanding and authenticity. This principle is valid also in the realm of our religious existence. A religion, however exalted it is, can no more define itself in splendid isolation from other religions. Rather it has to evolve its own self-understanding in its manifold forms of relatedness to other religions. This takes us to the reality of dialogue in our life".

84. *Erlanger Vorträge*, citado en: TH. MOOREN, *Auf der Grenze*, págs. 53.

(*pascha*) autodonante a través del otro. Esta concepción pone de relieve que es posible tener una actitud *fundamentalmente positiva*, que nos lleva a la religión del otro. Nos permite hablar de cada religión como un proceso de éxodo (*pascha*), de tránsito, hacia al Otro (Dios), y las religiones son como pasajes (tránsitos) co-constitutivos desde una perspectiva total.

En relación al concepto de co-constitución se puede entonces afirmar: Las *religiones son huellas del Ser*, del Absolutamente-Otro, entendido como el fundamento de todo, que trasciende la mera esfera de la existencia y que Levinas describe como la Tercera Persona –la Persona a quien nosotros, los buscadores de huellas, encontramos sólo en su tránsito a través de todo o, mejor dicho, sólo en su obscuridad. Además las religiones son co-constitutivas *entre sí* en cuanto que constituyen a los creyentes mismos: “Ir a Él significa: (...) encontrar al otro que está en la pista de Él”⁸⁵. Pero estar en la pista, estar en la huella, etc. de Él no indica en ninguna manera, según las explicaciones anteriores, poseer al Otro; sino estar en su *gracia*. Aunque las religiones se co-constituyen así vertical y horizontalmente, son entre sí rivales: el camino del otro desafía mi propio sendero y me hace dudar, cuestionarme, si estoy realmente en la pista de Él. Irónicamente es necesaria esta *sacudida mutua* para testimoniar el carácter exódico del Ser.

Desde esta perspectiva resulta claro que los tres tipos de relaciones –de la incommensurabilidad, de la dialéctica y del diálogo– son esenciales en la fe existencial vivida por el *homo religiosus*. Dado que tanto las religiones post- y pre-axiales como las perspectivas filosóficas ponen énfasis en una u otra relación, es fácil confundir sus posturas con falsedades, medias verdades, etc. y en consecuencia despreciarlas. Pero desde la praxis interior, a la que todas las religiones llaman a sus fieles, resultaría posible un acercamiento. Cómo podría articularse esto desde la perspectiva cristiana es la tarea que afrontaremos a continuación.

85. E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. (München 1983), pág. 235, citado en: TH. MOOREN, *Auf der Grenze*, pág. 64.

III. APUNTES PARA UNA TEOLOGÍA TRINITARIA DE LAS RELIGIONES

Una visión panorámica del actual estado de la teología de las religiones, en el que el magisterio juega también un papel importante⁸⁶, demuestra que hasta hoy no tenemos una adecuada postura frente a las religiones no cristianas. Los puntos principales de discordia, las piedras con que se tropieza en el camino, son los mismos bloques que constituyen dicha teología: religión-iglesia-reino, revelación-manifestación, salvación-liberación, Jesucristo-mediador-espíritu, y Dios-absoluto-Padre. Ya existen divergencias básicas, p.e., en eclesiología, cristología y soteriología, y las varias tendencias representadas por el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo, optan por una u otra, degradando en consecuencia la postura rechazada. Una salida de este círculo

86. Para una rápida y concisa idea sobre el actual estado de la teología de las religiones, véanse: ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios* (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), págs. 291-324; GAVIN D’COSTA, “Theology of Religions”, en: DAVID F. FORD (ed.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (Malden: Blackwell, 19972), págs. 626-644; JEAN VAN LIN, “Models for a Theology of Religions,” en: A. CAMPS, L. A. HOEDEMAKER, M. R. SPINDLER, & F. J. VERSTRAELEN (eds.), *Missiology: An Ecumenical Introduction. Texts and Contexts of Global Christianity* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), págs. 177-193; ADAM WOLANIN, Linee attuali della *theologia missionis*, en: AUTORES VARIOS, *Cristo, Chiesa, Missione. Commento alla "Redemptoris Missio"* (Roma: Urbaniana, 1992), págs. 33-50. La reacción del magisterio se encuentra en: JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 1990, [= *La misión del redentor*, Encíclica, versión castellana. Madrid. San Pablo, 1991], esp. nn. 4-20; Congregación para la doctrina de la fe, *Dominus Iesus: Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, (www.vatican.va, 6 de agosto, 2000). Representan una postura de defensa de la encíclica: JOSÉ CAPMANY CASAMITJANA, “La doctrina sobre la misión en nuestro siglo”, en: *La Iglesia Misionera. Textos del Magisterio Pontificio*. (Madrid: BAC, 1994, págs. 15-139, esp. págs. 53-55); Autores Varios, *Cristo, Chiesa, Missione*, esp. págs. 51-66 & 399-420, mientras toman una postura crítica: Giancarlo Collet, “Zu neuen Ufern aufbrechen”? “Redemptoris Missio” aus missionstheologischer Perspektive, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1991 (75) 161-175; y HANS WALDENFELS, “Zur Ekklesiologie der Enzyklika “Redemptoris Missio”, en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1991 (75) 176-190. Para una primera reacción a *Dominus Iesus*, véase: JOHN PRIOR, SVD, “«Dominus Iesus» – Or: A Plea for Bold Humility”, (www.sedos.org, 10 de Noviembre 2000). Como prueba del vivo interés del magisterio sobre cuestiones de teología de las religiones sirven las últimas intervenciones en el caso de Jaques Dupuis: *Notificación* a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J., “Hacia una teología del pluralismo religioso”, Maliaño (Cantabria), Ed. Sal Terrae, 2000, (www.vatican.va, 24 de enero 2001), y *Artículo de comentario* a la notificación a propósito del libro del P. Jacques Dupuis “Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso”, (www.vatican.va, 12 de marzo 2001).

vicioso parece ofrecérsela la perspectiva teológica que busca integrar los puntos divergentes y al mismo tiempo mantenerse firme en las creencias cruciales del cristianismo. Entre estas creencias, la concepción de Dios como trinidad no sólo es específica del cristianismo sino que también de hecho es compartida por todos que profesan fe en Jesucristo. La fe trinitaria abre entonces la posibilidad de proponer una teología ecuménica de las religiones, que en sí misma sería una demostración del testimonio cristiano hacia los de fuera (*hoi exo*) como lo hubiera deseado Pablo (cf. 1Co 5,12-13; 1 Ts 4,12). Buscaremos entonces destacar el aspecto central por el que la perspectiva trinitaria puede enriquecer la teología de las religiones.

III. 1 TRINIDAD COMO UNIDAD-COMMUNIO

La afirmación de que la Trinidad constituye la creencia fundamental del cristianismo se refiere a la característica permanentemente esencial de cualquier comunidad cristiana cuya identidad se mantuvo a largo de la historia precisamente gracias a esta fe. Es entonces fe auténtica en el sentido de que la comunidad se obliga a profesarla y a vivirla. El papel central que ocupó la fe trinitaria aparece evidente ya desde el rito de la iniciación cristiana, el bautismo, a través del cual los no cristianos llegan a ser miembros de la comunidad cristiana. En esta comunidad fueron invitados a participar en la eucaristía, el culto preeminentemente cristiano. La exclusión de una persona de la participación eucarística significó casi siempre una penalización por haber sido infiel a las promesas bautismales. La eucaristía aparece entonces como distintiva y central en la vida y creencia cristianas. Si preguntamos cuáles son las creencias básicas del cristianismo, la respuesta sería: las indispensables para la celebración eucarística. Las características centrales de la eucaristía son trinitarias, y en consecuencia la fe trinitaria puede ser considerada constitutiva del cristianismo⁸⁷.

El concepto central de la trinidad expresa “la existencia cristiana y humana ... en doble movimiento trinitario de salida y retorno [*exodos* de todas las cosas desde Dios y su *eisodos* hacia Dios”]: del Padre por Jesucristo en el Espíritu e, inversamente, en el Espíritu por Jesucristo al Padre. ... [L]a fe cristiana sostiene que la Realidad última que se ha revelado a sí misma a los seres humanos en la historia y que continúa revelándose aún hoy es el Dios

87. Véase: BRUCE D. MARSHALL, *Trinity and Truth* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), págs. 19s.

uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. El concilio Vaticano II lo expresa ... [en] ... (DV 2). Para la fe cristiana, el Dios uno y trino no puede ser visto como una manifestación ..., entre otras, de la Realidad última ...; es la misma Realidad última. Esto no significa que la Realidad divina en sí misma esté al alcance de una comprensión humana directa por medio de una representación positiva; el misterio intrínseco de Dios está siempre irremediamente más allá de nuestro alcance: *de Deo quid sit nescimus!* En cambio, significa que la Trinidad divina, tal como es revelada en Jesucristo, objetivamente, aunque de forma imperfecta y sólo analógica, corresponde a la realidad del Absoluto. En la Realidad última de Dios hay paternidad/filiación/amor; Dios es Padre/Madre –Hijo/Palabra/Sabiduría– Espíritu/Amor, aunque no tengamos una representación positiva de la forma en que estas características personales se realizan en la Divinidad”⁸⁸. En otras palabras a Dios le conocemos por su actividad en este mundo y entre nosotros. De esta actividad manifestada especialmente por y en Jesucristo, conocemos a Dios como Trinidad, pues la Trinidad económica es la Trinidad inmanente.

Dado que la autocomunicación de Dios constituye la historia de salvación, cuya expresión paradigmática nos ofrecen la elección y alianza con Israel, indicios de la Trinidad los encontramos ya en el Antiguo Testamento. Estos son esencialmente tres: las nociones de Dios como Padre, de la sabiduría divina y Palabra, y del Espíritu de Dios⁸⁹. Destacando la primera sería posible poner el énfasis sobre un aspecto central de la fe trinitaria: la *relacionalidad*. El AT emplea la imagen de Dios como Padre para distinguirlo de las divinidades femeninas de otras religiones alrededor de Israel. Aun así su decisión en favor del aniconismo indica tanto la asexualidad como la transcendencia de Dios profesada por Israel. El término *Padre* servía como metáfora para hablar de la especial *relación* de alianza que existía entre Israel y su Dios. Además, esta imagen se vio reforzada por otras como la de la roca, la del marido y por los símiles maternos. En breve, “naming God Father expressed his deep *involvement* in the story of Israel, ... The name has nothing to do with physical generation; ... The use of the Father metaphor centered on God’s free and creative choice of the people. This name conveyed the steadfast *commitment* and *compassionate love* of God in protecting, cherishing, and nourishing a people whose infidelity could also call for discipline. But despite all their sinful failures to live out their covenant with God, they could always call upon

88. J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 388- 389.

89. Véanse: G. O’ COLLINS, *The Tripersonal God*, págs. 11-34; J. DUPUIS, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 73-78.

God as their Father. ... this divine name cannot be called frequent in the OT, but it will become the favored name in the NT"⁹⁰.

A pesar del hecho de que el NT emplea los términos *sabiduría, palabra y espíritu* para hablar de las misiones económicas en la historia de la salvación, la noción de Dios como Padre ocupa un puesto especial por la *relación* entre el hijo y el padre manifestada en la vida de Jesús. Pues la experiencia de Jesús durante su vida terrena constituye la fuente y justificación de la descripción cristiana de Dios como uno y trino. Su conciencia humana fue la de una relación íntima, como la del hijo y el padre, con Dios, a quien llamó padre, y con el Espíritu que prometió comunicar a la Iglesia. Así la historia de Jesús trasladó la *vida interpersonal* del Dios trino y uno a la esfera humana. Indicios de esto nos los dan los varios momentos de su propia vida: la concepción virginal, el bautismo, la filiación, etc. de modo que aun los escritos del NT que lo expresan diversamente, concuerdan claramente en el mensaje: él es hijo de Dios. Pero Jesús no habló de sí mismo como 'hijo de Dios,' sino como 'hijo' en absoluto; los evangelios nos hacen entender que existía una especial y singular relación entre Jesús y Dios. En contraste con la práctica veterotestamentaria, Jesús se dirige a Dios como *Abbá* manifestando una relación de *unidad-en-distinción* con el Padre.

Lo que es significativo es la relación introducida por Jesús: manifiesta, por un lado, su íntima relación con la Trinidad y su convivencia con ella, y por otro, la relación con la Trinidad y la posible convivencia de la humanidad en ella mediante él⁹¹. Citando Gal. 4, 4-6, O'Collins pone de relieve la importan-

90. G. O' COLLINS, *The Tripersonal God*, pág. 23 (*cursivas mías*); véase también: WALTER KASPER, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca: Sigueme, 1985), págs. 166-168.

91. "... Jesus evidently spoke of and with God as his Father in a direct, familial way that was unique, or at least highly unusual in Palestinian Judaism. Abba was a distinctive feature of Jesus' prayer life. ... Paul regarded the Abba prayer "as something distinctive of those who had received the eschatological Spirit" ..., "as a distinguishing mark of those who shared the Spirit of Jesus' sonship, of an inheritance shared with Christ". [Further] ... Jesus speaks of "Father," "my (heavenly) Father," "your (heavenly) Father," or "our Father" ... Jesus called those who did God's will *my brother, and sister, and mother*, but not *my father* ... He invited his hearers to accept God as their loving, merciful Father. He worked toward mediating to them a new relationship with God even to the point that they too could use Abba when addressing God in prayer. However, being his brothers and sisters did not put others on the same level with him as sons and daughters of God. Jesus apparently distinguished between "my" Father and "your" Father ... He was not inviting the disciples to share with him an *identical* relationship of sonship. ... He invited his hearers to accept a new relationship with God as Father; yet it was a relationship that depended on his ... and differed from his. ... Jesus applied the language of divine sonship individually (to himself), filling it with a meaning that lifted "Son (of God)" beyond the level of his *merely* being either a man made

cia de esta concepción en Pablo: “In this soteriological view of the Trinity, salvation is initiated by God ..., effected by Christ through his incarnation, life, death, and resurrection ..., and appropriated by participating in the Holy Spirit ... The indwelling of the Spirit is the way that both the Father and the Son are present in the believer’s life. ... both the Son and the Spirit preexisted with the Father, from whom they were sent on two related missions⁹².” Dios, como padre y resucitador de Jesús, y como enviante primero de Jesús y luego del Espíritu Santo, es el autor de la salvación. La fórmula trinitaria describe para Pablo no solamente el inicio sino también el desarrollo histórico de la salvación. Esta acontece porque somos elegidos por el Dios Padre, amados por el Señor Jesucristo y santificados por el Espíritu. Profesar fe en la Trinidad significa entonces reconocer que la historia de la salvación iniciada desde la historia de la humanidad llega a su plenitud en Jesucristo y continúa efectiva aún hoy mediante la inhabitación del Espíritu santo en nosotros⁹³. En otras palabras la salvación es una acción divina y comunitaria, porque Dios es unidad-en-comunión.

Este modo de entender la Trinidad pone el énfasis por un lado en el carácter personal, y por otro en la comunión entre las personas. Según J. Ratzinger “el concepto de persona expresa «desde su origen la idea de diálogo y expresa a Dios como ser dialógico». Ratzinger concibe a Dios como «el ser que vive en la palabra y existe en la palabra como yo y tú y nosotros». Y reconoce la revolución que supone esta idea de la persona como relación. *Ni*

like Adam in the divine image ..., or someone perfectly sensitive to the Holy Spirit ..., or someone bringing God’s peace..., or even a/the Davidic king. Jesus referred to himself (obliquely) as *the Son* and to God as *my Father*. He not only spoke like *the Son* but also acted like *the Son* in knowing and revealing the truth about God, ... All this clarifies the charge of blasphemy brought against him at the end ...; he had given the impression of claiming to stand on a par with god. Jesus came across as expressing a unique filial consciousness and as laying claim to a unique filial relationship with the God and whom in a startling way addressed as Abba. ... Implicitly, Jesus claimed an essential, “ontological” relationship of sonship toward God that provided the grounds for his functions as revealer, lawgiver, forgiver of sins, and agent of the final kingdom. ... In as much as Jesus experienced and expressed himself as the Son, that means that the YHWH of the OT was now known to be Father. The revelation of the Son necessarily implied the revelation of the Father.” G.O’ COLLINS, *The Tripersonal God*, pág. 44-46; véase también: W.KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 168-172.

92. G. O’ COLLINS, *The Tripersonal God*, págs. 66-67.

93. Sobre el importante papel del Espíritu santo y las consecuencias teológicas, véase: W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 256-264; JOSE KUTTIANIMATTATHIL, “The Holy Spirit and World Religions . The meaning of God’s Revelation” *Vidyajyoti* 1999 (63) 255-266 & 339- 350.

la antigua substancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que lo es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es ni un «ser en sí» autártico (substancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre sólo vive humanamente en las relaciones de yo-tú-nosotros⁹⁴. Como el concepto de persona realza la relacionalidad, la noción de *communio* pone de relieve la plenitud del don: “La *communio*, en efecto, no elimina el ser propio y el derecho propio de la persona, sino que los lleva a plenitud al dar lo propio y recibir lo ajeno. *Communio* es, pues, comunidad de personas, salvando la primacía de la persona intransferible en su singularidad. Pero ésta encuentra su plenitud, no en el «tener» individualista, sino en el dar y en hacer participar en lo propio”. Además, según esta concepción la trinidad es «relacionalidad pura» y «relaciones subsistentes» que desde la perspectiva espiritual cristiana se deja describir como “puro autodespojo. La existencia kenótica de la eternidad es la condición de posibilidad de la kénosis temporal del Hijo y, por tanto, el modelo de la humildad cristiana y del servicio desinteresado. Así, la esencia y el contenido de la confesión trinitaria legitiman que esa confesión se formule en el acto del bautismo, inicio de la condición cristiana. Esta confesión no es sólo la suma de la fe cristiana, sino también el programa del seguimiento de Jesús y de la integración en la muerte y resurrección del Señor⁹⁵. Por eso, todo acercamiento a las religiones debe reflejar esta verdad trinitaria: la *kénosis* y la *koinonía*.”

Pues al encontrar a Dios, encontramos el Misterio que gradualmente se desarrolla en la medida que se establece una relación con él. Y como todo encuentro humano es interpersonal, es decir trinitario, ha de prevalecer la reciprocidad y la comunidad.

94. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, pág. 330; JOSEPH RATZINGER, Sobre el concepto de persona en la teología, en: *Palabra en la iglesia*, (Salamanca, 1976), pág. 165ss.; citado en: KASPER. (Cursivas en el original); véase también: JOSEPH RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, (München: Kösel-Verlag, 1968), págs. 143-144.

95. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 349, 351-352; véase también: G. O' COLLINS, *The Tripersonal God*, págs. 177-180.

III. 2 UNA COMUNIDAD DE RELIGIONES

Puesto este modelo trinitario de la unidad-en-comunión, ¿cómo deberíamos articular nuestra comunión con las otras religiones? La concepción de la trinidad como unidad-en-comunión contiene al menos tres afirmaciones útiles: (1) Aunque existe una clara distinción entre las tres personas, sus acciones hay que entenderlas como unidad proveniente del único Dios. (2) A pesar de la unidad, es posible asignar acciones independientes a cada una de las personas. (3) La unidad y distinción postuladas en la trinidad inmanente valen también respecto de la trinidad económica. Además sería provechoso emplear las relaciones ecuménicas existentes entre las personas. Es decir, considerando las actividades de cada persona en la economía de la salvación, se suele asignar al Padre la obra de la creación, al Hijo la de la redención y al Espíritu la de la santificación. Esta manera de hablar atribuye una dimensión a cada persona, sin excluir la co-operación de las demás personas en dichas dimensiones. El modelo trinitario de dimensiones personales parece especialmente adecuado para hablar de una comunidad de religiones, como desarrollo del concepto del *nexus animarum* ya introducido en páginas precedentes.

En su presentación de una teología trinitaria de las religiones⁹⁶, basándose en la tradición católica, G. D'Costa propone analizar antes de todo la cuestión de si las religiones no cristianas son *per se* vías de salvación. Aunque dicha tradición se pronuncia negativamente al respecto, existe todavía un consenso sobre la *posible* presencia del espíritu en estas religiones, que nos facilitarían el entrar en una relación de apertura hacia ellas. Esta última parte de su tesis, la considera el autor como un rechazo de las posturas inclusivistas y pluralistas, como tanto un avance en defensa de la verdad y del diálogo interreligioso. Pues la cuestión sobre la verdad está desvinculada de la cuestión sobre la igualdad en cuanto que esta se ocupa de la idéntica e inviolable dignidad de toda persona⁹⁷. Para apreciar y relacionar esta postura con la de J. Dupuis⁹⁸ es necesario realzar la concepción de *Dios* sobre cual se funda. La

96. GAVIN D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000) propone abiertamente una teología trinitaria de las religiones (esp. págs. 99-142) con la declarada intención (pág. 47) de lograr los objetivos del pluralismo teológico desde la perspectiva del 'exclusivismo trinitario' ("*Trinitarian exclusivism*").

97. Véase: G. D'COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 99-101.

98. Para la tesis de Jacques Dupuis, véase su libro: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, especialmente los capítulos 8-13. Aunque él habla de una teología del pluralismo religioso, se funda en gran medida en la concepción trinitaria, especialmente en el concepto de la relacionalidad.

afirmación central es esta: “The point I am making here is that in affirming the Spirit’s presence in the world, there is a tacit acknowledgement that in a mysterious and hidden manner, there too is the *ambiguous presence of the triune God, the church, and the kingdom*”⁹⁹. En otras palabras, el reconocimiento de una hipotética presencia del espíritu en las religiones no cristianas nos autoriza a hablar de una ambigua presencia de la trinidad, de la Iglesia y del reino en ellas. Evidentemente D’Costa, como Dupuis¹⁰⁰, pone el énfasis sobre la dimensión del espíritu, pero insiste a diferencia de él en que la presencia trinitaria implica la de la Iglesia y del reino.

Según la actual teología trinitaria, el concepto central que expresa la fe cristiana en Dios uno y trino es el de la *communio*, como ya hemos visto en páginas anteriores. Este concepto pone de relieve la unidad como reciprocidad en el amor; no la unidad de substancia ni la de una colectividad. Precisamente por esta razón, el término relacionalidad puede expresar la relación interpersonal entre las personas en Dios, que es *sui generis*, y las relaciones interpersonales entre personas humanas solamente la reflejan, no la representan adecuadamente. A pesar de esta inconmensurabilidad entre las relaciones divinas y las humanas, la teología trinitaria afirma desde los padres capadocios que gracias a su característica *perichoresis* (interpenetración), la *communio* trinitaria no sólo es dinámica sino que también contiene en sí una pluralidad. Pues la *communio* implica ya una *communicatio*. La trinidad afirma en sí misma una unidad y una pluralidad –*de iure* y *de facto*–, autonomía y diversidad que gracias a *perichoresis* entendemos como una relación directa, no inversa¹⁰¹. Según esta comprensión, la teología de las religiones ha de ser expresión de la unidad perijorética de la Trinidad.

Mientras Dupuis, basándose en la teología del logos y del espíritu pone el énfasis en el poder salvífico de las religiones y en consecuencia considera inadecuada la teoría del cumplimiento, D’Costa la acepta realizando ‘el silencio intencional’ del AG y la afirmación explícita del magisterio reciente. En todo eso D’Costa mantiene claro que la gracia que se encuentra en las religiones no cristianas, sea por la presencia del logos o sea por la del espíritu, tiene valor de *semina verbi*, de *praeparatio evangelica*, pero en ninguna mane-

99. G. D’COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, pág. 111 (*cursivas más*); véanse también: págs. 109s.

100. Véase: *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, págs. 450-525, esp. 467-474 & 511-517.

101. Por el concepto *perichoresis*, véanse: W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, págs. 322-324; GISBERT GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg: Herder, 1997), págs. 93-94.

ra llega a ser gracia salvífica *per se*¹⁰². Pues esto implicaría disminuir la necesidad de la Iglesia para la salvación. Aún así, él ve necesario ampliar la teoría del cumplimiento en sentido dialéctico y dialógico para no sobrepasar ni domesticar el espíritu que actúa en las religiones no cristianas¹⁰³. Para ello introduce la teología del espíritu en Juan, y argumenta que la inhabitación del espíritu en las religiones no cristianas produciría en las acciones de sus seguidores una semejanza con Cristo (*Christ-likeness*) que los cristianos pueden reconocer como una nueva creación en Cristo. La tarea de la teología de las religiones consistiría entonces en prestar atención al espíritu activo en ellas, pues el rechazo podría ser ya una forma de idolatría¹⁰⁴.

Aplicando la diferencia, como la fe cristiana la entiende, entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo a las religiones no cristianas, G. Greshake propone una tipología que sería provechosa para concretizar más la comunión entre las religiones¹⁰⁵. Por ejemplo, las religiones o experiencias religiosas apofáticas, se refieren al Padre, pero la tradición cristiana, aun reconociéndolas, no las ha empleado plenamente para profundizar la noción de la Trinidad. Conceptos como *silencio*, *nada*, *nirvana* y *Śunyata* (del budismo), *aniconismo* (en las religiones arcaicas), *totalmente otro* (en el pensamiento postmoderno), etc. constituirían la dimensión del Padre, dimensión que la teología de las religiones podría investigar. Dado que esta teología negativa corre el riesgo de comprometer su imagen de Dios con el ateísmo y/o el nihilismo, sería necesario contrastarla por la inmanencia de Dios. En otras palabras, las religiones apofáticas hay que confrontarlas con la imagen de Dios-Amor, cuya cercanía a la humanidad se expresa con la encarnación mientras su alteridad se manifiesta con el despojo, don *kenótico*, hasta la muerte en cruz. Esto sería en concreto entrar en un diálogo crítico con formas elementales religiosas como la de 'Dios es Nada', '*Tat tvam asi*' (esto eres tú), etc. para poder descubrir en profundidad el sentido de 'yo soy tuyo', o 'yo quiero ser tuyo, como tú eres mío'. Pues la divergencia clave entre las religiones orientales y el cristianismo consiste en la concepción diferente de la persona, sobre la que se fundan la revelación bíblica y la experiencia religiosa. Dado que la persona tiene un sentido más egoístico en las religiones orientales, la concepción trinitaria de ella como relacionalidad podría servir como vínculo entre dichas perspecti-

102. Véase: G. D' COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 102-109.

103. Véase: G. D' COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 112-114.

104. Véase: G. D' COSTA, *The Meeting of Religions and the Trinity*, págs. 127-133.

105. Véase: G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott*, págs. 506-516. Entre los tres tipos –religiones apofáticas, (mono)teísticas, advaíticas– de que trata Greshake, destaco sólo el primero para ilustrar el posible desarrollo.

vas. Así los elementos constitutivos de la teología de las religiones promueven una comunidad de religiones, en tanto ellas buscan una unidad perijorética.

La comunidad de religiones propuesta arriba toma en serio por un lado la necesidad y la función, y por otro la contemporánea pluralidad de religiones que requieren respuestas contundentes. Pues aunque el cristianismo tuvo que afrontar el pluralismo religioso, nunca le tocó poner la cuestión teológica de una *convivencia* con otras religiones. Ya el término *convivencia* implica una limitación de algún tipo, la presencia de una concurrencia que no solamente hay que tolerar sino tratar como igual. La respuesta cristiana a esta nueva situación puede basarse con provecho en la visión juánica que requería de los discípulos que viviesen la unidad perijorética para que el mundo crea que Dios viene al encuentro¹⁰⁶. Solamente una presencia silenciosa, atenta al Espíritu, que busca reflejar la '*gloria*' de Dios (en sentido juánico), sabrá discernir sus acciones. En esto consiste el desafío misionero de hoy.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El aspecto de *communio* destacado en las páginas precedentes no oculta ni pasa por alto la problemática concreta y actual que afronta la teología de las religiones. Ya la declaración *Dominus Iesus* considera cuestionable el reconocimiento de la pluralidad *de iure* que se basa "en algunos presupuestos ... de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada"¹⁰⁷. En otras palabras, la pluralidad religiosa de facto o no se justifica considerándola como una realidad conforme a la voluntad universal y salvífica de Dios, o su fundamentación filosófica y teológica está equivocada y en consecuencia se vuelve inadecuada para explicar la verdad revelada. Hay que buscar entonces una postura filosófica y teológica que haga justicia a la fe cristiana. ¿Pero podemos encontrar alguna? Según el magisterio ya tenemos una: la de la *Redemptoris missio*¹⁰⁸. Aun reconociendo

106. Véase: L. LEGRAND, *Le dieu qui vient*, págs. 174-191, esp. 190-191.

107. DI 4. Destaco solamente este punto a modo de ilustración, aunque la declaración, además de su problemática central referente a la unicidad de Jesucristo, se dirige a cuestiones importantes como la de fe (respecto al cristianismo) y creencia (respecto a las religiones no cristianas) (n. 7), la subsistencia de otras iglesias en la Iglesia católica (n. 16), etc.

el valor de la “profética y clarividente” encíclica, hay que plantear alternativas pues tanto la pluralidad de la experiencia religiosa de la humanidad, como la pluralidad-en-comunión del Dios cristiano las requieren¹⁰⁹.

La tesis de la atención a la acción del espíritu, apoyada también por la RM 20, deja al menos dos cuestiones abiertas: la naturaleza y la eficacia de la gracia en las religiones no cristianas. Si hay sólo una economía salvífica, si la acción del espíritu está unida a la de Cristo, ¿es aquella meramente preparatoria? Dado que la atención al espíritu nos obliga a una reciprocidad en la fe, la distinción (DI 7) entre fe (respecto del cristianismo) y creencia (respecto de las religiones) perjudica ya cualquier enriquecimiento entre las religiones. Además menosprecia ‘la ambigua presencia’ de la trinidad en las religiones no cristianas, en cuanto les niega la dimensión salvífica. Precisamente por eso, K. Rahner vio necesario introducir el concepto de lo sobrenatural-existencial, que garantice la respuesta humana a la invitación salvífica por parte de Dios¹¹⁰. Y la respuesta no sólo realza la libertad humana y la unidad-en-distinción entre el hombre y Dios, sino que también le promete la visión beatífica en caso de que la respuesta sea positiva. ¿No garantiza Dios de manera semejante la pluralidad de religiones, puesto que la adhesión a cualquier religión es un hecho histórico y contingente como la pertenencia a una cultura, a un grupo lingüístico? Como no hay un único idioma divino para los cristianos, la pluralidad de religiones se deja captar como expresión de la libertad fundamental humana frente a Dios. Eso es lo que se quiere decir con la afirmación de una pluralidad *de iure* que en consecuencia se conforme con la unidad perijorética que existe en la divinidad misma.

Y ¿cómo hay que concebir esta unidad perijorética entre las religiones? Ya el Vat. II la juzgó adecuada a su naturaleza y función de presentar a la Iglesia como *sacramentum mundi*: signo eficaz y salvífico para todo el mundo. La realización del reino de Dios anunciado y inaugurado por Jesucristo acontece a través de ella. Y la encíclica RM añade que el reino se extiende “tam-

108. “... el decenio recién concluido ha sido plenamente iluminado por la profética y clarividente Carta Encíclica *Redemptoris missio* ... de Juan Pablo II, *auténtico marco de referencia epistemológico y de contenido para una teología cristiana de las religiones.*” *Comentario a la notificación sobre Dupuis*, 12-marzo-2001, (www.vatican.va), n. 4 (*cursivas mías*).

109. Véase: CLAUDE GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux et l’indifférentisme ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 3-32.

110. Véanse: KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), págs. 159-167; IGNAZIO SANNA, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner* (Brescia: Queriniana, 1997), págs. 125-145 & 214-226.

bién fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los «valores evangélicos» y esté abierta a la acción del Espíritu” (20). La vivencia de los valores evangélicos y la apertura al Espíritu deben ser, desde la perspectiva cristiana, las características específicas de las religiones. Hasta que esto se haga realidad, las religiones se convierten en *sacramenta mundi*. Aunque la praxis no determina la teoría, la unidad perijorética, que obliga a las religiones a transformarse en lugares donde vivir tal unidad, toma una opción preferencial para la ortopraxis¹¹¹. Y donde esta falta, aun la bien intencionada llamada a *creer firmemente*, como la hace la DI, no podrá ser de provecho para una teología de las religiones. Pues la respuesta a posturas basadas en estos llamamientos ya la conocemos, p.e., en el caso del hinduismo por la clara palabra de Krisna a Arjuna: “Los que adoran otros dioses con fe y devoción también me adoran a mí, Arjuna, aunque no observen las formas usuales. Yo soy el objeto de toda adoración, su receptor y señor”¹¹². Eso “*debe ser firmemente creído*”, diría un hindú. Pero también “sabemos que, frente al misterio de gracia infinitamente rico por sus dimensiones e implicaciones para la vida y la historia del hombre, la Iglesia misma nunca dejará de escudriñar, contando con la ayuda del Paráclito, el Espíritu de verdad ..., al que compete precisamente llevarla a la «plenitud de la verdad» ...”¹¹³. Entonces podemos caminar con esperanza “en esta aurora del nuevo milenio” confiando en la palabra del Señor: *Duc in altum!* (Lc 5,4).

PETER G. PANDIMAKIL
Estudio Teológico Agustiniiano
 Valladolid

111. La común opinión entre los teólogos que viven la pluralidad de religiones la representa GEORGE KARAKUNNEL, “The Uniqueness of Jesus Christ in Indian Theological Reflection”, (ponencia en: *International Missiological Congress*, Universidad Urbaniana, Roma, 17-20 Octubre 2000), donde el autor observa: “A unique saviour can be manifested only by a unique embodied in action” (p. 12-13); véase también: MICHAEL AMALADOSS, “Dialogue as Conflict Resolution. Creative Praxis”, *Vidyajyoti* 1998 (62) 21-36; “The Mystery of Christ and Other Religions: An Indian Perspective”, *Vidyajyoti* 1999 (63) 327-338.

112. *Bhagavadgītā*, 9,23.

113. Carta apostólica, *Novo millennio ineunte* (6 de enero, 2001), n. 56.

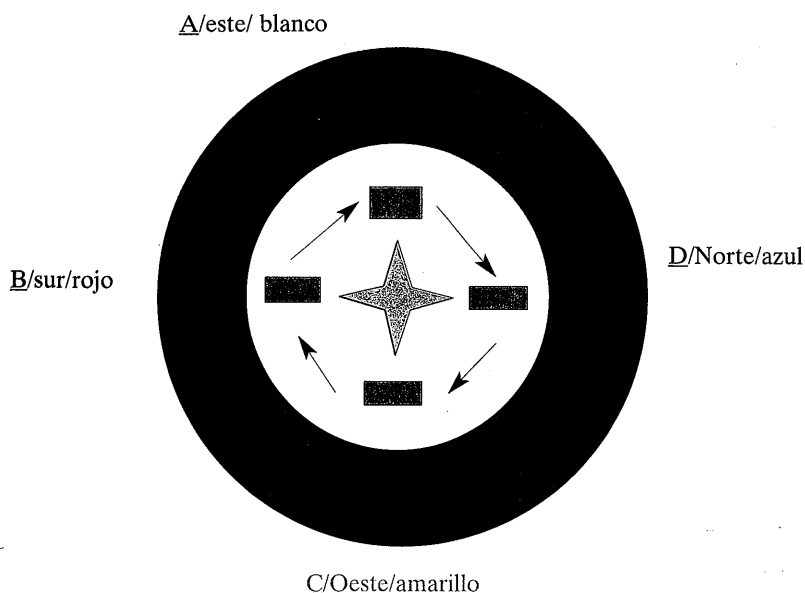


Fig. 1: Esta figura representa el pueblo de Tewa. ABCD indican los puntos cardinales (norte, oeste, sur y este) a los cuales corresponden también los colores: azul/verde, amarillo, rojo y blanco. En referencia a estos puntos existen cuatro montañas habitadas por seres sobrenaturales que protegen a los Tewa. Debajo de estas montañas se encuentra un lago donde viven los seres que no llegaron a tomar parte de la gente de comida seca. El círculo exterior representa todo eso. Mientras el círculo del medio hace referencia a cuatro colinas donde se encuentran varios espíritus que en ocasiones particulares los Tewa personifican, el círculo interior representa el ámbito de cuatro lugares sagrados dedicados a las divinidades. Así el pueblo que vive alrededor de las cuatro plazas de danza (representado por los rectángulos) está cerca de sus divinidades; el pueblo ofrece una imagen del *Sipofene*. Por eso esto es un cosmos en medio del caos. La estrella representa el punto central del pueblo que según los Tewa queda en comunicación con los seres de alrededor; por ella entran y salen las bendiciones.

FIG. 3: Las seis categorías que representan la totalidad de la existencia según Tewa se pueden representar por esta figura. El punto en el centro corresponde al punto material en el pueblo que comunica con todas las divinidades; esta figura demuestra su importancia poniendo de relieve la correspondencia entre los diversos niveles de existencia.

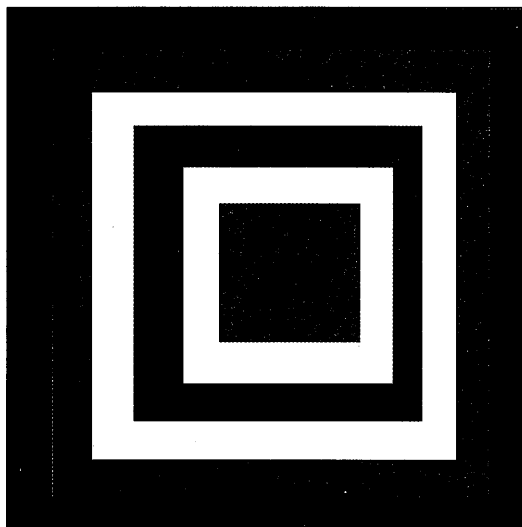


FIG. 2

Categoría 6: ----LOS QUE NUNCA LLEGARON A SER GENTE DE COMIDA SECA
(Seres sobrenaturales).

Categoría 5: ----TOWA É (Seres sobrenaturales que acompañaron a los Tewa durante su salida desde el *Sipofene*).

Categoría 4: ----GENTE DE COMIDA SECA QUE YA NO ESTÁN (en la tierra).

Categoría 3: ----PATOWA: HOMBRES HECHOS.

Categoría 2: ----TOWA É (Seres sobrenaturales que acompañaron a los Tewa durante su salida desde el *Sipofene*).

Categoría 1: ----GENTE DE COMIDA SECA.

Las seis categorías en que los Tewa dividen toda la existencia consta de la vida antes y después de la muerte. Considerarla como una totalidad quiere decir que la existencia terrena en sí misma es incompleta, los seres de esta vida necesitan la co-operación de los que no están de momento en este mundo.

Platón y la tragedia ática¹

Introducción

Dentro de la cultura griega cada vez está teniendo más importancia el estudio de la tragedia y lo interesante es que estos estudios tratan de ponerla en relación con el discurso filosófico². Esto choca con la antigua rivalidad entre filósofos y poetas. En el marco de este pensamiento tradicional los estudios antiguos separaban rotundamente filosofía y poesía, y aquí se incluye la tragedia, como si fueran ámbitos totalmente diferentes. Actualmente se piensa que es cada vez más necesario un estudio de la cultura griega en su totalidad. No se pueden separar la filosofía, la literatura, la historia y la ciencia. Todos los fenómenos culturales de una época son solidarios entre sí. Por eso, dentro de este planteamiento, es necesario reivindicar el estudio de la tragedia en relación con la filosofía o con el pensamiento de la época.

En esta exposición voy a referirme a las relaciones entre Platón y la tragedia; relaciones que por la información que proporciona Platón son de odio o rivalidad. Esta rivalidad brota de que los poetas, en la antigua Grecia, habí-

1. Esta comunicación fue presentada en las IX Jornadas de filosofía de la Universidad de Valladolid que se desarrollaron los días 15-17 Noviembre de 2000.

Hablamos de tragedia ática y no de tragedia griega por la estrecha relación que guarda con Atenas. Allí surgió (a finales del siglo VI), se representó y lo curioso es que los tres grandes trágicos escribieron en un período de tiempo que no llega a un siglo, unos 65 años y después, como si nada, se agotó o murió. El período va desde la primera representación de *Los Persas* (472) de Esquilo y las últimas *Edipo en Colono* de Sófocles y *Las Bacantes* de Eurípides en 407 a. C. Este período de representaciones corresponde en general con la época de la democracia ateniense desde las reformas de Clístenes (508) hasta la derrota por los espartanos en el Peloponeso (404). Por eso, se puede ver una relación entre la tragedia y la eclosión de la democracia y, cuando la democracia ateniense comienza a entrar en crisis, paralelamente desaparece también la tragedia.

2. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (=la balsa de la medusa 77), Visor, Madrid 1995.

an sido los primeros educadores morales de los griegos y Platón disputa a los poetas este papel; lucha por ocupar su puesto.

Durante el siglo V y principios del IV a. C., los poetas eran considerados los maestros de ética más importantes. Nadie juzgaba sus obras menos consagradas a la verdad que los tratados especulativos en prosa de historiadores y filósofos. Tampoco podemos olvidar que en el siglo V el principal instrumento educativo era el teatro³. Con lo cual vemos que el teatro y la tragedia, en concreto, tenían una tarea educativa que cumplir y, además, era una educación popular, pues se dirigía a todos los atenienses, cosa que la filosofía no podía pretender, ya que siempre fue una instrucción minoritaria para determinados grupos de personas o escuelas. La tragedia, por el contrario, se representaba ante miles de espectadores⁴.

En la época anterior a Platón no había una delimitación entre los textos que buscan seriamente la verdad y los que tenían por objetivo el entretenimiento. Se distinguía entre autores de textos en prosa y poetas. No había una distinción entre pensadores éticos serios y otros pensadores menos serios. De hecho, varios de los filósofos escribieron en verso: Jenófanes, Parménides y Empédocles. Había textos de diferente tipo –poesía épica, lírica, trágica y cómica, tratados científicos e históricos en prosa y la oratoria– que enseñaban la sabiduría práctica o prudencia o, al menos, que eran considerados de forma provisional como posibles fuentes de *phronesis*. En ningún caso el género literario indicaba que el texto en cuestión no tuviera nada importante que decir sobre el ser humano.

Aunque son innegables las rivalidades entre Platón y los trágicos, creo que existen razones para pensar que también tuvieron buenas relaciones, aunque no sean bien conocidas por nosotros. Sabemos por Diógenes Laercio (*Vidas*, III, 1, 2) que Platón, de joven, habría escrito alguna tragedia y que aspiraba a convertirse en autor trágico. El encuentro con Sócrates le hizo cambiar de orientación o rumbo en su vida y quemó esos primeros escritos.

Tal vez a este aprendizaje o conocimiento obedezca la similitud formal entre las tragedias y algunos diálogos de Platón. García Gual⁵ en la introducción a la traducción del *Protágoras*, nos dice que éste es uno de los diálogos

3. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, Ediciones clásicas, Madrid 1992, 156-166.

4. El teatro de Dionisos reunía a más de 20.000 espectadores y el de Epidauro a 14.000.

5. PLATÓN, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras* (=BCG 37), Gredos, Madrid 1981, 494-499. Véase también NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 178-183.

más animados, más teatrales y brillantes, que acreditaría a Platón como escritor dramático. El *Protágoras* muestra una interacción dialéctica, y al igual que la tragedia, expone una comunicación y un debate moral. Platón escogió un género apropiado para exponer la filosofía: el diálogo, que guarda bastante similitud con la técnica de la tragedia, así como la técnica de discusión de sus enemigos los sofistas. Tampoco extraña que en la Atenas del siglo V se forje un teatro lleno de discusiones dialécticas, ya que los debates públicos surgían por todas partes y se animaba a cada ciudadano a participar o, cuando menos, a convertirse en juez activo y crítico.

En este teatro antitrágico platónico se expresa el compromiso del filósofo con el intelecto como fuente de verdad. Al escribir filosofía con forma dramática, Platón se dirige al lector para que participe activamente en la búsqueda de la verdad. El estilo de Platón no es neutral con respecto al contenido de su reflexión; antes al contrario, está estrechamente vinculado a una determinada concepción de la racionalidad humana. Sin embargo, los diálogos no son tragedias. Los diálogos son una especie de teatro y están en deuda con los modelos de la tragedia, pero son también un teatro creado para sustituir a la tragedia como paradigma de enseñanza moral. En la tragedia se presentan personajes implicados en una acción de enorme importancia para sus vidas y dirigiéndose por los elementos no intelectuales del alma (pasiones, deseos, sentimientos). El diálogo platónico usa un tono seco y abstracto, excluye positivamente la excitación de pasiones y sentimientos, dirigiéndose exclusivamente a nuestras facultades racionales. Platón piensa que aunque la obra tenga por fin enseñar la sabiduría práctica se debe dirigir al intelecto, porque el lenguaje dirigido al sentimiento y a la pasión puede distraer a la razón en la búsqueda de la verdad⁶.

La verdad que nos trasmite la tragedia es distinta del saber filosófico. La tragedia, para transmitir la sabiduría acerca de los dioses u hombres, usa representaciones y no conceptos o abstracciones, pone en escena los acontecimientos humanos. Las tragedias se apoyan en las impresiones, en el *pathos*, son la representación patética de la sabiduría, mientras que las obras filosóficas usan una forma *noética* de sabiduría. En la tragedia también hay momentos conceptuales pero son los menos; lo propio de la tragedia es representar imágenes en acción.

La crisis de la aristocracia y la tiranía dieron lugar a la democracia donde la tragedia tuvo su mayor esplendor; la crisis de la democracia dará origen a

6. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 186.

un nuevo modelo de educación (el socrático-platónico), que se opone a la tragedia y a la sofística. Se puede ver que existen muchas conexiones entre la sofística y la tragedia, especialmente en Eurípides y también alguna influencia en Sófocles. Por eso, tal vez la crítica de Platón a la tragedia que analizaremos no sea tanto en cuanto forma de teatro sino porque, muchas veces, transmitía la educación o mensaje sofístico que él no consideraba adecuado para su ciudad ideal. Las tragedias trataban de difundir la cultura de las clases populares. Platón, en este sentido, no lucha tanto contra la tragedia como contra aquel tipo de cultura que las tragedias representaban. Platón, al tiempo que propone un nuevo tipo de ciudad, explicará que parte del fracaso de la democracia ateniense era consecuencia de la educación transmitida por los poetas. El ataque de Platón a la tragedia está inspirado en la profunda desilusión por la decadencia de la Atenas que conoce. La ciudad ideal que propone precisa una nueva educación que garantice la presencia de personas moderadas y equilibradas.

Veamos las dos críticas fundamentales de Platón a la tragedia.

Crítica desde la teoría del conocimiento: la mimesis

Una de las razones por las que Platón condena el arte y la tragedia en particular es, desde su teoría del conocimiento, porque pertenece al nivel inferior de conocimiento. En la imagen de la línea cortada (*República* VI, 509 d-511c) y en el mito de la caverna (*República* VII, 514b-516b) nos habla de cuatro niveles de conocer: 1º) El de las Formas o Ideas. 2º) El de los objetos matemáticos y geométricos. 3º) El de los objetos sensibles, el mundo exterior. 4º) El de las imágenes, las sombras y las representaciones. En este nivel inferior es donde tiene cabida la tragedia.

Las tragedias son condenadas por pertenecer a este cuarto nivel del conocimiento; son imitaciones; por lo tanto no son verdaderas. Para Platón todo el mundo del arte es una imitación de la naturaleza. La naturaleza es una imitación o sombra del mundo perfecto de las Ideas. El arte es una imitación de imitaciones; por lo tanto representa el conocimiento más alejado de la verdad⁷.

7. NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (=Clásicos 456), Alianza Editorial, Madrid 1988, (14), 120. "El reproche capital que Platón había de hacer al arte anterior (el de ser imitación de una imagen aparente), es decir, el pertenecer a una esfera inferior incluso al mundo empírico."

Como vemos, Platón rechaza la tragedia porque es mimesis⁸; es decir, la tragedia no es realidad sino representación de otras cosas. Conviene recordar que Platón está entendiendo el concepto de mimesis en un doble sentido: en un sentido estético, profundo, en cuanto encarnación; pero también en un sentido más cotidiano, en el horizonte de la ficción, como imitación de caracteres buenos o malos (este último fue el sentido más polémico en Platón).

La mimesis originalmente no es una imagen o representación sino una encarnación, un doble de una realidad del pasado o de otro tiempo. La mimesis hace presente una realidad de otro mundo, la actualiza, como una acción ritual. La mimesis no es una encarnación cualquiera; en ella, dos mundos distintos y distantes se ponen en contacto y lo inaccesible se hace presente⁹. La mimesis no identifica dos motivos que necesariamente se parecen, sino, precisamente, dos motivos o realidades que pertenecen a ámbitos radicalmente diferentes, el mundo de los dioses y el de los hombres. Aquel que participa en la acción ritual, en la mimesis, está representando a una divinidad, un héroe o un animal, pero esa representación es una verdadera encarnación.

Según este concepto original de mimesis, la tragedia es la encarnación de lo divino en el tiempo mediante la representación. Las tragedias toman las tradiciones de los dioses y mitos de Homero¹⁰ y representan esas historias en la vida de aquel tiempo a veces criticando la religión o a los dioses, pero lo que fundamentalmente hacen es una adaptación de las antiguas mitologías de la religión arcaica (de la vida de los dioses, demonios, héroes) a la vida de la ciudad. Muestran el paso de una religión cósmico-natural a la religión cívica, la religión de la *polis*; por eso son necesarias adaptaciones e interpretaciones.

La tragedia presenta el choque entre el mundo cósmico (personajes forzados a actuar porque los dioses lo han dispuesto y no pueden escapar de su destino) y la vida de la ciudad regulada por leyes hechas por los hombres, que son convencionales y variables. El hombre, frente a este orden en el universo que se rige por las leyes naturales incomprensibles, se encuentra desorienta-

8. BOZAL, V., *Mimesis: las imágenes y las cosas*, Visor, Madrid 1974, 65-95. La mimesis no es un concepto inventado por Platón, posee una larga tradición en el mundo griego, en el culto y las manifestaciones artísticas ligadas a él, en el teatro y la lírica, también en las artes plásticas.

9. La mimesis significa también el cambio de personalidad que se experimentaba en ciertos rituales donde los fieles sentían que se encarnaban en ellos seres de naturaleza no humana (divina o animal) o héroes de otro tiempo.

10. NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, (10) 98-99. Aquí claramente se nos dice que con la poesía trágica los mitos homéricos vuelven a nacer con figura distinta, como que representan una nueva cultura; la homérica ha sido vencida.

do como si su vida fuera inútil. Este es el hombre que presentan las tragedias, un hombre escindido entre el mundo de la *polis*, donde se siente autónomo y protagonista, y un mundo natural que se le escapa e impone. El hombre experimenta a un tiempo la libertad y la confianza en sus posibilidades, pero también su limitación y dependencia.

Del significado de la mimesis original, como encarnación de lo divino, se pasó a la mimesis teatral, la mimesis ficticia que se produce en el ámbito de la ficción. Ya no estamos ante la divinidad encarnada en los actuantes, estamos ante un espectáculo en el cual un actor finge ser encarnación de la divinidad. El actor tiene que convertir esa ilusión en una presencia convincente, real. Sólo así será posible crear en el escenario una mimesis plena, que conmocione la sensibilidad del espectador y produzca en él los efectos de evidencia, purificación, etc., que la acción sacral había logrado. El teatro engaña al espectador; en eso consiste su grandeza, también su interés político, puesto que propondrá como mimesis lo que no es sino simulación.

Platón se va a ocupar de la mimesis, especialmente desde la perspectiva de la educación y la formación. De este modo, considera la mimesis como un factor negativo en la educación. Su hostilidad contra las artes miméticas (las interpretaciones y las representaciones) la enuncia en la *República* 395d: “Los actos de mimesis, si se persevera en ellos desde la niñez en adelante, se atrincheran en nuestros hábitos y el carácter del cuerpo, de la voz y del estado mental por igual”. Uno llega a parecerse a lo que hace o incluso a lo que ve que se hace. Por lo tanto, los actos de mimesis no pueden ser buenos para la educación de los jóvenes en la ciudad ordenada que nos describe Platón, pues sería una educación fundada en las apariencias o en la fantasía. Platón hace una crítica a los contenidos de la poesía tradicional y sus efectos negativos sobre las costumbres. Piensa que la poesía echa a perder el valor, el equilibrio, el dominio de sí y la justicia, sobre todo si a los niños, en la temprana infancia, momento en que tienen que formar su carácter, se les refieren estos cuentos, pues pueden influir negativamente en la formación de los futuros guardianes y ciudadanos¹¹.

11. KAUFMANN, W., *Tragedia y Filosofía* (=serie mayor 36), Seix Barral, Barcelona-Caracas-México 1978, 41-42. Platón, en el libro III de la *República*, cita frases de Homero cuyo sonido puede hacernos temblar; habría que censurarlas al igual que muchas lamentaciones de los héroes. Aunque no menciona al respecto ninguna tragedia, podía haberse referido perfectamente al *Filoctetes* o *Las traquinias* de Sófocles, como ejemplos extremos, ya que Filoctetes y Heracles lloran y se quejan de sus sufrimientos. Aunque aquí Platón no menciona a los poetas trágicos es evidente que se refiere a ellos. Siguiendo este principio Platón prohibiría la mayoría de las tragedias: *Antígona* y *Electra* de Sófocles, *Medea*, *Hipólito* y las *Troyanas* de Eurípides.

Platón critica la tragedia por la influencia negativa que podía tener en el comportamiento de las gentes si tendían a imitar las representaciones; pero sobretudo porque excitaba o ponía en movimiento la parte irracional del alma. La poesía, de este modo, cultiva la parte inferior del alma y hace que lo que tenía que ser gobernado por nosotros, la parte irascible del alma, sea la que nos dirija. En el libro X de la *República* Platón añade que la respuesta emocional a la poesía trágica refuerza de hecho los elementos no intelectuales del alma, convirtiéndolos en fuente de distracción y trastorno del intelecto. “Riega” nuestras pasiones, cuando debería “secarlas” (606 d). Se critica la poesía por “alimentar” las partes irracionales del alma con sus contenidos moralmente dudosos y su estilo que excita las pasiones. Por lo tanto, la condena de la mimesis es porque impide que alcancemos la verdad, al hacernos ver que la apariencia es verdad. Rechazando la idea de que el poeta ilumina la verdad, opone la deficiencia cognoscitiva de aquél a la sabiduría del filósofo. En la *República* el único testigo y juez moral fiable es el intelecto, los elementos no intelectuales no aportan valor cognoscitivo. Los apetitos son fuerzas brutas. Tales fuerzas ineducables no pueden guiarnos hacia el bien. El intelecto debe ser separado y permanecer puro y claro, en sí mismo y por sí mismo¹².

El libro X de la *República* expone nuevamente la crítica al poeta trágico, al pintor y todos los que cultivan las artes imitativas; los dos son imitadores que nada entienden del ser, sólo de las apariencias. “Da la impresión de que todas las obras (tragedias) de esa índole son la pérdida del espíritu de quienes las escuchan...” (595 b). Para Platón, todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad (600 e). El creador de imágenes, el imitador, no está versado en lo que es sino en lo que parece (601 c). Platón dirige sus acusaciones contra los poetas por crear únicamente lo que produce placer y obtener la aprobación de las masas ignorantes. La imitación no puede tomarse en serio; y tanto los que hacen poesía trágica como épica o dramática son imitadores y deben ser rechazados (602 b). Se condena al poeta trágico

12. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 284-286. Platón, en el *Fedro*, tiene otra opinión: afirma que tanto la *manía* como la *sophrosyne* pueden educar a las personas. La colaboración de nuestros elementos no intelectuales es necesaria para alcanzar aquello a lo que aspira el intelecto. Platón aquí parece admitir que el plan ascético de la *República*, que priva de la pasión y del alimento de la poesía dramática y del amor a los seres cercanos y a la familia, puede paralizar la personalidad, incluso si ésta es purificada. En el *Fedro* se reivindican los elementos no intelectuales pues desempeñan una importante función de guía en la búsqueda del saber.

co por ser creador de fantasmas, ya que no sólo engaña sino que convive con la apariencia y la presenta como verdad.

Platón concluye diciendo que la razón nos obliga a desterrar la poesía de nuestra ciudad. El artista imitativo engaña y al hacerlo impide que nos elevemos a la verdad, pues nos da como verdadera su familiaridad con la apariencia. La mimesis obstaculiza el ascenso, al hacer ver que la apariencia es la verdad, nos retiene en esos fantasmas que son las imágenes de los objetos concretos, pretendiendo que la belleza se encuentre en la representación de la cosa bella, singular. Esta crítica contra el pintor y el poeta va dirigida al poeta trágico y, más en concreto, a Homero, el mayor de los poetas y el primero de los trágicos. Sólo tienen cabida en la ciudad los himnos a los dioses y los panegíricos de hombres ilustres. Si, por el contrario, se permite la lírica o la épica, reinarán en la ciudad el placer y el dolor en lugar de la ley y la norma (607 a).

Según Platón se debe escoger entre dos tipos de vida: la vida de las pasiones o emociones que desarrolla la poesía, o una vida que cultiva la virtud y la felicidad y que está sometida a la razón. Esta solución platónica en realidad es más austeridad que felicidad, al haber eliminado las pasiones y sentimientos. Platón se convierte en un profeta de la austeridad y del puritanismo. La razón para cultivar la excelencia y la justicia y no el honor y las riquezas es que el alma es inmortal. Según Kaufmann, los poetas trágicos son también rechazados, porque muestran, aunque no sea ése su intento, que muchas veces los hombres justos se llevan la peor parte¹³. Con estas ideas Platón prohibiría muchas de las obras de Sófocles y de Eurípides, de quienes fue contemporáneo, donde se representa una visión más realista de la vida que la platónica, pues es evidente que a los justos no siempre les va bien en la vida; a veces, parece todo lo contrario. Por otra parte, Platón, que rechaza la poesía por ser mimesis, recurre constantemente a los mitos (que también pertenecen al mundo de las sombras o representaciones) para dar razón de la justicia. La *República*, en concreto, concluye con el mito de Er; Platón habla de un dios supremo que adjudica recompensas o castigos después de la muerte¹⁴.

13. En la *República* 392 b: “Los poetas y narradores hablan mal acerca de los hombres en temas importantes, al decir que hay muchos injustos felices y en cambio justos desdichados, y que cometer injusticias de provecho si pasa inadvertido, en tanto la justicia es un bien ajeno para el justo, y lo propio de esto su perjuicio...”

14. KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía*, 55. De todos modos, en otros diálogos (*Apología*, *Critón*) Platón había dicho que ningún mal puede perturbar al hombre justo porque la virtud es su propia recompensa, ya que crea en él una serena confianza en sí mismo, una felicidad heroica que triunfa sobre la calumnia, la persecución y la muerte. Es el mismo ejemplo de Sócrates que no sucumbe ante las amenazas, acusaciones injustas y la

La actitud de Platón en relación a la tragedia o artes imitativas en las *Leyes*¹⁵ prácticamente es la misma que en la *República*.

Hemos de decir que esta crítica platónica a la tragedia no es muy acertada, pues las tragedias son fieles a una tradición profundamente griega, en cuanto son una llamada a la medida humana, como lo eran los famosos preceptos délficos. Las tragedias asumían los preceptos délficos de “nada en demasía” y “conócete a ti mismo”, propiciando que los hombres alcanzasen la *sophrosyne*. Aunque en las tragedias (especialmente de Sófocles) se mostraban acciones inmoderadas, donde los héroes muchas veces se dejaban llevar por la *hybris*, el mensaje final era, precisamente, que aquellos héroes que intentaban escapar de su condición dejándose llevar por la intemperancia acababan mal. Aunque Sófocles presenta un tipo de héroe que llega a los extremos más opuestos, quería transmitir a la audiencia un mensaje de moderación y sensatez¹⁶. Las tragedias trataban de enseñar la sensatez a los que no la poseen; ahora bien, lo hacen por medio de las representaciones. Las personas después de ver las diferentes representaciones teatrales y la vida de los personajes debían sacar la conclusión de que ellos debían seguir una vida moderada y equilibrada. Por lo tanto, las tragedias se apropian de los preceptos délficos y son portadoras de una cultura de la proporción, la medida y la serenidad.

Algo semejante es lo que quiere decir Aristóteles con la catarsis. El hecho de que el espectador vea emociones violentas o ciertos comportamientos reprochables de los héroes no quiere decir que tenga que imitarlos, sino que, por el contrario, podría aprender el dominio de sí. Aristóteles¹⁷ piensa

misma muerte. Esta es una respuesta diferente a la que dan los poetas al problema del sufrimiento. Una invitación a transformarnos a nosotros mismos en obras de arte que contra-resten la injusticia humana y el sufrimiento natural.

15. KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía*, 57-63. Su punto de vista acerca de la poesía permaneció invariable en cuanto hubo destruido sus poemas de juventud para dedicarse a la filosofía. En las *Leyes* Platón no cambió su manera de pensar sobre los poetas trágicos (817). En los libros II y VII de las *Leyes* (655 a ss. y 812 c ss.) pone de relieve el carácter mimético de la danza y la música; señala también su función educativa.

16. Este es un mensaje recurrente en muchas de sus tragedias: *Ajax* (v. 500ss.), *Antígona* (v.382 y 1246-1352) *Edipo Rey* (v. 589), *Electra* (v.307), *Filoctetes* (vv. 304 y 1259) *Traquinias* (v. 435).

17. NUSSBAUM, M., *La fragilidad del bien*, 469. Aristóteles se distancia de Platón y recuperará la tragedia o los valores que la tragedia representa, intentará dar la importancia que se merecen a las pasiones. Podemos afirmar que sin el material proporcionado por las tragedias eurípideas, Aristóteles no habría podido analizar con tanta profundidad los principios interiores de la acción humana: la voluntad, la libertad, la reflexión y la decisión. En la *Poética* y en la exposición sobre la educación de los jóvenes ciudadanos, otorga a la tragedia un lugar de honor, atribuyéndole valor tanto motivacional como cognoscitivo.

que las representaciones trágicas pueden servir como liberación o *catarsis* a ciertas tensiones; las personas después de ver ciertas representaciones se liberan de ciertos temores.

Platón, aunque se siente a gusto con Homero¹⁸, Hesíodo –ya que los cita constantemente– y los líricos, tiene un enfrentamiento con los trágicos y la mayor prueba es que los ignora¹⁹. No hay una sola ocasión en que cite las obras de Sófocles, sólo habla de él dos veces en sus diálogos y siempre de una manera accidental. Si Platón considera que la tragedia es perniciosa y que los poetas trágicos tienen que ser excluidos de la ciudad ejemplar, lo lógico es que se hubiera dignado considerar las mejores tragedias de su época, la mayoría de ellas escritas y representadas durante su vida. Pues, ¿qué pensaríamos nosotros de un escritor que hubiese rechazado a los filósofos sin considerar a Platón ni a Sócrates? Aunque muchas de las críticas de Platón a la tragedia y a Homero fuesen aplicables a la mayoría de los poetas trágicos del siglo IV, fallan por no tomar en consideración a los tres grandes. Debemos concluir diciendo que si Platón no critica directamente a Sófocles ni una sola vez, es que no tiene motivos suficientes; o pudiera ser que no se atreviera por miedo a recibir el rechazo de la gente. Creemos que este silencio de las grandes obras trágicas es claramente deliberado²⁰.

Es posible, que esta crítica de Platón fuera acertada en relación con los epígonos trágicos del siglo IV que, al igual que algunas de las obras de Eurípides, ponían en escena personajes representando una serie de caracteres buenos o malos que se podían proponer como imitación. Pero esta crítica difícilmente puede abarcar a los grandes trágicos, ya que sus representaciones trataban de poner en relación el mundo de los dioses y el mundo de los hombres. La mimesis consistía en una encarnación o actualización del mundo de los dioses en la vida de la *polis*.

18. En el fondo Platón crítica o cuestiona a Homero como educador de la Hélade. Pues los mitos y leyendas tanto de Hesíodo como de Homero muchas veces son malos ejemplos y eso no es bueno para la educación de los niños. Pues los niños no distinguen entre lo alegórico y lo no alegórico, y las impresiones de esa edad no son fáciles de borrar ni de cambiar.

19. Platón usa esta misma técnica de no citar directamente para atacar a Demócrito y a los sofistas.

20. KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía*, 535: “Sócrates atacó simplemente la extendida noción de considerar a los poetas como los mejores de entre los que saben.”

Crítica desde la religiosidad

Platón también critica la tragedia o a los poetas por su concepción sobre los dioses o lo divino. Kaufmann²¹ resume los tres aspectos por los cuales Platón criticó este discurso poético: 1) dios es responsable de lo bueno sólo, nunca del mal; 2) dios nunca cambia, y 3) dios nunca miente o engaña.

Estas críticas a la religión aparecen en la *República* II y las voy a enumerar de una manera breve:

379 c: “Dado que dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente...”

379 e: “Ni admitiremos tampoco que se diga que Zeus es para nosotros dispensador de bienes y de males.”

380 b: “Declarando que el dios ha producido cosas justas y buenas [...] que el autor de infortunios es el dios, no hemos de permitirle al poeta [...] Dios que es bueno, se ha convertido en causante de males para alguien, debemos oponernos por todos los medios...”

380 c: “Dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas.”

382 e: “El dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición...”

Platón cree que no ha de permitirse que los poetas presenten a los dioses haciendo el mal o transformándose: lo excelente no es susceptible de modificación; tampoco mintiendo, aunque considera que las mentiras o falsedades pueden ser útiles para los hombres. Reconoce, por ejemplo, que es adecuado que los gobernantes mientan para beneficio del Estado (389 c).

Como puede apreciarse, uno de los problemas que tiene Platón con la tragedia es el concepto de religiosidad que presenta, totalmente diferente del suyo. La tragedia, desde el punto de vista religioso, es una continuación de la religión olímpico-homérica adaptada a la ciudad; también de algún modo está en relación con la religiosidad popular del culto a Dionisos. El elemento básico de esta religión misteriosa es la transformación. El hombre, al participar de este culto por medio del éxtasis, se convertía en un hombre distinto del que era cuando se hallaba envuelto en el ajetreo del mundo. De este modo, se anu-

21. KAUFMANN, W., *Tragedia y filosofía*, 37.

laba la diferencia o separación entre la vida de los dioses y la vida de los hombres²².

La concepción de los dioses en Homero y después en los trágicos (Esquilo y Sófocles especialmente, pues en Eurípides se da una especie de secularización) es que no siempre son justos en el sentido humano, pues muchas veces son los que empujan a los hombres a hacer el mal. Por ejemplo, Agamenón es movido por dios a sacrificar a su hija; Orestes, por las Erinias, a vengar la muerte de su padre y matar a su madre Clitemestra, etc.

Platón, como vemos en la *República*, defiende que dios que es el Bien, sólo puede hacer el bien, practicar la justicia, ser justo. Conviene recordar que en el Antiguo Testamento se encuentran opiniones contrarias a esta concepción platónica de lo divino. Se dice, por ejemplo, que “Yahvé da la muerte y la vida, la pobreza y la riqueza, humilla y enaltece...” (1S 2, 6-8)²³. Se presentaba una conexión entre pecado y sufrimiento. A veces, Dios mandaba el sufrimiento como castigo por el pecado, lo cual no era más que una forma de explicar el sufrimiento en Israel. Los profetas intentaron cambiar esta imagen de Yahvé como el que da “la muerte y la vida”. Ellos creen que Dios nada tiene que ver con el sufrimiento a no ser por culpa de la libertad y pecaminosidad del hombre. Según esta explicación, el sufrimiento es consecuencia del pecado. Pero el problema más grande para Israel consiste en explicar lo incomprensible del sufrimiento de los justos y piadosos, por ejemplo, el sufrimiento de Job. Al final siempre se impone la idea de que Dios es autor del bien y enemigo del mal; existe cierta seguridad de que el bien acabará por triunfar; ésta es al menos la fe del pueblo de Israel. Ellos tienen una fe en Dios pero no lo comprenden totalmente, es un Dios impenetrable, misterioso. No obstante, no dudan, en el fondo, de su bondad.

Platón aboga por la moralización de lo divino, por presentar una concepción de lo divino más racional. Frente a la idea de presentar a Dios como responsable tanto del bien como del mal, creador de la luz y de la tinieblas, dador de la dicha y la desgracia, Platón considera que de Dios sólo proviene el bien. El problema es buscar o explicar de dónde procede lo malo (379 c). Platón critica a Esquilo quien dice que Dios siembra culpabilidad en los hombres cuando quiere destruir una dinastía por completo²⁴ (380 a). En este sen-

22. LESKY, A., *La tragedia griega*, Labor, Barcelona 1973, 66. Dionisos y el mito, la fascinación del éxtasis y la fuerza del logos que penetra la esencia de las cosas, han concentrado un pacto irreiterable con la tragedia.

23. Hay otros textos semejantes: Am. 3,6; Lm 3,38; Is 45,5ss; Jb 2,10; Ez. 18,2ss.

24. LESKY, A., *La tragedia griega*, 86. “Los dioses no castigan al culpable más que en sus hijos y los hijos de sus hijos.”

tido Platón se rebela contra muchas de las afirmaciones de las tragedias. Por ejemplo, la afirmación constante: “Nada hay en esto que no sea de Zeus”; pues de dios sólo puede provenir lo bueno.

Los trágicos, frente a Platón, representarían una concepción de la religiosidad más antigua o tradicional. El fragmento 102 DK de Heráclito nos puede ayudar a explicar la religiosidad que reflejan las tragedias: “Los hombres encuentran algunas cosas injustas y otras justas; pero a los ojos de Dios todas cosas son hermosas, buenas y justas”. El hombre, por mucho que quiera o intente, no puede llegar a conocer la mente de los dioses y hay cosas que le parecen injustas pero es que él no lo comprende; su mente es limitada. Muchas de las tragedias de Sófocles²⁵ nos vienen a decir, en contra de Platón, que los dioses están muy por encima del hombre y de su pensamiento. No podemos antropologizar a los dioses ni hacerlos a nuestra imagen y semejanza; muchas cosas que consideramos como injustas en realidad es porque no alcanzamos a comprender, ya que no podemos ir más allá de nuestras cavilaciones. Con esto no pretendo justificar lo injustificable o dar razón de todo, sino únicamente reconocer la limitación del hombre y las muchas cosas que no alcanza a comprender. Precisamente es una llamada a que los hombres ajusten su vida a su condición y estaría en relación con la sentencia délfica: “reconoce lo que eres”. El hombre tiene que reconocer los límites de su esencia.

Sófocles renunciaría a comprender la marcha de lo divino a través del mundo. El héroe sofocleo vive esa disonancia entre su deseo de individuación, de ser por sí mismo, y el mundo de los dioses que todo lo envuelve y de quien depende. El hombre vive una situación de paso entre dos mundos; por un lado, está llamado a vivir su vida al margen de los dioses, pero, por otro lado, no es capaz de vivir sin los dioses y sin la ciudad. Esta es su tragedia; está llamado a construir su vida por sí mismo, pero al mismo tiempo no puede construir su identidad sin la ciudad y sin los dioses.

Las tragedias nos presentan una concepción pesimista o realista de la condición humana, cómo ciertas fuerzas irracionales (*ate, mania, demon*) actúan sin que podamos llegarlo a entender, acciones que se nos imponen y no podemos evitar. Nos presentan también el dolor y el sufrimiento connatu-

25. LESKY, A., *La tragedia griega*, 124: “Todo lo que existe y todo lo que sucede es divino; Zeus está en este mundo con todos los otros dioses, pero el sentido de su obrar no le es revelado al hombre. No es adecuado para el hombre querer escudriñar los misterios del gobierno de los dioses ni tampoco rebelarse contra la terrible gravedad con que se deja a menudo sentir.”

rales a la existencia humana y la idea de que el dolor es fuente de conocimiento, sabiduría o aprendizaje (Esquilo²⁶ y Sófocles²⁷). Los griegos no se preguntan por la causa del sufrimiento, es un hecho; parece que lo importante es la actitud a adoptar frente al mismo, y vemos que es la resignación, someterse al destino previsto por los dioses. Estos héroes no se rebelan contra el sufrimiento como se puede ver en el libro de Job.

Platón, en cambio, nos presenta un dios más racional; trata de dar una explicación dentro de un orden. La tragedia nos desvela un mundo donde no todo es orden sino donde hay fuerzas irracionales que se escapan a la razón o, al menos, que nosotros no llegamos a explicar ni a controlar. El hombre tampoco es la persona equilibrada que se dirige por la parte superior del alma (razón) sino que, a veces, las pasiones y los sentimientos son más fuertes o dirigen el actuar humano (*Medea*, v. 1087).

Pero la pregunta sigue en pie ¿quién causa el mal? ¿por qué existe el sufrimiento? Sabemos que determinados sufrimientos pueden enriquecer positivamente al hombre y sus facultades humanas e incluso pueden hacer madurar su personalidad. Además soportar ciertas dosis de dolor hace al hombre más sensible para los demás, abierto al amor y a la ternura, siendo consciente de su vulnerabilidad y la limitación. La solución, si la hay, no es fácil. La tragedia viene a decirnos que el mal está ahí. Platón que el mal es fruto de la ignorancia o del olvido. El dualismo hablará de dos principios: uno que causa el bien y otro que causa el mal. Cualquier explicación nos parece insuficiente.

Parece que no hay solución al problema del mal. La tragedia vendría a decirnos que, si uno es creyente, no puede pedir aclaración de todo; explicarlo todo, sería exigir unos dioses al modo humano. Por eso, desde esta concepción de la tragedia hemos de decir que la idea de un dios asequible a la razón que nos presenta Platón, no es dios. La tragedia presentaría unos dioses que, a veces, son incomprensibles para el hombre. La razón humana no puede abarcar del todo a los dioses ocultos, misteriosos, insondables. La creencia en los dioses exige que el hombre les acepte, aunque no tenga razones para comprenderles totalmente.

Los griegos concebían un mundo lleno de dioses, de una manera que nosotros no podemos ni imaginar. Mientras nosotros muchas veces racional-

26. *Agamenón*, v. 176.

27. *Las Traquinias*, vv. 1-3. *Edipo Rey*, vv. 1529-1530.

zamos sobre la condición humana, la tragedia explica la incapacidad del hombre para conocer su futuro y realizar su presente. Por encima del hombre está el mundo de los dioses y ellos son los que dirigen el mundo y la vida, aunque sea incomprendible para los mortales.

Tal vez esta sea la razón por lo que incluso Eurípides, que participa de la mentalidad sofística y de la racionalización de la época, al final de su vida escriba las *Bacantes*, tragedia en la que se vuelve al mundo religioso. Es posible que Eurípides estuviera cansado del exceso de racionalización o se diera cuenta que esa era una de las causas de la decadencia de Atenas. La tragedia es la prueba de que nunca se perdió el sentido de lo divino en Grecia. La tragedia ática vendría a frenar la fuerte ola de racionalización del siglo V, al poner en escena otras fuerzas irracionales que están siempre presentes en el mundo.

Conclusión:

Debemos aprender de Sócrates y de Sófocles, sin intentar lo que hizo Platón: fundir sus genios de una manera que nos permitiera prescindir de los poetas trágicos. Nuestra fe está en el pluralismo, en la suma y no en la resta. Las obras de los grandes trágicos nos hacen sensibles a los sufrimientos de nuestros vecinos y nos llevan a poner en tela de juicio tanto las opiniones recibidas como las propias. Los poetas trágicos son los rivales del platonismo que está muerto. Ahora hemos descubierto que la filosofía, tal como la veía Platón, era una ilusión, mientras que los poetas trágicos nos muestran la realidad de la vida. Nos recuerdan que las ideas van acompañadas de seres humanos que son limitados y que a veces chocan entre sí. La filosofía no puede vivir sin la tragedia. Nadie puede suplantar la tragedia, la razón no puede ni debe ahogar a la vida. El espíritu socrático, que mata la tragedia, es el que ahora debe morir para recuperar la vida. Nietzsche nos dice que es necesario matar el espíritu socrático, ya que matar la tragedia es separarnos de la madre tierra, de la verdadera vida.

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid

Sloterdijk versus Habermas. Humanismo, patria y metafísica

1. Introducción

Dado el bloqueo actual de las prescripciones positivistas y los graves problemas suscitados por la economía global, era necesario revisar el sentido del hombre y de la vida a fin de buscar nuevos horizontes de futuro. Para cumplir esta tarea habíamos comenzado a releer la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Al comenzar esta reflexión, nos sorprende la famosa polémica Sloterdijk-Habermas.

La conferencia del primero: *Normas para el Parque Humano*. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger¹, ha levantado, en Alemania, un considerable escándalo, con duras acusaciones entre su autor y el entorno de Habermas. Así se ha mencionado el fascismo, el nazismo y otras basuras, y ha propiciado un fuerte contraataque de Sloterdijk que se defendido con una dura respuesta que lleva por título: *La teoría crítica ha muerto*.

Trataremos de ver las cosas por su orden y ofrecer algunas sugerencias acerca de la *Carta sobre el humanismo*, puesta de nuevo de moda por Sloterdijk. De la potencialidad filosófica de Sloterdijk ya habíamos avisado en *La Aventura posmoderna*, publicado, en esta misma revista.

Allí decíamos lo siguiente: «Para Peter Sloterdijk: "El concepto realidad es el concepto que más falsamente se utiliza"»². La paranoia de bloques armados se confunde con la realidad; nos encontramos ante un cinismo militar que

1. P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*. Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, trad. T. Rocha Barco, Siruela, Madrid 2000. En adelante NPH. Cf. también C. DREYMUELLER, *Un claro en el bosque* y *El nacimiento del centauro*, *ABC Cultural* 4.11.2000, 9; M. BARROS CASARES, *El pensador en escena*. Peter Sloterdijk, *El Cultural* 20.12.2000, 27.

2. P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid 1989, II 24. En adelante CRC.

se une al cinismo comercial, político, económico y religioso: «El modo y manera cómo dos o más magnitudes de poder se vuelven locas mutuamente, en una interacción imaginaria, suministra al hombre de nuestra época su modelo de realidad. Quien se adapta a la sociedad de hoy, tal y como ésta es, en última instancia se adaptará a este realismo paranoico»³.

«Así, el realismo actual no es otra cosa que la fuerza misma del sistema, la camisa de fuerza que el interés brutal y el poder violento impone a la sociedad normal».

«Así es como el socialismo se identificaba con la realidad bajo el nombre de "socialismo real"; y, del mismo modo, el nazismo reclamaba de una masa de acero y cemento, la realidad dura y todopoderosa, el bunker de su propia realidad. También aquí la quintaesencia del endurecerse heroico es decir, ahí, "orgullo", un yo-bloque que se constituye en una máquina en sí misma heroicamente racional. Los manuales de enseñanza del nacional socialismo sabían apreciarlo»⁴. En esta dinámica, «la metafísica de la fuerza se impone y se identifica la violencia y el ser; así el ser es el señor y es lo que se impone sin más: la razón de la fuerza»⁵.

Para romper este fatum es preciso meditar, a fin de que la ignorancia no siga en primera fila. Lo dice así Sloterdijk: «Me da la impresión de que la sociedad actual, en medio de la terrible crisis de sus clases políticas, no puede hacer nada mejor que darse una pausa par la reflexión sobre cuestiones fundamentales. Hay que ganar tiempo para un debate constitucional que proceda a una indagación de (sobre) la forma del mundo. Probablemente, el generalizado menear la cabeza en alusión a las deficiencias del personal político oculta un descontento global que aún no ha tomado forma: apostarí directamente a que se trata de los estados aurales de una toma de conciencia de alcance mundial sobre insuficiencias antropológicas. Pues lo que salta a la vista de los intranquilos contemporáneos con respecto a tantos políticos –el hecho de que raramente estén a la altura de los retos globales– igualmente rige, con más razón, para los que no son políticos. Se debería examinar si la censura crónica a la clase política no será la proyección de un malestar general de la cultura mundial, sólo que cristalizado ante la prominencia política»⁶.

3. CRC II 23.

4. CRC II 29.

5. D. NATAL, *La aventura postmoderna*. Est. Agust. 27 (1992) 62.

6. P. SLOTERDIJK, *En el mismo barco*. Ensayo sobre la hiperpolítica, trad. M. Fontán del Junco, Siruela, Madrid 2000, 2ª, 71-72. En adelante EB.

Ahora bien los políticos tendrán que tener paciencia, porque ante la aldea global surge siempre "una paranoia étnica y vecinal" cuyo nombre más decente es el de "postmodernidad". Se necesita "una terapia política de las psicosis de las formas nacionales del mundo", que propicie la "convivencia" que lleva a un mundo humano frente a lo monstruoso, de lo inhumano y la dispersión de las hordas para que la convivencia humana no desemboque «en un campo de batalla y el territorio del Estado en la tumba del pueblo»⁷. Habrá pues que recordar que las comunas acaban en totalitarismo y la desatención a los pueblos en "psicopatológicos callejones sin salida" restos de "épocas agrarias". Hoy la política es el arte de la "pertenencia mutua" y la democracia actual se olvida, con frecuencia, de este pequeño detalle que lleva a la insularidad a la deriva y al más triste individualismo, al fatuo experimentalismo y a la "pandilla sin sustancia". «En este "individualismo de apartamento" de las grandes ciudades postmodernas, la insularidad llega a convertirse en la definición misma del individuo (...) El socialismo se ha hecho realidad en forma de asocialismo»⁸. Así no hay formación del hombre ni futuro de humanidad sino puro "nihilismo" donde hasta la productividad se convierte en destructiva.

Ante tanta inestabilidad se pide todo a los políticos, que se ven ante una apuesta "con muchas pretensiones, para la que no hay precedentes" puesto que deben evitar que las "patologías de la pertenencia se vuelvan epidémicas" y, además, suscitar, entre tanto individualista, "la capacidad de convivir", a fin de poder "reducir los enormes agujeros existentes entre la forma global del mundo" y las pasiones locales.

Se piden hombres ejemplares en las artes de convivencia: «Ahora se exigen conciencias sólidamente establecidas sobre el abismo de la paradoja del género humano. Profesión: político. Domicilio principal: la complejidad. Programa: convivir con aquellos con los que convivir resulta difícil. Moral: trabajo de filigranas en retos pretenciosos. Pasión: tener relación con lo irrelacionable. Historia: autorreclutamiento por convicción, que se transforma en iniciativa. Tales "políticos" tienen que entenderse a sí mismos primeramente como atletas de un nuevo tipo: atletas del mundo sincronizado, almas de alta capacidad en el tema de la coexistencia»⁹.

7. EB 90.

8. EB 96-97.

9. EB 73-74.

2. Un pueblo es su Metafísica

No deja de llamar la atención que un escrito tan cercano a *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger, haya creado una polémica tan notable. Supuesto que Heidegger es un brujo metafísico y las metafísicas, según se suele decir, no miran la realidad ni se refieren a los problemas concretos ni candentes de la vida ni deberían quemar a nadie.

Estos son tópicos al uso de quién no sabe en verdad, de qué va la Metafísica. De hecho en *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger, discute lo que entendemos por humanismos, por hombre, por patria, por historia, por Europa e incluso por el nacionalismo. De este último dice así: «Todo nacionalismo es metafísicamente un antropologismo, y, en cuanto tal, subjetivismo. El nacionalismo no se supera con el internacionalismo, sino que se extiende y se eleva a sistema»¹⁰. Además, venerando a Hölderlin, asegura Heidegger que la patria «no la busca él, en modo alguno, en un egoísmo de su pueblo»¹¹. Para terminar afirmando que la patria hay que buscarla en «la cercanía del ser»¹².

Así pues, como diría muy bien, con una gran intuición, más valiosa que todo su libro, el, en otro tiempo, debelador de Ortega: Un pueblo es su metafísica, o en sus términos literales: «Un pueblo es lo que es su Metafísica»¹³. Por lo demás, asegura Heidegger: «la historia, es la historia del ser»¹⁴. Como diría Sloterdijk: «De hecho, el *homo politicus* y el *homo metaphysicus* históricamente se dan juntos; los buscadores del Estado y los buscadores de Dios son evolutivamente, gemelos. Y es que junto a la grandeza demográfica y social la grandeza cosmológica y metafísica también exige sus derechos. Pero ocurre que en cuanto lo grande en absoluto da que pensar, tienen que aparecer interpretaciones del mundo y doctrinas del ser que expliquen cómo está constituido el orden del todo, cuales son sus desajustes y de qué curas se dispone para ellos»¹⁵. Eso hizo la filosofía griega, y lo volvió a plantear Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, como veremos después.

10. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1966, 2ª, 40. En adelante CH.

11. CH 36.

12. CH 37.

13. J. IRIARTE, *Ortega y Gasset, su persona y su doctrina*, Razón y Fe, Madrid 1942, 5.

14. «Die Geschichte ist Geschichte des Seins»: M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 6.2. Nietzsche II. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, 20. En adelante HN.

15. EB 38-39.

Ahora bien, la negativa, en redondo, a considerar crítica alguna a la izquierda o a la derecha, para emplear los términos convencionales, tanto de la Nueva Filosofía como de la Postmodernidad como de la Etología ha llevado a que los problemas, atascados muchos años, hayan explotado ahora, como un todo y de repente. De la Nueva Filosofía, a pesar del importante grupo de autores que aglutinaba, llegó a decirse que ni era nueva ni era filosofía. Decir esto, por ejemplo, ante *Los Maestros pensadores* de Glucksmann, claramente se veía que era una barbaridad.

En España era difícil encontrar textos de estos autores y había que buscarlos en Francia y leerlos, según cada uno entendía, como si estuviéramos de nuevo en tiempos de la censura puesto que oficialmente nada se sabía del tema. *La Barbarie con rostro humano*, de B. Henri-Lévy, una excelente crítica a la ideología de la técnica y de paso al marxismo, fue editada en Venezuela, en un español complicado que nos recordaba la curiosa traducción argentina de *Love Story*. Y los *Maestros pensadores* de Glucksmann, un libro bastante difícil, fue editado en España y no era fácil de adquirir. Lo demás era silencio, hasta la publicación del escrito de Ch. Jambet y G. Lardreau, *El Angel*. Ontología de la revolución. Una mezcla de cristianismo y maoísmo que cruzó bien las fronteras quizá apoyado en su título angelical. Y es que la Nueva Filosofía hacía una crítica contundente del marxismo, del capitalismo y de la técnica, que nadie quería aceptar¹⁶.

De la Postmodernidad, que volvía a insistir sobre la violencia de la Modernidad y en la crítica de los dos sistemas clásicos, muy pocos querían oír nada. Oficialmente no existió. A pesar de la claridad de Lyotard y del contundente análisis de Lipovetsky en *La era del vacío*, todo era tachado de pura blandenguería y de retorno de los brujos. Sólo el prestigio de G. Vattimo y el desarrollo del tema en literatura y arte, en América y Europa, hizo que la idea se impusiera¹⁷.

En la Etología, desde los tiempos de Lorenz todo parecía biologismo. ¿Acaso querían volvernós al mundo de los animales?. Pero la *Sociobiología* anglosajona logró imponerse poco a poco, y entonces se vio la necesidad de comenzar a plantearse las normas del parque humano, que ahora suscitan de nuevo tan oscuro temor, ya que la simple moral no ha conseguido evitar grandes desastres humanos y crueldades sin cuento. Los temas del territorio, las

16. D. NATAL, *Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo*, en *Est. Agust.* 15 (1980) 199-224.

17. He resumido el tema en: *La Aventura posmoderna*, en *Est. Agust.* 27 (1992) 53-122; 29 (1994) 97-153; 30 (1995) 437-490.

patrias y los nacionalismos son ejemplos, por desgracia tan contundentes, tan clásicos y actuales que dejan muy pocas dudas¹⁸.

Por otra parte, no es muy rara la impresión de que siempre que ocurre algo en bioética inmediatamente se toma una postura negativa, asustadiza, sin ton ni son, que Sloterdijk rechaza y denuncia. Basta recordar los primeros trasplantes de corazón del Dr. Barnard, para citar un caso bien conocido, y que hoy nos resulta un poco esperpéntico.

3. La Normas del Parque Humano

3.1. Una famosa polémica

Sloterdijk pronuncia, por primera vez, su conferencia: *Normas para el parque humano*. Una respuesta a la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger, el 15 de junio de 1997 en Basilea, dentro de unas jornadas sobre el humanismo en las que habían hablado muchos profesores. Allí no ha pasado nada, ni hubo alarma alguna. Por eso, el autor entiende a los que piensan que debía haber desarrollado más algunos temas o haber explicitado algunos tópicos, pero no acepta que se haya malentendido el tema central de su discurso: «el peligroso final del humanismo literario como utopía de la formación humana mediante el escrito y mediante la lectura, que educa al hombre en la paciencia, la contención del juicio y la actitud de oídos abiertos»¹⁹.

En julio de 1999 repite la conferencia en las Jornadas de Elmau, sobre Heidegger y Lévinas, en presencia de teólogos y filósofos de varios países, sin que hubiera objeción alguna. Pero unos periodistas, presentes en las Jornadas, escriben un informe "denunciatorio". «El resto de la historia tiene como resultado el debate Sloterdijk (o el escándalo Sloterdijk-Habermas, como se denomina en Francia)»²⁰. El escándalo se refiere a algunos interrogantes del autor sobre bioética, moral y formación humana, que algunos periodistas convirtieron en "prescripciones". Su conferencia fue publicada también en francés, y su referencia en Internet fue visitada 60.000 veces en quince días.

18. D. NATAL, *El instinto territorial y su orientación*, en *Est. Agust.* 18 (1983) 343-370.

19. NPH 89.

20. NPH 90-91. Cf. también R. DE WECK, *Kulturkampf* (Günter Grass, Jürgen Habermas y sus antagonistas) (*Die Zeit* 7.10.1999), en *Revista de Occidente* 228 (2000) 108-112; J. L. MOLINUEVO, *¿Fin del Humanismo?* Presentación, *Ib.*, 75-79.

El autor piensa que ha sido un poco ingenuo por no tener en cuenta la capacidad de la prensa para descontextualizar las cosas y crear "masivas psicosis simplificadoras". «Pero es una debilidad conocida del escritor no dejarse orientar en su escritura por los malentendidos de costumbre o de oficio»²¹.

De haber escuchado a Heidegger, habría oído este consejo: «¿No debemos más bien soportar por algún tiempo aún las ineludibles malinterpretaciones y dejarlas gastarse lentamente, interpretaciones a las cuales está expuesto hasta ahora el camino del pensar en el elemento del ser y tiempo? Estas malinterpretaciones son las naturales interpretaciones de revés de lo leído o de lo sólo rementado en lo que se cree saber ya antes de leer. Todas ellas muestran la misma configuración y el mismo cimiento». —«Porque se habla contra el "humanismo" se teme una defensa de lo in-humano y una glorificación de la bárbara brutalidad»²².

¿Tan raro había sido lo que había dicho Sloterdijk en *Normas para el parque humano*?. Antes de entrar en el texto conviene saber que nuestro autor ha denunciado el letargo actual de la filosofía alemana y su rigidez académica, su histeria antitecnológica y su incapacidad para responder a los nuevos problemas de la biotécnica²³. Además, según Sloterdijk, ha habido una campaña desatada por el entorno de Habermas, con la complicidad de cierta prensa, que han frivolidado el tema.

Por otra parte, en Alemania, bastante gente está ya harta del fantasma del pasado y la culpa interminable. Como lo diría Sloterdijk: «La generación de los hijos culpables abandona la escena paulatinamente y deja paso a una generación de nietos que, en muchos aspectos, es mucho más desinhibida, y puede vivir por primera vez en Alemania como si fuera un país normal. Este debate podría ser parte de la despedida de una anomalía cultivada durante demasiado tiempo»²⁴.

De ahí que ya en 1986 se hizo famosa "la disputa de los historiadores" sobre el holocausto. En 1993, B. Strauss escribe contra la culpabilización de toda la sociedad alemana por los hechos del pasado. En 1996, Martín Walser, en la línea de Strauss, se enfrenta a Habermas y sus actos públicos por "su forma de instrumentalizar la vergüenza alemana".

21. NPH 88.

22. CH 46.

23. NPH. *Prólogo* de T. Rocha Barco, 9.

24. S. GAECHTER, «Peter Sloterdijk: "Soy un monstruo sagrado"», Entrevista (*Die Weltwoche* 16.11.1999), en *Rev. de Occidente* 288 (2000) 116.

Hasta ahora la disputa era siempre del pasado. Pero Sloterdijk, con su discurso, ha suscitado «una discusión profunda, científica, política y en parte también filosófica y teológica sobre el ser humano y sobre lo que puede y debe ser de él»²⁵.

3. 2. Normas para el parque humano

Sloterdijk piensa que los libros, como decía el poeta Jean Paul, "son voluminosas cartas para los amigos". Cree, además, un poco raro que un tema como el filosófico haya durado tantos siglos ganando amigos y enemigos. La recepción del humanismo clásico es un hecho extraordinario y una extraña acción *in distans*²⁶.

Al principio los aludidos forman grupos reducidos porque son alfabetizados, saben leer y escribir, son los únicos humanistas. Pero desde hace dos siglos esa condición, de unos pocos, se extiende a los ciudadanos. El servicio militar impuesto y la lectura obligatoria «caracterizan la era burguesa clásica»²⁷. Es la humanidad leída y armada.

Entre 1789 y 1945 los humanismos nacionales viven una época espléndida. «En sustancia, el humanismo burgués no era otra cosa que el pleno poder para imponer a la juventud los clásicos obligatorios y para declarar la validez universal de las lecturas nacionales»²⁸. Pero hoy este humanismo parece estar acabado, pues con la radio y la tele las sociedades de hoy se construyen sobre un nuevo fundamento postliterario y posthumanístico. Por un momento hubo un renacer clásico, pero hoy el humanismo sólo es un recuerdo de la perpetua batalla por el hombre, de "una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras".

El mundo romano, con su pan y circo, y con sus brutos espectáculos nos muestra al hombre inhumano. En 1946, tras la cruel guerra mundial, Heidegger escribe su *Carta sobre el humanismo*. Sus enemigos le acusaron de elevarse a "las alturas de la contemplación mística", para rehabilitar su vida con un nuevo antihumanismo. Para Heidegger se trata de un nuevo humanismo pues ni el marxismo ni el cristianismo ni el existencialismo llegaron a «la

25. NPH. *Prólogo*, 14-15.

26. NPH 23.

27. NPH 26.

28. NPH 27.

radicalidad última de la pregunta por la esencia del hombre»²⁹. Hasta hoy, todos los humanismos han mantenido al hombre, como *animal racional*, entre las especies animales y el ser zoológico aderezado con ciertos "aditivos espirituales".

Pero el hombre difiere metafísicamente de todos los animales porque es memoria del ser y el mejor "vecino del ser". La vida humana sólo recobra su esencia propia en el ámbito del ser cuando el hombre se convierte en un verdadero "pastor del ser". Así la misión del hombre consiste en «guardar al ser y corresponder al ser»³⁰. El hombre no guarda el ser como un enfermo guarda cama sino como el pastor cuida el rebaño, en medio del claro del bosque, que es donde aparece el ser, y así guarda su propio mundo.

Ante el misterio del ser surge el misterio del hombre y las voces del silencio. Así, para Heidegger, el hombre, en su "recogimiento silencioso", deberá ser mucho más dócil y respetuoso que el manido humanista clásico. Entonces el ser sería el único autor de cartas y el escritor su amanuense. Pero no es fácil, ahora, aclarar cómo se podría constituir, hoy, una nueva sociedad de los "vecinos del ser". Desde luego no sería el "hombre fuerte" moderno, como se presentó a mediados del siglo XX en la "trágica titanomaquia" entre el bolchevismo, el fascismo y el americanismo. «Para Heidegger, el fascismo es la síntesis de humanismo y bestialidad, es decir, la paradójica coincidencia entre inhibición y desinhibición»³¹.

Los famosos juegos metafísicos de Heidegger, se pueden considerar pastoriles o desgraciada metafísica, pero plantean la pregunta fundamental que hoy debemos hacernos: ¿Qué le queda aún al hombre si fracasa el humanismo?. ¿Cómo llevar a razón a este gran conquistador que sólo piensa en dominar a los otros? ¿Quién y cómo educar al educador?

Según Sloterdijk, hay una historia natural de la apertura del hombre al ser en el mundo y una historia social de la formación del hombre en la que este se recoge "para corresponder al todo". Tal es la aventura de la hominización, relatada en la antropología, por la que el hombre convierte su medio animal en mundo. «Aún se podría ir más allá y designar al hombre como el ser que ha fracasado en su ser animal y en su mantenerse animal»³².

Con el sedentarismo aparecen los animales domésticos y el hombre, perdido su sentido de caminante, lucha con los otros hombres y se dedica a la

29. NPH 41.

30. NPH 45.

31. NPH 51.

32. NPH 55.

acción, pierde la magnanimidad, su apertura a los demás y su apertura al ser y se empequeñece a sí mismo. Así el hombre ya no quiere a nadie sino que, como dice Nietzsche en *Así habló Zaratustra*: "la mayor parte únicamente son queridos". Para estos, la virtud consiste en hacerse "modesto y manso": «así han convertido al lobo en perro y al propio hombre en el mejor animal doméstico del hombre»³³.

Entonces surge el "último hombre" que es el hombre domesticado por el humanista, profesor o cura, orientado a la "docilidad del animal doméstico". La lucha es entre los formadores de grandes hombres y de hombres empequeñecidos. Bajo la máscara de la escuela se hace domesticación. De ahí que hoy hemos de plantearnos de nuevo las técnicas sobre el hombre y los proyectos pastorales, la propia educación, que permita superar la candidez humanista. Los humanistas no quieren hablar de esto pero no queda más remedio, como es necesario hablar de la selección y el poder para que unos no sean sujetos y otros meros objetos de la obra del Estado. Así pues, es necesario «entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas»³⁴.

Actualmente la batalla entre domesticadores y embrutecedores anuncia un claro fracaso, pues estamos, según parece, ante "una ola de desenfreno sin igual". Y como en el mundo antiguo el libro perdió la batalla ante el teatro, la escuela hoy la está perdiendo «ante los poderes educativos indirectos como la televisión, las películas violentas y otros medios de desinhibición, si no surge una nueva cultura de cultivo propio que mitigue esta violencia»³⁵.

Cuestiones sobre "la reforma genética de las propiedades del género", la antropotecnia para planificar características humanas o el paso del fatalismo natal a la selección prenatal, son preguntas con las que el horizonte evolutivo, aún nebuloso e inseguro, "comienza a despejarse ante nosotros".

Una de las señas de identidad del hombre es la provocación de lo inaccesible que ha dejado huella profunda en el hombre, y esa es la filosofía. Pero en ella está también, como presenta Platón, el cuidado, la cría, y la formación del hombre. Este tratado político parece «una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos»³⁶.

Ahora bien, los hombres son seres que se cuidan a sí mismos, como también a su entorno, y de ahí su "dignidad". Y en todas partes el hombre debe

33. NPH 62.

34. NPH 71.

35. NPH 72, nota 18.

36. NPH 75.

formarse opinión "sobre el modo de regular su autosostenimiento". Unos quieren democracia y otros imponer tiranías. Los verdaderos guías del grupo humano sólo pueden encontrarse "si se descarta a los pastores de animales con cornamenta".

La formación del hombre se centra en "la crianza que se dedica a rebaños de animales bípedos, implumes, sin cuernos y de raza pura" (que no se mezcla con otras razas no humanas). Y puede ser violenta y tiránica o voluntaria. Aquella es incierta y engañosa. Esta, el verdadero arte de la política, se define como «el cuidado voluntario de rebaños... de seres voluntarios (276e)»³⁷.

A partir de aquí, Platón, entra en el famoso tema de la reproducción humana en el Estado. Entonces cree que ha de ser dirigida por reyes y sabios capaces de entretener las cualidades humanas, nobles y voluntarias, en bien del interés público, de modo que la fortaleza guerrera y la prudencia filosófica humana beneficien la sociedad con verdaderos ciudadanos "enérgicos y ecuánimes", unidos por "la concordia y la amistad".

Al lector, que conoce los "liceos humanistas" y la "eugenesia fascista" y "la era biotecnológica", «le es imposible ignorar el potencial explosivo de estos razonamientos»³⁸. Platón busca un guardián adecuado para esta tarea "del pastoreo real" en un sucesor de Dios. Como los dioses se han retirado y los hombres deben cuidarse a sí mismos, el sabio queda como el más digno guardián y criador, pues él es quien tiene más vivo el recuerdo de las celestes visiones de lo mejor. «Sin el ideal del sabio, el cuidado por el hombre sería una pasión vana»³⁹.

Pero hoy también faltan los sabios. Tenemos aún sus escritos pero sin motivos para leerlos. Así, están en las estanterías, como copias de un saber, en el que "hoy no conseguimos ya creer", enviadas por autores cuya amistad no sabemos. Así los libros son "objetos archivados", ya no son cartas de amigos ni presiden nuestra vida. Los mismos archiveros ya los ven poco, aunque a veces se encuentran con ciertos destellos, con algún claro del bosque, que todavía recuerda la tarea del humanista. Pero, desgraciadamente: «Entre los pocos que todavía se dan alguna vuelta por esos archivos, se impone la opinión de que nuestra vida es la confusa respuesta a preguntas que hemos olvidado dónde fueron planteadas»⁴⁰.

37. NPH 79.

38. NPH 83.

39. NPH 84.

40. NPH 85.

4. La Crítica de la Razón Cínica

Sloterdijk se ha convertido en uno de los más definidos analistas de nuestro tiempo. Su obra es contundente. En sus escritos, el cinismo del capital y del marxismo oficial queda expuesto a plena luz como nunca se había hecho. Nunca hasta su *Crítica de la razón cínica* se había presentado una crítica tan demoledora al socialismo real, en nada inferior a su repudio del nazismo. Esto explicaría muchas cosas, pero sobre todo la polémica actual. Para la quincalla ideológica mediática sus escritos son una apisonadora. Esta obra le catapultó a la fama y se convirtió en un escrito muy leído y debatido en Alemania. Como dice Fernando Savater, se trata de «una de las obras más provechosas e inteligentes aparecidas en Alemania en los diez últimos años».

Su análisis de la situación actual es de una clarividencia enorme. Con él puede decirse que se termina una etapa y comienza realmente la filosofía postmoderna. Según escribíamos en 1992: «Como Peter Sloterdijk, ha sintetizado muy bien todo el problema, en su *Crítica de la razón cínica*, nosotros vamos a describir solamente algunos aspectos más decisivos e incisivos de la aventura postmoderna»⁴¹.

No es ahora el momento de presentar un resumen de esa obra⁴². Pero sí conviene recordar que entonces ya había advertido Sloterdijk que la política no puede convertirse en una *algodicea* que es como una nueva teodicea que justifica el dolor humano y la indiferencia social ante aquellos que lo sufren⁴³. Creo que esto es lo que ha pasado, y de ahí el malestar actual que probablemente se extenderá hasta que las cosas cambien. Entonces todos, políticos y no políticos, nos habremos encontrado con la cruda «"realidad en lugar de una realidad" institucional y verbal»⁴⁴.

Así surge una idea de política "capaz de dirigir su atención a la oculta ecología del dolor del mundo". La Ilustración y la Modernidad, verdaderas, pretendieron ser ya eso: «una entrada masiva de sujetos afligidos en el marco de nuevas realidades soportables, de alivios, derechos y enriquecimientos»⁴⁵.

41. D. NATAL, *La aventura*, 56.

42. Para una aproximación a la filosofía del Sloterdijk, cf. G. CANO, *Retrato del intelectual crítico como "centauro"*, en P. SLOTERDIJK, *El pensador en escena*. El materialismo de Nietzsche, Pre-textos, Valencia 2000, 7-16. En adelante PE.

43. «Algodicea alude a una interpretación metafísica que da sentido al dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión» (CRC). Citado en PE 157.

44. PE 154.

45. PE 156.

Así la política y la vida humana dejarían de ser un arte de prestidigitación, de violencia terminante y de "captura del poder", que en vez de resolver los problemas, del dolor humano, los espanta y los disuelve. Pero hoy es necesario asumir responsabilidad en vez de buscar culpables.

5. El Proyecto Zaratustra y La muerte de la Teoría Crítica

5. 1. El Proyecto Zaratustra

Pasado el verano del 99, en cuyo mes de julio Sloterdijk había dado, por segunda vez, su conferencia, de 1997, sobre las normas del parque humano, Thomas Assheuer, publica un artículo muy fuerte en contra de Sloterdijk, con un tono biólogo, acusándole de eugenista y de defensor de una antropotecnología antidemocrática e indiscriminada. Le imputa también, Assheuer, querer sacar a la filosofía de la situación lunática y académica en que vive y prestigiarla con las ciencias⁴⁶.

Así, Sloterdijk, trataría de superar la brutalidad humana actual con un nuevo proyecto reproductivo platónico que es un antiguo programa nietzscheano. También le acusa de dejar el proyecto en manos de unos sabios científicos, sin escrúpulos morales, que producirían una humanidad «de hombres más inteligentes y generosos»⁴⁷. Además, cree que esto mismo alentaron J. Huxley, J. Lederberg y F. Crick. Assheuer afirma que la tecnología genética siempre ha actuado así, prometiendo el oro y el moro, pero llevando a todos la inseguridad, al terror de la irresponsabilidad y a la libertad de los mandarinés.

También acusa, a Sloterdijk, de camuflar el proyecto con la metafísica del ser, y de pretender un hombre sometido y domesticado, conformista y vencido, sin principios ni religión.

El lector, de Sloterdijk, puede comprobar fácilmente cómo este autor rechaza con gran dureza toda interpretación eugenista de Nietzsche. Además para Sloterdijk, Heidegger no es ningún "dios lar" sino precisamente un nuevo humanismo que nos protege de los gurus del saber científico.

46. T. ASSHEUER, *El proyecto Zaratustra*. El filósofo Peter Sloterdijk reclama una revisión genético-técnica de la humanidad (*Die Zeit* 2.11.1999), en *Rev. de Occidente* 228 (2000) 80-81.

47. T. ASSHEUER, *El proyecto* 85.

Por otra parte, Sloterdijk para nada acepta las tesis eugenistas platónicas de la República en su sentido brutalmente antidemocrático. Y cuando admite que sin el ideal del sabio, «el cuidado del hombre por el hombre sería una pasión vana», afirma, con gran claridad, que como hicieron antes los dioses también se han "retirado" los sabios «dejándonos a solas con nuestra escasa sabiduría y nuestros conocimientos a medias»⁴⁸. Y aunque tenemos sus escritos ya no tenemos fe en ellos y acaso ni los leemos.

Así, como dirá luego Sloterdijk, el lector se preguntará si Assheuer ha leído la famosa conferencia, o la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, a no ser que por leer se entienda la interpretación de la que habla Heidegger en su conocida carta que mira "de revés de lo leído o de lo sólo rementado en lo que se cree saber ya antes de leer". Así se cumpliría el dicho clásico que "lo que cada cual recibe, al modo del recipiente se recibe".

Por dos veces cita Assheuer la editorial Suhrkamp, como acusando a Sloterdijk de ser su fiel consejero. No sé si así se insinúa un conflicto de poder, en la cultura alemana, dado el gran significado de la citada editorial. No es difícil adivinar que habrá que afirmar que sí.

No es tampoco nada inocente que Assheuer nos recuerde que ya en 1991 Sloterdijk coqueteaba con estas nuevas ideas para acabar con el "hombre viejo"⁴⁹. El lector comprenderá cuán reciente y caliente está aún, en esas fechas, la edición de la *Crítica de la razón cínica* con su ataque demoledor al socialismo real y por tanto a la vieja guardia, apodada el "hombre viejo".

En la misma línea se desempeña el siempre ponderado E. Tugendhat con la aseveración de que: *No hay genes para la moral*⁵⁰. Desde luego nadie negará a su autor que su escrito vale por una conferencia de bioética. Pero Sloterdijk lo tiene muy claro: «Este no es mi tema. Nunca he tenido intención de intervenir en el debate de la tecnología genética. Hay otros que pueden hacerlo mejor. Lo único que digo es que tenemos que formular un código de antropotécnicas precisamente para que no pase lo que unos intérpretes histéricos están leyendo en mi texto»⁵¹.

En el escrito de Tugendhat, se acusa a Sloterdijk, una vez más, de deducir la moral del proceso de "crianza". Al menos, ya se admite que Nietzsche tenía una moral, aunque fuera rechazable, contra lo que siempre se había

48. NPH 4.

49. T. ASSHEUER, *El proyecto* 84.

50. E. TUGENDHAT, *No hay genes para la moral* (*Die Zeit* 23.11. 1999), en *Rev. de Occidente* 288 (2000)101-107.

51. P. GAECHTER, *Peter Sloterdijk*. Entrevista, 115-116.

dicho. Al final, Tugendhat, afirma honestamente «que no ha comprendido cuál es el propósito del autor»⁵². Y tampoco sabe si nos ha ayudado en algo, aunque él cree que no.

Por otra parte, este autor se olvida, totalmente, de la *Carta sobre el humanismo*, de Heidegger, un elemento esencial en la propuesta de Sloterdijk, como si Heidegger fuera antihumanista o dijera que no hay ningún humanismo posible, y lo que es peor, cree que también Sloterdijk afirma lo mismo como puede verse al resumir la famosa conferencia en una:

«1ª tesis: Heidegger tendría toda la razón al sostener que el humanismo ha tocado hoy a su fin, pero que se equivocaría al opinar que esto habría ocurrido en beneficio de la celebración del ser»⁵³. De hecho, para Sloterdijk, el paso del mundo animal al mundo humano es un «éxodo (que) sólo produciría animales psicóticos si no tuviera lugar, al mismo tiempo que la salida al mundo, una entrada en eso que Heidegger llamó la casa del ser»⁵⁴.

5. 2. La muerte de la Teoría Crítica

La contundente respuesta de Sloterdijk no se hizo esperar nada. A la semana siguiente de publicarse el artículo de Assheuer, Sloterdijk responde con un escrito que contiene una carta a Assheuer y otra al propio Habermas. En la carta a Assheuer se pregunta Sloterdijk si la conferencia de la que habla ese autor es la misma que él ha dado: «Me encantaría comparar su ejemplar con el mío, para ver si estamos usando el mismo documento»⁵⁵.

Pues, de hecho, se le atribuyen las teorías eugénicas de Nietzsche y de Platón que él rechaza, expresamente, con el calificativo de "conceptos histéricos e inadecuados". Y además, Sloterdijk distingue perfectamente: «las optimaciones legítimas de la medicina genética aplicadas a individuos y las biopolíticas ilegítimas aplicadas a los grupos»⁵⁶.

El autor de *Normas para el parque humano* reconoce como bueno que la sociedad tenga sistemas de alarma para defenderse de ataques peligrosos y cree un hecho legítimo y positivo la crítica entre pensadores. Y esa misión,

52. E. TUGENDHAT, *No hay genes* 107.

53. E. TUGENDHAT, *No hay genes*, 101.

54. NPH 56.

55. P. SLOTERDIJK, *La teoría crítica ha muerto* (*Die Zeit* 9.11.99), en *Rev. de Occidente* 288 (2000) 90. En adelante TCM.

56. TCM 90. Cf. también P. SLOTERDIJK, *El pensador en escena*. *ABC Cultural* 4.11.2000, 7-8.

hoy, la tiene la prensa, y la crítica de las ideologías. Sloterdijk acepta que es mejor que algunos se pasen, un poco, a que, por falta de crítica, se pierda o se dañe la sociedad. Pero también existe el derecho de alertar "contra los alertadores".

Recordando los gansos del Capitolio, que con su alarma salvaron, en otro tiempo, a Roma, este autor cree que Assheuer grazna demasiado, con un sentido autoreferencial muy fuerte, tipo pavo, y además "por encargo de un tercero". Assheuer alarma porque hay moros en la costa, pero Sloterdijk piensa que su crítico decide, por sí y ante sí, cuándo hay moros en la costa, y además se reserva el derecho de decidir lo qué sea un moro.

En este ambiente, para Sloterdijk, la opinión pública está evolucionando del alarmismo al "escandalismo". Entonces se pasa de la crítica auténtica a la «producción de excitaciones en un mercado de cuotas de atención que se ha quedado estrecho»⁵⁷. Así, el escritor se convierte en un creador de publicidad o en un "escandalista, que estructuralmente es lo mismo". Y eso obliga a preguntarse a quién sirve el escritor.

Luego, Sloterdijk se vuelve hacia el dueño de la mano que "se tapa la boca", y que ha dado a otros la orden de ponerse en marcha y ha marcado su dirección. Se trata de J. Habermas. El es, el que ha susurrado a los críticos, en contra del "neoconservador". Por haber sido su profesor, y por respeto a sus escritos, que han formado a toda una generación, Sloterdijk se adelanta, a Habermas, para intentar volver a formas de entendimiento mutuo, "dialógicas y no difamatorias".

En primer lugar, le dice a Habermas que está al límite de la tolerancia, porque ha hablado de él «con mucha gente, nunca *conmigo*. En este oficio nuestro, basado en la argumentación, eso es ya sospechoso; en un teórico del diálogo democrático resulta incomprensible»⁵⁸. Le acusa además de haber armado barullo y de haber llamado de Hamburgo a Jerusalén para presionar a sus amigos y "convertirlos a su error".

También le imputa el haber pasado copias pirata del texto de la conferencia, a alumnos y periodistas, contra todo uso académico. Además, ha reprochado a los participantes en el seminario de Elmau por no haber reaccionado contra la ahora famosa conferencia. También le acusa de que: «Ha encargado usted a un colaborador de *Die Zeit*, así como a un autor de *Der Spiegel*, que escribieran artículos alarmados en los que no debía aparecer su nombre.

57. TCM 92.

58. TCM 94.

Primero tocó la corneta su discípulo Assheuer, luego fue Mohr quien cumplió con su obligación»⁵⁹.

Poco después, le recuerda que, en este mundo, es un reyezuelo tirano o "soberano", quien puede tomar a otros como sus representantes, en persona, a su servicio, según explicaba el denostado C. Schmitt. Esa palabra, según Sloterdijk, «permite reconocer que usted sigue todavía esforzándose en desempeñar el papel de soberano de la producción alemana de discurso, incluso después de haber sido emérito»⁶⁰.

Luego, pasa Sloterdijk a analizar ese episodio desde la propia teoría de Habermas. Ahí, explica que a él se le toma como un objeto o cosa y no como un sujeto en igualdad de derechos con sus críticos. Además le recuerda a Habermas: «Ha recibido usted la herencia inhumana del estilo de pensamiento de la crítica de las ideologías, estilo que, ciertamente, no está mucho peor marcado en usted que en otros representantes de esta ya no tan respetable tradición»⁶¹. Pero cada cual tiene sus tradiciones, Habermas las basadas en los viejos tiempos, Sloterdijk en los nuevos.

Sloterdijk le recuerda además a Habermas que, aunque se le considere una *cosa*, podría ponerse nervioso y comenzar a hablar según una teoría bien conocida, en la misma Escuela de Frankfurt, y cumplir una vez más "la venganza de las cosas". El autor de la ya famosa conferencia, reivindica su derecho a declararse, al menos, *res cogitans* (cosa pensante), por lo que, en muy buena lógica, al menos "como autor y colega de editorial", se podía e "incluso se debía haber hablado con ella", dado que sólo vive a un día de correo de la casa de Habermas y a diez cifras de teléfono (incluidos los prefijos).

Sloterdijk responde con la contundencia de Heine, a quién nunca le gustaba la censura y menos la "que venía de colegas celosos". Estos ataques a Sloterdijk, le hacen más clarividente y le dan una mirada más objetiva para ver que hoy "la esencia de la teoría crítica se manifiesta en el crepúsculo". Y ahora, va a decir lo que ha visto: Con Th. Adorno, la Escuela de Frankfurt, sedujo a toda una generación con «una versión de izquierdas de círculo gnóstico al estilo del de Stefan George (...). En su versión más reciente (Habermas), era un jacobinismo latentemente sostenido, una versión social-liberal de la dictadura de la virtud (asociada con el arribismo periodístico y académico)»⁶².

59. TCM 94.

60. TCM 94-95.

61. TCM 95.

62. TCM 97.

Para las democracias normales, ambas versiones, son un factor de riesgo, sobre todo la segunda, por ser más popular. Para las democracias no normales "ambos sistemas son justo lo correcto". Para Hegel, la esencia del terror consiste en que la sospecha se convierte en condena. Pero en el jacobinismo, "denunciar es ya lo mismo que liquidar". Esto, hoy día, es más peligroso porque los medios de comunicación de masas van mucho más rápido que en el tiempo de nazismo. Para Sloterdijk, en esas teclas es en las que está Habermas tocando.

Y estos comportamientos, ponen al descubierto cuál es su verdadera ética y lo que realmente significa, al final de la partida y en resumidas cuentas, para Habermas, la tan cacareada "coerción no coercitiva del mejor argumento". «Por tanto: que usted, el gran comunicador, el gran ético del discurso en Alemania, imbuido de su propio no-fascismo (está demostrado que su lema es: los fascistas son siempre los otros), emplee los medios del modo que se puede ver en este caso me da la ocasión de hacer notar cómo su máscara liberal cae cuando se produce el conflicto»⁶³.

De la fuerza del argumento se pasa al argumento de la fuerza, la denuncia y la delación. Como diría Luhmann: "pasamos del discurso moral a la agitación". Así, Habermas, pone al descubierto qué entiende por discutir, pensar, abordar problemas, "por opinión pública y por apertura".

Además, como siempre ha sido verdad el "calumnia que algo queda", todo ser humano atacado termina por ser el culpable. Quedan aún algunas dudas sobre a quién dañará más el debate, sobre todo si se desarrolla un metaescándalo «sobre el negocio de los fabricantes de escándalos en este país, sobre la industria alemana de la indignación, la decadencia de la crítica y las estrechas alianzas entre el jacobinismo liberal y el mundo del espectáculo»⁶⁴.

Para Sloterdijk, la época de los hijos hipermoralistas de padres nacionalistas ha terminado. Ahora hay una generación más libre. Para ellos la sospecha y la acusación ya no significan tanto, y desprecian la neurosis jacobina de sus mayores de izquierdas, envueltos siempre en la niebla de la culpa de los tiempos de posguerra. Estos "que antes tenían el poder de determinar la mentalidad", ya no pueden imponerse y quieren colgarle la falta de libertad a todos sus descendientes. El tiempo de las conciencias excesivas, demasiado buenas y/o demasiado malas ha terminado.

63. TCM 98.

64. TCM 99.

En fin: «La teoría crítica ha muerto este 2 de septiembre. La vieja dama gruñona estaba postrada en cama desde hace tiempo, y ahora se ha ido para siempre. Nos reuniremos junto a la tumba de una época para hacer balance, pero también para recordar el final de una hipocresía. Pensar significa agradecer, había dicho Heidegger. Yo opino, más bien, que pensar significa respirar»⁶⁵.

6. La Carta sobre el Humanismo de Heidegger

6.1. *El hombre, el ser y el lenguaje*

Mucho se ha discutido sobre si la filosofía de Heidegger era una antropología o más bien una metafísica. Las opiniones han estado muy encontradas y con frecuencia se ha dicho que era una antropología disfrazada de metafísica o que se trataba de una metafísica bajo capa antropológica⁶⁶.

Una relectura de la *Carta sobre el humanismo* puede ofrecernos aclaraciones preciosas sobre este importante debate, tanto para la comprensión del hombre y el humanismo como para la justa valoración de la filosofía de Heidegger en el momento actual⁶⁷.

Como es sabido, esta carta fue dirigida al profesor Jean Beaufret y, en ella, Heidegger hace muchas puntualizaciones sobre su filosofía, el humanismo europeo y el pensamiento de Sartre.

65. TCM1

66. Kojève hace una lectura antropológica de *Ser y tiempo*. «En su *Carta sobre el "humanismo"* (*Brief über den "Humanismus"*) de 1946, Heidegger se distanció expresamente de su antropologización. Pero "ser ahí" (*Dasein*) puede leerse también como el ahí del ser mismo (*Da-sein, Da des Seins selbst*). Y el "ser-ahí" del hombre significa "ex-sistencia" (*Ex-sistenz*), un "exponerse" (*Hinaus-stehen*) a la verdad del Ser» (...) «Ahí se vislumbra un pensamiento que parte del Ser como un "claro" (*Lichtung*) que permite ofrecer espacio a la aparición y la demostración, del Ser como "acontecimiento" (*Ereignis*). Finalmente, existen también intentos de aceptar directamente la *ontología* de Heidegger, pasando de todas las interpretaciones antropológicas: así en Jean Beaufret (...), destinatario de la carta sobre el humanismo, y en los discípulos de éste» (B. WALDENFELS, *De Husserl a Derrida*. Introducción a la fenomenología, Paidós, Barcelona 1997, 62.66). De otra parte, Heidegger no aceptó nunca el lenguaje de la metafísica clásica. Para él, al lenguaje le faltan los conceptos apropiados para expresar el "ser". «Se atrevió a pensar "ser" (*Sein*) - aunque se debería escribir "Seyn" (ser)- como verbo» (G. GADAMER, *Mito y Razón*, Paidós, Barcelona 1997, 114-115).

67. Cf. A. LEYTE, *Historia de la Carta sobre el "Humanismo"*, *ABC Cultural* 4.11.2000, 10-11. L. F. MORENO CLAROS, *De nuevo el mago*, *Ib.*, 11. I. REGUERA, *¿Cómo volver a dar sentido a la palabra humanismo?*. *Ib.*, 12-13.

Comienza Heidegger por señalar que nos falta claridad sobre la esencia del obrar y sobre la acción humana, pues con frecuencia confundimos acción con efectividad. Pero, para Heidegger, actuar significa llevar algo a "la plenitud de su esencia", no se trata del mero desplegar las posibilidades de las cosas, sino de alcanzar su realidad más profunda, porque lo que «ante todo "es", es el ser»⁶⁸.

Del mismo modo, el puro pensar trae a plenitud «la relación del ser con la esencia del hombre. No efectúa ni impulsa esta relación»⁶⁹, porque el pensar aporta al ser del hombre "lo que le es entregado a él mismo por el ser". Pues «en el pensar el ser viene al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre»⁷⁰. Poetas y pensadores vigilan esta morada, y su vigilia se produce en la patencia misma del ser⁷¹.

El pensador se deja envolver por el ser para decir su verdad. «El pensar obra en cuanto piensa»⁷². Y este pensar es el compromiso con "la verdad del ser". En cambio, la acción "descansa en el ser" pero apunta al ente.

«La historia del ser lleva y determina toda condition et situation humaine»⁷³. La experiencia del ser supera toda Lógica y toda Gramática. Y en la vivencia de su plenitud "debemos liberarnos de la interpretación técnica del pensar". El pensar, tanto en Platón como en Aristóteles, es un arte "al servicio del quehacer y del hacer", pero el verdadero pensar no es "práctico".

Cuando el pensar acontece como una mera teoría técnica del obrar, la filosofía se encuentra en la «penosa situación de justificar ante las "ciencias" su existencia»⁷⁴. Entonces se identifica con las ciencias por miedo a perder

68. CH 7. Del mismo modo, para Heidegger, la esencia del nihilismo es la eliminación del ser: «*Das Wesende des Nihilismus ist das Ausbleiben des Seins als solchen*» (HN 347). La verdad profunda del ser falta en la idea de ente. Por eso la historia occidental es nihilista, oculta el misterio del ser, y así le da buena muerte sin apenas darse cuenta: «Pensado a partir del destino del ser, el nihil del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia. En la manifestación de lo ente como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada» (M. HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid 1995, 238. En adelante CB).

69. CH 7.

70. CH 7.

71. Todo pensador depende "de la llamada del ser" (CB 332). Esa es su libertad y su mayor riqueza. Pero el ser no es actualidad ni cruda objetividad sino, como dice Ortega, la realidad de la realidad. Según Rilke: «*Nosotros somos las abejas de lo invisible. Libamos incansablemente la miel de lo visible, para acumularlo en la gran colmena de oro de lo Invisible*» (CB 279).

72. CH 7.

73. CH 8.

74. CH 9.

valor. Pero este planteamiento es un menosprecio y una renuncia a "la esencia del pensar" y en él se rechaza el ser como el centro del pensar.

La Lógica es la sanción de "esta interpretación" y es como el pez fuera del agua. Eso no quiere decir que la filosofía deba ser irracional. El rigor del pensamiento no está en su exactitud técnica sino «en que el decir permanece puramente en el elemento del ser»⁷⁵. Es así como el pensar "oye y pertenece al ser".

Cuando la filosofía y el pensar pierden esta pertenencia, al ser, se convierte en pura técnica y violenta las cosas. Esto es la Modernidad. Así la vida privada ya no es la esencia humana, como "ser libre del hombre", sino un reducto de lo público, y eso pone al descubierto su triste esclavización a la pura publicidad. Aquí ya se puede ver por qué Sloterdijk recurre a Heidegger. Porque para librar al hombre del instrumentalismo y de la escandalera mediática hay que recogerse de nuevo y dialogar con el ser.

Si esto ya no fuera posible, la palabra, que está al servicio del ser, pierde todo su sentido y surge la dominación de la subjetividad por la publicidad. Así se produce la desecación y la esterilización del lenguaje que nos rehusa su esencia en cuanto casa del ser. Así es lenguaje instrumental. Pues el hombre, antes de hablar, debe "dejar que el ser hable". Entonces vuelve a la palabra "la preciosidad de su esencia" y el hombre encuentra su morada que le hace vivir en la propia "verdad del ser".

6. 2. *El hombre y los humanismos*

Si ha de haber un humanismo este ha de ser humano y hacer más humano al hombre. Pero la humanidad del hombre descansa siempre en su esencia. Marx ve la esencia del hombre sólo en la cosa social. El cristianismo la pone en su ser de "hijo de Dios". Así huye de este mundo y se vuelve platonizante. En la época romana se hablaba del humanismo frente al mundo de los bárbaros que vive la virtud romana mediante la *paideia* griega. El hombre Renacentista también se pretende humano, y entonces la inhumano es «la pretendida barbarie de la escolástica gótica de la Edad Media»⁷⁶.

75. CH 10. La verdad es la verdad del ser, y es «el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser» (CB 72).

76. CH 16.

En todo caso, el humanismo casi siempre se viene a decir como "revivificación" del mundo del helenismo. Así ocurre también, en el siglo XVIII alemán, con Winckelmann, Goethe y Schiller. Hölderlin, por el contrario no acepta este humanismo pues pone la esencia del hombre muy fuera del helenismo. Para él, el hombre es vida en grande, es generosidad y es alma en el sentido de ánimo⁷⁷.

Si el humanismo es lucha por la dignidad del hombre para que este sea libre, todo depende lo que se entienda por libertad y naturaleza. Así vemos que Marx y Sartre no van a la Antigüedad. Por su parte, el cristianismo busca la salvación del hombre. Los tres parecen tener una idea fija de naturaleza, de la historia y del principio del mundo que funda el ente y el todo.

Así: «Todo humanismo o se funda en una metafísica o se hace a sí mismo fundamento de una metafísica»⁷⁸. Y toda determinación de la esencia del hombre que nos interpreta al ente sin preguntar por el ser es muy mala metafísica. Los citados humanismos se olvidan siempre del ser y nos presentan al hombre como "animal rationale". Esta teoría no es falsa pero olvida lo esencial. Ni la racionalidad ni la animalidad nos dan la esencia del hombre, y, con demasiada frecuencia, se cae en la animalidad.

6. 3. *El hombre a la luz del ser.*

Toda mala metafísica se olvida de lo esencial, confunde lo que es la esencia y así falsifica todo, ya «que el hombre sólo se deja ser en su esencia en la que es solicitado por el ser»⁷⁹. Sólo así, el hombre encuentra su esencia que

77. «"Alma" significa lo mismo que "ánimo" (*Gemüt*)(...). Animo es la fuente y el lugar (...) del equilibrio (*Gleichmut*) y de la pobreza (*Armut*), de la suavidad (*Sanftmut*) y de la nobleza de ánimo (*Edelmut*), de la gracia (*Anmut*) y del ánimo de sacrificio (*Opfermut*), de la magnanimidad (*Grossmut*) y de la longanimidad (*Langmut*). El ánimo, así percibido, lo llama Hölderlin "el alma". El hombre lleno de alma (...) es el ánimo elevado, el que tiene ánimo para asumir (*zumuten*) lo Supremo» (M. HEIDEGGER, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona 1983, 137). Por lo demás: «La belleza es la presencia del ser. El ser es lo verdadero del ente» (*Ib.*, 147).

78. CH 17. «La metafísica sería en su esencia el misterio impensado -porque guardado del propio ser (...). La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo» (CB 239).

79. CH 19. Según Zuckert, al ser nunca se le encuentra del todo, y con frecuencia se le olvida. Las cosas sólo son en cuanto se apropian el ser. El ser, que solamente acontece a través del ser humano (*Dasein*), ha "usado" y "poseído" al hombre. «Así pues, los seres humanos se hacen propiamente humanos, que quiere decir, inteligentes, seres en realidad, solamente al ser "tomados" en la "luz del Ser"» (C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*

define su existencia: «Yo llamo ex-sistencia del hombre al estar en la iluminación del ser. Sólo al hombre le es propio este modo de ser»⁸⁰. Esta ec-sistencia entregada (al ser) es la sustancia del hombre. Condenarle al biologismo es un error garrafal, que no es nunca superable con un alma u otro adorno espiritual. Pues incluso: «El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal»⁸¹.

La esencia del hombre descansa en su ex-sistencia, en la "iluminación del ser". Para el medieval, la realidad de lo real es la objetividad, en Hegel la subjetividad absoluta y en Nietzsche el eterno retorno, pero hoy la esencia del hombre se salda a la luz del ser. La planta y el animal se deben siempre a su ambiente, pero el hombre tiene un mundo que es la iluminación del ser, y vive en la verdad del ser.

La misma esencia del hombre no se determina, pues, ni desde el ser de la esencia ni desde el ser de la existencia sino "desde lo ec-stático del En-ser". Y ese *En* es "la iluminación del ser en el *cuidado*". La conferencia *De la esencia de la verdad* recuerda, con claridad, el gran olvido del ser que proviene de Platón.

En esa misma desgracia cae la frase de Sartre: "La existencia precede a la esencia" que es la frase de Platón, ahora puesta al revés. «Pero el revés de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica (...) Tanto él como esta frase se mantienen con la metafísica en el olvido de la verdad del ser»⁸². En ese olvido del ser cayó todo el Occidente. Y con todo eso, *Ser y Tiempo*, no tiene nada que ver.

6. 4. *El ser como patria del hombre*

Al hombre le importa el ser y el "ser solicita y recurre al hombre". De eso se olvidó el humanismo y por eso es antihumano. Y rebaja al ser humano, tanto si lo subjetiviza como si lo objetiviza. Así no se cuida al ser sino que se le pervierte. El hombre se cuida el ser, su ser y los otros seres, pues esa es la misión del hombre: «El hombre es el pastor del ser»⁸³.

Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida, Univ. of Chicago Press. Chicago 1996, 61).

80. CH 20.

81. CH 20.

82. CH 25. «*El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente*» (CB 329).

83. CH 28.

¿Pero qué cosa es el ser?. "El ser es lo más cercano". Y la cercanía misma esa es la verdad del ser. No es Dios ni ángel ni bestia ni máquina ni animal ni tampoco obra de arte. El ser es como la luz que a todo ser ilumina. «Pues en la luz del ser está ya toda salida desde el ente y toda vuelta a él»⁸⁴. Sólo así es posible la autenticidad y la comunicación, "la sobria cercanía de un dominar no impositivo" y de un lenguaje abierto que es la propia "casa del ser", donde el hombre se hace hombre en la propia "verdad del ser".

En este preciso sentido, el existencialismo no es un humanismo. Pues Sartre se pone en un plan en el que sólo hay hombres. Pero, para Heidegger, "el ser y el plan son lo mismo". Pues el ser es el que se da y así vemos que se da el ser y lo que da "es el ser mismo". «El da nombra la donante esencia del ser, guardadora de su verdad. El darse en lo abierto con este mismo es el ser mismo»⁸⁵. Así hay una historia del ser que es la historia en que el ser se da y ese darse es su destino.

Sólo, en cuanto el ser se apropia se entrega en propiedad al hombre, pero el ser no es, para nada, mero "producto del hombre". Pues el ser es "lo trascendente por antonomasia", pues es "la iluminación misma" y está "más allá de todo ente". El ser se aparece al hombre en "el proyecto ec-stático", pero él no es el que crea el ser⁸⁶.

El ser es la *patria* del hombre y de él recibe su historia: «La patria de este morar histórico es la cercanía al ser»⁸⁷. Sólo en esa cercanía sabemos lo que es el día de gracia y también la ausencia de Dios. Pero el día de la gracia sólo llega cuando ya "se ha alumbrado el ser mismo", y sólo así se supera la apartidad en la que yerran los hombres y "la esencia misma del hombre". Esa

84. CH 29.

85. CH 32. Para J. L. Marion, la estructura fundamental de la evidencia es la "donación". Este tema que comienza en Husserl, lo continúan Heidegger y C. Bruaire. «Tal es el sentido de *Donation et réduction*: mostrar cómo la esencia originaria (...), es un don "más grande" que lo que deseamos (...). De ahí la admiración y la alabanza, que son las virtudes filosóficas por excelencia, ante lo que es (...). "El hombre (...) no recibe como tal el don sino acogiendo el acto de dar, es decir por repetición dándose él mismo. Recibir el don y darlo (...), en una simple posesión. Recibir y dar se consuman pues, en el mismo acto" (J. L. MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, 212, en P. HILBERT, *Algunos pensamientos contemporáneos de lengua francesa*. Univ. Iberoamerica, México 1996, 120).

86. «La vida corriente del hombre actual es la vida corriente de la autoimposición sobre el mercado desprotegido de los cambistas. El traspaso de la balanza al ángel es, por contra, lo inhabitual» (CB 284). El ángel es lo que salva al ente. La esencia de lo humano es, frente a la autoimposición, la disponibilidad. Del mismo modo el poeta sigue la huella sagrada: «Su canción, por encima de la tierra salva y consagra. Su canto celebra lo intacto de la esfera del ser» (CB 288).

87. CH 37.

apatridad descansa en "el abandono del ser del ente", es el signo de su olvido y de su amplia confusión, incluso como ente abarcante.

6. 5. *El olvido del ser, la técnica y el humanismo*

Así, el ser "queda oculto". Y lo que Marx y Hegel pensaban como "el extrañamiento del hombre" hunde sus raíces en "la apatridad del hombre moderno", que se ha olvidado a Hölderlin. En esta visión de la historia supera Marx a los otros. El ha visto el "extrañamiento" que no han logrado intuir Husserl ni el existencialismo. Por cierto, que el materialismo no consiste en que todo sea materia, sino en que toda la realidad aparece como mero material de trabajo. Esto ya se encuentra en Hegel pero se afirma en la técnica.

La esencia del materialismo, se oculta en la esencia técnica. La técnica es olvido del ser⁸⁸. Eso es el americanismo y eso fue el comunismo. La mayor grandeza de Europa ha sido siempre el pensar, pero ahora se halla rendida o por lo menos sitiada. Es bueno reaccionar e intentar resucitar, porque: «El hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser (...) El hombre es el vecino del ser»⁸⁹.

He aquí el verdadero humanismo, "que piensa la humanidad del hombre desde la vecindad del ser". Y este reino del ser, no es un callejón sin salida, como a veces se ha dicho, sino el reino franco donde "la libertad guarda su esencia", pues el hombre es peregrino "a la vecindad del ser". Sólo así lo humano y la *humanitas* será la esencia del hombre en cuanto pastor del ser.

Esto no es oponerse al humanismo, a los valores, a Dios, ni a la lógica sino ver el nihilismo. Son los otros humanismos los que se muestran inhumanos por sus cosificaciones. Cosificar los valores empeora los problemas, sobre todo cuando lo que se cosifica es lo más sublime, como suele hacerse con Dios que se queda transformado en una "causa primera"⁹⁰.

88. La era de la técnica es el invierno infinito: «El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado (...) parece haber sido borrada (...) El peligro consiste en esa amenaza que atañe la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no en peligros casuales. Este peligro es *el* peligro. Se esconde de todo ente en el abismo. A fin de que el peligro sea visto y mostrado, tiene que haber esos mortales que son capaces de alcanzar antes el abismo» (CB 266).

89 CH 41.

90 «Si la metafísica piensa lo ente en su ser como voluntad de poder, piensa necesariamente lo ente como instaurador de valores» (...) Y así se rebaja el ser a nivel antropológico: «Al final el ser ha caído en la metafísica al nivel de valor. Ahí se demuestra que el ser

También se cosifica al mundo, cuando se hace de él una cosa, pues el mundo no es "un reino de los entes, sino la apertura al ser". Sólo así el hombre emerge en la "apertura del ser": «"Mundo" es la iluminación del ser en la que el hombre emerge desde su esencia arrojada»⁹¹. El ser-en-el-mundo nombra la esencia de la ec-sistencia humana. Y, es preciso advertir que ahí aún no se decide si hay también un más allá o todo queda aquí mismo. Lo mismo debe decirse de "la existencia de Dios", y por tanto del ateísmo...

Heidegger ya lo había advertido en *De la esencia del fundamento*, pero es mucho lo que se "peca además contra el cuidado del leer". Su filosofía no se decide ni "por la existencia de Dios ni contra ella". Y eso tiene que ser así porque: «Sólo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de la gracia. Sólo desde la esencia de la gracia está por pensar la esencia de la divinidad. Sólo en la iluminación de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrar la palabra *Dios*»⁹².

Sin esta apertura al ser, el hombre actual carece de espacio apropiado para preguntar por Dios, pues la dimensión de la gracia está previamente cerrada por la fuerza de las cosas: «Tal vez consiste lo característico de esta época en el cierre de la dimensión de la gracia. Tal vez es ésta la única desgracia»⁹³.

Esto tampoco supone afirmar ya el teísmo, como el pensar el misterio no es irse por las nubes sino que más bien desciende "a la cercanía de lo más cercano". Por eso el biologismo, el pragmatismo y el animalismo es puro enajenamiento. «Pensar la verdad del ser quiere decir a la vez: pensar la humanitas del homo humanus»⁹⁴. Y así darle fundamento⁹⁵.

no es admitido como ser» (...). Y esto es el nihilismo. El pensar según valores es mortal «porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia. El pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad» (...) «En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser» (...) «La historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser*» (CB 215.233.237).

91. CH 51.

92. CH 52.

93. CH 53.

94. CH 54.

95. «El poner la obra a la verdad hace que se abra bruscamente lo inseguro y, al mismo tiempo, le da la vuelta a lo seguro y todo lo que pasa por tal. La verdad que se abre en la obra de arte no puede demostrarse ni derivarse a partir de lo que se admitía hasta ahora. La obra rebate la exclusividad de la realidad efectiva de lo admitido hasta ahora (...). La fundación es algo que viene dado por añadidura, un don» (CB 65).

5. 5. 1. *Hombre, ética y humanismo*

Para Heidegger, la desorientación actual, notoria o más bien negada, no se ha de arreglar sin más con escribir una Ética. La única garantía, de las cosas y los hombres, no es otra que el mismo ser. Pensar a la luz del ser, es la ética suprema. Así, la condición propia del hombre es escuchar a su daimón, pues el hombre, en cuanto es hombre, mora "en la cercanía de Dios", como lo había dicho Heráclito. Los curiosos quieren ver la vida del pensador en toda profundidad, pero él tiene que vivir en la realidad cotidiana, familiar y consabida, en "toda la estrechez de su vida", pues "también aquí se presentan los dioses".

Esa realidad cotidiana es el lugar de la apertura para el hombre y de "la presentación de Dios". Y este pensar no es teórico ni práctico sino que es el pensar del ser. Ni tiene eficacia alguna sino que se basta en su esencia, pues es más libre que todos porque "deja ser al ser". El pensar no hace la casa al ser sino que conduce la ec-sistencia histórica, la humanidad del hombre humano "al reino de la aurora de las gracias".

El ser es más que todo ente. El hombre es oyente del ser que sorprende en "lo sencillo" más allá de la pragmática. Eso exige rigor en la reflexión, solícito cuidado en el decir y sobriedad en las palabras. Ese ser nos anonada para llamarnos a ser y a toda su "benevolencia". «Lo anonadador en el ser es la esencia de lo que yo llamo la nada. Por eso, porque la "nada" piensa el ser, piensa el pensar la nada»⁹⁶. El *nomos* dispone al hombre en el ser, pues el ser es el que "protege al hombre", que así adviene al lenguaje, para que el hombre se salve, y no se vuelva "psicótico" como diría Sloterdijk. Por lo demás: «El lenguaje es el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo»⁹⁷. Del mismo modo el pensar, que no es ciencia definitiva sino *amor a la sabiduría*, en su pobreza provisoria y sencilla, es también pensar del ser que va labrando nuestra tierra como el surco del labriego.

96. CH 63.

97. CH 68.

7. Conclusión

Hoy día la obra de Sloterdijk está muy consolidada y no se puede soslayar, ni centrarla en una conferencia, por muy llamativa que sea. Su *Crítica de la razón cínica* es un escrito esencial que con su ataque al nazismo y al socialismo real sentencia, a las viejas guardias, de modo definitivo. Sólo así se entra de lleno en la posmodernidad. Esa obra cierra una época y pide nuevos horizontes que ese autor ya ha explorado en *Normas para el parque humano*.

Como en toda exploración, puede haber siempre accidentes, pero si se lee el texto, que se ha hecho tan famoso, no existe ninguna razón para empujar a su autor al profundo del abismo, por mucho que hoy todo accidente tenga gran publicidad y venda muchos periódicos. De sus críticos se puede afirmar lo que ya Heidegger dijo: que es mucho lo que se "peca además contra el cuidado del leer"

La obra de Habermas, y de toda la escuela de Frankfurt, también debemos decir que ha sido muy benemérita. Generaciones enteras se han formado y han vivido una ilusión de futuro con su crítica al instrumentalismo y al positivismo frío. Eso no se puede negar y tampoco ensombrecer. Pero estamos en nueva época, y antes de que cayera el muro triste de Berlín, ya se iba a derrumbar la ideología que lo levantó y, bien que mal, lo sostenía a base de violencia. La Nueva Filosofía y el Pensamiento Posmoderno, en el Arte, en la Literatura, en la Filosofía, habían reclamado, con insistencia, la desaparición final de la violencia moderna.

En esta línea de acción, y de pensamiento, la filosofía de Sloterdijk es una apisonadora que no deja opción alguna de vuelta al viejo sistema: *vestigia nulla retrorsum*, proclamaban ya los clásicos. Si Habermas y su entorno, se niegan a caminar mirando al nuevo futuro del fin de la violencia, Sloterdijk, P. Bruckner, A. Finkielkraut, G. Vattimo, Primo Levy y tantos otros se convertirán para ellos en una gran pesadilla. Nunca se debe olvidar que la mayor gloria del *pensamiento débil o posmoderno* ha sido, sin duda, volver a priorizar de nuevo la fuerza de la razón frente a la razón de la fuerza y de la "coerción".

En todo este proceso, Heidegger, el viejo brujo, mantiene fuerte su plaza, su teoría del ser, que está en el claro del bosque y también vive en nosotros, sigue seduciendo a muchos porque nos revela al hombre y nos invita también a preguntar por el mundo, nos cuestiona nuestra vida y toda la realidad. No es nada raro, por tanto, que Sloterdijk recurra a él, de nuevo, para explorar el futuro y utilice sus escritos en la nueva singladura.

Lo importante en este escándalo, como en toda discusión, es que nos pueda ayudar a pensar nuestros problemas: el sentido de la vida, el encuentro

con los otros, la solidaridad global y el diálogo entre los pueblos. Pues como decía Camus: en realidad, solamente hay un problema filosófico y este no es otro, en verdad, que el del *sufrimiento* humano. O como lo diría Sloterdijk: «El moderno consenso ecológico del dolor –que la gran mayoría no deba sufrir eternamente por una minoría– es el mínimo común denominador de todas las posiciones dentro del paisaje fragmentado de la modernidad»⁹⁸.

DOMINGO NATAL
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

98. PE 156.

TEXTOS Y GLOSAS

Pablo, el indocumentado

La cuestión de la ciudadanía romana del apóstol Pablo ha llamado siempre la atención de exégetas e historiadores. Su importancia radica en distintos motivos. a) Los exégetas, por una parte, quieren conocer mejor la persona de Pablo, así como la incidencia que tuvo su “ciudadanía romana” en la estrategia misionera del apóstol dentro del mundo greco-romano. Al mismo tiempo, es un tema que analizan para determinar el valor y el carácter histórico de algunos aspectos o temas transmitidos en Hechos de los Apóstoles. b) Por otra parte, los historiadores y los estudiosos de derecho romano pretenden obtener información de los pasajes de Hechos referentes a la ciudadanía de Pablo para conocer mejor el sistema jurídico romano del siglo I d.C.

En el año 1998 apareció en esta misma revista un artículo analizando la problemática que planteaba la posesión del derecho de “ciudadana romana” para Pablo¹. Recientemente ha llegado a mis manos para recensión un libro compuesto por una serie de contribuciones sobre la interrelación del mundo cristiano y antiguo. Uno de los artículos estaba dedicado a la posición jurídica de Pablo dentro del impero romano. El artículo en cuestión es: Karl Leo Neothlich, *Der Jude Paulus-ein Tarser und Römer?*, en: Raban von Haehling (Ed.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, 53-84. Su autor es un historiador de la universidad de Francfort dedicado a la investigación del mundo greco-romano, quien ya ha publicado temas referentes al mundo judío dentro del imperio: *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996. Como historiador, deja a parte argumentos teológicos y se centra más en la relevancia de algunas razones históricas aducidas para afirmar la ciudadanía romana de Pablo. Con ello pretende excluir razonamientos, según él, insostenibles o

1. D. ÁLVAREZ CINEIRA, Pablo ¿un ciudadano romano?, en: EstAg 33 (1998) 455-486.

ambivalentes de discusiones posteriores que traten dicha problemática. Es propósito de esta reseña analizar este nuevo artículo, sintetizando las aportaciones hechas por este autor, así como mencionar las lagunas que uno puede descubrir en su argumentación.

La presentación de la figura de Pablo es distinta en Hechos de los Apóstoles y en las cartas auténticas paulinas. Varios exégetas ponen en tela de juicio prácticamente toda la información de Hechos sobre su persona: lugar de nacimiento, educación, juventud, situación social, número y cronología de sus viajes, el traslado a Roma, el fin de su vida... Hechos nos indica en tres pasajes que Pablo poseía la ciudadanía romana (Hch 16,37; 22,22-29; 23,27). Esta información no aparecerá confirmada en otras fuentes hasta el siglo II, aunque tampoco existen noticias de esa época que hubieran cuestionado abiertamente la posesión de su ciudadanía. Porfirio (234-principios del IV) fue uno de los primeros que dudó de la ciudadanía romana de Pablo. También autores cristianos (p.e. Jerónimo) se percataron de la problemática que subyacía en el origen y la religiosidad de la familia, para compaginarlo con la ciudadanía de Pablo. Esos autores intentaron dar alguna solución. ¿Por qué es objeto hoy de discusión? Nuestro autor ve dos razones fundamentales que la crítica ha usado últimamente para cuestionar la posesión de la ciudadanía:

- a) Algunas actitudes paulinas no serían conciliables con el status de un ciudadano romano. Aquí habría que mencionar especialmente los distintos castigos sufridos por Pablo.
- b) La segunda razón para dudar de su ciudadanía es que viene mencionada única y exclusivamente en Hechos. Pero la credibilidad histórica de esta fuente de información es en muchos puntos discutida entre los estudiosos: la fuente de Hech es tendenciosa y la ciudadanía de Pablo tendría una función apologética concreta dentro de la composición total de la obra.

Por eso, Karl Leo hace unas indicaciones sobre la cuestión de las fuentes, y en concreto de Hechos y sus contradicciones con las cartas paulinas. Hechos contiene también contradicciones internas. Por lo que su fiabilidad como fuente histórica es un punto conflictivo de primer rango, especialmente entre los teólogos. Al mismo tiempo la tradición del texto tampoco ha estado exenta de problemas, conservándose una tradición alejandrina (TA) y otra occidental (TO). Así, resalta para nuestro tema el pasaje de Hech 21,39, donde la versión TO no afirma la posesión de la ciudadanía de Tarso para

Pablo: “Soy un judío, un tarso de Cilicia”. Por el contrario, la versión alejandrina afirma la posesión de la ciudadanía de Tarso.

Íntimamente ligada a la problemática de la ciudadanía está la cuestión de los derechos y privilegios que esa otorgaba. El artículo describe brevemente los derechos de los judíos en el siglo I d.C. para pasar a analizar la ciudadanía romana y de las ciudades en las primeras décadas del principado: el modo de obtener la ciudadanía, las posibles asociaciones de distinto tipo con reconocimiento dentro de las ciudades. La posición jurídica de un habitante de una ciudad se orientaba en dos categorías: por su pertenencia a una organización religiosa o civil y por su estatuto jurídico personal. Nuestro autor resalta que cuando el estatuto jurídico personal no correspondía al de ciudadano, entonces la asociación corporativa podía significar una gran diferencia con respecto a los que no poseían derechos jurídicos, y la falta de un derecho personal podía ser compensado por un status de grupo. Así pudieron disfrutar los judíos, que no poseían la ciudadanía de la ciudad, los privilegios de la vida cotidiana que por su pertenencia al judaísmo les otorgaba.

Centrándose en el personaje que nos interesa, Pablo, comenta su situación como *ciudadano de Tarso*. Este punto siempre suscita el eterno interrogante: ¿cómo pudo obtener la familia de Pablo dicha ciudadanía? En conexión con esa pregunta está la cuestión de la procedencia geográfica de la familia, pues no sabemos que existieran centros farisaicos fuera de la madre patria judía. Hay diversas teorías, pero ninguna convincente. Nuestro autor comenta que sobre el caso de Pablo no se puede decir más de lo que se podría afirmar sobre cómo otras familias judías en ciudades helenistas pudieron obtener la ciudadanía de dichas ciudades.

Cuando se usa el concepto de “*polites*” (ciudadano) de dicha ciudad no es claro su contenido y un miembro de la comunidad judía de Tarso se podría designar como “ciudadano” sin serlo en sentido estricto del término. Así 21,39 describe sólo el status normal de los judíos reconocidos por la ciudad. Ese reconocimiento puede ser anclado en el corporativismo pero también podría ser individual. De esta forma se trivializa el principal problema de la ciudadanía de Tarso. ¿Cómo lo consiguió? Según nuestro autor, lo más probable sería el nacimiento como miembro de la comunidad judía, en caso de que él realmente procediera de Tarso. Ante esta posibilidad, uno no debe empeñarse en buscar una concretización de cómo la obtuvo cuando las fuentes tampoco lo indican.

El segundo problema surge a la hora de intentar conciliar la ciudadanía de Tarso, las exigencias ciudadanas, que ésta conllevaba, con la religiosidad de los fariseos. Para ello menciona brevemente la situación jurídica de los judíos

en el s. I d. C.: Los judíos vivían según la tradición de sus padres, lo cual les excluía de la participación en los sacrificios paganos y las fiestas, en las cuales los judíos no estaban obligados a participar. Por consiguiente, Karl Leo concluye que las afirmaciones y reflexiones que afirman que la religión judía era inconciliable con la ciudadanía romana o con la ciudadanía de una ciudad, no tienen ningún fundamento. Sólo plantearía problemas a un judío practicante cuando éste quisiera desempeñar alguna función o cargo público.

Para judíos creyentes se tendría que tratar de una ciudadanía basada o fundada en derechos limitados (en relación a la participación en la vida pública y el derecho pasivo de elección), la cual se obtenía con el nacimiento en una comunidad judía reconocida como tal por las autoridades locales. La cuestión si Pablo era ciudadano de Tarso se muestra por tanto como un problema ilusorio.

Tenemos que decir, que no todos los estudiosos están de acuerdo con esta opinión. Eminentes historiadores (A. Momigliano, V.A. Tcherikover...) creen que la posesión de la ciudadanía de una ciudad (p.e. Alejandría) comportaba la obligación de participar en actos y ceremonias religiosas, las cuales serían abominables para un judío creyente, más para un fariseo. Además, la situación jurídica de las comunidades judías de la diáspora era distinta dependiendo de la región y del periodo, por lo que no se pueden generalizar los datos.

¿Qué significa esto para Pablo y su ciudadanía de Tarso según Hech 21,39? La ciudadanía de Tarso para un judío era siempre limitada, pues las exigencias religiosas limitaban el derecho pasivo (para puestos políticos y religiosos) y hacía incompatible su participación en juegos, fiestas oficiales y competiciones, o porque las autoridades romanas los habían excluido expresamente (PLond 1912).

Por lo que se refiere específicamente a la *ciudadanía romana*, hay que decir que el número de judíos con ciudadanía romana en el primer siglo del imperio es reducido y, en general, se trata de una concesión a gente prominente. No existía todavía la doble ciudadanía. Nuestro autor menciona someramente los derechos de la ciudadanía romana, así como las obligaciones. Opina que la ciudadanía romana no era atractiva para las personas normales del imperio romano oriental sin ambiciones a una carrera pública política. Nuestro autor no nos dice qué entiende él por personas normales. Dado que éstas no poseían la ciudadanía romana ni podían aspirar a ella, es lógico que muchos no se hicieran ilusiones de obtenerla. Pero la carta de Claudio a los alejandrinos (PLond 1912) nos indica claramente cómo varios judíos aspiraban a poseer la ciudadanía de Alejandría. Así que a ningún judío "normal" le hubiera disgustado conseguir la ciudadanía romana, para pasar a formar parte

de la clase privilegiada y gozar de prerrogativas políticas, jurídicas y sociales. En una sociedad clasista y jurídica como la romana, el estatuto jurídico de cada individuo sancionaba las diferencias entre los miembros de la sociedad. Así, en un proceso judicial podían elegir en casos concretos el lugar del juicio, mientras que para los no-romanos era responsable el procurador, o una corte judicial propuesta por el procurador.

Uno de los argumentos que se ha aducido siempre en contra de que Pablo fuera romano, es el hecho de que Pablo sufrió cinco veces el castigo sinagogal judío de la flagelación (2 Cor 11,24). Pablo sería el único ciudadano romano conocido, que estuvo dispuesto a someterse en cinco ocasiones al castigo de la flagelación sinagogal, cuando la sinagoga no era un órgano jurídico que tuviera jurisdicción sobre él². Nuestro autor, sin embargo, opina todo lo contrario, aunque para ello no da ningún argumento: “Los judíos podían aplicar su reglamentación propia que les permitía sus asuntos religiosos, que incluso tenían prioridad frente a intereses de ciudadanía, cuando no se trataba de la pena capital”. Por lo tanto, no constituiría ningún problema judicial el aplicar los azotes sinagogales también a los ciudadanos romanos. Ésta es una idea peregrina de Karl Leo que no tiene ni pies ni cabeza, y para la cual no aduce ninguna prueba. Si bien es verdad que los romanos toleraban el judaísmo como religión, como admitían también otras religiones, no podían consentir que sus ciudadanos fueran castigados por un organismo “extranjero” y que simplemente era tolerado.

Otra cuestión distinta es si los romanos podían ser castigados por las autoridades romanas. Para Karl Leo, los ciudadanos romanos podían ser castigados corporalmente, no simplemente por arbitrariedad de los funcionarios, sino según el sistema legal vigente desde la *lex Valeria* y la *lex Porcia* hasta la *lex Julia de vi publica et privata*. En relación con este tema estaba el derecho de *provocatio*, es decir, la determinación de derechos concretos que estaban relacionados siempre a la *provocatio* en el proceso judicial contra un ciudadano romano. Este concepto se equipara con la *appellatio* para el principado. Analiza las leyes respectivas (Dig. 48,6,7; 48,6,8; Paulus, sent 5,26,1-2). Judicialmente está fuera de duda para nuestro autor que eran posibles los castigos corporales de ciudadanos romanos, tanto un castigo normal después de un proceso como en el marco de una *coercitio* del magistrado. Referente a Pablo, su supuesto derecho de *provocatio* habría podido ser pasado por alto, en cuanto que la acusación era la perturbación del orden público. Todas las

2. Cfr. D. ÁLVAREZ CINEIRA, “Pablo” 409.

formas de castigo público padecidas por el apóstol y descritas en Hech son posibles, según nuestro autor, tanto para romanos como para no-romanos, y no aportan ninguna claridad. Tampoco la presentación de los castigos en 2 Cor 11,24-26 permite obtener alguna clave de solución.

Lo anteriormente dicho, Karl Leo lo aplica a la valoración de los castigos romanos sufridos por Pablo. Aunque fuera romano, podía haber sido castigado corporalmente según derecho. Un problema se plantearía sólo cuando él hubiera apelado, pero entonces también dependería de la fundamentación del castigo. Del encadenamiento, prisión y castigos corporales no se puede sacar nada a favor o en contra de la ciudadanía romana de Pablo.

Posteriormente pasa a analizar someramente los textos de Hechos referentes a la ciudadanía y concluye que el envío a Roma no está fundado en su ciudadanía romana, sino sólo en la jurisdicción objetiva (imparcial, práctica) de la instancia. Es discutible si los judíos tenían derecho de dar muerte a ciudadanos romanos. Una prueba contra la ciudadanía no es este pasaje de Hech 22,22-29, pues Pablo podía temer por su vida en relación a la conspiración que tramaban los judíos contra él, por tanto algo práctico y no jurídico.

El problema que se le plantea a nuestro autor no es nuevo. Es decir, no afirma expresamente (aunque tampoco la niega) que Pablo poseyera la ciudadanía romana, pero admite que fue llevado a Roma encadenado ante el emperador. Entonces si no era ciudadano romano, ¿cómo pudo ser enviado a Roma? Nuestro autor afirma que para el traslado a Roma no necesitaba el derecho *ius provocationis o appellationis*, pues también aparecen otros casos no romanos que fueron enviados ante el emperador. Para el traslado se valdrá de la teoría de Stegemann, quien opina que fue como consecuencia de un procedimiento *extra ordinem*: “Pablo fue trasladado... a Roma para ser procesado, porque él era un personaje político y público relevante, lo que pudo inducir al Procurador a enviar este caso a una instancia superior, a Roma”. La apelación: Pablo insiste en ser juzgado ante una instancia estatal, como ante la que estaba. Ante la insistencia, Festus lo envía a una estancia estatal, al emperador “real”, porque él mismo no sabe ya cómo actuar y no quiere enfadar a los judíos, es decir, para el traslado a Roma no se necesita una apelación/*provocatio* reservada a los romanos, sino cierta importancia política del caso. Por tanto, Pablo es enviado a Roma, no porque apele al emperador, sino porque el Procurador así lo creyó conveniente. Según Karl Leo, el envío de Pablo a Roma radicaba simplemente en la importancia del personaje Pablo, y el cargo que se le imputaba, era el de perturbación del orden público. No obstante, Karl Leo, después de haber leído mi artículo, no explica por qué el apóstol era un persona influyente y distinguida en Siria y Palestina. Parece que llega a esa conclusión simplemente haciendo mención que la nueva doc-

trina había adquirido muchos adeptos en poco tiempo y se habían fundado varias comunidades.

En mi artículo he descrito ampliamente cómo el caso de Pablo era un caso judicial sin importancia para Festo, y cómo Pablo difícilmente sería un personaje político tan relevante en aquella época. Corremos el peligro de valorar y juzgar su persona después de 2000 años de cultura cristiana, donde su persona y legado religioso ha jugado un papel religioso fundamental, especialmente entre los protestantes. Baste aquí decir que Pablo difícilmente podía poseer autoridad o prestigio político en Siria o en Palestina, y máxime cuando los mismos cristianos de Palestina (en su mayoría judeocristianos), después del conflicto de Antioquía, organizaron una misión antipaulina. El mismo Pablo es consciente de que es persona “non grata” entre los cristianos de Jerusalén. Sabe que su misión de llevar la colecta a Jerusalén no es fácil ni cuenta con el éxito, por eso pide a los cristianos que oren por él para que se vea “libre de los incrédulos de Judea” y para que el socorro (colecta) que lleva a Jerusalén sea bien aceptado por los santos (Rom 15,30-31).

Para un gobernador que decretó multitud de condenas a muerte, el asunto de Pablo no tuvo que constituir más que un asunto sin importancia con el que difícilmente habría importunado al tribunal imperial. Es improbable que un gobernador hubiera enviado a un romano por discusiones religiosas o por haber alterado el orden público con el fin de que fuera juzgado por el emperador, dado que eso hubiera mostrado claramente al emperador, que su subordinado era un incompetente que no sabía solucionar un caso tan sencillo. Si Pablo hubiera sido una figura política o un rebelde judío contra los romanos, el gobernador lo habría entregado a sus enemigos los judíos o él se habría encargado de ajusticiarlo, como había hecho con otros personajes o revolucionarios más influyente que Pablo en Palestina sin tener que enviarlos a Roma. La ejecución de revolucionarios o rebeldes en Palestina era una rutina, pero el envío a Roma era la excepción.

Incluso el autor de Hechos, quien hace una verdadera apología de la figura paulina, deja entrever que la importancia del apóstol no podía ser de consideración ni dentro del mundo judío, dado que los mismos judíos de Roma no habían oído hablar de su persona (Hech 28,21s), cuando por otras fuentes sabemos que había una comunicación fluida entre las sinagogas de Roma y Jerusalén. A esto hay que añadir el hecho que la acusación la formulan los mismos judíos contra un judío ante un tribunal, por lo que sería normal que las autoridades de Jerusalén hubieran comunicado el caso a sus correligionarios en la capital del imperio.

Concluye el artículo con la afirmación de que no existe ningún testimonio ni resultado que hiciera absolutamente imposible la posibilidad de la ciudadanía romana para Pablo. Pero tampoco hay un suceso que sólo bajo la premisa de esa ciudadanía lo hiciera comprensible. La respuesta a la cuestión puede ser buscada simplemente en el campo de la probabilidad y la plausibilidad. Hay una serie de argumentos concretos individuales que a primera vista hablan contra la posibilidad de la ciudadanía romana de Pablo, pero que se han mostrado ambivalentes o no sostenibles. De ello no se concluye, sin embargo, que Pablo fuera un ciudadano romano. La probabilidad en cuanto a los hallazgos cuantitativos sobre los judíos en Asia Menor y Siria con ciudadanía romana indican en conjunto lo contrario. En una época en que el judaísmo siro-palestinese constituía un factor de agitaciones políticas y militares, habría necesitado un motivo extraordinario para que la familia hubiera obtenido la ciudadanía desde su nacimiento, sobre lo que no se encuentra en Pablo nada concreto. Tampoco sirven las especulaciones sobre el nombre, el conocimiento del latín, ni las especulaciones sobre adquisición de la ciudadanía romana mediante la “manumisión”.

El artículo deja todo en el aire y en la mera posibilidad. Es probable que Pablo fuera romano, aunque también es plausible que no fuera. Yo creo, que haciendo una lectura crítica de los pasajes de Hechos y de los acontecimientos narrados en las cartas, hay que afirmar que Pablo no poseyó la ciudadanía romana. No es aquí el lugar de volver a explicar otra vez los argumentos. Los motivos por los que el autor de Hechos presenta a Pablo como el “ciudadano romano” que al mismo tiempo es el mejor cristiano, tiene visos y tintes de ser una imagen propagandista y apologética. El cristianismo no está en oposición con el ser romano, y no constituye ningún peligro para el imperio.

DAVID ÁLVAREZ CINEIRA
Estudio Teológico Agustiniano
Valladolid

LIBROS

Sagrada Escritura

TASCHNER, J., *Verheissung und Erfüllung in der Jakoberzählung (Gen 25,19-33,17): Eine Analyse ihres Spannungsbogens* (Herders Biblische Studien 27), Herder, Freiburg 1999, 24 x 16, 268 pp.

Las tradiciones de Jacob son muy diferentes de las concernientes a Abraham. Estas últimas están formadas por episodios rara vez en conexión entre sí. Por el contrario, las tradiciones de Jacob se caracterizan por presentarse como una narración más coherente. Las acciones del protagonista se unen entre sí sólidamente, forman un arco de tensión, una trama con nudo y desenlace. El autor quiere precisamente desentrañar esa coherencia lógica interna tal como se presenta al lector hoy. Para ello el autor elige preferentemente una lectura sincrónica del texto, aunque sabe que éste ha crecido y ha pasado por diversas etapas. En todo caso deja a un lado la explicación de la hipótesis documentaria.

No le resulta difícil establecer los lazos de unión entre los tres primeros episodios: la lucha entre los dos hermanos en el vientre materno y el nacimiento (25,21-26), la venta del derecho de primogenitura (25,29-34) y la bendición de Isaac (27,1-45). Hasta aquí los episodios están estrechamente concatenados: el hermano menor compra el derecho de primogenitura y obtiene la bendición del padre con lo que el oráculo de Dios en el nacimiento se cumple. Estas narraciones suponen una continuación, pues la enemistad entre los dos no se ha solucionado, aparte de que nadie puede identificarse con Jacob. Aquí se inserta el episodio de la visión de Betel (28,10-22). El autor tiene más difícil explicar la lógica de la inserción de este relato en la narración. Se hace depender la coherencia sobre la promesa divina. Pero, ¿esta promesa formaba primitivamente parte del relato? Supone desde luego conocida la secuencia de los patriarcas. Aquí reside la dificultad de trabajos como éste. El voto que Jacob hace, adquiere para el autor una importancia suma; la vuelta a la casa paterna es la condición necesaria para que Jacob pueda integrarse en la línea sucesoria. La segunda parte del ciclo de Jacob, a saber, su estancia en la tierra de Labán se presenta en parte como historia ya vista. A quien se le prometió el dominio sobre su hermano, debe servir al hermano de su madre. Jacob es el burlador burlado. No obstante, en la humillación Jacob recibe la bendición de los 11 hijos. La promesa de la multiplicación se cumple. Queda todavía la reconciliación con Esaú. Aquí se inserta la chocante historia de la lucha de Jacob con un misterioso personaje en el Jabboq. Es meritorio el esfuerzo que hace el autor por desentrañar las líneas maestras del episodio. Da la impresión de que el episodio está tan abierto, que son posibles muchas lecturas. En todo caso el encuentro de Jacob y Esaú señala el final de la gesta del patriarca. La promesa hecha a Jacob se realiza de una manera contraria a la supuesta en la bendición de Isaac. Un capítulo final trata de los las ampliaciones del ciclo, a saber, 26,1-33; 33, 18-35,7.

El autor nos deja un tanto insatisfechos; nos gustaría que fuera más explícito sobre la finalidad y objetivo de la historia. Lo que al final afirma sobre la actualización es escaso. No obstante, es apreciable el libro por los finos y meticulosos análisis del texto, a los que habrá que volver, cuando se se quiera hacer una lectura atenta del mismo.— C. MIELGO.

MACCHI, J.-D. - RÖMER, Th., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le Monde la Bible, 44), Labor et Fides, Genève 2001, 23 x 15, 399 pp.

Aclarado en buena medida el problema de las tradiciones de Abrahán (son tardías e impregnadas de teología y religiosidad) es normal que la atención se fije en las tradiciones de Jacob, muy diferentes y misteriosas. Desde luego son más antiguas que las de Abrahán, puesto que ya en Oseas aparece un cierto ciclo de Jacob.

El libro es un comentario a las tradiciones de Jacob, pero que no tiene nada que ver con los comentarios usuales. Está hecho por muchos especialistas pertenecientes a escuelas diferentes. El texto ha sido repartido entre 24 autores y cada uno comenta la perícopa asignada a su aire y estilo. Siete autores más estudian la figura de Jacob en el arte y en la literatura. Si hace unos cuarenta años se hubiese escrito un libro como éste, nos imaginamos fácilmente su contenido. La asignación de los versículos a documentos diversos hubiera sido la característica predominante. Precisamente este aspecto está ausente casi por completo en el presente libro. Rara vez se mencionan las clásicas siglas. Y, si embargo, generalmente todos advierten la falta de homogeneidad del texto, pero no se habla de fuentes sino de estratos, de suplementos, de adiciones, etc. A pesar de las diferencias, esta nota es bastante común. He observado otra característica digna de mención: generalmente los diferentes autores comentan la perícopa asignada teniendo en la mente el modelo explicativo acerca de la composición del pentateuco que han defendido en otros momentos, o emplean el mismo método al que son aficionados. Parece que la fidelidad a las propias ideas es bastante común, incluso en este tema con tanto movimiento. Generalmente los autores hacen una lectura verso por verso observando si el relato narrativamente se tiene en pie o manifiesta incoherencias. Unos prefieren una lectura más sincrónica, otros usan el método diacrónico; particularmente el método redaccional goza de las preferencias de la mayoría. La búsqueda de los intereses doctrinales de la narración es muy común así como los intentos de situar la respectiva narración en un tiempo preciso de la historia de Israel. Por necesidades del guión queda fuera del foco de atención el objetivo de la tradición de Jacob como tal o del ensamblaje de los diversos estratos. Esto es inevitable dado el tipo de comentario que se quería hacer; en todo caso, es un libro académicamente muy útil, al que habrá que recurrir con frecuencia.— C. MIELGO.

OTTO, E., *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch* (Forschungen zum Alten Testament, 30), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 24 x 16, X + 326 pp.

Ha sido y es un error de la investigación descuidar el Deuteronomio, cuando se quiere solucionar la composición del Pentateuco. Hay que liberar la investigación y para ello es preciso eliminar la habitual separación que se hace entre Pentateuco y Deuteronomio. Éste último es parte integrante del primero. Ésta es la opinión del autor de este libro minucioso y difícil, pero con muchas pretensiones. Una frase que repite constantemente es ésta: el Deuteronomio es la cuna del Pentateuco. Con ello quiere decir que en el seno de Deut creció y se desarrolló el Pentateuco. El título indica el camino de la investigación. El Deuteronomio está entre el Pentateuco y el Hexateuco, es decir, en el Deuteronomio hay una redacción hexatética, que se ha extendido también al libro de Josué, y por otra parte ha abarcado el Tetrateuco. Las dos redacciones han dejado sus huellas en el Tetrateuco, en el Deut y en Josué.

Para demostrarlo elige como texto clave en primer lugar a Deut 1,19-46, relato acerca del envío de los exploradores a Canaán. Este texto tiene su paralelo en Num 13-14 (Tetrateuco) y en Jos 14, 6-15 y 15,13-19. Encuentra en Deut 1,19-46 dos estratos que están relacionados entre sí como continuación uno del otro. El más reciente supone al anterior y nunca fue transmitido sin el primero. Pero lo novedoso es afirmar que estas dos redacciones han intervenido en Num 13-14 (o mejor dicho hay interdependencia entre Deut 1,19-46 y Num 13-14), conoce Ex 32, 6-15 por un lado y participan en los textos indicados anteriormente de Jos. Los otros textos estudiados son los marcos del Deuteronomio: 1-3 y 29-30.

El Deuteronomio es explicado así: Al final de la época preexílica surge un programa de reforma (Dt 6, 4s.; 12,13-28,44*) que en esencia es reelaboración del código de la alianza presentado ahora como juramento de fidelidad a Yahvé y en reacción a los tratados de vasallaje neoasirios. Este programa no estaba presentado como mosaico. A continuación la redacción principal del Deut (DtrD), ya durante el destierro, da al escrito anterior un marco y coloca su promulgación en el Horeb (Dt 5; 9-10). Con ello crea un tercer mito, a parte del de los Patriarcas y el del Exodo. El objetivo principal de esta redacción es afirmar la esperanza de un futuro para el pueblo. La alianza no quedó anulada por el destierro, como tampoco el becerro de oro significó el fin del pueblo. Esta redacción recibe el nombre de pentateúquica, pues intervino en el Pentateuco y une el Deut con los libros precedentes. Posteriormente interviene la redacción designada con la sigla DtrL, que encuadra el Deuteronomio (con los cap.1-3 y 29-30) y lo une con Jos 1-11, 23; Jue, 6-9 y crea así una obra que abarca desde el Horeb hasta la muerte de Josué. En el centro está la alianza en Moab (Deut 29-30) antes de la entrada en Canaán. ¿Por qué desplazó la alianza del Horeb a Moab? Este artificio le permite explicar por qué la generación presente y las futuras pueden sobrevivir al destierro: conocen el Deuteronomio, en cambio, la antigua generación del desierto no lo conoció.

Estas dos redacciones son las artífices del pentateuco. La hipótesis es sugerente. Queda por ver cómo puede compaginarse con otras teorías, en especial con la teoría del Dtr.- C. MIELGO.

SCHAPER, J., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit* (Forschungen zum Alten Testament 31), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 24 x 16, 352 pp.

En esta tesis presentada en Tübingen el autor trata de las relaciones entre levitas y sacerdotes en el periodo persa y la necesaria reestructuración del personal del templo después del destierro.

En el capítulo primero escribe sobre el método que va a seguir. No trata solamente de reconstruir la crónica de los hechos concretos, sino que inspirándose en el método de la "nouvelle histoire", atiende a las coordenadas más amplias, a la historia de "longue durée". Por ello incorpora en su investigación la economía y la sociología. A la presentación de las fuentes literarias y arqueológicas dedica el capítulo siguiente, naturalmente a las primeras más, puestos que son las principales. Aquí se ve obligado a tratar de la fuente P. Es favorable a mantener el carácter de documento y no de simple estrato redaccional. Concede gran valor a los documentos persas conservados en Esdr 4,6-6,14, Esdr 1, 2-4 y 7, 12-26, al igual que a la memoria de Nehemías.

Sobre la evolución del sacerdocio y del levitismo, en general se muestra de acuerdo con la vieja tesis de Welhausen: la separación entre sacerdotes y levitas todavía no está presente en el Deuteronomio; se establece como orden divina en la escuela de Ezequiel y P. En

contra de la exigencia del Deuteronomio los sacerdotes de Jerusalén no permitieron a los de los santuarios locales incorporarse al único templo impuesto por la reforma del Dt. Wellhausen se basaba en la identificación de 2 Re 23,9 (sacerdotes de los altos) con Dt 18, 6-9 (levitas). Interesante es la investigación que hace el autor sobre las razones para la centralización del culto. Encuentra que los motivos eran políticos y económicos. Los sacerdotes de Jerusalén y sobre todo el rey estaban interesados en controlar los ingresos pecuniarios. El templo era el lugar de la recogida del diezmo. En el templo había una oficina de acuñación y de fusión de metales. De esta riqueza el rey podía echar mano. En el capítulo 4º trata de la política religiosa de los aqueménidas. Frente a la opinión común que presenta a los reyes persas como tolerantes en este aspecto, el autor no cree que sea así. Los persas reedificaron templos, pero también destruyeron otros; se trata más bien de medidas tomadas con el fin de mantener el poder. Su benevolencia se debió a intereses económicos. Les convenía reforzar el poder del clero en Jerusalén para asegurarse el pago de impuestos. El templo servía para optimizar los impuestos estatales. La restauración de la jerarquía del templo después del destierro no sucedió sin conflictos. Los sadoquitas descendientes del clero desterrado de Jerusalén volvieron con pretensiones de ocupar el puesto que sus antepasados habían tenido siempre; entretanto el lugar había sido ocupado por los descendientes de Abiatar que no sufrieron el destierro. El resultado fue que los sadoquitas consiguieron el poder que habían tenido antes, con la ayuda segura de las autoridades persas que vieron en ellos mayor competencia. Así se formó un colegio de sacerdotes, a cuya cabeza estaba el Sumo Sacerdote; los demás fueron expulsados del sacerdocio. Más adelante en tiempo de Nehemías y Esdras hubo un cambio de situación debido a la preferencia manifestada por los dos hacia los levitas: Nehemías les confió importantes funciones policiales y Esdras, la autoridad para interpretar la ley. Finalmente en el cap. 7 estudia la situación de los sacerdotes y levitas al final de la época persa. El libro de las Crónicas con sus genealogías da coherencia a las diversos grupos sacerdotales y sienta las bases de la 24 familias. También los levitas sufren cambios. Estos se unieron a los cantores del templo, al mismo tiempo que continuaban con su oficio de maestros de la ley y jueces. De esta forma se consolidaron como un poder más religioso que el del sacerdocio. Los levitas dieron así al judaísmo el marchamo de perennidad. Después del 70 d. C. los fariseos y los rabinos recogieron la tradición del levitismo y se convirtieron en los dirigentes intelectuales y religiosos del judaísmo.- C. MIELGO.

HOSSFELD, F.-L. - ZENGER, E., *Psalmen 51-100* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, 24 x 18, 728 pp.

Tras el comentario a Miqueas, éste es el segundo volumen que aparece en esta nueva colección. Como los autores piensan incluir en el primer volumen una introducción a todo el salterio, han juzgado oportuno dejar el volumen primero para el final. Conviene advertir que los autores publicaron en 1993 el comentario a los salmos 1-50 en la serie Neue Echter Bibel. Fue el primer comentario escrito considerando el salterio no como un conjunto de 150 poemas, sino como un libro que fue creciendo a través de sucesivas redacciones, proporcionando orientaciones diferentes al conjunto. Naturalmente el comentario que presentamos sigue esta misma línea. Se parte del supuesto que el salterio no es un archivo de piezas singulares, sino una colección de salterios parciales que a su vez se formaron en sucesivas redacciones con una finalidad doctrinal y teológica. En este proceso los salmos recibieron adiciones, elaboraciones, incrustaciones de salmos nuevos, etc.

Aquí solamente se presenta el diseño del origen y formación de los salmos 50-100. En el vol. 1ª se justificará este esbozo. Piensan los autores que el núcleo del conjunto 50-100 debieron ser los salmos 52.54-57.59.61-68. En estos el fiel, atacado por enemigos, expresa su confianza en Dios desde fuera del templo. Se inclinan a pensar que son del periodo exílico. Este grupo fue subsumido en el salterio de David, que a su vez fue recogido por el grupo de Asaf que añadieron los salmos 40, 73-83, salmos estos comunitarios que cantan los hechos de la historia de la salvación. Estos levitas fueron los que "davidizaron" el salterio. En el s.V esta colección Asaf-David recibió la colección 42-49. Este sería el salterio elohista. El uso preponderante de Elohim no es atribuido a una redacción que cambió el nombre divino, como se piensa comúnmente, sino que es atribuido a una tendencia consciente: juego de paralelismo, deseo de acentuar la trascendencia divina, su universalidad, etc.; incluso llegan a apuntar a la posible conexión con la supuesta fuente E del Pentateuco.

Del salterio elohista (42-83, que recibió por detrás los salmos de Qore 84-85-87-88) se pasó al salterio mesiánico (2-89) todavía en periodo persa. Fue entonces cuando se "davidizaron" los salmos 3-41. Piensan los autores que estos salmos (3-41) son los más antiguos; surgió esta colección -dicen- al final del periodo monárquico. La única razón que se puede invocar es que el salterio se compuso de principio a fin. Sin embargo, hay buenas razones para pensar que la colección más antigua es el salterio elohista como ha puesto de manifiesto C. Rösel (*Die messianische Redaktion des Psalters*. Stuttgart 1999, 88-89). La redacción mesiánica es sin duda una de las más visibles. Perdida la esperanza mesiánica, el salterio invita a poner la confianza en el reino de Dios que cantan los salmos 95-100.

El comentario está organizado de esta manera: primero se presenta una traducción con notas textuales relativamente abundantes. Luego viene el análisis del vocabulario, el género y la estructura. En este momento se suelen citar otros salmos parecidos resaltando las semejanzas y diferencias. Frecuentemente se señalan los elementos típicos; se discuten las opiniones de otros autores. A continuación viene el comentario amplio y detenido, versículo por versículo. Finalmente se trata del contexto, de la recepción del salmo y su importancia. En el contexto se señalan las líneas de continuidad con los salmos contiguos. Cuando escriben sobre la recepción se limitan a la versión de los LXX, al NT y al Targum. El libro se enriquece con ilustraciones antiguas extrabíblicas.

Sin duda, cuando esté completo será un comentario clásico. Las nuevas perspectivas que abre a la lectura serán su atractivo mayor. Notemos finalmente una característica que a muchos no gustará y que, en gran parte, aparece infundada: en general son partidarios de atribuir excesiva antigüedad a los salmos.- C. MIELGO.

FUHS, H. F., *Sprichwörter* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Echter Verlag, Würzburg 2001, 24 x 15, 189 pp.

Este comentario al libro de los Proverbios pertenece a una serie, la "Neue Echter", dirigida a un vasto público, sin mayores exigencias. Renuncia a una traducción propia y en ella se comenta la versión alemana llamada la "Einheitsübersetzung". Como corresponde a un comentario perteneciente a una serie de divulgación, la introducción es breve. En ella se exponen en pocas pinceladas las características y objetivo del libro, forma literaria, fuentes y tiempo de composición. El comentario está dispuesto de la siguiente manera: traducción en la parte alta de la página, alguna anotación brevísima sobre la misma y el comentario en notas en dos columnas que ocupan aproximadamente un poco más de la mitad de la página. Estas notas no se limitan a ser una paráfrasis del texto, sino que ofrecen citas de otros textos del mismo libro o de otros libros de la Biblia, explicaciones terminológicas, etc.

Frecuentemente se avisa del carácter de pura experiencia que un proverbio presenta o de la interpretación yahvista dada a una determinada conducta. Continuamente se pone empeño en actualizar el contenido del libro, haciendo que resulten atractivas las máximas. Notemos que el autor divide el texto en párrafos dándoles un título como epígrafe de una serie de proverbios. Estas agrupaciones se hacen en base al contenido, características lingüísticas o por formar inclusiones; de esta manera el autor se suma a aquellos autores que piensan que los proverbios no están amalgamados sin orden ni concierto, sino con cierta lógica que hay que descubrir. Digamos que el autor ha publicado un comentario más exigente en la misma editorial en la serie *Forschung zur Bibel*, al que remite para una mayor profundización.– C. MIELGO.

REY BALLESTEROS, J. F., *La Resurrección del Señor*, Palabra, Madrid 2000, 19 x 12, 448 pp.

La obra está prologada por Alfonso López Quintás, miembro de la Real Academia de Ciencias morales y políticas. Tiene una clara finalidad pastoral, envuelta en buena forma literaria y no exenta de cierta unción mística. Consta de tres partes con dos capítulos cada una, y un epílogo. A lo largo de ellas, el autor va presentando a las personas coprotagonistas del relato de la Resurrección (María, la Madre de Jesús, las santas Mujeres, Pedro, Juan, discípulos de Emaús) y entresacando las más diversas enseñanzas prácticas. Resultan muy interesantes los dos capítulos de la tercera parte, titulada «La primera Cena» (se entiende que después de la Resurrección) de Jesús con sus discípulos, según el relato de Lucas y Juan.– L. CASADO.

Teología

MINUCIO FELIX, *Octavio*. Introducción, traducción y notas de Victor Sanz Santacruz. Ciudad Nueva, Madrid 2000, 20,5 x 13, 166 pp.

El *Octavio* pasa por ser una de las joyas de la antigua apologética cristiana. Consiste en un diálogo, tenido en Ostia Antica, entre tres amigos: el pagano Cecilio y los cristianos Octavio y Minucio: primero expone sus argumentos contra la fe cristiana el pagano; sigue una breve intervención de Minucio que hace de moderador, y concluye Octavio que refuta a su amigo pagano y cuyo discurso constituye el núcleo del diálogo. Todo ello precedido por un bello prólogo y un epílogo.

Sanz Santacruz hace una buena presentación de la obra a tono con la naturaleza de la colección. En cuanto a la patria de Minucio, un conjunto de argumentos le predisponen a admitir un origen norteafricano; cronológicamente, se inclina por datar la obra al comienzo del s. IV, aunque reconoce que una datación rigurosa se vislumbra como tarea imposible. Un segundo apartado lo dedica a la estructura y contenido del diálogo; luego examina la singularidad de la obra desde el punto de vista de la relación con el mundo clásico, la cuestión de la historicidad («un arreglo literario de un suceso real»); el problema de las relaciones con el Apologético de Tertuliano, señalando las coincidencias y divergencias; en el marco de la exposición incompleta del cristianismo que manifiesta, se ocupa de los destinatarios (paganos cultos de la alta sociedad romana, imbuidos de un escepticismo de fondo y atados a la religión tradicional) y objetivo del diálogo (defender al cristianismo con

argumentos sólo filosóficos, con una intencionalidad teológica de fondo). Un nuevo apartado trata justamente de «filosofía y religión» en Minucio: «El vínculo que establece entre cristianismo y la verdad es la razón de que haya buscado por encima de todo que el diálogo discorra por derroteros filosóficos y puede quizá explicar la sorprendente ausencia de toda referencia a Cristo y a los dogmas sobrenaturales del cristianismo».

El texto va abundantemente anotado. Las notas colocan la obra en la tradición tanto clásica como de la apologética cristiana. La obra concluye con un triple índice: bíblico, de nombres propios y temático.– P. de LUIS.

PONS, G. (Comp.), *El más allá en los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2001, 22 x 15, 148 pp.

La presente antología de textos de los Padres sobre la Escatología cristiana, se suma a otras del autor publicadas en esta misma colección: sobre María, Jesucristo, el Espíritu santo, Dios Padre y la Trinidad. En la introducción el compilador pone de relieve cómo el destino tras la muerte trasciende el marco de la historia cristiana, el lento despertar de la conciencia de la pervivencia en el pueblo judío que interpreta como fruto de la pedagogía divina, la resurrección de Cristo como punto de referencia de la futura resurrección. Luego hace una presentación panorámica de la escatología de los Padres, para concluir con consideraciones sobre el valor eterno del tiempo presente. Los textos están organizados según un esquema inspirado en el esquema clásico de los «novísimos». A cada texto le precede una breve o muy breve introducción. El número de autores citados llega a 49 y, como suele ser habitual en estas antologías, san Agustín es siempre la fuente que más «agua» aporta.– P. de LUIS.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (dir.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento. 6. Gálatas, Efesios, Filipenses*. Obra preparada por M. J. Edwards, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 24 x 17,5, 382 pp.

En esta misma revista se han presentado varios volúmenes de esta misma colección. Nuestros lectores conocen ya el espíritu que mueve y el objetivo que pretende alcanzar la colección, y la estructura común a cada uno de los volúmenes.

Lo propio del presente volumen es estar dedicado a tres textos «menores» del *corpus* paulino: las cartas a los Gálatas, a los Efesios y a los Filipenses. La introducción específica presenta de entrada a los Comentaristas de las mencionadas cartas, quedándose más bien en de «forma», sin ahondar en los aspectos doctrinales propios de cada uno de ellos. Era el lugar para hacer una, aunque fuera breve, presentación de la teología que cada comentarista encuentra en la carta (o cartas) globalmente considerada(s), algo difícil de detectar en el volumen dado el modo fragmentario como se ofrecen los textos. Por otra parte, a veces aparecen afirmaciones tan generales que no responden a verdad (cf. sobre Orígenes: «Orígenes, un teólogo griego del s. III, cuya influencia fue igualada sólo por su mala reputación entre los ortodoxos») o, sin más, inexactos (cf. sobre san Agustín: «todo lo que escribió en la época tardía de su vida está ligado a la Escritura». ¿Qué entiende el autor por «época tardía»?). Luego se ocupa de algunos temas particulares: la Escritura al servicio de la Ortodoxia; la exégesis al servicio de la Cristología y algunas peculiaridades de la exégesis antigua.

La obra se complementa con un glosario de autores y obras. Además de un índice bíblico, contiene otro de autores y obras antiguos y otro temático.– P. de LUIS.

[INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM], *Patrologia. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (+ 750). I Padri orientali*. A cura di Angelo Di Berardino, Marietti, Genova 2000, 17,5 x 25, 720 pp.

Hace ya varios años, el Instituto Patristico «Augustinianum» de Roma asumió el compromiso de llevar adelante el inconcluido manual de Patrología de J. Quasten. Dicho compromiso ha dado como fruto la aparición en 1978 del volumen III, dedicado a los Padres latinos desde el concilio de Nicea (325) hasta el de Calcedonia (451); en 1996, del volumen IV, dedicado a los Padres latinos desde el concilio de Calcedonia hasta Beda, y en 2000, el IV, que aquí presentamos. Los tres volúmenes son obra de colaboración bajo dirección de A. Di Berardino. Los colaboradores fueron buscados entre los profesores del «Augustinianum» y otros especialistas diseminados por los distintos centros académicos del mundo entero. La falta de autor único conlleva de hecho, es cierto, una carencia de uniformidad en los planteamientos, pero también la riqueza que aporta la especialización de los autores en los distintos Padres o épocas o áreas temáticas, geográficas o lingüísticas.

El presente volumen es obra de 19 colaboradores (P. Allen, A. Barbara, P. Bettiolo, F. Carcione, D. Cecarelli, C. Curti, A. di Berardino, S. Lilla, A. Louth, G. Lusini, A. Monaci Castagno, M. Nin, T. Orlandi, L. Perrone, P. Rorem, M. Simonetti, B. Studer, K.-H. Uthemann y S. J. Voicu). La introducción corre a cargo de M. Simonetti, quien, con la competencia y claridad que le es habitual, da una visión panorámica de todo el período, centrándose en tres aspectos: el ambiente político y social, el ambiente religioso y la producción literaria. En los restantes nueve capítulos se examinan, por este orden, la literatura de área constantinopolitana y microasiática, la greca de Siria, los escritores de la región palestina, los alejandrinos y egipcios, la literatura siríaca, los textos patristicos escritos en copto, los escritos en lengua armenia, las cadenas exegéticas griegas y literatura canónica y litúrgica. Se continúa, pues, la línea iniciada en el volumen anterior de no limitarse a las dos grandes literaturas, las escritas en las lenguas latina y griega, e incluir también las periféricas. En total, los autores antiguos de los que se ofrece información alcanza la elevada cifra de unos 280 a los que hay que añadir numerosas obras anónimas. Ese número tan alto de escritores se debe a la voluntad de ser exhaustivos y, también, al hecho de haber introducido aquí tanto a autores de épocas anteriores pero pasados por alto en su momento al ser considerados de poca o nula importancia, como a otros, sí tratados en el lugar que les correspondía, pero que, debido a una más documentada información actual, se consideró oportuno volver sobre ellos.

Como es habitual, y en la medida en que lo permiten los datos de que se dispone, de cada autor se ofrece la vida y obras, con su aportación al pensamiento cristiano, y la bibliografía pertinente, referida a ediciones de las obras, traducciones a lenguas modernas y estudios sobre el autor y su obra. A más de un lector le llamará la atención las casi cuarenta páginas dedicadas al emperador Justiniano. La presentación de la obra es excelente.– P. de LUIS.

CHADWICK, H., *Agustín*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2001, 17,5 x 10,5, 202 pp.

San Agustín es, sin duda, el más grande de los Padres de la Iglesia latina y el que mayor influjo ejerció en el mundo occidental; H. Chadwick, por su parte, es uno de los mejores conocedores del pensamiento patrístico. Esta doble constatación orienta sobre el interés de este libro, de formato pequeño, de no muchas páginas, pero de gran riqueza para quien quiera conocer de forma concisa y clarividente, equilibrada y sin estridencias de ningún tipo, el pensamiento del Santo. En efecto, lo que ofrece no es una biografía más del Santo, sino el desarrollo cronológico de su pensamiento, al hilo de sus obras, enmarcadas bajo epígrafes que recogen sus temas clave. Precisamente por recoger lo fundamental, sin entrar en mayores detalles, no ha perdido actualidad y sigue siendo plenamente válido, a pesar de haber aparecido el original hace ya tres lustros.

Lamentablemente, la traducción no la encontramos a la altura de la obra. Muy a menudo se obtiene la impresión de que su autora desconoce el tema de la que trata y se nota en detalles de la traducción, a veces significativos. Por ej., en p. 20 leemos: «A Agustín el profesor le parecía más eficaz con la caña de pescar que para despertar en los alumnos interés por los estudios» (dejando de lado la poca claridad de la frase, ha traducido *cane* [en el texto *palmeta*, vara con que los maestros castigaban a los alumnos] por *caña de pescar*; de haber conocido el libro primero de las Confesiones, no hubiera cometido ese error); en p. 191: Jerónimo escribe a Agustín «para decirle que con sus (de Agustín) libros (él, Jerónimo) había "recontrado su antigua fe"», cuando el texto dice que «por sus libros, Agustín había "refundado" (*refounded*) la fe» (de haber conocido las relaciones entre ambos Padres hubiera evitado el error). Sorprende ver traducido *platonist* por «platonista» (p. 91); «the famous *scholar* Varro» por «el famoso *estudiante* Varrón» (p. 160); que haga de Hipona una comunidad de *astilleros* en vez de cargadores/descargadores de puerto (*dockers*). Frecuentes descuidos dificultan la comprensión del texto. Por ej., en vez de «more *positive*» lee «más *primitiva*» (p. 177); en vez de «an *impenitent* Manichee» lee «un *impertinente* maniqueo» (p. 183); en p. 95 olvida de traducir parte del texto, etc. Son sólo algunos ejemplos, que ponemos como aviso al lector por si alguna vez le resulta ilógico el discurso del autor. La obra acaba con un índice temático y onomástico, precedido de una bibliografía general sobre san Agustín. Pero lamentablemente sólo informa sobre las traducciones de sus obras al inglés, cosa lógica en la edición original pero que poco interesará al lector de la presente, y silencia por completo la traducción de las mismas en castellano.— P. de LUIS.

GNILKA, C., *Prudentiana I. Critica*, K. G. Saur, München-Leipzig 2000, 24,5 x 17,5, 762 pp. con 20 láminas.

C. Gnilka es conocido no sólo como estudioso de las relaciones entre cultura clásica y cultura cristiana, sino también como impulsor y animador del uso que los autores cristianos hicieron de la cultura clásica al servicio del evangelio. La presente consta de 20 capítulos correspondientes a 19 estudios, realizados en un amplio marco temporal de más de 35 años, más uno de Addenda. Aunque no todos versan sobre el antiguo poeta cristiano español, Prudencio, pues también merecen un capítulo Claudiano y Paulino de Nola, como la mayor parte se refieren a él, la obra lleva el título de *Prudentiana*.

Los distintos capítulos llevan los siguientes títulos: I. Zwei Textprobleme bei P. (=Prudentius). II. Beobachtungen zum Claudiantext. III. Kritische Bemerkungen zu P.' Hamartigenie. IV. Eine interpolatorische Ehrenrettung Davids. V. Theologie und

Textgeschichte. Zwei Doppelfassungen bei P., psychom. praef. 38ff. VI. Zwei Binneninterpolamente und ihre Bedeutung für die Geschichte des Prudentiustexts. VII. Zur *Praefatio* des P. VIII. Eine Spur altlateinischer Bibelversion bei P. IX. *Palestra* bei P. X. Das Tenplum Romae und die Statuengruppe bei P. c. Symm. 1,215/237. XI Ein missglücktes Interpretament im Prudentiustext. XII. Antike Götter beim echten und beim unechten P. XIII. Doppelter Gedichtschluss. XIV. Falscher Marcion. XVI. Flickverse. XVI. Eine gefälschte Strophe in Romanushymnus. XVII. Erweiterte Kataloge. XVIII. Zu Paulinus Nolanus. XIX. Unechetes in der Apotheosis... XX. Addenda.

Los doce primeros estudios aquí recogidos reproducen artículos ya publicados con anterioridad, completados en el capítulo de Addenda; los restantes aparecen publicados por primera vez. Todo ellos entran bajo el epígrafe *Critica* en contraposición a un segundo volumen que contiene otros estudios de naturaleza *Exegetica*. En efecto, como señala el mismo autor, todos ellos están unidos interiormente por el firme convencimiento de que el texto del poeta, a pesar de la respetable antigüedad de su rica transmisión lo han deformado manos extrañas, cuyas huellas se han borrado casi todas en los manuscritos desde hace mucho tiempo. Se trata de un convencimiento que se ha ido afianzando cada vez más en él a lo largo de los años y considera una ventaja que el orden de los capítulos permite conocer como ha ido evolucionando el juicio crítico sobre la autenticidad. El mismo autor reconoce que la división entre *Critica* y *Exegetica* no es del todo exacta, puesto que a menudo los resultados de naturaleza crítica los obtiene en el curso de la tarea interpretativa.

La obra incluye varios índices (bibliográfico, prudenciano, de una selección de autores antiguos, de términos y de aspectos relacionados con la interpolación) y concluye con 20 láminas, unas de esculturas, otras de páginas de manuscritos, explicadas previamente.— P. de LUIS.

DAECKE, S. M. & SCHNAKENBERG, J. (eds.), *Gottesglaube - ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution - Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch*, Chr. Kaiser, Gütersloh 2000, 22,5 x 15, 208 pp.

Este libro recoge las ponencias del Congreso sobre "Evolución y religión", celebrado bajo el patrocinio de varias organizaciones en Aachen, que en años anteriores ya había publicado dos números sobre el mismo tema, pero desde otras perspectivas. El presente número, que consta de nueve artículos, investiga la cuestión: ¿es todavía válida la relación teológica entre Dios y el hombre que atribuye la iniciativa a Dios, dado que la evolución invierte ésta? En otras palabras, ¿es la fe en un Dios creador compatible con el proceso evolutivo del mundo? Los autores afrontan la problemática desde la física, la biología, la antropología evolutiva, la psicología de la religión, la historia de las religiones, la teología de las religiones, la filosofía, la teología católica y la teología evangélica. Aún cuando desde la perspectiva de las ciencias naturales no quiere hacer afirmaciones sobre "Dios" (por eso se emplea el término entre comillas), no desconoce que "Dios" está implicado en el proceso evolutivo. Pues respecto a la religión hay que clarificar, primero, si se puede hablar del desarrollo de la religión (de que se ocupa desde la perspectiva de la psicología de la religión), y, segundo, si es producto de una mente y/o vida evolucionada (en la que la historia de las religiones tiene su punto clave). Mientras explicaciones socio-biológicas y culturales de la religión tienden a emplear un paradigma que monopoliza la vida humana, y en consecuencia o rehúsa pronunciarse sobre la cuestión de Dios o la reduce a la esfera meramente immanentista, desde la teología de las religiones se protesta contra este reduccionismo, lo que equivaldría a rechazar el valor del esquema evolucionista en el ámbito religioso. ¿Hay una

vía intermedia? Apoyándose en la tesis del pensamiento liminal y del conocimiento natural de Dios, la filosofía y la teología ven la posibilidad de complementar su discurso sobre Dios con los descubrimientos científicos, hasta la obligación de "consultar" la naturaleza antes de hacer afirmaciones teológicas sobre Dios. Pero todavía no queda claro quién es el Dios de las ciencias humanas y naturales; seguramente no aquél que la teología afirma como soberano de todo, incluida la evolución. El resultado del Congreso consiste entonces en poner de relieve los puntos de contraste junto a otros en que se hay convergencia: la evolución sigue siendo un tema que no permite ignorar las divergencias.– P. PANDIMAKIL.

KLAUSNITZER, W., *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000, 20,8 x 13,5, 392 pp.

A continuación de su libro *Fe y saber*, que forma la primera parte del curso teológico fundamental para estudiantes y enseñantes de la religión cristiana, el autor trata en este libro, segunda parte del curso, la teología de las religiones. Los nueve capítulos de que consta este trabajo examinan, de un lado, el valor y las pretensiones de las religiones, incluida su negación del ateísmo y el nihilismo (capítulos 2-3, 5, 7-8) y, de otro, presenta la perspectiva específica de la teología cristiana sobre la cuestión (capítulos 4 y 9), mientras el capítulo sexto discute el concepto de ateísmo en la *Gaudium et spes*, y el capítulo primero introduce al lector en los conceptos de teología y religión. Concebido para la enseñanza cristiana el autor busca ofrecer el desarrollo de la teología frente a otras religiones y creencias en su contexto, poniendo de relieve los puntos claves que indican un cambio de perspectiva. Así el capítulo sobre "la salvación fuera de la iglesia" explica con impresionante brevedad la cuestión en su contexto actual de la sociedad multicultural, las soluciones propuestas hasta el Vat. II, los intentos desde la teología de la religión contemporánea y finalmente una propia opinión basada en la *Dei Verbum*. Es provechoso tratar las cuestiones teológicas de este modo que habla con claridad, precisión, visión y fundamento. Dado que es un manual de enseñanza, el autor no entra en polémicas, hace ver sus preferencias y queda lejos de cuestiones disputadas. Precisamente por eso en el contexto de una teología de las religiones surge la pregunta de ¿hasta qué punto hay que evitar el disenso en los manuales? Si no hacen resaltar la teología del mundo de la vivencia pluralista – entre religiones y culturas por un periodo largo–, ¿no estaremos refugiándonos en un pequeño y seguro mundo, llámese Alemania, Europa o cualquier otro nombre? No obstante, el libro es muy útil, especialmente en su discusión de la filosofía moderna, del ateísmo y del nihilismo; además ofrece un esquema provechoso para presentar la cuestión de las religiones en la enseñanza religiosa.– P. PANDIMAKIL.

MORALES, J., *Teología de las religiones*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, 21,5 x 14,5, 323 pp.

Aunque, especialmente desde el Vaticano II y gracias a él, surgieron numerosos estudios sobre la relación entre Cristianismo y las religiones no cristianas, sólo en las últimas décadas del milenio pasado aparecieron monografías propiamente dichas sobre la teología de las religiones. Este libro de J. Morales, profesor de Teología Dogmática de la Universidad de Navarra, pretende ser una teología de las religiones "que analiza con criterios dogmáticos el sentido y el valor de las religiones de la tierra en su relación con el Cristianismo" (p. 37). Para realizar esta tarea el autor explica la situación actual de la teología de las religio-

nes (capítulo primero), presenta (segundo capítulo) "una información muy general y algunas observaciones acerca de las principales religiones que viven y se desarrollan hoy sobre la tierra" (p. 49), examina (tercer capítulo) la historia de la actitud cristiana ante las religiones desde los Padres hasta hoy (capítulo tercero) y reflexiona sobre la postura del magisterio anterior al Vat. II y contemporáneo (capítulo cuarto). A estas observaciones generales e introductorias siguen tres capítulos sobre la verdad, revelación y salvación respecto de las religiones no cristianas. Argumentando que la cuestión sobre la verdad es fundamental para la teología de las religiones, el autor piensa que la tarea del cristianismo consiste en "despertar y estimular en las religiones el sentido y la capacidad críticos" para eliminar, por ejemplo, el politeísmo hindú, la mitología del budismo mahayana, la magia e inmoralidades del tantrismo tibetano, la mezcla islámica de lo profano y lo religioso, las costumbres y ritos inhumanos de religiones primitivas (p. 171). Pues la "Fe cristiana supone la plenitud de la verdad religiosa ... alcanzada históricamente por la Iglesia" (p. 169). Respecto de la revelación, el autor opina que "En las religiones hay palabra de Dios en el sentido de que Dios habla de modo no definitivo a los fieles de esas tradiciones religiosas ... la Revelación cristiana podría enriquecerse materialmente con elementos y percepciones de otros ámbitos religiosos ... Ciertamente, la Revelación del Evangelio no necesita esas luces para su plenitud formal ..." (p. 202). Igualmente concluye el autor "que los valores y estímulos religiosos colectivos que las religiones no cristianas pueden contener no hacen de ellas «comunidades de salvación» propiamente dichas, porque solamente hay una comunidad de salvación, que es la Iglesia" (p. 230). Los otros dos capítulos amplían esta perspectiva respecto al diálogo interreligioso y la misión. Destaca finalmente el último capítulo donde el autor se pone a favor de una teología trinitaria de las religiones, pero no la desarrolla. El libro consta de bibliografía e índice onomástico, pero curiosamente la bibliografía no incluye algunos teólogos mencionados, criticados y a veces citados (como, p.e., Dupuis, Hick, Knitter, etc.) por el autor. He aquí una teología de las religiones hecha según gustos selectos; ¡sirvásela, si le sirve!.- P. PANDIMAKIL.

TORRALBA ROSELLÓ, F., *¿Por qué creer? La razonabilidad de la fe*, Edebe, Barcelona 2000, 357 pp.

El autor nos presenta en este libro un tema esencial y debemos comenzar por agradecerle el valor. En unos tiempos como estos quizá nada más necesario que una reflexión sobre el problema de la existencia de Dios. Porque es esto lo que hoy está básicamente en duda. Ya se ha comentado infinidad de veces: vivimos en una época de oscurecimiento de la presencia de Dios, de pérdida de convicciones que son vividas como verdaderas prisiones (este es el mensaje último de la posmodernidad). Para muchas personas la fe deja de ser poseída de modo tranquilo y asegurador o bien para desaparecer del horizonte vital o para constituirse en una fuente de intranquilidad y dudas. Por eso le agradecemos al profesor Torralba su esfuerzo. Estamos además ante un libro que busca la claridad y la accesibilidad, de modo que su lectura llegue a un público lo más amplio posible (dentro de las dificultades que esto plantea). De hecho los capítulos están planteados como temas de discusión en grupo. Desde luego hay que imaginar un público con cierta formación e interés por el tema (quizás jóvenes universitarios y adultos con formación). La lectura es provechosa porque permite imaginar cómo cabría presentar tan complejo asunto más allá del habitualmente poco inteligible ropaje filosófico que lo envuelve. Gracias al autor por el esfuerzo.- P. MAZA.

GRECO, C., *La rivelazione. Fenomenologia, dottrina e credibilità*, San Paolo, Milano 2000, 21 x 13,5, 413 pp.

La literatura teológica en torno al objeto central de la Teología Fundamental se ha ampliado especialmente después de los debates en el Vaticano II. En concreto se ha estudiado con mayor insistencia toda la problemática de la revelación de Dios en Cristo, como centro de la disciplina básica teológica. El autor de la obra que presentamos, profesor experimentado en la enseñanza de esta temática teológica, ofrece sus conclusiones en una extensa exposición, dividiéndola en dos apartados claramente sistematizados. En un primer momento, afronta el estudio desde los fundamentos bíblicos y de la tradición teológica y magisterial, dejando a un lado lo que pudiera suponer apriorismos de tipo filosófico en la comprensión de la revelación de Dios a los hombres. Esto le lleva a detectar el concepto de revelación donde acontece. De ahí extrae lo más nuclear para una reflexión teológica, donde ya se pueda conectar con la posibilidad de pensar el acontecimiento revelador con las pretensiones de verdad en confrontación con las aspiraciones humanas que introducen en la credibilidad de la revelación cristiana. Se puede decir que el autor se centra realmente en las bases que dan origen a un seguir avanzando cada día con mayor profundidad en lo que es el fundamento de la fe cristiana, el darse a conocer de Dios en Cristo y su misterio de salvación. En un proceso metodológico de hermenéutica teológica, logra una presentación realmente ejemplar de un tema que, a través de los siglos, ha sido debatido en conformidad con las estructuras del pensamiento ambiental y del que, a veces, los teólogos se han dejado llevar sin discernimiento claro. Puede servir de manual en los centros de teología y colaborará a una mayor profundización sobre toda la temática de la Teología Fundamental.— C. MORÁN.

CATTANEO, E., *Trasmettere la fede. Tradizione, Scrittura e Magistero nella Chiesa. Percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Milano 1999, 21 x 13,5, 378 pp.

El título general de la obra que presentamos indica qué pretende el autor en su esfuerzo por indicar cómo hacer presente en el hoy de la historia el Evangelio de Jesucristo y su misterio de salvación. Estudia la cuestión desde las bases bíblicas, de tradición y del magisterio, viendo en todo ello, en primer lugar, la concreción de la historicidad de la existencia humana, proyectada en la experiencia de lo religioso como fenómeno social que es, carácter del que participa también la religión cristiana. Desde su base bíblica considera el fenómeno "tradición" como algo dinámico, unido por tanto al acontecer humano en el tiempo y presente ya desde el principio del mismo acontecimiento revelador. El autor se detiene en toda la problemática teológica de la relación entre Escritura y Tradición, presente ya en el comienzo de la vivencia eclesial, intensificada como problema en la controversia de Lutero con la Iglesia católica y en las conclusiones del concilio de Trento, con la consabida consecuencia referida a la actitud de la Reforma frente al Magisterio y problemática posterior, presente en el Vaticano I y en el Vaticano II. En la segunda parte se analizan temas concretos como Tradición-Escritura-Cánon bíblico, el tema de la inspiración bíblica, tradición y modernidad, teología de la tradición, la tradición en el diálogo ecuménico. Todo ello tratado de forma sistemática y con terminología muy académica. Cada capítulo incluye una síntesis conclusiva que facilita una mejor retención del tema tratado. Buena guía de curso para la parte correspondiente de la Teología Fundamental, útil tanto para profesores como para alumnos.— C. MORÁN.

DE ROSA, G., *Fede cristiana e senso della vita*. La Civiltà Cattolica-Elle Di Ci, Roma, Torino 1999, 21 x 15, 278 pp.

Muchos son los aspectos desde los que se puede estudiar el tema de la fe. El autor del presente estudio se centra en la cuestión del sentido de la vida en una sociedad plural y secularizada. Presenta la necesidad de partir de los fundamentos bíblicos y teológicos de una reflexión sobre la actitud de fe, bases sin las cuales no se podría centrar la reflexión teológica desde su propia identidad. Ahí ya se puede ver el alcance de la comprensión de la fe frente a los interrogantes más crudos que la existencia plantea a toda persona, y la respuesta creyente a los mismos. A continuación estudia las dimensiones más propias de la fe, centrada en primer lugar en el acontecimiento salvador, Jesucristo, y las implicaciones referentes a la sobrenaturalidad, eclesialidad, historicidad, etc. Concluye su estudio con aplicaciones concretas desde la dimensión de sentido que ofrece la actitud creyente a las personas que vivencian su fe en las situaciones más difíciles y complicadas de la vida, como puede ser la muerte, el mal en general, el sufrimiento en sus diversas expresiones y hasta el "silencio de Dios" en los límites de la existencia. Junto a una excelente exposición del tema de la fe, el autor extrae las consecuencias prácticas de la misma. Nos congratulamos por la aparición de obras de esta índole en la situación de crisis por la que pasa la fe cristiana en una sociedad con pocas antenas para la misma.- C. MORÁN.

SAYÉS, J. A., *Cristianismo y religiones. La salvación fuera de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2001, 21 x 13,5, 242 pp.

Siguiendo la preocupación teológica de nuestro tiempo respecto del tema tan debatido del diálogo entre las religiones, el autor ofrece al gran público una síntesis bien elaborada y académica, en que, junto a la presentación de las distintas corrientes teológicas y su evolución, ofrece también unos principios teológicos que marcan la marcha del pensamiento en el diálogo interreligioso en la actualidad. Consciente de los crudos problemas con que se va encontrando el investigador desde la teología y sin perder de vista la gran tradición eclesial, ofrece pistas de reflexión válidas y necesarias en el marco de un ecumenismo religioso, que se debe extender también al diálogo entre los cristianos que, en última instancia, es el diálogo de la salvación. Se necesitan en la actualidad estudios de esta categoría teológica, que unan la claridad y seriedad en la presentación del tema con la forma sencilla de presentarlo y que permita el acceso al cristiano preocupado por dar razón de la fe que habita en él y que posiblemente no posee grandes conocimientos teológicos. Ni que decir tiene que se puede usar muy bien como libro de texto en el estudio teológico, pues introduce de forma básica en la problemática tan debatida de nuestra época. Bienvenidos sean estudios de esta índole y es de agradecer que la editorial San Pablo, una vez más, sepa contactar con el pueblo creyente y no creyente en la edición de estas obras.- C. MORÁN.

TORRES QUEIRUGA, A., *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae, Santander 2000, 21 x 13,5, 216 pp.

Ante la Modernidad, indica el autor de la presente obra, se pueden dar dos reacciones que califica de "polares": o un conservadurismo eclesiástico y teológico, o una actitud de crítica secularista y atea. Él aboga por la necesidad de un nuevo equilibrio eclesial y teológico. Para conseguir tal cometido, ofrece unas reflexiones a través de las cuales presenta

lo mejor de los resultados de la crítica bíblica y teológica actual en conexión con la cultura moderna, que hunde sus raíces en el giro antropológico, con lo que supone de opción decidida por la autonomía en los diversos ámbitos de la realidad, enmarcado en el carácter netamente histórico y evolutivo de la misma. Todo ello conduce a ver la necesidad de un nuevo paradigma teológico ineludible en la realización y vivencia de un cristianismo comprometido con los procesos culturales de la actualidad. Asumiendo estos condicionamientos del acontecer religioso cristiano y cultural modernos, se recuperará el sentido original del mensaje del Evangelio y la fe resultará intelectualmente significativa, culturalmente relevante y socialmente practicable. Estas reflexiones las presenta el autor con una clarividencia nada común y con una audacia teológico-cristiana que le hace acreedor a ser uno de los mejores críticos creativos del pensamiento teológico actual español. Su lectura ayudará al proceso de nueva evangelización en que está implicada la Iglesia de hoy.– C. MORÁN.

RENZ, H. (Hrsg.) *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin*, (Troeltsch-Studien Band 2), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 22,5 x 15, 362 pp.

Este segundo volumen de la colección de estudios sobre Ernst Troeltsch analiza su rica personalidad científica filosófico-teológica, deteniéndose en los años de profesor en Heidelberg y en Berlín. Algunos de sus alumnos, junto con otros estudiosos analizan su pensamiento en las diversas formas de concreción del mismo, especialmente en su capacidad de llegar al gran público, con particular énfasis en el sentido de la evolución y progreso de la historia en sus matices más especiales. El estudio se extiende también a otros ámbitos de su enseñanza y a las relaciones especiales que tuvo con otros pensadores de la época, como Gottfried Traub, a quien le unió una orientación semejante en la línea del Historismo, y Rudolf Paulus, un alumno que supo recoger lo mejor de la orientación del maestro, especialmente aplicado al tema de la Cristología. Obra de valor en cuanto que introduce de forma clara en el pensamiento del gran maestro alemán en una época de cambios transcendentales en lo cultural, lo político y lo religioso.– C. MORÁN.

GRAF, F. W. (Hrsg.), *Ernst Troeltsch "Historismus"*. (Troeltsch-Studien Band 11), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 22,5 x 15, 304 pp.

En línea con los volúmenes iniciales de la colección de estudios dedicada a Troeltsch, diversos autores se ocupan del análisis del *Historicismo y su problemática*, desde la época del fundador hasta la actualidad, insistiendo en la concepción de los procesos históricos y sentido de la historia, como explicitación de todo lo que suponen los valores de la cultura en el progreso de la humanidad, desde una perspectiva no sólo filosófica, sino también teológica. Estudios sumamente enriquecedores para todo el pensamiento histórico e implicaciones en el acontecer cultural en las diversas variantes de culturas que van surgiendo y las consecuencias en todos los ámbitos de lo político y lo religioso. El lector se acercará a la comprensión de uno de los movimientos más emblemáticos del siglo XX, que han abierto caminos esperanzadores para la historia de la humanidad actual. Óptima presentación editorial; la editorial nos muestra, una vez más, su saber hacer en estas colecciones monográficas.– C. MORÁN.

GÓMEZ-ACEBO, I. (ed.), *Así vemos a Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 15 x 21, 280 pp.

La colección en la que se incluye este título, *En clave de mujer*, es suficientemente significativa sobre lo que pretende. La teología, como toda la cultura occidental, ha estado dominada por la visión masculina. Se trata de dar pasos en favor de una reflexión más global, que no excluya ninguna lectura, ninguna experiencia, por ejemplo la femenina, en una época que ha realzado su aportación, o le ha hecho justicia. Este libro trata así de la idea cristiana de Dios desde un ángulo mujeril. ¿Qué no existen conceptos propiamente femeninos sobre Dios? Eso es justamente lo que discute la teología feminista. A ella le debemos la insistencia en los rasgos maternos de Dios o, como dice Gómez-Acebo en la introducción (p. 12), la relativización de valores masculinos aplicados a Dios, como la trascendencia y la omnipotencia, en favor de otros femeninos, como la cercanía o el sufrimiento. Cinco teólogas españolas, cinco, estudian determinados rasgos revelados de Dios, formando un buen mosaico complementario. Algunas autoras destacan más el lado feminista, otras apenas, pero todas ofrecen interesantes análisis de la realidad inaccesible, aunque revelada, de Dios. Felisa Elizondo lo hace sobre el Dios creador, María Claustre Solé sobre el Dios desconcertante (Dios en Job y Qohelet), María del Carmen Aparicio sobre el Dios sufriente, Trinidad León sobre el Dios relacional o trinitario, y Elisa Estévez sobre el Dios compasivo.— T. MARCOS.

T'SAS, A. M., *Der Gottesbegriff Paul Tillichs auf der Grenze von 'Personalität' und 'Transpersonalität'*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 15 x 23, 178 pp.

Este libro es una adaptación de la tesis doctoral de la autora. Estudiante de Filosofía y Teología, eligió precisamente un conspicuo ejemplo de sus estudios, Paul Tillich, teólogo alemán surgido de la conmoción que supuso la Teología Dialéctica barthiana, y que luego inició su camino en favor de la modernización de la teología, buscando siempre una conciliación y diálogo entre la fe y la ciencia, las religiones y la cultura moderna. La tesis estudia el concepto de Dios en la obra de Tillich, concretándose en el aspecto de su "personalidad". Tras una primera parte introductoria en el contexto de la problematización actual del teísmo y de los presupuestos metodológicos de Tillich, la segunda parte se demora analizando el concepto de persona en la filosofía, en la teología y en nuestro autor. La tercera parte, la central y más interesante, contempla la aplicación de la idea de persona a Dios, encontrando una estructura ternaria, que engloba armónicamente la unidad y trinidad divinas. Resonando los hallazgos trinitarios de Agustín, dedica un capítulo a cada uno de los tres aspectos de la personalidad divina: Identidad, subsistencia (relativo al Padre); Temperamento, manifestación (Hijo); Relación, comunicación (Espíritu).— T. MARCOS.

MARKSCHIES, C., *Alta Trinità Beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 22,5 x 14,5, 334 pp.

Bajo el título *Alta Trinità Beata*, tomado de un conocido himno italiano, se recogen, reelaborados, siete artículos, algunos de ellos aparecidos ya en publicaciones anteriores. Todos tienen en común el ocuparse, de una forma u otra, del misterio de la SSma. Trinidad, en el contexto de la controversia arriana del s. IV. El autor quiere que se lean como un intento de discusión crítica de la consistencia lógica de una tradición autorizada. El prime-

ro de los artículos («*Sessio ad dexteram*». *Bemerkungen zu einem Bekenntnismotiv in der Diskussion der altkirchlichen Theologen*) estudia, en su desarrollo histórico hasta los PP. Capadocios, la compleja y problemática representación del concepto de «sesión a la derecha del Padre», contenido en la confesión de fe. Apadrinada por Sal 110,1, tal «sesión» hubo de ser sacada de su contexto originario para aplicarla a Cristo y luego reinterpretada para ajustarla a la fe Trinitaria. En el segundo («*Die wunderliche Mär von zwei Logoi...*». *Clemens Alexandrinus, Fragment 23 - Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?*) el autor toma en consideración el texto de Focio, en su *Biblioteca*, según el cual Clemente de Alejandría en la obra *Hypotyposeis* había enseñado «el peregrino cuento de los dos logos del Padre», información valorada diversamente por los estudiosos. Somete a un examen detenido el texto fociano, separando la información global en la que ya percibe huellas de la controversia arriana, de la cita textual misma. Como resultado de tal estudio propone que en el futuro se hable de Ps.- (?) Clemente, Fragmento 23, y, sobre la base de ciertas semejanzas entre la doctrina de la cita y ciertos datos sobre el arriano Asterio, sugiere que en la controversia arriana las partes hayan podido remitirse al sabio alejandrino, recurriendo los arrianos a ese texto, surgido hacía poco. El tercero (*Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins. Arius, der «arianische Streit» und das Konzil von Nicaea, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337*) es, con mucho, el más largo (pp. 99-105) y presenta una buena visión, global y sintética a la vez, de la historia de la controversia arriana, desde su prehistoria en el s. III hasta la muerte de Constantino. Controversia que hay que entender, de una parte, centrada en establecer los límites legítimos de la subordinación dentro del misterio trinitario y, de otra, como un conflicto en el interior de la teología de Orígenes, a la vez precursor del arrianismo y autoridad para su primer opositor, Alejandro de Alejandría. En el cuarto artículo (*Gibt es eine einheitliche «kappadizische Trinitätstheologie»? Vorläufige Erwägungen zu Einheit und Differenzen neunizänischer Theologie*) el autor da una respuesta positiva a la pregunta de si en los PP. Capadocios existe una teología trinitaria unitaria. Según el autor, su rasgo específico consiste en representar a la Trinidad como una *asynchytos enosis*, más consistente que la llamada «fórmula trinitaria neo-nicena» de «una sustancia y tres hipóstasis», a la que, por otra parte, sólo es posible hallar sentido pleno con el trasfondo de la *asynchytos enosis*. Más aún; para el autor, la especial aportación sistemática de la teología trinitaria de los capadocios se halla precisamente en el descubrimiento de esa recíproca relación explicativa. En el quinto (*Was ist lateinischer «Neunizänismus»? Ein Vorschlag für eine Antwort*) defiende la existencia de un neonicenismo latino, aunque no haya que considerarlo como un partido intraeclesial bien organizado. Bajo tal concepto entiende una interpretación de Nicea que conscientemente se opone a la del concilio de Sárdica y que hace uso de la fórmula tradicional *una substantial/tres personae*. En el sexto (*Ambrosius als Trinitätstheologe*) nos presenta al célebre obispo de Milán en su esfuerzo por desarrollar una teología trinitaria de síntesis, neonicena, acomodada a la lengua latina y en un vocabulario familiar; más que limitarse a copiar textos griegos no siempre comprensibles, opta por un proceso docto y creador con el objetivo de revalidar la teología tradicional sobre el nuevo trasfondo. Él fue quien trasladó a sus diocesanos y al emperador mismo el nuevo horizonte abierto por Atanasio en el 362. «Ambrosio fue un neoniceno latino y con este término moderno se llega al corazón de su cualificada y creadora recepción de la teología trinitaria neonicena griega en su forma capadocia». En el séptimo y último («... *et tamen nos tres Dii, sed unus deus...*») el autor ofrece el estado actual de la investigación sobre la teología trinitaria de la Iglesia antigua. En buena medida recoge de forma más sintética lo expuesto en el artículo tercero y señala las cuestiones que aún quedan abiertas.

Más allá de los temas concretos, la obra ofrece al lector una información amplia y bien documentada de lo que fue, en su aspecto doctrinal, la controversia que tan profunda y extensamente turbó a la Iglesia nada más recuperar la paz con Constantino. La obra concluye con índices bíblicos, de fuentes antiguas y de autores modernos.– P. de LUIS.

FROSINI, G., *La Trinità, mistero primordiale*, EDB, Bologna 2000, 24 x 17, 368 pp.

Tras sus tres ensayos precedentes, dedicados a cada una de las personas divinas, siguiendo el ritmo de la fase preparatoria del Año Santo, y publicados igualmente por Ediciones Dehonianas, el profesor Frosini culmina su plan con este manual sobre el misterio trinitario. Al elegir como título "misterio primordial" se quiere subrayar que la finalidad del libro es mostrar cómo el dogma de la Trinidad, precisamente por tocar lo primero y lo último de la realidad, es un misterio denso de consecuencias vitales para los cristianos, la Iglesia y el mundo.

El libro se articula en tres partes. La primera (caps. 1-6) se sitúa en el contexto actual prestando atención a las voces que sobre el particular provienen no sólo del pensamiento teológico y filosófico, sino también de la mística (Isabel de la Trinidad). La parte bíblico-histórica (caps. 7-9) reconstruye la historia del dogma haciendo el recorrido que, atravesando la patrística, va del NT hasta las fórmulas conciliares. A la parte sistemática, la más amplia, el autor le dedica los últimos 7 capítulos (caps. 10-16). El dedicado a la "Trinidad vivida" es el más novedoso respecto a otros manuales. Tiene como objetivo mostrar la fecundidad de esta verdad central de la fe cristiana en el plano existencial. Supone el paso del *intellectus fidei* a la *theologia cordis*. La Trinidad como paradigma de las relaciones personales en la sociedad y en la Iglesia. Como ha escrito una autora contemporánea: "La comunión trinitaria se opone al individualismo, al aislacionismo, al ser persona asociada... La comunión trinitaria se opone a las sociedades cerradas... La comunión trinitaria se opone, finalmente, al jerarquismo en la Iglesia".– R. SALA.

BÖHNKE, M., *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle* (Bonner Dogmatische Studien 33), Echter, Würzburg 2000, 23,3 x 15,3, 295 pp.

A partir del último cuarto del siglo pasado la teología católica habla con frecuencia de "ontología trinitaria", expresión acuñada por K. Hemmerle con su obra *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Einsiedeln 1976). A la luz de la fe en el misterio trinitario no sólo se redescubre el amor como núcleo del ser de Dios, sino que también el ser de toda la realidad creada, fruto de la donación creadora de Dios, es releído "trinitariamente". Una "ontología trinitaria" intenta trazar las líneas maestras de una comprensión cristiana del ser centrada en el primado de la persona que supere la vieja metafísica clásica del ser como sustancia. Desde una perspectiva trinitaria "de arriba", inspirada en la obra de H. Urs von Balthasar, en el pensamiento de Hemmerle la definición del ser como donación tiene sólo sentido a partir del misterio de la Trinidad inmanente. La raíz original del ser es entonces el eterno "donarse" de las personas divinas en la unidad de Dios: en el principio el ser es perfecta y absoluta comunión de amor. La novedad de esta visión ontológica consiste en que con las misiones divinas históricas (Trinidad económica) ser y devenir, permanencia y acontecimiento, libertad y necesidad se incluyen recíprocamente. Y es así como la vida trinitaria de Dios "llega" al hombre.

Esta ha sido la aportación central al pensamiento trinitario de K. Hemmerle, filósofo de la religión, teólogo y obispo de Aquisgrán. En este trabajo de investigación M. Böhnke hace un estudio fundamental, sistemático y crítico de su modelo programático. Lo hace en cinco capítulos de desigual extensión. En los dos primeros se analiza el planteamiento fundamental del autor (concepción, características e inspiración) y se exponen las bases argumentativas y la interpretación sistemática de "Tesis para una ontología trinitaria". El capítulo central contiene el análisis filosófico y teológico-trinitario del modelo de unidad en la pluralidad propuesto en diálogo con autores clásicos (R. de San Víctor, Buenaventura) y modernos (Heidegger, Rombach). Los dos capítulos finales ponen en relación el pensamiento moderno sobre la libertad y la teología trinitaria actual con la tesis de la pluralidad original. El libro contiene dos excursus: uno sobre la influencia de von Balthasar en el autor (pp. 171-178) y otro sobre el tiempo en la Trinidad (pp. 234-235). M. Böhnke es profesor de Dogmática en la Facultad de Teología de Universidad de Münster.– R. SALA.

GANOCZY A. , *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 22,5 x 15, 264 pp.

Desde su preocupación por la relación entre ciencia y fe, Alexander Ganoczy lleva mucho tiempo reflexionando sobre la creación de Dios y la creatividad humana. En forma crítica y constructiva intenta trazar una renovada teología de la naturaleza en diálogo con la física moderna. Este original ensayo interdisciplinar esboza una aproximación a la realidad trinitaria del Dios Creador en esa línea de pensamiento. Emplea como paradigma central de su estudio la "sinergia", noción que toma de la física y la biología. La sinérgica hace referencia a los procesos de interacción de diferentes elementos conjuntamente. Aquí le sirve de clave analógica para exponer la acción del Creador y la dinámica trinitaria del amor co-creador.

En su estudio Ganoczy comienza repasando la tradición teológica (patrística y medieval): el "patrocentrismo" y la relación "perijorética" de las personas divinas en los Capadocios, la analogía del Amor anticipada por Agustín y desarrollada por Ricardo de San Víctor, y la "Trinidad creadora" de Buenaventura. Consta una doble evolución del pensamiento: del ser como sustancia al ser como amor y de la "sin-ontía" a la "sin-ergía" creadora. Después hace una reinterpretación trinitaria del creacionismo apoyándose en la filosofía de la naturaleza de Nicolás de Cusa y en el estructuralismo de H. Rombach. Finalmente propone una teoría ontológico-estructural de la Trinidad creadora en diálogo con la ciencia moderna. Para ello introduce en la teología trinitaria un vocabulario particular. Dejando atrás la terminología clásica (naturaleza, personas, procesiones), utiliza los conceptos de sinergia, simbiosis, sincronidad o resonancia para construir hoy un discurso equilibrado sobre *De Deo Creante* equidistante tanto del creacionismo teísta o deísta de antaño, como del evolucionismo panteísta de la *New Age*. El libro termina con una alusión de pasada al misterio del mal. Para el autor, que obviamente no trata aquí el tema, el mal es como "el gusano en el fruto maduro de la continua creación". Quizás una visión excesivamente optimista.– R. SALA.

LE VERBE INCARNÉ. Textes des théologiens arabes chrétiens du VIII au XII siècle sur le Verbe incarné, Tome II. Textes recueillis, classés et traduits par Paul Khoury, Echter Verlag, Würzburg - Oros Verlag, Altenberge 2000, 21 x 14,5, 475 pp.

Los cuatro primeros volúmenes de la serie *Materiaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII au XII siècle*, vol. 11/1-4 de la colección *Religionswissenschaftliche Studien* están dedicados a tres temas principales de la controversia islámico-cristiana: la verdadera religión, Dios uno y trino, el Verbo encarnado. Los dos volúmenes que presentamos recogen precisamente los textos que se refieren al último de los temas señalados. Constituyen los volúmenes segundo y tercero de la *Series Arabica-Christiana* del *Corpus Islamo-christianum*.

La edición es bilingüe. Los textos aparecen primero en el texto original árabe y, en columna paralela, en traducción francesa; aparecen, además, desnudos, es decir, sin las distintas introducciones presentes en la edición de *Materiaux...* La traducción francesa allí ofrecida ha sido revisada y corregida en la presente edición.

La obra se articula en doce capítulos distribuidos proporcionalmente en los dos volúmenes: los cap. I-VI, en el primero; los cap. VII-XII en el segundo. De ellos, los siete primeros se centran en el ser del Verbo encarnado: I. Jesús es Cristo (1. Jesús, el Cristo; 2. Significado de la palabra Cristo); II. J. C. es el Verbo encarnado (1. Envío y descenso del Verbo; 2. El Verbo toma cuerpo. 3. El Verbo mediador); III. J. C. es Hijo de Dios e Hijo del hombre; IV. J. C. es Dios y Hombre: las dos naturalezas; V. J. C. es Dios y Hombre: las dos operaciones. VI. J. C. Hipóstasis del Verbo. Los tres capítulos siguientes versan sobre la obra del Verbo encarnado: VIII. J. C. Salvador. IX. J. C. Salvador –La nueva Ley; X. J. C. Salvador– Los instrumentos de la salvación. Los dos últimos capítulos consideran los auxiliares del ser y de la obra del Verbo encarnado: XI. María Madre de Dios (*Theotocos*); XII. Los discípulos de Cristo.

El conjunto de autores cuyos textos se recogen se eleva a 30, de algunos de los cuales son anónimos y su existencia sólo es conocida por alguna obra. En cuanto a la fe, los hay tanto ortodoxos (melquitas y maronitas) como monofisitas (jacobitas y coptos). De ellos no se ofrece más dato que el elenco de las obras de que son autores y de las que se extraen los textos.– P. de LUIS.

BOU MANSOUR, T., *La théologie de Jacques de Saroug. Tome II. Cristologie, Trinité, Eschatologie, Méthode exégetique et théologique*, (Bibliothèque de l'Université du Saint Esprit, XL), Kaslik-Líbano 2000, 17 x 24, 490 pp.

Santiago de Sarug, localidad cercana a Edesa, nació a mitad del s. V. en un momento en que en la región se vivía un fuerte enfrentamiento dentro de la comunidad cristiana entre dos corrientes, separadas por la distinta comprensión de la persona de Cristo, una monofisita y otra duofisita. Desde muy pronto se arraigó en él un profundo convencimiento antinestoriano y en ese sentimiento educó como pastor a los fieles que tenía confiados como presbítero desde el 502 o como obispo desde el 518. Su consagrante fue Severo de Antioquia el célebre organizador de la Iglesia monofisita. Aunque apoyó discretamente el movimiento monofisita, él nunca fue inquietado por sus ideas cristológicas. Los obras que nos han llegado son fundamentalmente Homilías y Cartas, escritas todas en lengua siríaca.

Después de haber estudiado en un primer volumen, aparecido en 1993, los temas de la creación, la antropología, la eclesiología y la doctrina sacramentaria de este autor de la Iglesia siríaca antigua, en este segundo volumen T. Bou Mansour estudia, con método sis-

temático no diacrónico, la Cristología, la Trinidad y la Escatología, así como su método exegético y teológico. Si el Concilio de Calcedonia ha sido siempre el referente cristológico fundamental, más lo era en aquel período en que la cristiandad se encuentra dividida precisamente por la actitud tomada frente a sus decisiones. No obstante, en el presente estudio el autor no incluye la posición de Santiago respecto del mismo, porque el estudio al respecto será publicado en el vol. II/2 de la obra *Jesús el Cristo* emprendida por el Cardenal Grillmeier.— P. de LUIS.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL. O., *Cristología* (Colección Sapientia fidei), BAC, Madrid 2001, 14,5 x 23, 601 pp.

Olegario González de Cardedal es un teólogo de trayectoria brillante y escritor que cuida con esmero el lenguaje. Su abundante producción teológica-literaria le acredita como un conocedor profundo de la problemática teológica y espiritual de nuestro tiempo.

La obra en cuestión, que forma parte de la serie de Manuales de Teología, serie que se ideó y realizó principalmente para que los seminaristas, tanto diocesanos como religiosos, pudieran estudiar de forma un tanto sistemática las diversas asignaturas de la carrera teológica, tiene como tema la Cristología, es decir, la parte de la Teología que trata de la persona de Jesús de Nazaret, de los títulos que la fe de la Iglesia le atribuye y de la obra que llevó a cabo a favor de la humanidad. Cristología significa Tratado de Cristo. Y, al usar la palabra Cristo, ya se está indicando que el tema va más allá de lo que históricamente se puede saber de Jesús y se adentra en el bosque de la confesión de fe.

El número de páginas, que tiene la obra, indica de forma bien clara que se trata de una obra con contenido abundante. Se convence uno de ello con sólo mirar los apartados principales del índice. Consta de una Introducción que, como es lógico entender, propone el tema de estudio. La primera parte habla del destino de Cristo, estudiado y presentado desde el punto de vista bíblico. La segunda parte se hace eco de la presencia e interpretación de Cristo en la Iglesia. El autor califica a esta parte como Cristología histórica. Se extiende desde la época patristica hasta nuestros días. La tercera parte se fija en la persona y en la misión de Cristo. A esta parte la califica el autor como Cristología sistemática. Es, como se puede apreciar, la parte más larga y la más densa del estudio. Termina la obra con una conclusión, que nos presenta a Cristo, siguiendo el evangelio de Juan, como Camino, Vida y Verdad.

La Cristología es el centro de la reflexión teológica para quienes nos confesamos creyentes en Cristo. Conocer a Cristo más y mejor es el presupuesto necesario para amarle más y más. Por ello, la obra no sólo es necesaria para quienes hacen los estudios de la carrera eclesiástica, sino para cualquier creyente que quiera penetrar de una forma más profunda en ese piélago sin riberas y sin fondo que es Cristo. La inquietud de todo cristiano tiene que ser la que reflejan estas palabras de Pablo: "Juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él, no con la justicia mía, la que viene de la Ley, sino la que viene por la fe en Cristo, la justicia que viene de Dios, apoyada en la fe, y conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos" (Flp 3,8-11). No dudo que la obra de Olegario, dedicada al delicado tema de la Cristología, tema por lo demás que ya ocupó en parte su inquietud y que tuvo como plasmación su *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, ayudará al lector cristiano a conocer mejor y amar más a esa persona tan sugestiva que se esconde tras la palabra Cristo.— B. DOMÍNGUEZ.

MARTÍNEZ RUIZ. C. M., *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la Cristología. El cuarto libro del Arbor Vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale.* Roma 2000, 16,5 x 24, 629 pp.

Carlos M. Martínez Ruiz, franciscano argentino, ha compuesto esta obra como tesis doctoral. Su investigación se centra en reconstruir y analizar el cuarto libro del *Arbor vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale, un franciscano a caballo entre el siglo XIII y XIV, nacido en el Piamontés italiano el año 1259.

La naturaleza de la obra nos está indicando que se trata de una obra compleja desde cualquier punto de vista que se la mire. Tiene, como es normal en estos casos, gran aparato crítico, recoge abundante material informativo, se hace eco de juicios de diversos autores, aceptando unos y rechazando otros. La cosa se complica más aún, si se tiene en cuenta que recoge abundantes citas de la obra redactada en latín. Un latín por lo demás con grafía antigua. Todo ello contribuye a resaltar que la lectura de la obra no es nada fácil.

Con el fin de tener una idea aproximativa de la obra en cuestión, surge, de inmediato, una pregunta. ¿Quién es éste Ubertino de Casale? Ya se ha dicho que se trata de un italiano que se hace religioso de la Orden franciscana. En su persona se unen teólogo y místico. Vive en una época eclesial muy complicada, cuya realidad institucional no le satisface. La iglesia está marcada por estructuras de poder y apoyada en el boato y la riqueza. Ubertino, como buen franciscano, hace una crítica dura a la iglesia institucional y propone la vuelta a la sencillez y pobreza de los orígenes. Todo ello apoyado en la persona de Jesús y de su Madre, a quienes presenta unidos en el amor y en el dolor. De ahí el título de su obra, que presenta como el Árbol de la vida crucificada de Jesús.

Al parecer, Ubertino es bastante radical en su posturas. Lo que le crea situaciones de conflicto dentro incluso de su Orden. Es expulsado de la misma, refugiándose en la Abadía benedictina de Gemblaux, en donde acaba sus días.

¿Qué pretende al autor con esta obra? Además de alcanzar le título de Doctor en Teología, el autor pretende "analizar la cristología del cuarto Libro del *Arbor vitae crucifixae Iesu*, que la de la vida de Jesús comprende la última semana, en base al proceso en el que se articula y a la colocación en el plan general de la obra. Dotada de una profunda y dinámica unidad interna, la obra de Ubertino exige al lector una atención constante no solamente al contenido, sino a la situación del mismo en el concierto total propuesto por la imagen del árbol, igualmente determinante de su significado. Exponiendo el Misterio Pascual en cuanto *conflictus* y *regnum* de Jesús y María, el cuarto Libro forma la copa de dicho árbol. Sigue, por lo tanto, al despliegue de las ramas y precede a la exuberante germinación de los frutos, objeto de los Libros tercero y quinto respectivamente, e implica, desde el punto de vista narrativo, el gozne entre la historia y la escatología, el paso del tiempo a la eternidad" (p. 19).

Para terminar esta presentación, decir que la obra ha exigido al autor un enorme esfuerzo de trabajo intelectual. Quien se decida a leerla, no debe olvidar la época en que la obra está escrita, las características de su autor y el horizonte teológico en que se mueve. Ello le dará la clave para entender y valorar una obra de las características que tiene ésta.—
B. DOMÍNGUEZ.

BLAZER, K., *Signe et instrument. Approche protestante de l'Église*, Editions Universitaires, Fribourg Suisse 2000, 15 x 23, 212 pp.

No cabe duda que en el protestantismo la eclesiología es un tema menor, pero eso no quiere decir que sea inexistente. De eso es de lo que nos quiere convencer el autor, de tradición calvinista (ellos dicen reformada), que repasa aspectos diversos de la reflexión eclesial protestante. De preocupaciones ecuménicas, no deja de hacer ciertas comparaciones con la confesión católica. El libro es una colección de artículos ya publicados del autor sobre el tema de la Iglesia, dispuestos ahora de un modo coherente. Curiosamente, el libro resulta cuadrilingüe (sobre todo francés, dos artículos en alemán, uno en inglés y otro en italiano), lo que delata también su origen de trabajos para revistas. Se divide en dos partes, la primera más teórica, que analiza la reflexiones eclesiales de Lutero, Calvino, Barth, Tillich y Moltmann, y la segunda más concreta o práctica, que estudia la estructuración de la Iglesia, la institución sinodal, la dialéctica entre misión y proselitismo, y la tensión intraeclesial entre fundamentalismo y pluralismo. No es un manual de eclesiología, normal teniendo en cuenta la extracción del autor, pero retoma aspectos interesantes de la Iglesia, también para un católico. Como ya adelanta en el título, considera la Iglesia sobre todo como signo e instrumento, algo que lleva a otra cosa más grande e importante.— T. MARCOS.

FERRARO, G., *Il Sinodo dei Vescovi. Nona assemblea generale ordinaria (2-30 ottobre 1994). "La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo"*, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma 1998, 16,5 x 23,5, 780 pp.

La obra iniciada por Giovanni Caprile, las *Actas* de los Sínodos episcopales, es continuada ahora por Guisepe Ferraro. Se trata de una obra encomiable, de gran importancia, si bien no es necesario resaltarlo mucho porque es más que evidente. Son muchas páginas de documentación oficial sinodal, imprescindible para historiadores y teólogos, bien ordenada y bastante exhaustiva, sobre una de las instituciones estelares del Vaticano II.

El tema del noveno Sínodo episcopal, en 1994, fue el de la Vida Religiosa. En la primera parte, bastante breve, se habla de la preparación e inauguración del Sínodo. En la segunda parte, bien extensa, se trata de la asamblea propiamente dicha. Se divide en cuatro capítulos, uno por cada semana de duración del Sínodo, en la que se reportan discursos inaugurales y resúmenes de cada intervención (dos primeras semanas) y de las sesiones de los grupos pequeños de discusión. Luego el Mensaje del Sínodo a la Iglesia (que vienen a ser sus conclusiones) y el discurso papal de clausura. Como apéndice se incluyen las catequesis papales de la audiencia de los miércoles mientras se desarrolló el Sínodo, y los *Lineamenta* (esbozo), *instrumentum laboris* (esquema) y exhortación papal que cierra todo Sínodo, en este caso *Vita consecrata*. Unos buenos y amplios índices cierran el libro.

Las críticas que pueden hacerse conciernen a la estructura del Sínodo, por ejemplo, que no se ofrezcan los discursos individuales y las discusiones grupales de forma completa (y así serían unas auténticas *Actas*), pero en modo alguno a esta excelente obra.— T. MARCOS.

MÜLLER, J., *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 14 x 22,5, 384 pp.

Se trata de una tesis doctoral defendida el año pasado en la universidad de Ratisbona sobre el tema "El sacerdocio en la dogmática católica alemana del siglo XX". La novedad (en Alemania no tanto) es que el estudio está realizado por una estudiante de teología, una laica comprometida en labores directivas parroquiales, *Pastoralreferentin*, que dicen por allí. La tesis se compone de dos partes, como es natural, marcadas por el concilio Vaticano II. La primera parte, la primera mitad del siglo hasta el concilio, tiene que tratar de la idea sacerdotal de la neoescolástica, en realidad poco distinta de la escolástica –la autora escribe "(neo)escolástica"–; pero percibiendo sus límites, su decadencia y las voces renovadoras (Congar, De Lubac, Rahner, Von Balthasar). La segunda parte, la eclesiología del Vaticano II y sus consecuencias para el ministerio, analiza primero las Constituciones sobre la Iglesia y la Liturgia, y sus ejes del laicado, la comunión, la Iglesia local; luego repasa cuestiones y autores: ministerio y carisma, representación de Cristo cabeza, carácter, funcionalidad u ontología, ordenación relativa, nuevos ministerios. En suma, un estudio completo del tema, justo lo que se espera de una tesis doctoral. Tal vez sorprende un poco que no se mencione nada el sacerdocio de la mujer, viniendo el escrito de una mujer, pero seguramente es porque parte de la decisión que la declara cuestión cerrada.– T. MARCOS.

BYRNE, L., *Mujeres en el altar. La rebelión de las monjas para ejercer el sacerdocio*, Ediciones B, Barcelona 2000, 15 x 23, 237 pp.

El subtítulo es estrategia comercial de la editora, puesto que no aparece en el original (*Woman at the Altar*). Además, vista la ponderación del contenido, resulta más bien exagerado. La autora es una religiosa norteamericana, del Instituto de la Bienaventurada Virgen María, con responsabilidades en instituciones ecuménicas, que afirma la posibilidad de que las mujeres accedan al sacerdocio también en la tradición católica. Hay que decir que el libro se escribió en 1994, justo antes de la Carta Apostólica de Juan Pablo II *Ordinatio Sacerdotalis*, que daba por terminada la discusión. La autora incluyó dicho documento vaticano a modo de apéndice (y en la edición española aparece repetido dos veces, a saber si por descuido tipográfico o por traición del inconsciente, aun siendo una editorial *laica*).

Comenta que los tiempos están cambiando (que diría Bob Dylan), que el siglo XX ha aceptado la emancipación de la mujer y su incorporación a la sociedad en igualdad de condiciones al varón; que el Vaticano II ha renovado la faz de la Iglesia, y que otras confesiones cristianas ya han integrado en su estructura el ministerio ordenado femenino; que de hecho, en lugares de misión o de carencia sacerdotal, las religiosas actúan prácticamente en lugar del sacerdote (organización parroquial, celebración de la palabra, visita a los enfermos). En fin, cosas ya discutidas y sabidas y aceptadas. El capítulo más problemático, como siempre, es cuando entra en las razones que impiden el sacerdocio a la mujer en la Iglesia católica. El argumento de tradición le parece válido hasta que deja de serlo, el siglo XX, en el que cede ante las convicciones modernas. El argumento del simbolismo le resulta inadecuado, pues quien simboliza a Cristo es el pan y el vino, y no el sacerdote varón. Todo resulta bastante aceptable y comedido, y está escrito con afán espiritual y pastoral, más que teológico. Si, como dice el prospecto, el libro "le costó a la autora abandonar la Orden religio-

sa a la que pertenecía", uno se queda pasmado. Pareciera que la jerarquía eclesial bordea imposible la sinrazón.– T. MARCOS.

VANNIER, M.A. - WERMELINGER, O. - WURST, G. (eds.), *Anthropos Laikos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 2000, 16,5 x 23, 368 pp.

Libro de homenaje al profesor Faivre por sus 30 años de enseñanza en la Facultad de Teología Católica de la universidad de Estrasburgo. El título del volumen es muy representativo de la obra de Faivre, que se hizo famoso con su libro *Les laïcs aux origines de l'Église* (1984). La perspicacia de las editoras españolas no dio para traducirlo. El libro estudiaba el comienzo de la separación eclesial entre clero y laicado, atendiendo de modo especial al primer escrito que la vislumbra y menciona la palabra laico, la *Carta a los Corintios* de Clemente Romano. Su estilo claro y conciso, no exento de humor, realzó el contenido de la obra. Su misma condición de laico, especializado en teología e historia de la Iglesia, también. Sus estudios y libros han girado en torno a esta estructuración de los primeros tiempos de la Iglesia. En cuanto al libro que presentamos, tiene la característica del género literario de *homenaje*, variedad de autores y temas, esto es, cierta dispersión. Esto no obsta para que haya trabajos muy interesantes, aunque sus autores no son muy conocidos, excepción hecha de Giuseppe Alberigo. Al principio se reporta una lista de la bibliografía de Alexandre Faivre: libros, obras colectivas, artículos. Lo mejor es que nuestro autor, todavía joven, tiene cuerda para rato, larga investigación por delante.– T. MARCOS.

MÜLLER, G. L., *¿Qué significa María para nosotros los cristianos? Reflexiones sobre el capítulo mariológico de la Lumen Gentium*, Ediciones Palabra, Madrid 2001, 13,5 x 21,5, 128 pp.

El Prof. Müller es ya muy bien conocido y valorado por sus importantes estudios teológicos en los campos de la cristología, mariología y pneumatología. En la presente publicación nos presenta –treinta años después de la promulgación de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*– el cap. VIII de la misma, con el que el Vaticano II quería situar a María en el contexto bíblico de la historia de la salvación y de la doctrina sobre Cristo, la Iglesia y el Hombre.

Las reflexiones del autor van analizando teológicamente y meditando espiritualmente los distintos apartados en los que se subdivide: el primero e introductorio (art. 52-54), parte del papel de María en la Historia de la Salvación; el segundo (art. 55-59) describe la tarea de la bienaventurada Virgen María en el obrar salvífico del mundo; en el tercero (art. 60-65) estudia la iluminación recíproca de los misterios de la Virgen María y de la Iglesia; en el cuarto (art. 66-67), subraya la justificación de una especial veneración a María en el marco de la veneración general a los santos; en el quinto (art. 68-69) la doctrina de la Asunción de María al cielo se inserta en la perspectiva de la consumación universal.

Con precisión y brevedad el Dr. Müller va desvelando los ricos contenidos que se encuentran en este texto conciliar.

Se trata de un libro de estudio, sí, pero a la vez de una obra de meditación para profundizar en la fe.– B. SIERRA DE LA CALLE.

LEIDI, F., *Le signe de Jonas. Etude phénoménologique sur le signe sacramental* (Studia Friburgensia. Nouvelle Série 87), Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 2000, 22,5 x 15,5, 517 pp.

Para el pensamiento clásico el signo exhibe y hace accesible una verdad y un sentido previos a los que sirve como vehículo de expresión. No es más que su instrumento exterior, su cauce de comunicación. Por tanto, privilegia su función puramente epistémica, la significación. La definición del signo sacramental ha sido durante mucho tiempo heredera de esta concepción. Su insuficiencia para explicar la realidad sacramental indujo a la teología medieval a acuñar fórmulas como *signum et causa* o *signum et res* para tratar de superar con ellas la reducción del signo a su rol informativo. Con la fenomenología se ha descubierto toda la fuerza comunicativa de los signos. El signo no es ya únicamente acceso al sentido sino ante todo apelación y vínculo. Estas funciones ilocutorias y perlocutorias son las que hacen eficaces a los signos. Se trata de un acontecimiento al que debe subordinarse el conocimiento, y no al revés. Esta visión, que no sólo interesa a las religiones, o a los gestos específicamente religiosos, también ha sido incorporada a la teología sacramental.

Este voluminoso trabajo contiene una tesis, redactada en los años 80, que permanecería inédita. El autor desarrolla su estudio del signo sacramental en cuatro partes. En la primera, a modo de presentación, parte del análisis derridiano del problema del signo en su lectura de la fenomenología de Husserl. En concreto el autor se guía por *La voix et la phénomène* (1967), uno de los primeros ensayos de Derrida. Con las perspectivas abiertas, la segunda parte trata de recuperar ciertos aspectos olvidados por el planteamiento clásico del signo: su proceso de transmisión, su movimiento de apertura y trascendencia y su eficacia no física. La tercera parte contiene una retrospectiva histórica de los momentos decisivos de la evolución del término y de la noción de signo sacramental (*Mysterion*, Agustín, Tomás). Por último, el autor saca las consecuencias de lo descubierto a lo largo del recorrido y de sus implicaciones para la teología sacramental. Para ello le sirven como banco de prueba los sacramentos del matrimonio y de la unción. La metodología empleada hace difícil un acceso rápido al aparato crítico (excesivas abreviaturas) y a la bibliografía (excesivas subdivisiones).- R. SALA.

BAUMERT, N., *Charisma-Taufe-Geisttaufe. Bd.1 Entflechtung einer semantischen Verwirrung*, Echter, Würzburg 2001, 22,5 x 14, 320 pp.

BAUMERT, N., *Charisma-Taufe-Geisttaufe. Bd.2 Normativität und persönliche Berufung*, Echter, Würzburg 2001, 22,5 x 14, 400 pp.

Parece que hoy, tanto en el lenguaje teológico y pastoral como en el más coloquial, se está haciendo un uso un tanto confuso de la noción de "carisma" para abarcar una multitud de campos semánticos diversos. A ello ha contribuido, sin duda, el florecimiento y expansión de los movimientos pentecostales y de renovación cristiana en el Espíritu. Igualmente, se emplea a menudo la expresión "Bautismo en el Espíritu", sobre todo desde que K. Barth introdujera su distinción del bautismo de agua, en particular para referirse a la totalidad del proceso de iniciación cristiana, también entre los autores católicos. Aunque se trata también de una expresión que recibe variadas interpretaciones.

En esta obra N. Baumert, profesor de Nuevo Testamento en la facultad de los jesuitas de Frankfurt, realiza un minucioso estudio exegético e histórico dedicando un volumen a cada uno de los conceptos. El método seguido para aclarar su correcto sentido es común:

primero hace un riguroso análisis bíblico y pasa después a entablar un diálogo con la teología sistemática (patrística, dogmática, espiritual y pastoral) desde una perspectiva ecuménica.

El primer libro, sobre el concepto de "carisma", está dividido en tres partes. En la primera sobre los carismas en el NT el autor estudia el "culto espiritual" y los carismas y ministerios de la comunidad (literatura paulina, cartas pastorales, epístolas católicas). Después aborda la recepción del término por la patrística (Tertuliano, Orígenes...), la historia de la teología occidental (Sto. Tomás, escolástica) y los pronunciamientos recientes (*Mystici Corporis*, *Lumen Gentium*, documento de Lima). Por último, hay una reflexión teológica sintética sobre la doctrina de los carismas del Espíritu centrada en tres puntos: el concepto de carisma como clave del dinamismo espiritual, la vida en el Espíritu desde la perspectiva paulina y el fenómeno carismático en la misión de la Iglesia.

El segundo libro, sobre el don del Espíritu en el bautismo, está dividido en 6 partes. Las dos primeras contienen un análisis lingüístico de la terminología espiritual y bautismal respectivamente. Las otras cuatro abordan la noción de *Geisttaufe*. La primera, desde el punto de vista bíblico y en diálogo con la tesis de G. Montague, interroga las fuentes neotestamentarias sobre la existencia de un bautismo en el Espíritu. La segunda, desde la tradición patrística y en diálogo con K. Mc Donnell, estudia la expresión en autores como Tertuliano, Orígenes, Hilario, Cirilo de Jerusalén o Juan Crisóstomo. La tercera contiene el análisis sistemático del concepto en el ámbito de la sacramentalidad y la espiritualidad. En la última parte, de carácter ecuménico, establece un diálogo abierto sobre la materia con varios autores contemporáneos pertenecientes a diversas confesiones cristianas (F. Sullivan, G. Bentivegna, S.M. Parmentier, H.I. Lederle, L. Christenson, P. Hocken). En la conclusión el autor distingue conceptualmente estas 5 expresiones: 1) "recepción del Espíritu"; 2) "experiencia espiritual"; 3) "experiencia del Espíritu"; 4) "plenitud con el Espíritu"; y 5) "plenitud del Espíritu". Las dos primeras categorías son universales; las otras tres no.

Se trata de una investigación, difícilmente superable, sobre el significado y relación de los conceptos "carisma" y "bautismo en el Espíritu". Cada volumen contiene una bibliografía general y tres índices (de autores, bíblico y de materias).— R. SALA.

PLANK, P., *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893-1966)*, Augustinus-Verlag, Würzburg 2000, 22 x 15,5, 268 pp.

P. Plank publicó hace ya veinte años la obra que ahora presentamos en su segunda edición, propiamente una reimpresión dado que aparece tal cual sin cambio alguno en su contenido.

N. Afanas'ev es un teólogo ortodoxo ruso que, como consecuencia de la revolución soviética, emigró a Europa Occidental y acabó ejerciendo su actividad docente en el célebre instituto San Sergio de París. Su influjo en la teología ha sido considerable, a través de la Eclesiología. Su nombre va unido a la «Eclesiología eucarística» contrapuesta por él a la «Eclesiología universal», siendo la primera la original y la propiamente ortodoxa, y la segunda una desviación de la misma, iniciada, según él, con san Cipriano. Corregida en algunos puntos y completada en otros, su «Eclesiología eucarística» domina actualmente la eclesiología ortodoxa, y ha dejado huellas también en la católica, reflejándose sobre todo en la teología de la Iglesia local y en una nueva comprensión de la Eucaristía. Dicha «Eclesiología eucarística», tal como la concibió Afanas'ev es el tema de la presente obra.

Consta de cuatro partes. La primera ofrece una breve biografía de Afanas'ev; las dos siguientes se centran propiamente en la «Eclesiología eucarística»: la segunda presenta su diseño inicial, incluidas sus dependencias de otros teólogos rusos, y la tercera una profundización y estructuración ulterior. La cuarta parte contiene propuestas para una valoración crítica.– P. de LUIS.

SILVERER, M., *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus-Verlag, Würzburg 2000, 22 x 15,5, 304 pp.

La obra aparece en su segunda edición; la primera vio la luz en el año 1984.

Pavel Florenskij fue, además de científico, uno de los grandes pensadores y teólogos ortodoxos rusos de la primera mitad del presente siglo. Su polifacética valía queda reflejada en las diversas comparaciones de que ha sido objeto. Si para unos era el «Pascual ruso», para otros era el «Orígenes ruso» o también el «Leonardo ruso». A diferencia de otros, él no optó por el autoexilio, siendo luego víctima de la persecución.

La obra consta de tres partes. La primera contiene la biografía de P. Florenskij, incluyendo su producción literaria. La segunda se ocupa del conocimiento de la Trinidad tanto en la unidad de la esencia divina como en la trinidad de las hipóstasis, especificada cada una de ellas en diferentes apartados. La tercera versa sobre «la raíz eterna de la creación en Dios triuno» o «Sofía» e introduce en la doctrina «sofiológica», uno de los aspectos más originales del pensamiento teológico de P. Florenskij. Florenskij ve en la «Sofía» el vínculo viviente entre Dios y su creación, por lo que plantea el problema de las relaciones entre el creador y la criatura, el problema clave que subyace a toda reflexión «sofiológica». Por su condición de vínculo entre lo divino y lo terrestre, participa de lo uno y de lo otro. En cuanto divina, es la verdadera esencia de la divinidad, el amor creativo de Dios; como terrestre es más bien el amor de Dios hecho realidad en sus energías divinas, su sabiduría creada. De una parte es absolutamente trascendente al mundo, de otra inmanente a él. En la segunda y tercera parte procede comparativamente. Primero expone el pensamiento del teólogo ruso y luego el de santo Tomás de Aquino.

El estudio presenta el surgir de la idea de la Trinidad en el desarrollo espiritual de P. Florenskij así como su forma fundamental filosófico-teológica, idea que anima y unifica las más diversos ámbitos del saber. P. Florenskij no se conforma con penetrar el dogma eclesial con la razón iluminada con la fe; para él el dogma es la clave hermenéutica para comprender mejor todas las esferas del ser. Sólo el dogma trinitario le permite alcanzar una visión global de la realidad, que excede el marco tradicional de la filosofía cristiana y fundamenta una ciencia eclesial.– P. de LUIS.

GESCHE, A., *El destino. Dios para pensar III*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, 21 x 13,5, 220 pp.

Este ilustre profesor de la Facultad de Teología de Lovaina es ya bien conocido entre los estudiosos de lengua española. Ediciones Sígueme, precisamente, ha publicado ya otros tres volúmenes de la serie "Dios para pensar". Uno sobre "El Mal y el Hombre", otro sobre "Dios y el Cosmos", y el tercero sobre "Jesucristo".

En esta nueva obra se plantean cuestiones fundamentales para el ser humano como son la salvación, el destino, el más allá, la eternidad. Para responder a estas preguntas, el

autor organiza la reflexión en cinco capítulos. En el primero ("Tópicos sobre la cuestión de la salvación"), muestra cómo ésta no debe limitarse a una simple salvación del pecado, sino que incluye también la cuestión de la felicidad, el éxito en la vida, la necesidad de una alteridad, la preocupación por el sentido. En el segundo capítulo ("La vida, la muerte y el más allá"), se abordan las difíciles problemáticas que afectan al futuro o destino del ser humano. En el capítulo tercero se reflexiona desde el doble punto de vista filosófico y teológico sobre la esperanza de la eternidad. En el cuarto capítulo se muestra que la salvación –tal como la ha anunciado Dios por Jesucristo–, se refiere también a la suerte del hombre en este mundo. Finalmente –en el capítulo "Cristianismo y Salvación"–, se estudia la salvación cristiana en relación con la salvación ofrecida por otras religiones.

Una obra densa, llena de interrogantes inquietantes, pero, al mismo tiempo, llena de respuestas.– B. SIERRA DE LA CALLE.

Moral-Pastoral-Derecho

FLECHA ANDRÉS, J. R., *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*, Sígueme, Salamanca 2000, 13,5 x 21, 346 pp.

José Román Flecha resume y acomoda su anterior *Teología Moral Fundamental* en esta obra con el objetivo de lograr una mejor comprensión de los contenidos y una lectura más fluida; para ello reestructura capítulos y retitula apartados, unas veces mantiene la exposición anterior, otras la reelabora con ampliaciones o reducciones; simplifica o elimina muchas notas e incorpora nuevas aportaciones; abre cada capítulo con un texto ambientador y lo cierra con unos sugerentes *temas de estudio* –ayudan a asimilar lo leído y a conectarse con la vida –y con una sucinta bibliografía.

La obra se compone de 15 capítulos estructurados en 4 partes; para plantear cada tema y poder llegar a conclusiones precisas, se presenta su situación actual y se hace un recorrido por la Escritura, la Historia y el Magisterio, y siempre abierto a la escucha interdisciplinar. La I Parte está dedicada a las *cuestiones introductorias*, con la teología moral como ciencia de la fe y ciencia del comportamiento. En la *fe cristiana y vida en Cristo* (II), se contempla el nuevo modo de hacer teología desde el Vaticano II, con la antropología fundamental del hombre creado a imagen de Dios y sus acentos cristocéntrico, eclesial y escatológico; la experiencia religiosa bíblica nos muestra cómo están íntimamente vinculadas la confesión de fe y el comportamiento humano responsable, puesto que el sentido antropológico revelado engloba a toda la persona y exige un comportamiento consecuente. Con las *categorías morales* básicas (III) articulamos el juicio ético: aunque la eticidad esté hoy cuestionada, la racionalidad y la *libertad* siguen siendo fundamento de la *responsabilidad*; el planteamiento tradicional se ve enriquecido (y superado) con las *actitudes y opciones* en continuidad con la objetividad de los actos; los *valores* encuentran en Cristo el modelo definitivo del ser humano; la *ley* tiene aspectos en común con la moral, pero no se identifica con ella; la *conciencia*, norma subjetiva y próxima de actuar, capta interiormente la verdad del hombre revelada en Cristo; el *pecado* sigue siendo esa realidad negativa contra Dios que afecta a todas nuestras dimensiones (personal, social-comunitaria-eclesial y cósmica). La *vocación a la vida en Cristo* (IV) encuentra en la *conversión* el retorno del hombre a la misericordia de Dios y la adhesión a los valores evangélicos –ante el tener, poder y placer–; por último, las *virtudes*, patrimonio y tarea de toda persona, marcan el itinerario de la vida cristiana cuando van acompañadas de las teologales.

Los planteamientos son sólidos, el desarrollo ágil y las reflexiones profundas. En el tema de la conciencia, donde faltaría una visión más global de la conciencia en cuanto toda la persona en su interioridad –no sólo como facultad y juicio– y alguna referencia a los Padres, habría que evitar la homonimia o equivocidad entre conciencia *verdadera* –identidad con la verdad objetiva– y *recta* –honradez, sinceridad y coherencia, independientemente de si acierta o no con la objetividad– (pp. 260-261, 265, 275). Esta obra es un buen manual al alcance de todos, con una Teología Moral bien fundamentada hacia dentro –Biblia, antropología religiosa, orientación pastoral, magisterio, laicos...– y hacia fuera –ecumenismo, otras religiones, pensamientos o éticas (¡muy oportuna la cita de NA 2!, nueva en esta edición, p. 133), ciencias, mundo y sus cambios... Como creyentes y vivientes en Jesús, hemos de estar dispuestos a ofrecer y a recibir: «Los llamados a evangelizar han de estar dispuestos a ser evangelizados. Todos somos para todos mediación de humanización y de salvación» (p. 144).– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

MIDALI, M., *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (Biblioteca di Scienze Religiose 159), LAS, Roma 2000, 24 x 16,5, 470 pp.

MIDALI, M., *Teologia pratica. 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione* (Biblioteca di Scienze Religiose 160), LAS, Roma 2000, 24 x 16,5, 452 pp.

A mediados del siglo pasado, sobre todo en el ámbito católico, la cualificación teológica de la pastoral se consideraba sólo derivada: una especie de corolario de la dogmática (identificada con la "teología") que era la que señalaba los principios a aplicar y las modalidades de aplicación. Todavía para Y. Congar la "teología pastoral" no era más que un "desarrollo de ciertos elementos estudiados en diversos tratados" ("Théologie": *DThC XV*, 493-495). Sin embargo, en el último siglo la teología pastoral o práctica ha alcanzado el estatus de una disciplina teológica autónoma.

Por lo que respecta, en particular, a su doble denominación, "teología práctica" ha sido preferida generalmente por los autores protestantes, mientras que "teología pastoral" ha dominado entre los católicos. A diferencia de las dos precedentes ediciones (*Teologia pastorale o pratica*, LAS, Roma 1985, 1991), en esta última, reestructurada y aumentada, M. Midali ha optado por el título de "teología práctica", en sintonía con el amplio consenso alcanzado entre los pastoralistas en el ámbito internacional e interconfesional, pues es dentro de ella desde donde se debe afrontar el capítulo referente a la reflexión sobre la actividad propiamente pastoral.

En esta ocasión, el autor ha distribuido la materia en dos volúmenes. El primero de carácter histórico y epistemológico, y el segundo de carácter descriptivo y valorativo. En el primer volumen se retoma la misma temática de las primeras cuatro partes y la conclusión general del libro anterior, articulándolas mejor y profundizando más en sus contenidos. Se trata de la reseña de los momentos más significativos del recorrido histórico de la teología práctica desde sus orígenes hasta hoy, tanto en campo católico como protestante. Se compone de 5 partes.

El segundo volumen introduce algunas cuestiones relevantes de teología práctica general relacionadas con el paso de la cultura moderna a la postmoderna y con la aparición progresiva de un policentrismo cultural y eclesial. Está dividido en 6 partes. Aquí se reestructuran sustancialmente y se ponen al día las tres últimas partes de la edición anterior, dedicadas respectivamente a los modelos de evangelización surgidos en América Latina, África y Asia, que presentan una fisonomía propia (partes 3, 4 y 5). Además, se completa

el cuadro con la presentación de las teologías negra y de las minorías étnicas norteamericanas (parte 6). Las dos primeras partes del libro recogen una temática completamente nueva. La primera repasa los actuales contextos socio-culturales y religiosos y la segunda describe y valora críticamente varios modelos de evangelización a nivel global: popular-sacral, elitista-militante y dialogal-intercultural.

En conjunto se trata de un magnífico compendio de teología pastoral fundamental. Cada parte del primer libro y cada uno de los capítulos del segundo contiene al comienzo una seleccionada reseña bibliográfica. Cada volumen tiene al final un índice de autores.— R. SALA.

HASLINGER. H., (ed.), *Handbuch Praktische Theologie. Band 2*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 2000, 14,5 x 22,5, 548 pp.

Se trata, como se desprende del mismo título, del segundo tomo de un diccionario dedicado a la Teología práctica. Si el primero estuvo dedicado a presentar los fundamentos o presupuestos de dicha Teología, el segundo está dedicado a las aplicaciones de la misma.

Con el segundo tomo del diccionario de Teología práctica, que se interesa por las aplicaciones concretas de la Teología, se completa el nuevo modelo de Teología práctica. Mientras que a lo largo del primer tomo (fundamentos) se abordaron los interrogantes que dicha Teología práctica plantea, en este segundo tomo se nos habla de los campos prácticos en los que se mueve: la comunidad, la Iglesia, la sociedad. Se pone especial acento en aspectos nuevos de la realidad como son la Ecología, el Movimiento femenino, la Globalización.

La obra es fruto maduro de teólogos punteros. Ellos han contribuido a llevar a feliz puerto este proyecto ambicioso. Aspecto que aún queda realizado por un lujo en la impresión tipográfica. Sin olvidar cosas como son las indicaciones literarias. Todo ello acompañado de un índice amplio. Se ha conseguido así una obra perfecta, que puede servir tanto para estudiar como para aplicar sus contenidos en la vida pastoral.

Todo este entramado teórico y práctico, ideológico y tipográfico, queda confirmado con sólo hojear la obra y fijarse en el cúmulo de temas que presenta. Su abanico de temas es tan extenso que se puede decir que nada se escapa a la reflexión profunda de sus autores. En su temática encontramos reflexiones sobre la persona, sobre la diaconía, sobre la predicación, sobre la liturgia, sobre la *koinonía*. Y, como es fácil captar, también se nos habla del futuro de la Teología práctica.

Como se ha dicho ya, y ahora se recuerda de nuevo, se trata de una obra profunda, con proyección práctica, en una materia que, como la Teología, no puede quedar en mera reflexión teórica. Debe alimentar la vida cristiana, para que contribuya así a que la espiritualidad no sea fruto de un simple y empobrecedor sentimentalismo, sino que se apoye en serios contenidos teológicos.— B. DOMÍNGUEZ.

GRETHLEIN, C. - MEYER-BLANCK, M. (Hrsg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, 23 x 15,5, 644 pp.

El discurrir del pensamiento teológico de la Reforma ha sido algo emblemático debido a su preocupación por salir de ámbitos quizá racionales y estáticos en exceso. De aquí que insistan una vez más en el estudio de autores y sus obras en que la presencia de la praxis en la dinámica de la fe cristiana se va haciendo realidad concreta y se verifica en formas

de acceso a la mentalidad ambiental, intentado que esa misma fe tenga su incidencia en la vida a través de una pedagogía de la misma, adaptada a las diversas circunstancias y mentalidades. Es lo que analizan los diferentes autores de la obra que ofrecemos al público, constatando la preocupación indicada en autores que ya son clásicos en la Iglesia de la Reforma (Schleiermacher, Nietzsche, Harnack, Achelis, Niebelgall, Schian, Fendt, Haendler, Rössler, Otto). En la segunda parte de la obra se estudia la evolución de esta misma forma de hacer teología en países como Alemania, Francia y Norteamérica y su incidencia en la teología católica en algunos de sus autores más significativos y en ámbitos donde el diálogo católico-protestante se está llevando adelante con verdadera decisión ecuménica. Es éste otro de los estudios que conviene tener sobre la mesa en respuesta a una imperiosa preocupación por la búsqueda de la unidad en la comunidad eclesial. Su presentación es óptima, con un exhaustivo índice de autores.– C. MORÁN.

MASIA, J., *Moral de interrogaciones. Criterios de discernimiento y decisión*, PPC, Madrid 2000, 14,5 x 22, 214 pp.

Esta colección de 6 ensayos comienza por situarnos (I) ante las encrucijadas en las que nuestro discernimiento moral se encuentra atascado: fe y moral, eclesiología piramidal o concéntrica, laicado frente al esquema "docente-discente", tradición y renovación, disenter teológico y directrices magisteriales-canónicas, apertura o cerrazón al ecumenismo, inculturación, feminismo y avances científicos, cuestionamiento de la ley natural y de la aplicación silogística de principios inmutables a situaciones concretas. Ante este panorama, la *moral exploradora* huye tanto del moralismo adoctrinador como del amoralismo superficial, encaminándose hacia la búsqueda de lo que nos hace crecer en humanidad y felicidad. Esta *moral de ayer y de mañana* (II) es una moral creyente que brota de la fe y de la experiencia humana; no es individualista sino comunitaria, se elabora mediante el diálogo y con la ilusión de ser comunicable, está orientada por las normas y valores desde una conciencia adulta y responsable; asume los éxitos y los fracasos y no se anda con rodeos a la hora de considerar al pecado como una autotraición y como una realidad social y estructural. También es creativa, en constante proceso de revisión y crecimiento (III); se admira ante los valores percibidos en acciones y gestos, se deja interrogar, y de ahí nace el imperativo; en cambio, la "moral de recetas" parte de respuestas prefabricadas, es deductiva, autoritaria, las normas o principios se aplican sin flexibilidad ni margen para la excepción o el riesgo –equivocado no es sinónimo de irresponsable–. Es esa la moral sostenida en el esquema *De ordine morali* que el Vaticano II rechazó y que, sin embargo, aparece solapado en el *Catecismo de la Iglesia Católica* y en la *Veritatis splendor*, documentos cuyas citas parciales y sesgadas del Vaticano II y cuyo doble lenguaje reflejan la falta de integración entre la moral del diálogo-discernimiento y la de las normas-autoridad, entre la línea más bíblica-antropológica y la escolástica-jurídica. Si quiere salir del atolladero, la moral ha de ponerse en camino (IV) integrando un cuádruple enfoque: el axiológico e interrogativo apoyado en los criterios no absolutizados del deontológico e imperativo, mediante el discernimiento liberador de la conciencia y el enfrentamiento al fallo moral; una vez más, la Biblia y la historia nos abren a la esperanza agradecida, a la conversión alegre y al amor, la justicia y la reconciliación gratuitos. Estos planteamientos vuelven a desarrollarse en la *moral del discernimiento* (V), con capacidad para cuestionar, relacionar e imaginar hipótesis, evitando el moralismo autoritario y el situacionismo caprichoso. Por último, la *moral cristiana y humana* (VI) sabe unir los 3 momentos del compromiso en la vida, la proclamación de la palabra y la celebración sacramental, momentos ya "preanunciados" en la

Evangelii nuntiandi y recogidos en la *Evangelium vitae*, encíclica que supera maravillosamente el dilema entre teocentrismo y antropocentrismo mediante el triple esquema de *Creación* (vertical descendente) –*Encarnación* (horizontal relacionante)– y *Consumación* (vertical ascendente). Concluye la obra con un *epílogo* centrado en la *Fides et Ratio*, donde coexisten afirmaciones abiertas –reconocimiento de la autonomía, del pluralismo, del personalismo...–, con sus contrarias escolástica, verticalidad abstracta, universalidad que rechaza expresiones culturales en la evolución del dogma...–.

En una época en la que abundan las imágenes equivocadas de la moral (o *ética teológica*) y el argumentar católico pierde credibilidad por las intervenciones romanas, Juan Masiá es coherente con el discurso moral y valiente en sus planteamientos, insistiendo en que ni la fe ni la ciencia nos ahorran el papel de un pensar honesto; el situacionismo subjetivista y el autoritarismo legalista pueden y deben ser superados por la sabiduría práctica que integra lo mejor de las diferentes antropologías y eclesiologías y dialoga abiertamente con lo intercultural, lo interdisciplinar y lo interreligioso.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

PINCKAERS, S.- Th., *La moral católica* (= Monografías), Rialp, Madrid 2001, 13 x 20, 134 pp.

Esta concisa presentación de lo que es la *moral católica* está dividida en 2 partes. La 1ª hace un recorrido por las *fuentes*, comenzando por las enseñanzas morales que se encuentran en el NT, principalmente el Sermón de la Montaña –la respuesta de Cristo a la pregunta por la felicidad es válida para todos, no sólo para una élite religiosa– y la *paraclesis* –término preferido a *parenesis*– de la Carta a los Romanos; el doble cimiento de la moral paulina –fe y razón, gracia y naturaleza– continuará en la historia, aunque variando el acento. La moral de los Padres se basa en la Sagrada Escritura, se enriquece con la cultura greco-romana y la animan diferentes espiritualidades (martirio, virginidad, vida monástica, búsqueda de la Sabiduría). Los siglos XII-XIII ven la cumbre de una moral enraizada en la teología dogmática, presentada por Sto. Tomás como moral de la bienaventuranza, de las virtudes y de los dones, y fundamentada en la herencia bíblica-patrística y en la sabiduría humana representada por Aristóteles; pero con el nominalismo de Ockam y los *manuales* posteriores al C. de Trento va a prevalecer la moral de la obligación cuya preocupación central será la relación ley-libertad. Los avances bíblico, patrístico, litúrgico y espiritual que desembocan en el Vaticano II fecundan la renovación de una moral atenta a su doble dimensión cristiana y humana, en una relación nueva con la filosofía y las ciencias en el plano de la razón; las cuestiones suscitadas que más destacan son la especificidad cristiana, la autonomía moral, los actos intrínsecamente malos, la ley natural y la conciencia. La 2ª parte nos muestra la superación de la presunta incompatibilidad entre felicidad y moral mediante la opción por la "libertad de calidad" frente a la "libertad de indiferencia" y el redescubrimiento de nuestra naturaleza espiritual en su aspiración espontánea a la verdad, al bien y a la felicidad. Las sospechas ante la *felicidad* desaparecen con *alegría*, término más amplio, espiritual y bíblico que *placer*. Por último, la reconstitución de la moral cristiana será posible siguiendo 2 ejes vertebradores en la línea de Sto. Tomás: la reinscripción de la acción del Espíritu Santo en la moral, de acuerdo con la Ley evangélica, y la reafirmación de la doctrina de la ley natural a partir de las inclinaciones naturales.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

MAGGIOLINI, A. (ed.), *Giovanni Paolo II. Il Sacramento della Riconciliazione* (= I Triangoli 53), Piemme, Casale Monferrato 1998, 12 x 19, 78 pp.

Alessandro Maggolini, Obispo de Como, nos presenta nueve catequesis de Juan Pablo II desarrolladas en la Cuaresma de 1984. El *acercamiento* del pecador a la Confesión es su respuesta libre a la previa invitación divina a un cambio radical de corazón, mente y comportamiento. A pesar de la incompreensión actual, la *mediación eclesial* es necesaria para encontrarse con el Dios que nos salva en Cristo; el sacerdote actúa "*in persona Christi*", no estando el "poder de las llaves" para servirse a propio capricho o para manipular las conciencias sino para liberarlas en la verdad plena del hombre, Cristo. El *examen de conciencia* no es tanto un esfuerzo de introspección psicológica cuanto una confrontación con el Señor Jesús, reconociendo los pecados como decisiones libres en contra de la comunión. La *acusación* de los pecados, más que acto forense o relato psicológico, es un gesto litúrgico y redentor que confía en el juicio misericordioso de Dios y llega a la raíz misma de la conversión. Excepto la cerrazón obstinada de quien lo rechaza, todo pecado puede ser perdonado gracias al don de la *absolución*, donde la *gracia del sacramento* nos devuelve la dignidad bautismal de hijos de Dios y nos da el "espíritu de compunción" para configurarnos con Cristo, otorgarnos una particular percepción de la fragilidad humana y comprometernos en la vida cristiana con lúcida alegría, *sin miedos ni melancolías*. La *satisfacción* no es el precio a pagar por el perdón gratuito de Dios, sino esas prácticas penitenciales que expresan la existencia renovada y la continua lucha contra las secuelas del pecado. En la relación entre *Penitencia* y *Eucaristía* se defiende la especificidad propia de cada sacramento, recordando la obligación de no comulgar en pecado mortal (1Cor 11,20-29). La confesión frecuente como "*penitencia de devoción*" y "*consejo espiritual*" recuerda que los pecados veniales pueden ser peligrosos y *también* pueden ser perdonados en este sacramento, convirtiéndose en fuente privilegiada de santidad y en ayuda para conocer mejor las exigencias de la propia vocación. La obra concluye con 3 *apéndices* sobre el rito para la reconciliación de un penitente, las oraciones de arrepentimiento y las del sacerdote.

La exposición es pedagógicamente clara y sencilla, atendiendo a la dinámica propia del sacramento, repasando sus diversos momentos y dejando bien patentes los elementos teológicos y antropológicos. Sólo haría 3 observaciones: aunque no caiga en el individualismo, sin embargo la dimensión eclesial-comunitaria queda en la penumbra por insistir en una perspectiva vertical –perdón de Dios a través de su ministro– y en *el único modo ordinario* (cap. 4 sobre todo); considerar a la Penitencia como el rito que más compromete personalmente al creyente (cap. 5) hace cuestionarse qué tipo de implicación personal será la del Bautismo-Confirmación, Orden o Matrimonio; la interpretación tradicional de 1 Cor 11,20-29 (cap. 8) hace ya tiempo que es considerada por la exégesis como una extrapolación y un anacronismo.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

TOMÁS DE VILLANUEVA (Sto.), *Sermons. Part 6 A: Saints*. Translated by Matthew J. O'Connell. Edited by John E. Rotelle, O.S.A., Augustinian Press, Villanova, PA 2000, 15,5 x 23,5, 400 pp.

TOMÁS DE VILLANUEVA (Sto.), *Sermons. Part 6 B: Saints*. Translated by Stephen A. Allen. Edited by John E. Rotelle, O.S.A., Augustinian Press, Villanova, PA 2000, 15,5 x 23,5, 268 pp.

Santo Tomás de Villanueva fue uno de los personajes más significativos de la Iglesia española en el siglo XVI, especialmente en su condición de arzobispo de Valencia. Su significado va unido a múltiples aspectos de su vida, uno de los cuales el de haber sido un gran predicador. Sus sermones se caracterizan por su belleza de forma y por su contenido; de hecho, son piezas de gran riqueza espiritual y teológica. Son muchos los que se nos han conservado, la mayor parte de ellos no en la lengua castellana en que fueron predicados, sino en la latina a que fueron traducidos. Parte de ellos, los que se refieren a los Santos, acaban de ser traducidos al inglés en dos volúmenes, los que ahora presentamos a nuestros lectores. Los publica la Provincia de la Orden de san Agustín radicada en los Estados Unidos de América, que lleva el nombre y el título del Santo, para conmemorar el 200 aniversario de su fundación.

Se trata sólo de una traducción, carente de toda introducción o estudio. Fuera del texto de los sermones del Santo, no contiene más que una Advertencia del editor, pequeños epígrafes que anteceden a cada apartado del sermón –ayuda del traductor al lector–, un índice de materias, detallado y bien hecho, de gran utilidad para quien quiera usar estos sermones y las notas a pie de página. El número de estas es reducido y se refieren todas a fuentes citadas por el predicador. El editor señala la dificultad que entraña individualizarlas, dado que el Santo citaba de memoria, sin atenerse a su tenor literal. Al menos por lo que se refiere a san Agustín, tras la lectura de algunas partes, nos parece que no hubiera sido excesivamente difícil detectar al Obispo de Hipona como fuente de los pensamientos del predicador más a menudo de lo que se ha hecho. Sin poder juzgar de la calidad de la traducción al inglés, desde nuestra situación sí podemos confirmar la opinión del editor de que el traductor ha presentado «a very readable translation».– P. de LUIS.

JUAN PABLO II, *Creo en la vida eterna. Catequesis sobre el Credo* (Libros Palabra 32), Palabra, Madrid 2000, 13,5 x 21,5, 313 pp.

Juan Pablo II ofreció unas catequesis sobre el Credo que han sido transcritas y publicadas en seis volúmenes (éste es el último). Sus títulos han sido: *Creo en Dios Padre*, *Creo en Jesucristo*, *Creo en el Espíritu Santo*, *Creo en la Iglesia*, *La Virgen María* y éste que nos ocupa, en el que se recopilan las charlas que tuvieron lugar todos los miércoles desde noviembre de 1997 hasta enero del año pasado, cuya finalidad, además de finalizar las reflexiones sobre el Credo, era la preparación para el inminente Jubileo. "Creo en la vida eterna" se centra en las realidades últimas, lo cual conlleva la referencia obligada a los Novísimos (muerte, juicio, cielo, infierno y purgatorio). Consta de tres partes: Por Cristo (centrándose en el bautismo); en el Espíritu Santo (sacramento de la confirmación, Espíritu Santo en la Sagrada Eucaristía, acción del Espíritu Santo, y esperanza en él); al Padre (penitencia, es decir, conversión, Trinidad, amor y caridad). Por supuesto, a lo largo de todo el volumen, la Virgen María está presente como maestra de la fe y guía en nuestro acercamiento a vivir en Cristo.– L. J. SERRANO.

GÁRRIZ, M. D., *Misionero Hoy*, Mensajero, Bilbao 2001, 22 x 15, 328 pp.

Este libro es una colección de memorias de "un misionero hoy". Mediante estas pequeñas y curiosas memorias el autor nos lleva a los orígenes y primeras andaduras de una misión –misión de Gujerat del Norte, India– hasta entonces cerrada al Evangelio. Estos relatos nacidos de la experiencia, llenos de alegría y satisfacción nos muestran cómo se

puede comunicar un evangelio realmente liberador a los millones de personas que viven en la miseria y la marginación en nuestra planeta. El propósito del libro es hacer llegar a los bienhechores de la misión de Gujerat, a través de estos testimonios, la gratitud por su ayuda. Creo, sin embargo, que, más allá de este fin, el libro es una inspiración más para cuantos sienten verdadero amor por sus semejantes. Por otra parte, el libro toca toda la vida de Gujerat en que se desarrolla la misión: su gente, cultura, religiones, costumbres y un sin-fín de detalles. Es curioso comprobar, además, la habilidad del autor para penetrar en el corazón del Gujerat y convertirse uno de sus hijos. El libro merece loa, no sólo por la labor misionera que está detrás de él, sino también por lo que contiene, y el modo como lo presenta.– A. PALLIPARAMBIL.

Filosofía-Sociología

MELENDO, T., *Introducción a la Filosofía. Iniciación filosófica*, Eunsa, Pamplona 2001, 17 x 24, 207 pp.

Ante el relativismo actual y el desconcierto en al conquista de la verdad que hoy envuelve nuestro mundo, el autor responde acertadamente a todas las preguntas básicas que hoy plantea el ser humano: la posibilidad de alcanzar la verdad y su valor para la vida, el diálogo entre filosofía y ciencia, religión y pensamiento, la realidad de lo real y su falso reduccionismo, la reconciliación del saber frente a las batallas sectoriales y la lucha de todos contra todos. El autor ofrece en esta obra una gran capacidad de síntesis, de acogida y encuentro de todo lo positivo que ha pensado el ser humano a lo largo de los tiempos. Esta es una excelente forma de iniciar al lector en la vida filosófica y hasta hacerle comprender porqué hoy la filosofía no sólo es necesaria sino incluso ineludible, y cómo podemos disfrutarla en nuestra vida concreta.– D. NATAL.

PANNENBERG, W., *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001, 21,5 x 13,5 cms, 415 pp.

La editorial *Sígueme* nos sorprende de nuevo con una de las obras más originales del pensamiento del filósofo-teólogo Pannenberg, uno de los más significativos de la actualidad. Aunque su campo propio sea el ámbito de la teología, sin embargo, como él mismo indica, también la filosofía hunde sus raíces críticas en la revelación positiva de una forma o de otra. De ahí su proyecto de realización de una historia de la filosofía desde la concepción de Dios, ya que la historia del pensamiento se ve abocada en su caminar o hacia la afirmación del principio de toda realidad mundana y humana, o al rechazo del mismo. Y lo realiza describiendo de forma correlacional los distintos sistemas filosóficos con el pensamiento religioso cristiano, consciente de su mutua interrelación en todos los procesos evolutivos del pensamiento. Sumamente interesantes son las reflexiones del autor al poner en correlación la idea general de la filosofía y la teología y su mutua interdependencia, sometida a variadas interpretaciones como no podía ser de otra forma. Un curso desarrollado con verdadera maestría y que puede ser orientativo a la hora de valorar la presencia del pensamiento filosófico en lo teológico y viceversa. Una vez más se nos muestra el genio universal del teólogo alemán preocupado siempre por valorar la historia y su significado ya desde sus mismas raíces, fundamentada en la historia de la revelación y de la salvación y su

correlato en la historia de la fe, como una constante en las relaciones de Dios con el mundo y con el hombre y su designio salvífico. Obras de este calibre enriquecen al acervo cultural español, mediatizado a través de traducciones realmente bien llevadas.– C. MORÁN.

SLOTERDIJK, P., *Eurotaoísmo*, Seix Barral, Barcelona 2001, 13 x 22, 254 pp.

Sloterdijk es el autor más de moda en del pensamiento actual: el más provocador, el que se lanza al ruedo de los problemas sin tener que llevar siempre, bajo el brazo, una solución prefabricada, el que discute lo que nunca se ha discutido, el que sale por donde menos se espera, lejos de la convenciones más ortodoxas de la filosofía académica consabida. En este escrito discute la filosofía de la acción de la modernidad, sin tener problema en citar el trabajador o la movilización total de E. Jünger. Se trata de replantear la esencia misma de Europa y del mundo occidental. No recurrirá para ello a un falso espiritualismo ni a la búsqueda inútil de un chivo expiatorio como pueden ser los políticos. Para nuestro autor, la crisis de la política, el malestar de nuestra cultura, es una crisis de la sociedad que ha perdido el sentido humano y la sensibilidad ante el sufrimiento ajeno que en los políticos es mucho más escandaloso pues su oficio es la humanidad. Estas reflexiones intentan buscar un nuevo orden en el caos de la sociedad contemporánea. No se trata de fundar un nuevo espiritualismo sino de diseñar un nuevo humanismo que nos lleve a un mundo nuevo. Estamos ante una obra que quiere pensar la sociedad actual en busca de un futuro nuevo que supone un hombre nuevo.– D. NATAL.

BREDOW, U., A. C. MAYER, *Der Mensch -das Mass aller Dinger? 14 Antworten grosser Denker*, Primus Verlag, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 248 pp.

¿Es el hombre la medida de todas las cosas como afirmaba Protágoras? Así parece haber sido en estos últimos tiempos. Pero no parece que todos los resultados hayan sido tan magníficos. Por eso es necesario pensar de nuevo al hombre. Para ello, esta obra, ha reunido el parecer de varios expertos. Se comienza con el dicho del coro de Sófocles, en su *Antígona*: Hay muchas cosas preocupantes en el mundo pero la más preocupante es el hombre. Luego se recuerda el mito de Prometeo y se describe la teoría de Max Scheler en *El puesto del hombre en el Cosmos*. Se presenta el mito de Sísifo de Camus y el Protágoras y la República de Platón. También se analiza la idea del hombre en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Se vuelve a reconocer al hombre como animal político de Aristóteles y su contrario, el hombre lobo para el hombre, del Leviatán de T. Hobbes. La pedagogía de Kant y de Rousseau se reconocen de nuevo. Para terminar se presenta la idea del hombre en Santo Tomás y la esencia de su transcendencia en el curso fundamental de la fe de Rahner. Una obra que hace pensar y nos vuelve, sobre todo, a nosotros mismos.– D. NATAL.

KOBUSCH, T. (Hrsg.), *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, Primus, Darmstadt 2000, 22,5 x 15, VIII-282 pp.

El auge de las publicaciones sobre la filosofía en la época medieval ha sido considerable en los últimos años. La obra que ahora presentamos da una panorámica de la filosofía medieval introduciendo a diecisiete de los autores más importantes. Los capítulos están hechos por conocidos especialistas de diferentes países. La introducción del editor da cuen-

ta de la revolución que ha habido en los últimos años en el estudio de la filosofía medieval, revolución que ha hecho caer por tierra muchas tesis de Gilson y otros medievalistas clásicos. Las contribuciones son las siguientes: D. Moran introduce la figura de Escoto Eriúgena, D. Gutas a Avicena, B. Mojsisch a San Anselmo, K. Jacobi a Pedro Abelardo, M. Enders a San Bernardo, J. Puig Montada a Averroes, R. Brague a Maimónides, J. McEvoy a Grosseteste, G. Wieland a San Alberto Magno, K. Hedwig a Roger Bacon, J. Decorte a Enrique de Gante, A. Speer a San Buenaventura, J. Aertsen a Santo Tomás, R. Schönberger al Maestro Eckhart, O. Boulnois a Duns Escoto, T. Kobusch a Pedro Auriol y L. Honnefelder a Guillermo de Ockham. A cada uno de los capítulos sigue una sucinta bibliografía con indicación de fuentes y estudios más importantes. Al final del libro hay índices de personas y materias. Como en toda selección pueden echarse en falta ciertos autores (por ejemplo la poca representación del siglo XII) o pensarse que alguno podría ser perfectamente sustituido por otro (¿por qué sí Enrique de Gante y no Egidio Romano?), pero, de todas formas, se trata de una introducción espléndida a los principales filósofos medievales que bien podría ser traducida al español.— F. JOVEN.

HROTSVIT, *Opera omnia*. Ed. W. Berschin (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Saur, München und Leipzig 2001, 20,5 x 13,5, xxxiv-334 pp.

Rosvita o Roswitha, no hay criterio unánime en castellano, es una de las mujeres célebres de la edad media. Toda su obra está escrita en latín y es considerada como la primera autora alemana que escribe poesía. Perteneciente a la nobleza sajona, nacida hacia el 935, ingresó en el monasterio de Gandersheim, lugar donde pasará su vida. Una antigua edición de sus obras se encontraba ya en la Patrología de Migne (vol. 137) y fueron hechas ediciones críticas en 1902 por Winterfeld y en la *Bibliotheca Teubneriana* por Strecker en 1906 y 1930. Con el paso de los años se ha visto necesaria otra edición crítica, labor que ha realizado W. Berschin para la *Bibliotheca Teubneriana* con la minuciosidad y categoría que han caracterizado de siempre a la colección. La obra de Rosvita se encuentra agrupada en tres libros: leyendas en verso, dramas y poemas históricos. Las leyendas en verso están agrupadas, a su vez, en dos secciones, la primera consta de cinco leyendas y la segunda de tres. El liro de dramas también está dividido en dos partes. Dos leyendas, basadas en libros apócrifos, tratan de la juventud de la Virgen María y de la Ascensión del Señor, las restantes tratan de la pasión del mártir merovingio Gongolfo, de la muerte de San Pelagio por Abderramán III, de la caída y conversión de Teófilo de Adana que hizo un pacto con el diablo y constituye un predecesor de la leyenda del *Fausto*. Son todas ellas poemas hagiográficos como lo son el segundo grupo constituido por el *Basilus*, con otro pacto con el diablo, la *Pasión de San Dionisio* y la *Pasión de Santa Inés*. El segundo libro comprende seis dramas que también son edificantes ya desde su objetivo que es el de vencer a Terencio imitándolo. Dado que Terencio era leído en medios eclesiásticos y sus obras de dudosa moralidad, la autora se propone imitar su estilo en unos obras dialogadas piadosas hechas para ser leídas, no para representarse. El tercer libro está compuesto por dos poemas históricos o épicos: el primero sobre Otón I el Grande y el segundo sobre la fundación y los inicios del monasterio de Gandersheim. La autora añade a los tres libros y a sus secciones prefacios y dedicatorias. Una voz de mujer que desde siempre ha fascinado no sólo por su obra, sino también por su tiempo y lugar de procedencia, la Sajonia del siglo X. Como nota curiosa hay que decir que Leibniz se interesó por su obra y publicó en 1710, dentro del tomo segundo de su recopilación de documentos relativos a la Casa de Hannover, *Scriptores*

rerum Brunsvicensium, la edición de un códice que se conservaba en la biblioteca de Hannover. Es considerada como una buena edición de un mal códice.– F. JOVEN.

JUNG, M., MOXTER, M., SCHMIDT, Th. M. (Hrsg), *Religionsphilosophie. Historische Positionen und systematische Reflexionen* (Religion in der Moderne, 6), Echter, Würzburg 2000, 23 x 15, 212 pp.

El interés por la filosofía de la religión se ha redoblado en los últimos años. A caballo entre diferentes disciplinas, de la teoría y la historia de las religiones a la teología confesional, el estatuto y alcance de la filosofía de la religión ha sido muy discutido. La presente obra es fruto del trabajo de investigación del *Institut für Religionsphilosophische Forschung*, creado en 1999 en la Universidad de Frankfurt. Recoge 12 contribuciones, la mayoría de ellas de carácter histórico y unas pocas de tono más sistemático. Las contribuciones son las siguientes: M. Lutz-Bachmann responde a la pregunta de por qué hay que hacer filosofía de la religión. G. Schrimpf estudia la justificación del teísmo hecha por San Anselmo. La conocida especialista americana E. Stump estudia el tema del alma en Santo Tomás. H. Schrödter se preocupa de Nicolás de Cusa y A. Kulenkampff lo hace de las pruebas sobre la existencia de Dios en Berkeley. Th. Schmidt analiza la filosofía de la religión en los primeros escritos de Hegel y A. Schmidt reflexiona sobre la crítica de la religión en Feuerbach. De carácter más sistemático es la contribución de M. Jung sobre la experiencia religiosa. H. Deuser estudia el concepto de religión de William James. M. Moxter escribe sobre la distinción de Cassirer entre mito y religión. Finalmente Th. Liesemann analiza algunas contribuciones del filósofo del lenguaje ordinario Stanley Cavell. Finalmente E. Runggaldier discute los métodos de la filosofía analítica a la hora de hacer filosofía de la religión. Un libro interesante que enriquece la bibliografía, en continuo aumento, de filosofía de la religión.– F. JOVEN.

MANZANO, G. I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto*. (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor 33), Edición bilingüe de *Cuestiones Quodlibetales* (Cuestiones XIII y XV) y *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3. Trad. de J. Ortín García y G. I. Manzano, Espigas, Murcia 2000, 23,5 x 17, 525 pp.

El tema del conocimiento en Escoto no ha sido muy estudiado pero, afortunadamente, el libro que presentamos nos da una buena panorámica de lo que Escoto piensa. A partir de varios artículos previamente publicados en diferentes revistas y añadiendo nuevas consideraciones, el autor realiza, en trescientas páginas, una clara y pormenorizada exposición de la epistemología de Escoto. El planteamiento de Escoto difiere del de Santo Tomás; para Escoto el entendimiento es una actividad y no facultad, es una actividad contenida en el alma. Como tal actividad necesita de lo otro para actualizarse y no se requiere recurrir a la distinción entre entendimiento agente y paciente. La exposición del libro se desarrolla en cinco capítulos: El primero, sobre el proceso cognoscitivo, hace un pormenorizado análisis histórico del problema en tiempo de Escoto y expone las líneas generales. El segundo capítulo se ocupa de la intelección, del acto intelectual de conocer un objeto actual. El tercero estudia los conocimientos concretos, es decir el conocimiento de aquello que se nos da previamente en los sentidos. El capítulo cuarto se ocupa de los conocimientos derivados. Finalmente el quinto trata de la relación entre objeto y conocimiento. Para Escoto la intelección es efecto de una doble causalidad, la del objeto y la del sujeto o entendimiento, así

se constituye la intelección actual del objeto actualmente concausante. No hay ni intuición, ni aprehensión inmediata de lo real. Escoto es realista, pero no entiende la intelección como si ésta fuera una copia exacta del objeto material, es realista en cuanto la intelección contiene la realidad del objeto, pero la contiene en cuanto realidad aprehendida y, por lo tanto, siempre queda la cuestión de si dicha realidad aprehendida es idéntica a la realidad del objeto fuera de la intelección. Cierra el estudio una conclusión general. Hasta aquí un breve resumen que no hace justicia a lo que es la primera parte del libro. A continuación, en edición latina y traducción castellana, se recogen los textos fundamentales de Escoto sobre teoría del conocimiento, a saber, las cuestiones 13 y 15 de sus *Cuestiones Cuodlibetales* y unas secciones fundamentales de la *Ordinatio*. Sin duda alguna estas 200 páginas de textos y traducción enriquecen sobremanera el libro al hacer accesibles directamente las fuentes sobre las que basa G. Manzano su estudio. Confiemos en que la editorial del Instituto Teológico Franciscano de Murcia continúe en la línea que ha emprendido de hacer accesibles las obras y el pensamiento de los grandes autores medievales de su Orden.- F. JOVEN.

LONERGAN, B., *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (Hermeneia 37). Trad. de Francisco Quijano, Sígueme, Salamanca 1999, 22 x 14, 950 pp.

La editorial Sígueme, en colaboración con la Universidad Iberoamericana de México, ha tenido el valor de publicar las 850 páginas de este clásico del pensamiento filosófico cristiano contemporáneo, cuya primera edición en inglés data de 1957 y que, hasta la fecha, no había sido traducido. Nuestro reconocimiento por ello. La traducción es fruto del trabajo que durante años ha realizado un grupo de profesores de la Universidad Iberoamericana de México que, con el dominico Francisco Quijano a la cabeza, se ha preocupado por el pensamiento de Lonergan y por la traducción de su obra. La traducción se basa en la edición crítica de los jesuitas F. E. Crowe y R. M. Doran publicada por el *Lonergan Research Institute* y la Universidad de Toronto y recoge las notas de los editores y un completo índice temático.

La biografía de Lonergan es bien conocida: Bernard J.F. Lonergan (1904-1984), canadiense, jesuita desde 1922, sacerdote en 1936. Estudia en el Loyola College (Montréal), después en el Heythrop College (Londres) y, finalmente, en la Universidad Gregoriana de Roma. A lo largo de su vida enseñó en Québec, Toronto, en la Universidad Gregoriana (de 1953 a 1965). Después en Harvard y en el Boston College. Estuvo como experto en el Vaticano II y fue miembro de la Comisión Teológica Internacional. Fue filósofo y teólogo.

Lonergan hizo filosofía en unos años marcados para el pensamiento filosófico eclesiológico por el tomismo. El sería, especialmente entre los teólogos anglosajones, el que propiciaría una salida negociada del tomismo. Una función similar a la que Rahner realiza en Centroeuropa con su relectura de Santo Tomás. Lonergan se engarza en la línea del tomismo trascendental que nace de la confrontación y síntesis de algunos elementos del método kantiano con el realismo tomista. Maréchal, como es sabido, fue el iniciador de dicha corriente e influye poderosamente en Lonergan. El ser es el objetivo del puro deseo de conocer; hacer una teoría del conocimiento, pues lo primero que tenemos es la realidad en cuanto conocida, es la condición para una futura metafísica, de ahí que la teoría del conocimiento sea previa a la metafísica y que una investigación sobre el conocimiento nos lleve a lo que es conocido, y con ello llegamos a lo que es. Comprender es más que comprender y permite desplegar trascendentalmente una filosofía primera. Esta prioridad metodológica de la epistemología sobre la metafísica fue fuertemente contestada por el tomismo más

tradicional. Lonergeran llama a su postura realismo crítico, es el único tipo de realismo que hace justicia tanto al conocimiento humano como al mundo que es conocido. Postula la inteligibilidad total de la realidad y el carácter incondicionado de lo real.

Para Lonergeran el proceso del conocimiento tiene un carácter tridimensional: empírico, intelectual y racional. En su dimensión empírica conocer algo es sentir, percibir e imaginar. La dimensión intelectual implica el acto de comprensión (*understanding*) y la formación de los conceptos. Finalmente, en su dimensión racional, el conocer culmina en la afirmación de lo que hay, de la realidad. No estamos ante tres estadios sucesivos sino ante una unidad dinámica y, por ello, todo conocimiento requiere un *insight* previo, palabra que usa para el acto de comprender un conjunto de datos y cuya ejemplificación más plástica es el grito de *eureka* que dio Arquímedes. De cualquier fenómeno podemos preguntar qué es, esta cuestión culmina en un acto de comprensión o *insight*. Pero también podemos preguntar si algo es así o no lo es, esta segunda cuestión es un asunto de juicio (*reflection*). Lonergeran indica tres preceptos trascendentales para dirigir el proceso que lleva al conocimiento: estar atento, ser inteligente, ser razonable.

Los seres humanos tenemos un deseo ilimitado de conocer pero sólo una capacidad limitada de hacerlo. Justifica Lonergeran un ser transcendental, un ser en el que no existe la dualidad humana de experiencia en externa e interna. Dicho ser debe ser inteligible y ser capaz de realizar un acto de comprensión ilimitado.

Insight es la obra filosófica más importante de Lonergeran, su fin es que el lector llegue a darse cuenta de su propia autoconciencia racional. La meta del libro es realizar un acto de intelección sobre el mismo acto de intelección. Persigue la apropiación de nuestra autoconciencia racional y lo hace no como un fin en sí mismo sino como un primer paso que hay que dar en el acceso a la realidad. Dividida en dos grandes partes, la primera estudia el acto de intelección en cuanto es una actividad. Sus diez capítulos se ocupan de la génesis de los conceptos, juicios, términos y proposiciones. La segunda parte se ocupa del acto de intelección en cuanto es conocimiento, es decir, como un acontecimiento que, bajo ciertas condiciones, revela un universo del ser.

En alguna ocasión aparece algún vocablo que no se utiliza habitualmente en España, pero cuyo uso es lógico y natural dada la procedencia de los traductores, por ejemplo *zoncera* (p. 63).— F. JOVEN.

GRAESER, A., *Issues in the Philosophy of Language. Past and Present. Selected Papers*, Peter Lang, Bern 1999, 22 x 15, 200 pp.

El libro recoge diez artículos que el autor ha escrito en los últimos veinticinco años. Siete de ellos están en estrecha relación con la filosofía griega de la que el autor es especialista y de la que ha publicado un excelente manual para el período que va de los sofistas a Aristóteles (se trata del volumen segundo de la historia de la filosofía dirigida por Réd en la editorial Beck). No es un libro de filosofía analítica, pero sí toma en cuenta las interpretaciones de los filósofos anglosajones sobre los temas estudiados. La obra pretende dar una panorámica de algunos de los temas clásicos en la historia de filosofía del lenguaje. El primer ensayo se ocupa de la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad en la filosofía griega. El segundo analiza algunos de temas del *Parménides* de Platón. El tercero se centra en el libro V de la *República* y en la distinción entre conocimiento, opinión e ignorancia. El cuarto interpreta algunos pasajes difíciles del tratado *sobre el alma* de Aristóteles en relación a los objetos sensibles y a la referencia. El quinto y el sexto estudia las categorías y la teoría del significado en los estoicos, en este último hay varias referencias a San Agustín. El

siguiente ensayo se ocupa de la interpretación que hacen Aristóteles y Santo Tomás de las expresiones *ser* y *ser verdadero* con referencias al uso que hace de ello Tarski para su teoría de la verdad. Los tres últimos artículos cambian de aire y se ocupan de autores contemporáneos: las nociones de *ser verdadero* y *verdad* en Heidegger, algunos aspectos de la hermenéutica filosófica de Gadamer y de la relación entre filosofía analítica y filosofía hermenéutica. Por destacar un aspecto concreto de la obra, es interesante el análisis que realiza del término estoico *lekton* y de su versión latina de *dicibile* que es usada por San Agustín en el sentido de que habría algo anterior en la mente, e independiente del hablar, que puede ser expresado por el hablar; dicha interpretación no haría justicia a *lekton* que, en uno de sus dos sentidos, significa "lo que es dicho" y que implica que la entidad en cuestión existe sólo en cuanto que se da la preferencia que lo expresa.– F. JOVEN.

PUENTE OJEA, G., *El mito del alma*. Ciencia y Religión, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid 2000, 21 x 13,5, 573 pp.

Este libro se presenta ante los lectores de la mano de un miembro de la carrera diplomática y ex-Embajador de España en el Vaticano, con una actuación un tanto polémica quizás por alguna de sus ideas. Su última obra pone de manifiesto, otra vez, el conflicto existente entre ciencia y religión. Ahora trata de demostrar la falsedad de la creencia en la existencia del alma. Para ello presenta a la Iglesia católica como "algo" poderoso que nos lleva engañando desde hace siglos. Con el objetivo de demostrar de que es falsa la conclusión que afirma la existencia del alma, echa mano de sus amplios conocimientos científicos y de otros autores (físicos, químicos, biólogos,... sin descartar a teólogos y filósofos creyentes) para cuestionar las premisas en las que se apoya. Nos situamos, pues, ante un libro un tanto difícil de entender para quienes no están familiarizados con el lenguaje y las teorías científicas actuales.– L. J. SERRANO.

VATTIMO, G.- BERCIANO, M.- ÁLVAREZ, LL., *Hermenéutica y acción*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid 1999, 14 x 21, 339 pp.

La obra que presentamos reúne los trabajos de varios autores para tratar de buscar un nuevo horizonte de vida humana, a partir de la hermenéutica, con vistas a la acción concreta. En primer lugar se trata de ampliar el empirismo, superar la exclusividad de la fe en la ciencia e ir más allá de la evolución social y la historia, como la ha presentado Habermas. G. Vattimo nos advierte de la tentación del realismo. Diversos estudios sobre Hume, Ortega y Dilthey, Adorno y también Bajtin, ofrecen una nueva idea de lo que es el ser humano. Ortega y los posmodernos de M. Martín Serrano, Heidegger y los nuevos caminos del pensar, de Modesto Berciano, tratan de orientarnos con fuerza en la nueva situación que espera hoy al ser humano. Estamos ante un escrito que hace pensar los caminos de nuestro mundo donde nada debe ser cerrado más que lo que es inhumano.– D. NATAL.

MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Ed. Palabra, Madrid 2001, 13 x 21, 357 pp.

El autor es un clásico del humanismo cristiano. Desde una perspectiva personalista se ofrece una visión nueva de lo humano y lo cristiano que diseña un hombre nuevo. El tiempo y el mundo, la creación y la belleza, la persona y el cuerpo humano, la libertad y el sen-

tido cristiano del amor, son algunos temas que el autor analiza con profundidad y delicadeza en un escrito clarificador y brillante. El autor pertenece al grupo de intelectuales europeos que asumieron un papel decisivo en la renovación de la teología católica que desembocaría en el concilio Vaticano II. Sólo así el mensaje cristiano ha conseguido dar nueva vida al hombre y al mundo angustiado de nuestro tiempo.– D. NATAL.

HENRY, M., *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001, 14 x 21, 316 pp.

El autor es uno de los grandes del pensamiento europeo. Su filosofía ha renovado las teorías de la vida, la afectividad, el inconsciente y el cuerpo. En este libro, se hace una reflexión muy profunda sobre la experiencia radical de la Vida, desde una idea fenomenológica, para ofrecer una nueva idea, original y vigorosa, de la realidad de la Verdad que brota del cristianismo. Al oponer el Dios de la vida a la idea vulgar del mundo, el autor conquista un horizonte vital nuevo y arrollador que le lleva al primer Viviente. Así se camina hacia una experiencia humana y a una concepción del hombre que subvierte las comprensiones más socorridas aún hoy, derivadas exclusivamente de la comprensión corriente del mundo con su lógica y sus leyes.– D. NATAL.

DINZELBACHER, P., *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, vol. 2: Hoch- und Spätmittelalter, F. Schöningh, Paderborn 2000, 24,5 x 17,4, 555 pp.

¿Cómo sería escribir una fenomenología de lo sagrado concentrándose en un pueblo sólo y en un determinado periodo? Eso es lo que busca el autor de este libro en su estudio de la religiosidad limitado al ámbito alemán, referida a los quinientos años entre 1000-1500 d. C. Empleando el esquema de F. Heiler, en la primera parte, "histórica", el autor describe los cambios de la religiosidad alemana en dicha época, y en la segunda, "fenomenológica", su perduración. En todo ello recoge las expresiones de lo sagrado principalmente a través de la categoría de oposición entre la religión prescrita y la religión vivida. Mientras desde la perspectiva de la religión prescrita se ponen de relieve tanto la obligación como la dimensión económica implícitas en la devoción, desde la perspectiva de la vivencia se explicitan las creencias y prácticas populares. El autor busca combinar dichas dimensiones tanto en la descripción histórica como en la fenomenológica. Opina que su esfuerzo por destacar las estructuras dominantes de la religiosidad alemana durante el medioevo alto y tardío, no desconoce las diversidades existentes en la Europa contemporánea. Según este planteamiento, la parte histórica se ocupa de temas como religión y sociedad, tradiciones espirituales, movimientos de pobreza, reforma de las mujeres, catecismo, agresividad religiosa, interioridad, mal y desacralización respecto del alto medioevo antes de tratar de manera similar el período tardío. La parte fenomenológica, mucho más amplia, consta de los siguientes temas: medios para la comunicación de la fe, el mundo imaginario, la sacralidad del espacio terreno, la sacralidad del tiempo, acciones sagradas, palabra sagrada y la sacralidad del hombre. Cada de ellos se subdivide en diferentes aspectos. Esta parte incluye también una descripción de la espiritualidad judía. En su conjunto se presenta como manual de referencia sobre la religiosidad vivida en el ámbito cultural alemán con énfasis especial en la práctica austriaca y sur-alemana. Tanto las imágenes como la bibliografía y los índices sirven al mayor provecho del libro que en su concepción pretende ver la historia religiosa en

su totalidad, incluyendo en ella perspectivas ortodoxas y heterodoxas, creencias y vivencias, expresiones artísticas y emocionales.– P. PANDIMAKIL.

FEIL, L., *Religio. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 24,5 x 16,7, 542 pp.

Como el proyecto investiga la historia y el significado del concepto *religio* en la época moderna, este tercer volumen se limita al periodo entre c. 1600 y c. 1720, pues un cuarto se ocupara del resto del periodo hasta el año 1830. Lo que permite comprender este periodo como una unidad es el interés sobre la verdad que respecto tanto a *ratio* como a *fides* señala la diferencia entre el tradicional concepto *religio* y su formulación en el periodo moderno. Para clarificar esta transformación del concepto de religión, el autor examina numerosas obras y llega a la conclusión de que en el trascurso del siglo 17 no se encuentra el empleo del concepto moderno de la religión como algo que, por un lado, pertenece a todos en todos los tiempos y, por otro, es esencialmente interior. Eso no quiere decir que no hayan existido indicios de esta concepción durante este periodo. Pues ya el antiguo protestantismo en contraste con el catolicismo se destacaba por su interpretación del término *religio* en sentido teológico (capítulo 1), aunque en el nivel legislativo (capítulo 2) su significado quedó restringido a la esfera política: *religio* se llamó al fenómeno público unido a cierta creencia y culto. Aunque el pensamiento moderno representado por F. Bacon, T. Campanella, T. Hobbes, R. Descartes, etc. (capítulo 3) conoce la expresión "religión interna", su contribución consiste sobre todo en presentar la *religio* como compatible con la razón, en contraste con las sectas cuyo iniciador es infalible para sus seguidores. Especialmente el pensamiento de Campanella resulta muy provechoso, en cuanto introduce una triple división de la *religio*: *religio animalis, rationalis y supernaturalis*, en que las primeras dos forman parte de la *religio naturalis*. De especial interés es el pietismo (capítulo 5) que aun no empleando el término *religio* resalta su esencial característica moderna (reconocida ulteriormente) al poner el énfasis en su dimensión práctica e interior. Los demás capítulos (4, 6-10) corroboran la tesis de que los dos aspectos del concepto de la religión moderna (conceptos de ubicuidad e interioridad) se formaron separadamente durante este siglo, y en el trascurso del tiempo se unieron para producir lo que conocemos como *religión* en el siglo 19. Esta descripción del desarrollo de la noción *religio* hace ver las varias matizaciones que se han de tener en cuenta antes de hablar p.e. de una religión profesada por varias culturas. Pues el cristianismo, que desde su inicio se concibió como *religio vera*, no buscó presentarse con la alternativa: una *religio* fundamentada en la revelación. Desde que el siglo 17 introduce el concepto de la *religio naturalis* fundado en la razón, se empieza a hablar de la religión revelada o sobrenatural. Este libro que consta de una amplia bibliografía y de índices onomásticos y analíticos es muy útil para cualquier investigación sobre el concepto de *religión* en la época moderna.– P. PANDIMAKIL.

SMART, N., *Las religiones del mundo*, Akal, Madrid 2000, 24 x 17, 608 pp.

Aunque el estudio de las religiones tiene una larga historia, cada historia de las religiones lleva consigo una idiosincrasia que la puede diferenciar de las demás. Precisamente ese es el caso de este libro cuyo autor, nacido cristiano, no desconoce sus simpatías por el budismo, pero al mismo tiempo se reconoce como fenomenólogo al citar el dicho indio americano: "Nunca juzgues a nadie hasta que no hayas caminado una milla con sus moca-

sines" (p. 11). Esta historia fenomenológica de las religiones, de cuya segunda edición inglesa es traducción el presente libro, se distingue por dos características: criterios de la definición y clasificación de la religión, y su división histórica. Según Smart, las religiones se dejan describir por al menos siete aspectos o dimensiones: práctica y ritual, experiencial y emocional, narrativa o mítica, doctrinal y filosófica, ética y legal, social e institucional, y material. También se aplican estas dimensiones en el caso de las ideologías como nacionalismo y Marxismo, y, en consecuencia, la concepción de la religión resulta ser inmanentista. En segundo lugar, el autor introduce en la historia de las religiones una división práctica: religiones antes y después del colonialismo. Pues sólo el colonialismo se presenta como un acontecimiento universal capaz de producir transformaciones radicales (hasta al punto de su aniquilación) en las religiones. Así la primera parte (capítulos 1-13) del libro se ocupa de las religiones del mundo antes del colonialismo, describiéndolas según los siete aspectos mencionados, mientras la segunda parte (capítulos 14-25) se ocupa de la transformación de las religiones ocurrida respecto a dichas dimensiones gracias al colonialismo. Es un libro impresionante que explica el fenómeno religioso con ilustraciones y fotografías, y al mismo tiempo hace ver el cambio a que está sometido el mundo religioso. Pero cabe preguntar, ¿si la religión se limita a las apariencias, hasta qué punto la perspectiva fenomenológica logra captar la vivencia del creyente? En el último capítulo el autor ofrece una visión unificadora de las religiones, pues a pesar del nacionalismo y las ideologías seculares la religiosidad sigue teniendo vigor especialmente cuando en la sociedad multicultural la comprensión del otro es necesaria para una convivencia pacífica y duradera. El libro consta de un glosario, bibliografía e índice analítico; sirve de buena introducción al mundo de las religiones.— P. PANDIMAKIL.

KABUNDA BADI, M., *Derechos humanos en África. Teorías y prácticas*, Universidad de Deusto, Bilbao 2000, 22 x 15, 447 pp.

¿Son los *derechos humanos* universales, dado que la pretensión de universalidad se funda únicamente en los derechos y cosmovisiones occidentales? El verdadero reto de la comunidad internacional consistiría hoy en desarrollar un "derecho internacional de los derechos humanos" (p. 9) enriqueciéndolo con las teorías y prácticas tanto culturales y filosóficas como religiosas de África, Asia, del Islam, etc. En explicar y fundamentar esta tesis, el autor, Prof. Dr. Mbuyi Kabunda Badi, experto en relaciones internacionales y conocedor excelente de la cultura africana, concentra su investigación, facilitada por el Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, en África, "la madre o el origen de la especie humana" (p. 59). Proponiéndose la meta de "conseguir la universalidad a través de la complementariedad de las diversidades" (p. 27), el autor examina en los primeros dos capítulos las raíces africanas de los derechos humanos. Mientras en el África precolonial existía "un conjunto de valores que servían de estrato al reconocimiento y protección de derechos humanos ..., en un contexto colectivo y diferente de la concepción europea", en el África colonial "fueron sistemáticamente destruidos ... por razones de dominación y explotación" (p. 59). No obstante, el autor reconoce la idiosincrasia y los defectos de la concepción africana. Opina justamente, sin justificarlas, que sería necesario *comprender* las prácticas, como p.e. la de la clitoridectomía, en su contexto total, antes de poder abolirlas. El rechazo casi total de los derechos humanos a los Africanos durante la colonización manifiesta sus consecuencias negativas en la esfera política. "Los derechos humanos en el África postcolonial" (capítulo tercero) sufren un deterioro inestimable: "la injusticia y las prácticas arbitrarias se han convertido en reglas en contra de los derechos humanos, tanto en su acepción tradicional como

en su concepción universal" (p. 169). Hay que destacar el caso de la deuda externa que, aunque se pagara, se convirtió en un instrumento de arma política, argumenta el autor. Respecto al Islam, que hoy se extiende a más de la mitad del continente, escribe: "Si es verdad que el Islam fue pionero en la formulación y el respeto de los derechos humanos, ..., no es menos cierto que los principios de derechos humanos del pensamiento islámico no han evolucionado mucho" (p. 237). El análisis crítico ofrecido en este capítulo manifiesta no sólo la complejidad de la cuestión sobre los derechos humanos sino también la equilibrada y realista postura adoptada por el autor. Pues "no es el Islam como religión el que es incompatible con los derechos universales, sino su uso con fines políticos y sociales" (p. 245). Uno ya puede aplicar esta observación también respecto al Cristianismo, Hinduismo, etc. Manteniendo esta actitud equilibrada, el autor examina en el capítulo quinto los mecanismos necesarios para promover y establecer los derechos humanos en las legislaciones africanas, y aboga por una reestructuración del Estado centralizador "conforme a la cultura africana" (p. 342) como la *Carta Africana* propone. En su conjunto es un estudio estu-pendo, fundamentado, informativo y sobre todo con impulsos válidos y prometedores; consta de una excelente bibliografía y anexos útiles sobre derechos humanos y África. Hubiese sido provechoso incluir un índice analítico de los temas; no obstante supone una notable aportación.- P. PANDIMAKIL.

LEÓN AZCÁRATE, J. L. DE, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Universidad de Deusto, Bilbao 2000, 15 x 22, 448 pp.

Desde que el hombre alcanzó la capacidad de reflexionar sobre sí mismo, la muerte se ha convertido quizá en el trance de la vida más misterioso y problemático. Todos los pueblos de la tierra, pasados y presentes, cuidan de sus muertos. Alrededor de la muerte se han ido creando un universo de representaciones, ideas y creencias, además de un complejo ritual, un mundo de símbolos, en el que cada pueblo nos da una visión y vivencia de la muerte. El hecho es que no hay pueblo que no piense en la muerte, no tanto para aceptarla cuanto para combatirla.

El autor presenta, a través de los textos fundamentales de estas religiones, esas ideas, representaciones, temores y esperanzas en torno al misterio de la muerte suscitadas por el ser humano a lo largo de la historia. Es aquello que el hombre ha intuido, creído recibir por revelación, reflexionado o experimentado: qué es la muerte, cuál es su origen, qué le espera al hombre tras ella, qué tienen que ver los dioses o no con ella, qué relación tienen que ver los vivos con los muertos...

El libro no habla sólo de los textos fundacionales de las grandes religiones actuales (Hinduismo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo, Islam), sino de las "grandes religiones extinguidas", aquellas que hoy consideramos "muertas", pero que han tenido un gran influjo cultural incluso en algunas de las "vivas".

Libro imprescindible, de gran interés científico para el estudioso de cualquier religión y para el que quiera acercarse a ese fascinante mundo de la muerte y su misterio. Las abundantes citas textuales de libros de difícil acceso para el lector medio y la excelente y numerosísima bibliografía usada, hacen que su lectura sea totalmente recomendable.- F. de CASTRO.

HORTELANO, A., *Problemas actuales de Moral. IV. Ética y Política*, Sígueme 2000, 13 x 20, 366 pp.

El autor plantea en esta obra los temas fundamentales de la ética y la política. En primer lugar, se presentan la terminología política y los sistemas de gobierno, la evolución política actual y la historia de las ideas políticas, así como la relación entre religión y política. Luego se pasa a ver la implicación ética de la política en la economía concreta, que tanto nos afecta hoy y que está en todos los medios. En un segundo apartado se plantea el sentido de la cultura, el fomento de la cultura propia, los bloques culturales y sus choques hoy dramáticos. Finalmente se tratan las relaciones de la ética y la política con el tejido social en la familia, el urbanismo, la enseñanza, el trabajo, la misma vida política, y el papel de las comunidades cristianas. El autor tiene un nombre bien reconocido en el campo de la moral, y en este cuarto volumen, con un tema tan complicando, no decepciona al lector sino que le pone de cara a nuestro mundo con sus grandes posibilidades, enormes complicaciones y sus graves desafíos.— D. NATAL.

FLORES OLEA, V.-MARIÑA FLORES, A., *Crítica a la globalidad. Dominación y liberación en nuestro tiempo*, Editorial Fondo de Cultura económica, México, D. F. 2000, 25 x 17, 498 pp.

Desde México se aborda un completo análisis del fantasma de la globalización, nombre genérico que las ideologías dominantes atribuyen al actual proceso de mundialización capitalista. La globalización es una forma peculiar que en la actualidad asume la internacionalización del capital; la mundialización, por su parte, alude a la tendencia del capital a constituirse en sistema mundial, buscando que su lógica de comportamiento se imponga como hegemónica en todos los ámbitos de la actividad humana: geográficos, sociales, culturales e ideológicos.

Los autores estudian la globalización y la mundialización desde un punto de vista conjunto, íntegro y crítico, como dos realidades que responden a un gran proceso histórico. En su análisis examinan la gestación de los elementos que la definen, las transformaciones históricas y el pensamiento filosófico que la preceden, el destino a que se dirige, a quién beneficia, las contradicciones implícitas y las implicaciones políticas, económicas, sociales, culturales, filosóficas y éticas de este fenómeno para el nuevo milenio.

Catalogan la globalización como el mayor hecho histórico de la historia contemporánea, un proceso irreversible a nivel individual y social. La globalización es en la actualidad la etapa final del desarrollo del capitalismo, una fase del desarrollo de la humanidad.

La globalización es la pretensión de homogeneizar y subordinar a determinados intereses la sociedad humana mediante el mercado y el consumo de masas. La razón moderna científico-tecnológica es instrumentalizada por el capitalismo, por el espíritu de dominio del mundo y por la idea constante de progreso, razón globalizada.

El resultado es la mundialización distorsionada: concentración de la riqueza y disminución de la pobreza, surgimiento de dimensiones antes desconocidas como el desequilibrio, la injusticia y la frustración en la mayoría de las regiones del planeta, el consumo sin fronteras que rompe el equilibrio ecológico, el nuevo entorno político y liberal, la fragmentación del hombre alienado por el trabajo, el cambio en la concepción de espacio y tiempo, la cultura de masas, la sociedad de la comunicación y la pérdida de la identidad cultural.

Las dos caras de la misma moneda: por un lado la propuesta del mercado, la lógica del capital, la maximización de ganancias y la demolición de la vida comunitaria: concentración extrema de la riqueza y opulencia, pavorosa ampliación de la pobreza y marginación, refuncionalización del estado (interés particular sobre interés general). Por otro, la propuesta utópica, realista y posible, basada en el criterio de solidaridad y con la primacía de los valores comunitarios sobre los individuales. Globalización cuantitativo-económica y globalización cualitativo-humana.

¿Cómo trascender esta situación? La tesis principal del texto es la siguiente: si el desarrollo y la organización de la economía hoy, así como el carácter vertical de las organizaciones políticas que marginan a enormes sectores sociales, han terminado por secuestrar –en beneficio de unos cuantos– las posibilidades reales de avance de la sociedad humana, entonces las decisiones democráticas de la mayoría podrían y deberían rescatar las posibilidades de una economía y organización social con signo diferente a la actual, que buscará el avance social y la satisfacción de las carencias.– F. SÁEZ COMET.

RIFKIN, J., *La Era del acceso*, Paidós, Barcelona 2000, 23,5 x 15,5, 366 pp.

El autor de la presente obra es economista. Es esta una importante apreciación porque los contenidos giran en torno a lo que se ha denominado la revolución de la "Nueva economía", esto es, los cambios que se están produciendo en las instituciones sociales y económicas a raíz de la utilización de las nuevas tecnologías.

La era del acceso es consecuencia de un cambio de paradigma: los mercados dejan paso a las redes y la noción de propiedad pierde fuerza a favor de un capitalismo de índole cultural, en el que la idea, la creatividad y la capacidad de adaptación son los nuevos y más cotizados valores.

Rifkin se apoya en una gran cantidad de fuentes para aportar datos que legitimen el nuevo camino que vislumbra para el mundo del siglo XXI: una sociedad más interconectada, y tal vez más desigual.

En un pasado no muy lejano la industria pesada era la protagonista en el comercio mundial. El autor señala que en la actualidad las compañías mediáticas multinacionales están, de hecho, tomando el mando de la economía mundial, y en un futuro van a determinar las condiciones y términos en los que cientos de millones de personas se aseguren poder acceder entre sí.

Sin duda, esta interesante obra no dejará indiferente al lector. El análisis económico, en torno a una avanzada forma de capitalismo, va siempre acompañado de una seria reflexión sobre la cultura, el mundo y el hombre del siglo XXI: un nuevo espacio cibernético, un nuevo lenguaje, una nueva cultura para un hombre distinto. La persona del siglo XXI pasará más tiempo de su vida en realidades virtuales, y su concepto de libertad personal irá referido al derecho de estar incluido en las redes de interrelación, al derecho de estar conectado. Es la era del acceso.– J. CARLOS BERNA.

ARANGUREN GONZALO, L., *Cartografía del voluntariado*, PPC, Madrid 2000, 21 x 13, 265 pp.

Este libro nace de la experiencia del autor en su trabajo con voluntarios de diversas procedencias, teniendo todos ellos en común la solidaridad cercana con el mundo de los excluidos de los círculos de bienestar. El autor reflexiona desde el marco de la acción con-

creta, allí donde se desarrollan las contradicciones, los avatares y el trabajo diario de los voluntarios. El título obedece –dice él– al hecho de que, en esto del voluntariado, no caben unidades de medida concretas. Por eso, el tanteo, la exploración y la brújula constituyen los materiales más acertados para el trabajo.

El libro comienza con un capítulo en apariencia alejado del mundo del voluntariado, pero que ayuda a plantear limpiamente el tema de reflexión. El capítulo intenta colocar las bases de un pensamiento sólido. El siguiente capítulo introduce al lector en la ubicación del voluntariado en el compromiso y la participación. El tercero quiere hacer justicia a los grandes modelos del voluntariado actual, y ofrece pistas de vinculaciones radicales y educativas. A continuación afronta la situación de las organizaciones sociovoluntarias como estructuras que orientan, definen y gestionan un capital humano. El último capítulo se ocupa de las vinculaciones que existen entre el voluntariado de acción social y el cristianismo.

El libro está escrito en primera persona; ello significa que plantea reflexiones, esperanzas y sueños personales. Recoge sugerencias, ideas y principios básicos para los voluntarios y las organizaciones, que sin duda les serán de gran ayuda en su trabajo diario y en su empeño por seguir transformando el mundo.– A. CASTRO.

Historia

ROTELLE, J., (ed.), *Book of the Augustinian saints*, Augustinian Press, Villanova, PA 2000, 15 x 23, 166 pp.

Este librito contiene el Santoral de la Orden Agustiniiana. Consta de tres partes: la primera, dedicada a los Santos; la segunda, a las advocaciones marianas cultivadas en la Orden; la tercera, a los Beatos. Siguiendo el orden alfabético, presenta un «sketch» biográfico de cada uno de los Santos y de los Beatos –de variable extensión, según los datos disponibles–, y una reseña sobre el sentido teológico e historia del culto en la Orden a las mencionadas advocaciones marianas. Sólo en raras ocasiones han encontrado lugar las viejas tradiciones, presentadas como tales; pero también lo ha encontrado algún error que otro: los restos del Beato Orozco no descansan en el Monasterio de Talavera de la Reina, sino en el de Madrid que lleva su nombre.

Desde el punto de vista editorial y diríamos también que pastoral, la presentación es exquisita: a colores, con abundancia de material gráfico, aprovechando la inspiración de los artistas de diferentes épocas, de distinto grado de inspiración y celebridad. Precisamente el librito concluye con información sobre cada una de las 154 ilustraciones que contiene.– P. de LUIS.

PATOCK, C., *Die Eparchien der Russischen Orthodoxen Kirche und die Reihenfolge ihrer Hierarchen in der Zeit von 1885-2000* (Beihefte zur Reihe "Das östliche Christentum": Band 1), Augustinus Verlag, Würzburg 2000, 22 x 15,5, 222 pp.

El autor publicó en 1967/1968 en la revista «Ostkirchliche Studien» una lista con las vidas de los jercarcas moscovitas; luego entre 1997 y 1999, en la misma revista, completó el Lexikon de obispos ortodoxos rusos del metropolitano Manuil. En ambas series de publicaciones está el origen del presente libro. Sólo le hizo falta revisar los datos de entonces y completarlos hasta el final del año 1999 y dotarlos del título correspondiente.

El objetivo que se propone es una mejor identificación de los obispos ortodoxos rusos, sobre todos los de la época de la persecución soviética, de los que de ordinario sólo se conoce el nombre, título y sede.

Incluye tanto los obispos-Vicarios como los Renovadores. Los primeros fueron nombrados ya en 1698 como asistentes de los ordinarios en determinadas eparquías de gran extensión y cuyo número creció considerablemente a partir del concilio nacional del 1917/1918, porque el Patriarca Ticón, viendo acercarse la persecución, quería tener fácil «recambio». El término «Renovadores» designa a un notable grupo de jerarcas y fieles que tras el mencionado concilio quisieron renovar la Liturgia y la vida eclesial, depusieron al patriarca Ticón y colaboraron en parte con los comunistas. Estos aparecen en letra cursiva.

El autor mismo reconoce que la lista no puede ser completa, ni de eparquías ni de obispos, porque los datos de Manuil no siempre son exactos ni completos y porque las vidas de los obispos no siempre están suficientemente investigadas.

Las eparquías aparecen según el orden alfabético ruso. Cada una de ellas es ubicada en la historia institucional de la Iglesia ortodoxa y, antes, en la geografía política con los datos de extensión, población, razas, y ciudades más significativas. El recurso a numerosas siglas permite que la presentación de los obispos sea muy esquemática.– P. de LUIS.

Lexikon russischer Erneuerer-Hierarchen, zusammengestellt von Metropolit Manuil (Lemesevskij). Ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Coelestin Patock OSA, Augustinus-Verlag, Würzburg 2000, 22 x 15,5, 250 pp.

Aún sabiendo que no pudo ser elaborada en las mejores condiciones para un trabajo científico (fue concluida en 1957), se ha juzgado que la obra del Metropolit Manuil no debía perderse, esperando que el cambio político producido en la antigua Unión Soviética permita hacer un estudio más completo. De ahí la presente traducción y publicación en lengua alemana. Las condiciones especiales en que fue compuesta la obra obligaban a un lenguaje críptico (p. ej. «el obispo pasó al estado de descanso») que el editor ha conservado tal cual, dejando al lector interpretar su significado y leer entre líneas.

Se trata de un *Lexikon* de obispos «renovadores» rusos. Bajo tal término se entienden aquellos jerarcas que en el concilio nacional de 1917/1918 promovieron una reforma litúrgica y de la Iglesia en general, depusieron al Patriarca Ticón en un sínodo y en parte colaboraron con los comunistas. La mayor parte de la introducción del libro está dedicada a hacer una breve historia del movimiento que los incluía.

El manuscrito constaba de tres partes: la primera y segunda contenía las vidas de cada uno de los jerarcas y aparecen unidas en la edición presente; la tercera tiene datos sobre los apellidos de los obispos, lugar y fecha de la administración de una eparquía.– P. de LUIS.

CAMPOS, F. J., OSA, *Santo Tomás de Villanueva. Universitario, agustino y Arzobispo en la España del siglo XVI*, Ediciones Escorialenses, Monasterio de El Escorial, Madrid 2001, 22 x 15, 444 pp.

Conocemos varias biografías de este ilustre agustino, lumbrera del imperio español, arzobispo de Valencia, conocido como "el padre de los pobres". La última que yo he leído con verdadera fruición del alma y devoción particular es la de Mons. Pierre Jobit, titulada precisamente "*El obispo de los pobres*", con prólogo del prestigioso escritor francés Daniel Rops.

La que ahora nos ofrece Francisco Javier Campos, trata de ser –y así lo dice él expresamente– "un trabajo de investigación serio y riguroso", en el que parece han colaborado compañeros de hábito, cuyo agradecimiento no escatima y cita en su lugar oportuno.

Según leemos en una especie de prólogo-justificación, la idea de este libro comenzó a gestarse en Estados Unidos, cuando el autor fue a recibir la investidura del doctorado *honoris causa* en "Letras Humanas", concedido por "St. Thomas University" (Miami, Florida) –una universidad que lleva el nombre de nuestro santo.

Fue más tarde, el P. John Rotelle, OSA, quien insistió tenazmente ante el autor; hasta que, "con no pequeño atrevimiento por nuestra parte –dice– aceptamos".

Que esta obra es completa y modelo en su género, lo dice bien claramente, aparte los ocho capítulos –el autor los llama "jornadas"–, el estudio introductorio, donde explica la finalidad de la misma, además de citar distintas biografías, el interesante y provechoso complemento que nos regala, a partir de la página 259 –donde prácticamente termina la vida del santo–, de datos importantísimos que se refieren a la misma y gran figura del santo, pero que no entran propiamente como dato histórico, y que son más bien textos y glosas a su doctrina (son 19 números), un apéndice documental del santo arzobispo de Valencia, una cronología completa de la época, que va desde el año 1486 –fecha de su nacimiento–, hasta el 1555 en que muere en su diócesis de Valencia el día 8 de septiembre.

Si a todo esto, siguen varios grabados, como el escudo de armas pontifical, dibujos de la primeras portadas de obras relacionadas con la vida del Santo y, sobre todo, una abundante bibliografía, bien podemos asegurar que estamos ante una obra en la que tanto la vida, como el mensaje apostólico y la doctrina del arzobispo del Imperio, quedan a una gran altura y son fuente de estudio y provechosa meditación.– T. APARICIO LOPEZ.

CAMPOS, F. J., *Un paseo por el Toledo del siglo XVI. Cofradía Internacional de Investigadores Santo Cristo de la Oliva. Lección magistral pronunciada en la Sala Capitular del Excmo. Ayuntamiento de Toledo, con motivo de la apertura del curso 2000-2001, de las actividades académicas de dicha Cofradía, el día 26 de noviembre de 2000*, Cofradía Internacional de Investigadores Santo Cristo de la Oliva, Toledo 2000, 24 x 17. 84 pp.

El presente estudio no es otra cosa –a pesar de su larga intitulación– que la "Lección Magistral pronunciada por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, en el lugar y fecha indicados.

Magníficamente editado, el trabajo viene justificado, después del obligado agradecimiento a la Junta de la citada Cofradía, en la sana intención de dejar hablar a lo largo de 85 páginas a don Luis Hurtado, "nuestro cronista, por la espontaneidad del discurso y por la frescura del lenguaje que utiliza para describir instituciones y edificios, costumbres y peculiaridades del Toledo que está viviendo en esos momentos"...

Efectivamente, por el citado don Luis Hurtado comienza la conferencia y "por su memorial de algunas cosas notables que tiene la imperial ciudad de Toledo" ... El Memorial va dirigido al rey "don Felipe de Austria, monarca de las España y nuevo Mundo".

Este don Luis Hurtado de Toledo había nacido en la ciudad imperial el año 1510, para vivir hasta el 1590. Era poeta y escritor. Fue Rector de la parroquia de San Vicente mártir desde el 1533. Era hijo de noble familia toledana, feligreses de la citada parroquia a la que favorecieron y enriquecieron mucho.

Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, acompañado de este excelente guía, va recorriendo calles, plazas, lugares extraños y peregrinos de Toledo... Pero el paseo prin-

cial lo hace por las distintas parroquias, hasta terminar con un "elogio a las Letras y sus cultivadores".

El trabajo de investigación se completa con planos, diseños, portadas de libros y una abundante bibliografía.- T. APARICIO LÓPEZ.

NÚÑEZ, J., *Quinta parte de la historia de la Orden de San Jerónimo (1676-1777)*. Edición e introducción de Francisco Javier Campos, OSA., 2 vols. de 531 páginas y 445, Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 1999, 24 x 17

Una vez más, la fecunda y prolífica pluma del agustino escorialense Francisco Javier Campos nos ofrece dos gruesos volúmenes, que contienen la "Quinta parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo (1676-1777).

En una especie de "justificación", esta vez acaso innecesaria, el recopilador dice que los proyectos muy queridos son, como los amigos íntimos, los que más sufren las peripecias vitales del autor".

Explica luego cómo conoció esta *Quinta parte* de la historia de la Orden de San Jerónimo, cuyo autor es el monje profeso en el Real Monasterio del Escorial, y las investigaciones que le llevaron a meterse por este intrincado, pero nunca ingrato, tema.

Fruto de ello, son estos dos volúmenes, que recogen los avatares y acontecimientos más importantes de la citada Orden, y que van desde el año 1676, al 1777, tiempos ya del todo ilustrados.

La obra la comienza precisamente con la biografía del autor -Fray Juan Núñez-. El primer volumen contiene 48 largos capítulos, hasta la elección del papa Pío VI. El segundo, que consta solamente de 27 capítulos, enlazando el autor con el anterior, llega hasta la suma pobreza en que tuvo que vivir Fray Simón Moreno, un monje ejemplar, que muere a los 38 años de edad, con fama de santidad, 23 años de vida religiosa, y que había nacido en Alócén, del arzobispado de Toledo, el 28 de octubre de 1726.- T. APARICIO LÓPEZ.

LA ORDEN DE SAN JERÓNIMO Y SUS MONASTERIOS. *Espiritualidad, historia, arte, economía y cultura de una Orden Religiosa Ibérica*, Actas del Simposium Instituto Escorialense de investigaciones históricas y artísticas, 2 vols., 1/5 -IX- 1999. Dirige Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, San Lorenzo del Escorial, 23 x 16, 1152 pp.

Abruma la actividad literaria, investigadora e histórica del agustino Francisco Javier Campos Fernández de Sevilla. Aparte sus trabajos de investigación histórica propiamente dichos, no se pierde ocasión para asistir, colaborar y aun dirigir un Simposium, Congreso o Curso de interés Nacional o Internacional.

En estos dos volúmenes recoge las ACTAS del Simposium, celebrado del 1 al 5 de octubre de 1999, sobre "*La Orden de San Jerónimo y sus monasterios*".

El primer volumen reúne una larga introducción sobre "San Jerónimo, Padre de este linaje espiritual", y luego va historiando -por diversas centurias- los acontecimientos de la Orden jerónima, desde el primer monasterio (San Bartolomé de Lupiana), hasta la VII centuria, que comienza con el Escorial.

El segundo volumen, que sigue la paginación del primero -comienza en la 633-, está consagrado a las diversas *Comunicaciones*, comenzando por la del famoso monasterio de Yuste, elaborada por Teodoro Martín Martín, de la Universidad Complutense madrileña.

Siguen las *Fuentes* por la historia de la misma Orden monástica, hasta un final en que se nos habla de patronos y arquitectos en el monasterio de San Miguel del Monte, o de la Morcuera (Miranda de Ebro), presentado este trabajo por José Javier Vélez Chaurri.– T. APARICIO LÓPEZ.

ASENJO PELEGRINA, J. J., *Saturnino López Novoa, fundador de las Hermanitas de los Ancianos Desamparados*, BAC, Madrid 2000, 21 x 12, 414 pp.

El obispo auxiliar de Toledo y Secretario General de la Conferencia Episcopal Española nos ofrece esta biografía, bien documentada, del fundador de las Hermanitas de los Ancianos desamparados, que es, al mismo tiempo, un homenaje a quien nació, como él, en Sigüenza. En ella intenta analizar, lo más exhaustivamente posible, las circunstancias personales, locales y nacionales del Siervo de Dios, así como su magnífica obra.

La biografía se inserta dentro de los numerosos trabajos de indudable rigor científico, sobre los personajes más importantes e influyentes de la vida de la Iglesia de España en el s. XIX. A su vez se enmarca también dentro de la perspectiva de la historia social, política y económica de la época. Es un libro ameno, que trata el material con una buena orientación pedagógica, pero sin desvirtuar el rigor histórico que exige una biografía que quiere ser casi definitiva.

Los índices de personas y lugares, así como el reportaje fotográfico final a todo color, enriquecen esta obra con que el autor intenta, fundamentalmente, dar a conocer el carisma y la figura de D. S. López Novoa.– L. CASADO.

WILTGEN, R. M., *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II*, Criterio Libros, Madrid 1999, 21 x 14, 342 pp.

Cuando ya en más de un foro, eclesiástico o no, se habla de la necesidad de convocar un Concilio Vaticano III, puede resultar extraño que se traduzca al español una historia del Vaticano II que, además, vio la luz en el ya lejano 1967, apenas concluido este. Y sin embargo estamos seguros de que el lector de lengua hispana le va a dar buena acogida. El Vaticano II sigue vivo, aunque algunos juzguen sus posibilidades ya casi agotadas y otros aún casi sin estrenar. Y mientras siga vivo, su historia interesará no como simple conocimiento del pasado, sino como necesario criterio hermenéutico. Es cierto que esta historia no está escrita por un historiador de los concilios o de la teología, sino por un periodista, con lo que ello comporta. Pero el dato puede convertirse en un hecho positivo, sobre todo si, como es el caso presente, el autor tiene un estilo sumamente fluido y, además, es teólogo. El estilo lo acercará a muchos que, por diversas razones, nunca cogerían en sus manos otras historias más «pesadas», aunque sin duda con información más completa; su condición de teólogo da al lector garantía de que sabe de lo que habla, de que tiene criterio para presentar lo que doctrinalmente estaba en juego en las distintas propuestas y para ofrecer una primera valoración. El título es ya orientador: indica el peso que tuvo el episcopado de los países centroeuropeos en la marcha y decisiones del Concilio. Pero que tuviera un papel preponderante no significa que los demás padres conciliares, organizados en otros grupos, no aportasen nada. Creemos que el lector disfrutará leyendo la historia de esas «luchas», siempre en búsqueda de la verdad, así como el relato de las «victorias», claras o pírricas, de unos, y de las «derrotas» más o menos dolorosas, pero siempre con honor, de otros.– P. de LUIS.

SCHOEPS, J. H. - WALLENBORN, H. (ed.), *Juden in Europa. Ihre Geschichte in Quellen. Band 1: Von den Anfängen bis zum späten Mittelalter*, Primus Verlag, Darmstadt 2001, 15 x 22,5, 310 pp.

La presente obra constituye el primero de una serie de cinco volúmenes que pretenden ofrecer una selección de fuentes, referidas todas a la historia de los judíos en Europa que incluirá los principales eventos, sus estructuras políticas, sus desarrollos religiosos y espirituales así como sus contextos económicos y sociales. En el presente volumen el número de fuentes ofrecidas llega a 140, divididas en tres secciones. La primera (n 1-43) contiene las referidas al judaísmo en la época helenística y romana; la segunda (n 44-100), las referidas a los judíos de Centroeuropa y de Europa Occidental; la tercera (n 100-140), las referidas a los judíos en la Península Ibérica hasta su expulsión en 1492. Todas las fuentes aparecen en traducción alemana, acompañadas de breves notas, aclaratorias de algún dato eventualmente menos claro para el lector.

Las fuentes van precedidas por una introducción y seguidas por un glosario que explica numerosos términos, todos relacionados con la historia, cultura o religión judía, que el lector no especialista bien pudiera no entender. En la introducción, H. Wallenborn presenta el contexto histórico de las fuentes seleccionadas, sin entrar en ulteriores discusiones. Por lo que se refiere a la Península Ibérica, ofrece una concisa historia de las vicisitudes de los judíos: la llegada con las tropas romanas; la situación «de zigzag» durante el período visigótico; la mejora experimentada con la llegada de los musulmanes, aunque con altibajos, que permitió contactos de todo tipo y dio origen a un notable desarrollo cultural; su relativamente cómoda situación en los reinos cristianos del norte tras la reconquista, con los *fueiros* conseguidos y la protección de los reyes; el aflorar de fuertes corrientes antijudías sobre todo de finales del s. XIII; la legislación antijudía de 1412, vinculada al antipapa Benedicto XIII; el problema de los «conversos», el peso de la Inquisición, etc., que acabó con la expulsión de 1492 por obra de los Reyes Católicos. La obra concluye con el elenco de las fuentes, una bibliografía selecta y un índice de personas. La presentación es impecable.— P. de LUIS.

Espiritualidad

BEATA ISABEL DE LA TRINIDAD, *Obras selectas*. Traducción, introducciones y notas por el P. Enrique Llamas, O.C.D., BAC, Madrid 2000, 20 x 14, 218 pp.

Aunque no existe una biografía crítica sobre la beata Isabel de la Trinidad, su vida está suficientemente documentada. Con sus introducciones y notas, E. Llamas contribuye a un conocimiento más profundo de la vida y lo mejor de los escritos de esta joven carmelita que, en poco tiempo (sólo seis años en el Carmelo), fue elevada por el Espíritu a la cima de la experiencia mística y, por tanto, a la altura de los doctores de la vida mística.

E. Llamas comienza con una cronología y una aproximación biográfica, para pasar a continuación a enmarcar la vida de la Beata dentro de la misión de la Iglesia: su mensaje, sus escritos, las fuentes de su inspiración, etc. Luego informa sobre las sediciones, completas o parciales, de sus obras, para terminar con una bibliografía bastante completa. Las obras ofrecidas en el presente libro son: *Diario*, *Notas íntimas*, *El cielo en la fe*, *Últimos ejercicios*, *Grandeza de nuestra vocación*, *Déjate amar*. El lector tiene en sus manos una obra enri-

quecedora, una más dentro de la colección «Clásicos de la espiritualidad», publicados por la BAC.– L. CASADO.

MIER, F. de., *Los encuentros de Jesús*, BAC, Madrid 2001, 21 x 12, 300 pp.

El libro que presentamos contiene una serie de consideraciones sobre numerosos encuentros de Jesús con las personas que le buscaban o eran buscadas por Él. Pueden leerse estas consideraciones de seguida, como están escritas, o cada una en distintos momentos, pues el autor ha intentado que sean un encuentro personal del que las lee con el Señor. Se trataría de entrar en un contacto vivencial que nos haga ver nuestra realidad en el espejo que en ese momento nos ilumina en esa conversación con Jesús. No se entendería nuestra fe cristiana si no se diese en nosotros una revitalización de la presencia de Dios en nuestra vida, que es precisamente lo que intenta el autor al hacer estas consideraciones sobre los encuentros de Jesús con los hombres y circunstancias de su tiempo. Como contenido doctrinal puede servir la reflexión personal que cada uno se haga como materia apta para retiros y reuniones de grupos. No en vano su autor, el pasionista F. de Mier, especializado en teología pastoral, se ha dedicado sobre todo a la evangelización popular.– F. CASADO.

BENNASSAR, B., *Dios: futuro humano para todos*, BAC, Madrid 2000, 20 x 50, 129 pp.

A Dios nadie le ha visto nunca en sí mismo y esto, en tiempos de increencia, parece acentuar la pregunta sobre el futuro de Dios en las mentes humanas. Por otra parte, tenemos al Dios visible en una encarnación humana, Cristo, lo cual nos lleva a una definición de Dios desde la realidad visible. A esto respondería el título: Dios, futuro humano para todos. El mundo, que es la obra del amor de Dios, será lo que está representando y visibilizando esa realidad de Dios. Ahora bien, la presencia de lo divino (Dios) en lo humano (Cristo) se revela en la compasión, la misericordia, la fidelidad hasta el final, la justicia, la verdad, la entrega de la vida, la fraternidad, expresado todo esto en el samaritano, imagen de Cristo, que pasó por el mundo haciendo el bien. Esto es lo que representa un humanismo auténtico, que nos llevará a creer en el hombre, en la humanidad y en el Dios humanísimo representado por Jesús y su evangelio. En la medida en que este mundo se deshumanice irá desapareciendo ese Dios que cada vez será más un problema en la mente de los humanos deshumanizados. Es fácil ver a Dios, por ejemplo, en una Teresa de Calcuta, imagen del Buen samaritano. Al contrario, será imposible verle en los odios, rencores, marginaciones y la falta de comprensión entre los hombres. En una palabra, la experiencia del amor sacrificado será siempre una experiencia de Dios.– F. CASADO.

ORTEGA, J. L., *Una y otra Pascua (Monólogos de navidad y Resurrección)*, BAC, Madrid 2000, 20 x 12, 122 pp.

Joaquín L. Ortega, sacerdote, historiador y periodista, ex-director de la revista *Ecclesia* y actual director de la BAC, ya había publicado esta misma obra el año 1982 en Ediciones Narcea y, tras haberla revisado y aumentado, la ofrece ahora al público en la BAC. La obra quiere, ser al mismo tiempo, invitación y ayuda para convertirnos en «coprotagonistas» con los auténticos protagonistas de las Pascuas de navidad y la de Resurrección.

Se trata de unos «monólogos –así los llama el autor–, o de unos soliloquios de los personajes principales de la «Historia de amor más grande jamás contada» y de otros «testigos» de excepción: la mula, el buey, la borriquilla, el gallo. La obrita es amena y sugerente; se lee con verdadero gusto, casi de una sentada. Son pocas sus páginas, pero mucho su contenido. Un medio de reflexión y meditación para profundizar en la preparación y vivencia de las fiestas más grandes del ciclo litúrgico.– L. CASADO.

VON BALTHASAR, H. U., *Quién es cristiano*, Sígueme, Salamanca 2000, 17,5 x 12, 125 pp.

El autor se hace esta pregunta que parece un tanto extraña. Y la verdad es que cuando uno la formula, como en este caso, quizá se debe a que no está de acuerdo con respuestas, un tanto deficientes, que se han dado con pretensión de ser objetivas. En este caso la pregunta es interesante por el tema, y bien puede darse que muchos se cuestionen la respuesta a la hora de calificarse o calificar a otros como auténticamente cristianos. ¿Con qué criterio, se preguntan, se relaciona la respuesta: con la tradición, con el catecismo, con la práctica sacramental, con el evangelio, etc., etc.? O también, ¿cómo se puede constatar de modo inequívoco a lo que lleva consigo esencialmente esto de "ser cristiano" sin que se le haya hecho depender de ideologías de antes, de ahora o de después, que se relacionan con el "ser cristiano", pero que, en el fondo, no indican lo esencial? Bien pudiera suceder en este caso lo que le sucedió a san Pablo cuando, en el Areópago, se encontró con todas las divinidades habidas y por haber, y él propuso la del "Dios desconocido", presentando la muerte y resurrección de Cristo como el elemento diferencial y objetivamente verdadero. H. U. von Balthasar cree que, para acertar con la respuesta, hay que ir al fondo o núcleo de la cuestión, como sucede en los mandamientos, en que cada uno de ellos expresa singularmente lo que es un atender a la voluntad de Dios, pero que, en lo esencial, se reducen todos a "amar a Dios y al prójimo". Así, a la pregunta sobre "quién es cristiano", si nos damos cuenta de que cristiano significa "hombre de Cristo" habrá que responder que es un *seguimiento* de Cristo que está *con* y *en* los que se dicen cristianos, viviendo y manteniendo *en* ellos esa singularidad reflejada en el testimonio de una *vida de fe* en Cristo el Señor. Todo lo demás responderá a aspectos de una vida cristiana, derivados ciertamente de lo fundamental que es el Cristo viviente en el creyente, y del que, en consecuencia, "muestra su rostro" allí por donde pasa en la vida.– F. CASADO.

O'MURCHU, D., *Rehacer la vida religiosa. Una mirada abierta al futuro*, Ediciones Claretianas, Madrid 2001, 13 x 20, 158 pp.

La vida religiosa actual se enfrenta con nuevas dificultades referidas a su situación en el mundo actual, pero esta situación para nada desilusiona a la mayoría de sus militantes que apuestan constantemente, con un nuevo entusiasmo, por el presente que es la mejor garantía del futuro. El escrito que presentamos echa nueva leña al fuego de esa rescoldo que pretende ser, un día, nuevo fuego. Desde un estudio serio de las más antiguas raíces de la vida religiosa aporta una nueva visión que, por serlo, conforma de modo radical el presente. Para los que han apostado por el seguimiento de Jesús, este escrito, fresco y creativo, les hará pensar cosas nuevas. Así vemos cómo se acentúa la línea profética, el valor de la espiritualidad y el sentido comunitario, el compromiso social solidario, el compañerismo, la amistad y el mandato nuevo, la vida de oración y la capacidad para conectar con el hombre y con el mundo.– D. NATAL.

LICHERI, L., *Cara a cara. Fundamentos y práctica de la obediencia en la vida religiosa apostólica*, San Pablo, Madrid 2001, 13 x 20, 221 pp.

La mentalidad actual, centrada de una forma muy fuerte en la subjetividad humana, no facilita para nada el problema de la obediencia en la vida religiosa e incluso la convierte en un tema de difícil comprensión. Esto obliga a replantear todo el problema, tanto desde el punto de vista humano como desde la perspectiva evangélica. Lucie Licheri ha sabido enfrentarse con clarividencia a esta situación. Así, se plantea los supuestos humanos de la obediencia y estudia todos los problemas que conlleva en relación con el poder, la autoridad de la vida religiosa y el discernimiento comunitario. Dedicó también un buen espacio de su estudio a recordar las influencias de la herencia cultural y religiosa de las generaciones pasadas sobre la situación actual. De este modo hace posible volver al centro de la cuestión: la obediencia radical de Jesús a la voluntad del Padre. A nosotros nos corresponde velar para que la búsqueda de la libertad nos arraigue en el amor de Aquel que la fundamenta.— D. NATAL.

GOETTMANN, Alphonse y Rachel, *Más allá de nosotros mismos. Iniciación a la contemplación*, Ed. Mensajero, Bilbao 2001, 19 x 12, 200 pp.

En las últimas décadas, lo oriental ha conocido un notable auge en nuestro mundo occidental; dentro del concepto hay que incluir el cristianismo representado por la Iglesia Ortodoxa, y de un modo específico su espiritualidad. En ese contexto, se coloca el presente libro, que ofrece precisamente algo tan característico y definitorio de la misma como es la «oración del corazón». Sus orígenes remontan hasta los padres del desierto del s. IV, pero, evolucionada, alimentó durante siglos la espiritualidad ortodoxa, sobre todo la monástica. Aquí es presentada en un lenguaje acomodado al hombre de nuestro tiempo. En su primera parte presenta el camino: la meditación, pero no sin haber expuesto previamente el doble horizonte que la reclama y la posibilita: de una parte, los conflictos en que vive el hombre, devorado por el miedo a la muerte, el absurdo de la vida y la soledad; su fracaso en la forma de actuar que se extiende hasta la forma de ser; de otra, la necesidad consiguiente de hallar fuerza en la angustia, luz en el sinsentido y amor en la soledad, en el marco de su verdadera realidad antropológica que remite al misterio de la Trinidad: la Fuerza creadora del Padre, la Luz significativa del Hijo y la Energía vivificante del Espíritu. La segunda parte se ocupa ya de la «técnica» de la meditación, que asigna un notable papel a la adecuada postura física, presentada mediante los diseños gráficos correspondientes. En la tercera parte, bajo la clave de la verdadera alegría, aparecen los conceptos de ascesis, amor y luz del mundo. Dos apéndices completan la obra: el primero presenta los ejercicios para lograr una buena respiración; el segundo, los pasos para llegar a la postura fundamental.— P. de LUIS.

SCIADINI, P., *Catecismo de la oración*, Mensajero, Bilbao, 2001, 12 x 22, 284 pp.

Es un libro sobre la oración. La oración es un tema siempre antiguo y siempre nuevo. Un tema, por lo demás, fundamental para el vigor de la vida cristiana y para hacer realidad la llamada universal a la santidad, recordada y reafirmada tan efusivamente por el concilio Vaticano II (cf. LG. 39). Un tema que no es ni suficientemente conocido, ni suficientemente practicado, a pesar de su importancia. Entiéndase esto dicho con un poco de dolor.

Por eso, hay que saludar con gozo libros como éste. Es un libro sencillo y corto en páginas. Un libro cuyas aspiraciones quedan bien reflejadas en estas palabras: "Este catecismo de la oración trata de ayudarnos a comenzar una relación frecuente con Dios. Es una guía para arrancar por esta senda, para solventar las primeras dificultades y dar con la manera de orar propia de cada uno. Orar no es algo complicado, sutil o sólo para personas escogidas. Está al alcance de todos, porque es natural como respirar".

El desarrollo de los distintos apartados es muy sencillo y repetitivo. Tras el título, el autor hace unas breves reflexiones personales, para añadir a renglón seguido una cita, más o menos larga, del Catecismo de la Iglesia Católica sobre el tema de la oración.

Por su sencillez y brevedad estoy seguro que la lectura de este libro ayudará a sus lectores a tomar conciencia de la importancia del tema de la oración para el desarrollo de la vida espiritual.- B. DOMÍNGUEZ.

JAUREGUI, J., *¿Cómo transmitir la fe? Cartas a los nietos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 18,5 x 12,5, 85 pp.

Traemos aquí treinta y dos cartas escritas por su autor E. Jáuregui a sus nietos. Se trata de una fe transmitida comunicándola a otras personas, no razonando, sino respondiendo sencillamente desde una experiencia vivencial. Muestran un camino que se ha de seguir en la vida. Son cartas similares a las que otros cristianos escribirían comunicando sus sentimientos cristianos desde una honradez de vida de creyentes sobre temas que tienen relación con la actuación de cada día, iluminada con la luz de la fe. En la carta XXIX, sencillamente pero ni más ni menos, nos dice lo siguiente: «Sean cuales fueren las trayectorias de vuestras existencias, viviendo en los lugares que os destine la providencia, ejerciendo actividades profesionales diversas, proponeos esa locura al alcance de todos nosotros: ser santos».- F. CASADO.

GUTIÉRREZ, G., *Hablaré de ti a mis hermanos*, CCS, Madrid 2000, 21 x 15, 299 pp.

En esta obra, G. Gutiérrez, S.J., quiere responder al título del libro. Y lo hace insistiendo no en algo así como una exposición dominical de la palabra de Dios de tipo homilético, sino hablando de un Dios visto desde una fe que lo comunica a los hombres como el Dios del amor. Diríamos que es como una experiencia cordial de Dios que vive y quiere vivir en los que escuchan el mensaje del padre que ama a los hijos que le necesitan. Una cosa es presentar técnicamente, diríamos, la palabra de Dios, y otra ofrecer una experiencia vital de esa palabra, que lleva el calor y el amor del Dios de quien se habla. Además del contacto con la verdad teológica, siempre será necesaria una relación pastoral con los que necesitan del Cristo que es el Camino, la Verdad y la Vida que intentamos comunicar a los que nos escuchan. La amplia formación teológica de G. Gutiérrez y su experiencia pastoral le dan autoridad y estilo para hablar de Dios a los hombres que, además de ideas sobre Él, necesitamos la experiencia de su amor que nos hace hijos suyos y hermanos para con los demás.- F. CASADO.

TANQUEREY, A., *Compendio de Teología ascética y mística*, Ed. Palabra, Madrid 2000, 13 x 23, 946 pp.

Adolfo Tanquerey es un autor muy conocido para quienes estudiaron Teología allá por los años 40 al 60 del siglo pasado. Muchos de ellos, yo me encuentro entre ellos, estudiaron la Teología en los tratados escritos por dicho autor.

Por lo que mira a la obra en cuestión, también tengo que recordar que la leí en una traducción de un Padre Capuchino y que conservo un ejemplar en francés de la misma.

Todo ello me autoriza para decir que Tanquerey sobresale por su claridad, orden y competencia. Cualidades que comparte con la mayoría de los autores franceses. La lectura de sus obras, en concreto de ésta que presento, resulta sumamente asequible para cualquiera.

La editorial Palabra se hace eco de estos aspectos de la obra. Nos dice: _es uno de los grandes tratados de la Teología espiritual de nuestro siglo. Su carácter sistemático, la profundidad de sus conceptos, la claridad de la exposición, su enraizamiento en los grandes maestros de la espiritualidad cristiana, y una base escriturística y teológica sólidamente fundamentada, hacen de esta obra un clásico imprescindible para los que se acercan a la literatura de los grandes autores místicos y para los que desean entender el proceso interior de quienes se esfuerzan por ser santos".

Se entiende fácilmente, y la presentación del libro se hace eco del dato, que el paso del tiempo afecta siempre a cualquier obra, sea del signo que fuere. A esta ley no se sustrae ni siquiera una obra como es el *Compendio de Teología ascética y mística*.

Ello aparece incluso hasta en el mismo título. Hoy nadie escribiría una obra de este estilo con el título que lleva ésta. La razones son muy sencillas. Por un lado, no resulta muy comprensible que en el camino de la santidad se establezcan etapas diferenciadas. Por otro lado, la iglesia ha contado con la gracia de celebrar un Concilio, el Vaticano II, que, entre las muchas intuiciones que ha tenido, una de ellas ha sido recordarnos a los creyentes, pertenecemos al gremio que pertenecemos en el marco de la iglesia, nuestra vocación a la santidad. Este hecho tan sencillo conlleva, aunque no sea más que como música de fondo, percibir que el camino de la santidad tiene que ser mucho más sencillo de lo que suele aparecer en los tratados del tema.

Con ello no quiere rebajar el valor de la obra. Tan sólo quiero poner de relieve que hay que leerla consciente de que el tiempo ha hecho su mella, superando así el siempre presente peligro de mirar al pasado, como si en ello estuviera la clave maestra para interpretar el presente e ir configurando el futuro. Si se tienen en cuenta estas matizaciones, no dudo que la lectura de esta obra ayuda a mantener viva y brillante la llama del anhelo por alcanzar la santidad. Como su mismo autor nos dice, al principio de la introducción _el objeto propio de la Teología ascética y mística es la perfección de la vida cristiana". ¡Que la lectura de esta obra sirva para llenar el cometido reseñado por el autor!.- B. DOMÍNGUEZ.

KNOX, R.A., *Retiro para gente joven* (= Cuadernos Palabra 74), Palabra, Madrid 1999, 12 x 19, 254 pp.

Veinte años después de las dos primeras, se nos ofrece la tercera edición de este retiro ofrecido por Knox a los jóvenes católicos ingleses que "pasan por sus manos". El libro contiene 22 charlas cortas, sobre diversos temas, fáciles de seguir, ya que hay clara conciencia del público a quien van dirigidas, y, en general, muy sencillo. No decimos con esto que no toque lo nuclear de la religión católica, sino que busca la claridad en su exposición, sien-

do además bastante exigente en lo referente a las prácticas tradicionales (misa diaria, rosarios, dirección espiritual, lecturas teológicas,...) para ir enfocado a jóvenes. Tenerlo cerca puede ser conveniente para aprovecharse de las múltiples buenas ideas que contiene.- L. J. SERRANO.

HUBER, G., *El diablo hoy. ¡Apártate, Satanás!* Palabra, Madrid 2000, 12 x 19, 143 pp.

Huber, laico y estudioso de Santo Tomás de Aquino, nos da con este libro un toque de atención sobre el tema de los ángeles caídos. No pretende asustarnos, sino hacernos caer en la cuenta de que los cristianos debemos ser conscientes de la existencia de Satanás, para así poder luchar contra él. No obstante, Dios está por encima de toda criatura, incluso de aquella poderosa que siembra el mal. Y le deja actuar para hacernos fuertes.

Desglosa el libro en XIV capítulos, utiliza un lenguaje muy asequible y fundamenta todo lo que dice con una gran abundancia de citas de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia, cartas de los Papas, teólogos y exégetas, sin olvidarse de Santo Tomás.- L. J. SERRANO.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *El encuentro y la alegría. Ejercicios para crecer espiritualmente*, San Pablo, Madrid 2001, 21 x 13,5, 188 pp.

Ante la información de que determinado libro tiene por autor a un filósofo, de forma espontánea el lector se hace a menudo la idea de que tendrá que enfrentarse a unos temas algo esotéricos, a un discurso un tanto enrevesado y a una jerga muy particular. Aunque eso fuera cierto en otros casos, no lo es en ningún modo en el presente libro, a pesar de que su autor, además de religioso mercedario, es catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Estos «ejercicios» dejan ver a todas luces al filósofo moral que trata, no temas esotéricos, sino de valores de tanto calibre como la liberación y la libertad, el amor, la alegría y la unidad, el silencio y la palabra; no con un discurso complicado, sino con la nitidez que proporciona el tener las ideas muy claras y una habilidad extraordinaria para exponerlas; no con términos alambicados, sino con un lenguaje accesible a todos. Y todo ello enmarcado en la fe y experiencia cristianas con la referencia a las personas de Jesús y de María, en un ámbito de oración. Se trata de un libro que no sólo informa, sino que también forma.- P. de LUIS.

NGUYEN VAN THUAN, F. X., *Cinco panes y dos peces. Testimonio de fe de un obispo vietnamita en la cárcel*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 2000, 11,5 x 18, 84 pp.

Nguyen van Thuan fue obispo de Nhatrang hasta que en 1975 fue nombrado arzobispo coadjutor de Saigón. Ese mismo año fue detenido y llevado a distintas cárceles de Vietnam. Durante los años de su arresto (liberado en 1988) escribió varios libros, ya que era su única forma de mantener contacto con su "rebaño sin pastor". Este librito nos aporta su testimonio de fe y amor incondicionales. Los siete relatos, cinco panes y dos peces, parten de algún fragmento del mensaje de Juan Pablo II para la Jornada Mundial de la Juventud, sigue una reflexión-testimonio y termina con una oración, escrita también desde la cárcel.- L. J. SERRANO.

Psicología-Pedagogía

CAPARRÓS, N., *Psicoanálisis de los sueños. El sueño del psicoanálisis*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 2000, 326 pp.

Freud pensó que *La interpretación de los sueños* era su obra fundamental y el tiempo no le ha quitado la razón. Todo lo que es el psicoanálisis está ya contenido en esta obra. En ella vemos lo esencial: Freud como maestro de la sospecha, es decir, como uno de esos pensadores que cree necesitar horadar la apariencia para encontrar detrás de ella las claves explicativas de la realidad. Estas claves están enterradas en el inconsciente y se resuelven en nuestros deseos y su búsqueda del placer. Todo intento de entender el psiquismo y la vida del hombre se convierte en un ejercicio de arqueología que busca desenterrar lo oculto tras capas y capas de razones. Y esto inconsciente se nos manifiesta de forma privilegiada en el sueño; es lo nocturno lo que nos habita y cuyo descubrimiento es el objetivo de toda hermenéutica. Así las neurosis, al modo de los sueños, también forman un texto oculto tras el que debe encontrarse un sentido latente; la cultura humana misma no deja mostrar su verdadero significado sino tras un ejercicio costoso de desenmascaramiento. El autor del presente libro nos ha centrado pues en un tema clave. Su estudio es claro y exhaustivo. En la técnica interpretativa de los sueños que busca esclarecer el contenido manifiesto presenta dos tipos de métodos: la interpretación metafórica y la metonímica. Con la primera el analista sustituye el discurso del paciente por el suyo propio que permite establecer la metáfora, es decir, el desplazamiento: no es lo que dice, sino esto otro. Se trata de deshacer el trabajo del desplazamiento restituyendo el significado original que estaba velado por las analogías. Por otro lado, la interpretación metonímica intenta deshacer lo que está comprimido por el trabajo de la condensación. Aquí se añaden elementos al discurso del paciente, completándolo, en lugar de sustituirlos por otros. Clave en la comprensión del proceso primario es el principio de la simetría (dos objetos que poseen una característica común son intercambiables).- P. MAZA.

CARITAT, Jean-Antoine-Nicolas de, Marqués de CONDORCET, *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, Morata, Madrid 2001, 17 x 24, 338 pp.

De entrada el libro pone de manifiesto el impacto de los principios educativos de la Revolución francesa en España, prestando una especial atención a la figura de CONDORCET. A continuación expone algunos ejemplos de la influencia francesa en el pensamiento pedagógico, política escolar y práctica educativa española. En tercer lugar, figura lo que constituye el núcleo de este trabajo: detectar la presencia de TALLEYRAND y CONDORCET en el informe de la Junta creada por la Regencia para el arreglo de los diversos ramos de instrucción pública (1813). Por último, alude a la imagen que la pedagogía española proyecta de la Revolución y de CONDORCET.

El informe TALLEYRAND es uno de los más extensos y completos. La principal característica de la instrucción será su universalidad: ha de hacerse extensiva a todos los ciudadanos. Uno de los principios nucleares de este proyecto es el respeto a la libertad, que debe traducirse en su autonomía con respecto al poder ejecutivo. La libertad para crear centros de enseñanza privados, que deberán servir de estímulo a los propios establecimientos públicos.

Los acontecimientos de la Revolución francesa, suscitaron el temor en las monarquías europeas, que veían amenazados los fundamentos mismos de su legitimidad. En

España se intentará establecer un "cordón sanitario" para impedir la circulación de cualquier texto revolucionario. Pero, a pesar de las cautelas adoptadas, los ideales de libertad e igualdad consiguieron penetrar en nuestro país.

¿Qué incidencia tuvieron las concepciones educativas francesas en España? La incidencia no es puntual sino que se prolonga en el tiempo, pudiendo percibirse sucesivas etapas en las que adquiere mayor o menor intensidad.

La importancia de esta obra, además del estudio de la figura de CONDORCET, estriba en que por primera vez se publica una versión completa de las *Cinco memorias sobre la instrucción pública* en castellano, algunas de cuyas ideas conservan todavía fuerza y vigencia.— A. CASTRO.

GARDNER, H. - FELDMAN, D. H. - KRECHEUSKY, M. (Comps.), *El Proyecto Spectrum. Tomo I: Construir sobre las capacidades infantiles*, Morata, Madrid 2000, 17 x 24, 195 pp.

El libro presenta la historia del Proyecto Spectrum, un proyecto de investigación elaborado durante diez años, dedicado al desarrollo de un enfoque alternativo del curriculum y de la evaluación que respete los diversos intereses y capacidades que los niños traen consigo cuando ingresan en la escuela infantil y en los primeros cursos de primaria.

Describe los resultados de la aplicación en las aulas de una serie de teorías psicológicas. A lo largo de sus páginas van apareciendo las ideas que emergen, como fruto de la investigación, al servicio de los educadores profesionales y de cuantas personas estén relacionadas con la educación.

El Proyecto Spectrum terminó oficialmente sus investigaciones en el año 1993. Sin embargo, las ideas que generó, han seguido vigentes con independencia de él. Diversas escuelas han adoptado aspectos de dichas investigaciones, utilizándolas para reformar el curriculum, desarrollar evaluaciones basadas en el rendimiento, integrar en el aula a alumnos con necesidades especiales... El Proyecto ha servido de puente entre la teoría y la práctica, el maestro, el investigador, la escuela y la comunidad y, más importante aún, el campo de capacidades destacadas de un niño y las destrezas curriculares necesarias. Como indican sus autores, Spectrum no es un conjunto de tests ni de unidades curriculares, sino un marco de referencia, una forma de pensar sobre el crecimiento y las capacidades más destacadas de los niños. Estos estudios de investigación enriquecerán, sin duda, para el ejercicio de su tarea a cuantas personas están relacionadas con la educación.— A. CASTRO.

AMODEO, J., *Amor y traición*, Descleé de Brouwer, Bilbao 2001, 14 x 17, 426 pp.

El autor es un eminente psicoterapeuta de formación humanista, que, a través de la actividad profesional, de los numerosos cursos que ha impartido y de sus publicaciones, trata de integrar psicoterapia, corporalidad y espiritualidad. Destaca su libro *Crecer en intimidad*, publicado en esta misma Editorial. Se basa en el método de autoconocimiento y autoaceptación llamado Focusing.

El libro es como una continuación y al mismo tiempo una contraposición del anterior. El autor nos pone frente a la situación más dolorosa que se puede dar en una relación: la conciencia de estar siendo o haber sido traicionado. Comienza por aceptar que las relaciones afectivas pueden ser complicadas e incluso engañosas. No existe ningún tipo de seguridad o garantía para las relaciones personales. En ese marco, ofrece un método para tratar

con la parte oscura del amor, con la ambivalente polaridad del amor, con la traición. Enfrentándonos con valentía a los rechazos y traiciones que inevitablemente sufriremos a lo largo de la vida, podremos curar las heridas de nuestro corazón, descubrir cosas nuevas sobre nosotros mismos y lograr una mayor seguridad en nuestras relaciones personales. De hecho, la traición puede convertirse en una forma de aprendizaje que nos ayude a entender mejor lo que es amor y lo que no lo es, qué lo hace crecer y qué hace que muera.

El autor insiste en que las consecuencias de la traición grave persisten mucho tiempo después y que sus efectos se pueden manifestar de muchas maneras destructivas. Este libro es una discreta invitación a pararse a mirar y a escuchar, para poder cambiar ese círculo vicioso de traición que nos hiere una y otra vez a nosotros y a los que nos rodean. De cualquier manera, no existen respuestas sencillas que nos liberen rápidamente del dolor producido por ella.

Al describir las distintas formas de traición y ofrecer maneras creativas de responder a ella, este libro puede ser una ayuda para curar las heridas producidas. Su lectura puede ayudar a cualquier persona a conocerse mejor y a reforzar su autoestima, mejorando así sus relaciones interpersonales.– A. CASTRO.

QUINTANA CABANAS, J. M^a., *Las creencias y la educación*, Herder, Barcelona 2001, 14 x 21,5, 219 pp.

Comienza el libro analizando el proceso de secularización que afecta a la sociedad moderna, de modo que en las sociedades democráticas las creencias son cosa libre en el ámbito personal y comunitario.

El autor parte de una valoración positiva de las creencias, por ser humanamente naturales y cognitivamente aceptables y recomendables, constituyendo un valor, un enriquecimiento de la persona. Un ser sin creencias se halla desarraigado y privado de sentido. Lamenta dos hechos negativos para la vivencia personal de las creencias: uno, que muchos, habiendo sido iniciados en las mismas durante su infancia, cuando llegan a la adolescencia, fruto de la crisis, naufragan en ellas. Y el otro, que, a aquellos que no han sido iniciados prontamente en el conocimiento y veneración de lo trascendente, se les hace muy difícil llegar más tarde a ello por sí mismos.

Estos dos hechos conducen a relacionar necesariamente el tema de las creencias con la educación, pensando que ésta es indispensable para que aquellas puedan aparecer y mantenerse en la persona. Este libro pretende plantear y resolver todos esos temas de un modo adecuado. Ciertamente existe ya una Pedagogía Religiosa que hace propuestas aceptables en este sentido. Pero existen lagunas, que el presente libro se propone colmar. El autor promociona una Pedagogía Humanista y en esta línea se mueven las propuestas: las creencias serán todo lo divinas que se quieran, pero son humanas, son muy nuestras; una educación integral debe considerarlas en su programa.

Muy interesantes son las últimas páginas, dedicadas a conclusiones generales, que incluyen apartados sobre las creencias en general, la religión y las religiones, sobre la educación cosmovisional o prerreligiosa...etc. Se trata de 60 puntos en los que resume magistralmente todo el tema.– A. CASTRO.

CARBONELL SEBARROJA, J., *La aventura de innovar. El cambio en la escuela*, Morata, Madrid 2001, 13,5 x 21, 124 pp.

El presente libro hace el número siete de la colección "Razones y propuestas educativas" que publica esta prestigiosa Editorial. El mismo autor reconoce que el abordar esta temática en una colección de divulgación tiene enormes riesgos y dificultades debido a su amplitud y complejidad, puesto que en cierta medida obliga a hablar de todo un poco, sin poder profundizar lo necesario en los temas. La innovación educativa, como reza el título, es una verdadera aventura, plagada de dificultades, pero también de posibilidades y satisfacciones.

Una de las tesis del libro es que la innovación está asociada al cambio de los centros y del profesorado, pero no necesariamente a los procesos de reforma. Otra, que las innovaciones más sólidas y profundas encuentran sus puntos de referencia en el pensamiento y en la práctica de las pedagogías progresistas, muy críticas tanto con el modelo de pedagogía tradicional como con las pedagogías psicologistas y espontaneístas. Aunque muchas de las cosas que se dicen en el libro son conocidas de los profesionales de la educación, sin duda ayudarán a todos a reflexionar sobre la práctica docente, a la vez que plantean nuevos interrogantes.

Libro muy interesante para los profesores de cualquier nivel educativo y cualquier persona relacionada con la educación: estudiantes, padres de familia... etc.- A. CASTRO.

ÁLVAREZ MÉNDEZ, J. M., *Evaluar para conocer, examinar para excluir*, Morata, Madrid 2001, 13,5 x 21, 126 pp.

En el primer capítulo del libro el autor aclara qué entiende por evaluar. Para él evaluar con intención formativa no es igual a medir ni a calificar, ni tan siquiera a corregir. El hecho tiene que ver con estas actividades, pero no se confunde con ellas. Comparten un campo semántico, pero se diferencian por los recursos que utilizan y los usos y fines a los que sirven.

En el ámbito educativo debe entenderse la evaluación como actividad crítica de aprendizaje, porque se asume que la evaluación es aprendizaje en el sentido que por ella adquirimos conocimiento. Necesitamos aprender de y con la evaluación. La evaluación actúa entonces al servicio del conocimiento y del aprendizaje, y al servicio de los intereses formativos a los que esencialmente debe servir.

Entre las sugerencias para la acción reflexiva y crítica que señala el autor, cabría destacar las siguientes: cualquiera de las formas alternativas de evaluar el aprendizaje de los alumnos debe estar al servicio prioritariamente de quienes aprenden; no limitar el aprendizaje a lo evaluado y no identificar el éxito de un examen con el saber, pues aprobar no es aprender; no identificar nunca el aprendizaje con el aprobado, ni dar por sentado que quien aprueba sabe; de modo similar, no hacer del suspenso un sinónimo de ignorancia.

Libro interesante por las propuestas educativas que plantea para el debate y especialmente recomendado para toda persona relacionada o interesada por el mundo de la educación.- A. CASTRO.

Literatura y otros

MAÍCAS GARCÍA-ASENJO, P. - SORIANO P. - VILLAMIL, M^a. E., *Hombre y Dios. III. Cien años de poesía europea (siglo XX)*, BAC, Madrid 2001, 12,5 x 20, XXXII + 492 pp.

Los dos primeros tomos de esta obra están dedicados a la poesía española (I) y a la poesía hispanoamericana (II). De ellos se hizo recensión en esta revista, *Estudio Agustiniano* 31 (1996) 182 y *Estudio Agustiniano* 32 (1997) 600. Los poemas escritos en alemán, francés, inglés, italiano y portugués se presentan en forma bilingüe, lo cual es un acierto; los escritos en checo, griego, polaco, rumano, ruso y sueco sólo en español. En la *Nota explicativa* se dan los nombres de los traductores. Habría sido mejor dar al final de cada poema el nombre de su traductor. Todos han hecho bien una labor difícil. La *Introducción general* es del dominico francés Jean-Pierre Jossua. Nadie más competente que él en estos temas. Es una introducción que obliga a pensar, cosa no frecuente. Quienes estén interesados en las relaciones entre fe y literatura deben leerla. El *Índice general*, la *Nota explicativa* y la *Introducción general* están repetidos en el ejemplar que manejo. La antología está muy bien hecha. Estos son los títulos de sus distintas partes: *El hombre*, *El caminar del hombre*, *El hombre solidario*, *El hombre ante Dios*, *En el umbral de Dios*, *La subida del monte*, *La voz del poeta creyente*. Al final se da la bibliografía con noticia biográfica de los poetas y de su obras. Extraña que se recojan poemas de Hopkins, que murió en 1899, y de Verlaine, muerto en 1896. Se dirá que su poesía es ya del siglo XX, pero ¿sólo la suya? Figuran también los españoles Miguel de Unamuno, Antonio Machado, García Lorca, Miguel Hernández y Juan Ramón Jiménez, todos ellos muertos, salvo este, antes de 1950, fecha en la que se inicia la antología del primer tomo, dedicada a España. Está bien, pero ¿no indica esto cierta improvisación en la composición de los tres volúmenes? Un índice de autores, son sesenta y dos los recogidos, y otro temático, muy valioso, cierran el volumen. Aquí está lo mejor que el hombre europeo de este siglo ha escrito sobre el hombre, sobre el misterio, sobre la trascendencia, sobre lo innombrable o sobre Dios. La última parte se reserva a los poetas creyentes, lo cual no quiere decir cristianos. La apologética está aquí de más. Es absurdo seguir afirmando que el ateísmo nos da a Dios en negativo o que hay cristianos anónimos. En cambio, quienes así hablan se sulfuran si alguien les dice que ellos son musulmanes, judíos, budistas... anónimos. Todo ello no deja de ser una memez por muy avalada que esté por prestigiosas firmas. Quien esté abierto al misterio, toda poesía auténtica lo roza siempre, encontrará en los tres volúmenes de este libro un jardín cerrado en la más grata de las compañías. Gracias a las autoras por tan feliz idea. – J. VEGA.

PANOFSKY, E., *Sobre el estilo*, (Paidós Estética 27), Paidós, Barcelona 2000, 21 x 15, 251 pp., 93 ilustraciones.

Los tres ensayos de que consta este libro se ocupan del estilo: del barroco, del cine y del radiador del Rolls-Royce. Estos dos últimos son las dos únicas incursiones de Erwin Panofsky en el arte moderno. Según el autor, el barroco no es la decadencia del Renacimiento, "el período que hizo al hombre y a la naturaleza más interesantes que Dios", como escribió Morey (p. 107), y en el que el cristianismo comenzó a dejar de ser el determinante del pensamiento y de la expresión (*secularización*), sino su climax. El barroco fue la superación del Manierismo, "una reacción contra la exageración y la excesiva complicación" (p. 41). El Barroco y el Renacimiento fueron, en su origen, movimientos italianos. El

Barroco *in partibus infidelium* acentuó las características originales de la versión italiana. En el Renacimiento había una discrepancia interior entre belleza pagana y espiritualidad cristiana. El Manierismo, que fue el estilo de la Contrarreforma, ahogó aquella. Los desnudos desaparecieron, o se corrigieron. El Barroco superó la crisis de la Contrarreforma. Las estatuas romanas volvieron a exhibirse, y las iglesias se llenaron de nuevo de la belleza de los *putti*. El arte barroco abolió la frontera entre las "tres artes", incluso entre el arte y la naturaleza, y creó el paisaje moderno degradando las figuras humanas a mero elemento decorativo hasta prescindir de ellas, lo que exacerbó el sentimiento y la frivolidad. El hombre tomó conciencia crítica de sí mismo (Descartes), y el humor, que en nada se parece a la sátira, dio creaciones cimeras (Shakespeare, Cervantes). La encarnación suprema del espíritu barroco es *El éxtasis de santa Teresa* del Bernini, conjunto mitad relieve, mitad pintura, en el que la dicha de la unión espiritual con Cristo se funde "con los espasmos de un éxtasis casi erótico" (p. 77). Panofsky no hace un discurso abstracto. Su ensayo, fundamental en la bibliografía sobre el Barroco, son comentarios sobre las diversas esculturas y pinturas que lo ilustran. Téngase en cuenta esta advertencia que hace: "hablo sólo de Italia, donde se originó el estilo" (p. 91). Es, pues, un ensayo sobre el Barroco italiano. Su ensayo sobre el cine fue considerado, al aparecer, una de las introducciones más significativas a la estética de este arte, y tuvo un éxito sin precedentes. En *Los antecedentes ideológicos del radiador del Rolls-Royce*, tercero de los ensayos (lo tituló así jocosamente), analiza las constantes que el "genio" de un pueblo, el británico en este caso, impone a su arte. "La composición de este radiador resume, de hecho, doce siglos de preocupaciones y aptitudes anglosajonas. [...] *Refleja* la esencia del carácter británico durante más de medio siglo. ¡Ojalá nunca cambie" (p. 192). El libro está enriquecido con una introducción de Irving Lavin, una biografía del autor por su discípulo William Heckscher y numerosas y eruditas notas. No es admisible que se traduzca que el escultor Anmannati se arrepintió con "silicio y cenizas" (p. 84) por haber realizado figuras ligeramente vestidas. ¿Es que se aplicó silicona? En español, a una "perla de forma irregular" no se la llama *barueca*, como se dice en la p. 36, sino *barrueco*. En el pie de varias ilustraciones y en algunos pasajes del texto, aparece *Francfort del Meno*, escrito siempre así, sin tilde en la *a*, en contra de la norma ortográfica que exige que se escriba *Fráncfort*.— J. VEGA.

TRAPIELLO, A., *Los hemisferios de Magdeburgo*, Pre-Textos, Valencia 1999, 19 x 13, 466 pp.

Este libro es el volumen octavo del *Salón de los pasos perdidos*, un diario que su autor califica de *Una novela en marcha*, en la que va reflejando los más diversos asuntos que la vida le depara. Los de este tomo corresponden al año 1994 (el primero, *El gato encerrado*, a los de 1987. A tomo, pues, por año.). Como en los volúmenes anteriores, queda descartada cualquier apariencia de diario. No hay cronología, ni habla el yo íntimo, como sucede en otros diarios, sino un yo narrador, que transcribe lo que ve, lo que lee, o lo que viene a su mente. No olvidemos que se trata de una "novela en marcha", escrita por quien conoce bien los mecanismos de la ficción. En una entrega anterior, su autor escribió: "El diario es para quien lo lleva con cierta tenacidad su Oficio Divino". Trapiello se mantiene fiel a su recitación, y que siga por muchos años. Así, al menos, lo deseamos sus devotos. El lector de este diario sabe de antemano con qué se va a encontrar: lecturas, muchas lecturas, escenas familiares, viajes, paisajes, muchos paisajes (*Las Viñas* son inevitables), visitas a la Cuesta de Moyano, sucesos cotidianos, minúsculos, sucesos fuera de lo común, aforismos, crítica de arte, crítica literaria (en este volumen, pullas a Octavio Paz, siempre tan ambiguo, siempre

doblando el espinazo; a José Ángel Valente, "el culantrillo de Orense", empeñado en pasar a la posteridad como "radicalmente solitario", y era precisamente lo que le faltaba; a Rafael Alberti, que no firmó ninguna sentencia de muerte, pero señalaba a quienes después serían fusilados; a Pablo Neruda, a los escritores ansiosos de salir en portada, "los solidarios con causas que están como mínimo a dos mil kilómetros de distancia de la puerta de su casa", pp. 31-32...; sus amores por los Machado, Juan Ramón Jiménez, Pessoa, Ramón Gaya, Leopoldo Panero, vilmente degradado por los rencores de familia, Cervantes...). Con todo esto y con mucho más. Lo sabe, y, sin embargo, esto mismo, lejos de apartarle de su lectura, le llevará gozosamente a ella. Porque sabe también que todo ello estará pasado por la tórmix de Trapiello, y esta es única, inimitable. ¡Qué maravilla la limpidez de esta prosa! Con frecuencia adquiere calidades de poema. Inolvidable la primavera en *Las Viñas* y el paseo al Cancho de la Zorra (pp. 125-127). Son éstas páginas que hay que contar entre las mejores del siglo XX. Inolvidables también la comida de la Asociación de Libreros de Viejo, el entierro de Rosa Chacel, la pérdida y el encuentro de su hijo G. y su amigo, la visita a la catedral de Astorga, acompañado de los hermanos Velado Graña... Leer a Trapiello es siempre una gozada.– J. VEGA.

BELLIC, O., *Verso español y verso europeo. Introducción a la teoría del verso español en el contexto europeo*. En colaboración con Josef Hrabak, Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 2000, 23 x 15, 669 pp.

El presente libro hace el *cien* de los publicados por el Instituto colombiano Caro y Cuervo. Esto ya le prestigia de por sí.

Si a ello se añade una obra de la envergadura que estamos reseñando, tanto más para agradecer su trabajo y dedicación en el campo de las buenas letras.

En el prólogo que estampa el autor, explica "el motivo y el objetivo" que le han impulsado a escribirlo.

El motivo no es otro que, a pesar de que la poesía en lengua castellana ocupa indudablemente uno de los lugares más privilegiados en el tesoro poético acumulado por la humanidad a través de las edades, sin embargo, es relativamente poco conocida fuera del mundo de habla española, ya que se traduce poco.

En cuanto al *objetivo* propuesto, hay que reconocer que es sumamente ambicioso, y el presente trabajo puede contribuir a su realización solamente en el plano de las buenas intenciones que, en el caso dado, es el de las consideraciones teóricas, sin ninguna posibilidad de ingerencias prácticas.

Concretamente, el autor desea contribuir "a orientar a los traductores, acercarlos al verso español, ayudarlos a apropiarse de él; y con ello, concurrir a fomentar las traducciones de la poesía hispana a idiomas extranjeros".

El estudio en cuestión consta de dos partes bien diferenciadas. En la primera, se presentan, definen y comentan los conceptos versológicos generales, siempre con miras a aplicarlos al verso español. En la segunda, se describen, concretados en cierto número de versos nacionales, los sistemas prosódicos europeos principales; y dentro de este contexto, con el objetivo de integrarlo en él y descubrir al mismo tiempo su especificidad, se estudia el verso español en sus diversas modalidades.

Así es en verdad. Pues en un primer apartado, tras la obligada introducción, estudia el "término" español *verso*, igual que su equivalente en la mayoría de las lenguas europeas que, como sabemos, viene del latín.

Después, el libro insiste en los motivos anteriores, para detenerse largamente en el estudio profundo del citado *verso español*.

Más adelante, trata del ritmo del verso, su potencia comunicativa, su metro, así como los elementos menores, como son el material lingüístico, la realización acústica y aun los signos gráficos. Que todo ello es importante.

En un segundo apartado, estudia la teoría clásica del verso español, comenzando por enseñar al lector lo que entendemos por *sistema prosódico*, referentes a las lenguas europeas.

En un alarde de conocimiento exhaustivo, sigue estudiando la "versificación cuantitativa", "el verso tónico puro", el "silábico puro" y el "verso silabotónico".

Un estudio, en fin, completo, de sería investigación sobre el tema propuesto –que no es tan fácil–, recalando sobre todo "saber qué es el verso y varias cosas más". – T. APARICIO LÓPEZ.

TUSQUETS BLANCA, O., *Dios lo ve*, Editorial Anagrama, Barcelona 2000, 14 x 22, 265 pp.

En el primer capítulo –hablando de la obra del arquitecto Sir Edwin Lutyens–, Oscar Tusquets nos cuenta una anécdota que ha dado origen al título de su libro.

Un joven colaborador de Lutyens, diseñando una fachada, no se había preocupado mucho del hecho que la posición de una ventana alteraba la composición general. Ante la objeción del maestro, el ayudante hizo notar que –dado que iba un muro delante–, nadie podía ver la falta de rigor geométrico. A lo que el arquitecto respondió impasible: –Dios lo ve.

En el epílogo el autor se pregunta si puede existir un arte trascendente totalmente agnóstico, para concluir: "En vista de lo que este agnosticismo es capaz de producir, y, aunque la existencia de Dios no nos acabe de convencer, ¿no sería mejor hacer "como si" Dios existiese y pudiese juzgar nuestras obras?".

Entre estas dos afirmaciones se desarrolla una reflexión inteligente, culta y amena, sobre el arte, la vida, la transcendencia, basándose en creaciones artísticas de ayer y de hoy: la arquitectura y la pintura, la ingeniería y la escultura, el cine y el teatro, los paisajes naturales y los jardines, la mística y el realismo, los toros. En todas estas varias formas de expresión artística laten interrogantes sobre la belleza, y la transcendencia.

Se trata de una obra de apasionante lectura y enriquecedora en sus contenidos, muy originales y creativos. – B. SIERRA DE LA CALLE.

QUINTUS TULLIUS CICERO, *Commentariolum petitionis*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Günter Laser. (Texte zur Forschung, Band 75), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 13,5 x 21,5, 200 pp.

Esta obrita «representa el único testimonio de política práctica en Roma». Ofrece el procedimiento que ha de seguir un candidato, en este caso M. T. Cicerón, que aspira a ser elegido para un cargo político, en la circunstancia el consulado. Quien se lo presenta es su hermano Q.T. Cicerón. «No deja de ser interesante que también los políticos de hoy día siguen muchos de los métodos indicados». En síntesis: prometer el oro y el moro y luego olvidarse de las promesas.

El escrito aparece en el original latino y en versión alemana, al que sigue una presentación esquemática de su estructura y de los argumentos aducidos. Como es breve, las

más de las páginas del libro las ocupa el doble comentario: uno que precede al texto y otro que le sigue. El que le precede, comienza estableciendo el género literario (aunque algunos datos le acerquen al género epistolar, el autor lo rechaza, aceptando el género «comentario»), la cuestión de quien es su autor (a pesar de ciertas dificultades, mantiene que es obra del hermano de M. T. Cicerón) y la tradición manuscrita. Luego ofrece con cierta amplitud el contexto histórico en que se coloca el escrito, haciendo una presentación de los distintos aspectos de una campaña electoral de entonces, con énfasis particular en los electores y en las habilidades y trucos necesarios para conseguir los votos. Por último, el lector encuentra una breve biografía tanto del autor del escrito como de su destinatario. El comentario pospuesto al texto, que ocupa la mitad del libro, se ocupa del texto punto por punto. En él caben los más distintos aspectos: de crítica textual, literatura, política del momento, historia concreta, paralelos, etc. La obra concluye con un índice de términos significativos.— P. de LUIS.

Maestros de capilla del Monasterio de san Lorenzo el Real del Escorial. Colección dirigida por José Sierra Pérez. P. Antonio Soler (1729-1783). IV-1. Música Escénica (obra completa); IV-2. Música escénica (obra completa). Pedro Calderón de la Barca, Ediciones Escorialenses, El Escorial 2000, 30,5 x 23, 306 y 502 pp. respectivamente.

El volumen IV de la Colección *Maestros de Capilla del Monasterio de san Lorenzo el Real del Escorial* tiene dos tomos, y está dedicado a P. Antonio Soler. El primer volumen contiene las obras de este autor que no son para obras de Calderón; el segundo las compuestas para obras de Calderón.

Cada volumen incluye una parte literaria y una parte propiamente musical. La parte literaria consiste en un estudio previo. En el primero se trata de un estudio general histórico, descriptivo y técnico de la música teatral en el Monasterio del Escorial, sin el cual sería difícil la comprensión de esta música. En él se analizan las instituciones que producen el teatro entre los siglos XVI-XVIII, se presentan todas las obras de música escénica que se conservan en el archivo y se hace una breve valoración. En el segundo se presenta la tradición calderoniana en el teatro del Monasterio del Escorial; la comedia del dramaturgo *Ni amor se libra de amor*, así como un breve análisis y valoración musical de las obras. En uno y otro caso se incluyen la oportuna información sobre aspectos «técnicos» seguidos en la edición de la obra. La parte musical incluye el índice de las obras musicales de cada volumen y la música misma.— P. de LUIS.

Reseñas Bibliográficas

GAGO, J. L., *Minihomilías. Ciclo A*, Narcea, Madrid 2001, 17 x 11, 122 pp.

El título refleja bien la realidad. El librito contiene una brevísima reflexión, sugerente y bella a la vez, para cada domingo del año y para otras 27 fiestas y solemnidades del calendario litúrgico español.

GONZÁLEZ CASTELLANOS, J. - GARCÍA PRIETO, A. (comp.), *Via crucis para acompañar a Jesús*, Narcea, Madrid 2001, 21 x 13, 142 pp.

Colección de 14 formularios de diferentes tipos y autores para la práctica piadosa del *Via Crucis*, precedidos de fragmentos del relato de la pasión de Jesús según los cuatro evangelistas.

SAN MARTÍN, C. M^a., *Para andar el camino. Oraciones para Cuaresma, Semana santa y Pascua*, Narcea, Madrid 2001, 21 x 13, 254 pp.

Un periodista laico ofrece al lector una oración para cada día del tiempo litúrgico de Cuaresma, Semana Santa y Pascua, inspirada en las lecturas litúrgicas del día (para los domingos, de los tres ciclos).

JUAN PABLO II, *Cartas a los sacerdotes. Don y ministerio en el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*, Palabra, Madrid 2001, 20 x 12,5, 158 pp.

Se trata de las *Cartas* que cada año, con motivo del Jueves santo, dirige el Papa a todos los sacerdotes católicos. Habiendo editado ya las primeras en 1991, la actual publicación recoge las correspondientes a los diez últimos años (1992-2001). El volumen contiene asimismo los capítulos octavo y noveno de *Don y Ministerio*, publicado el por mismo Papa con ocasión de sus cincuenta años de sacerdocio. En el prólogo, Jesús Urtega recoge el núcleo de los diferentes mensajes.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción pastoral: La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, Palabra, Madrid 2001, 21 x 13, 192 pp.

El libro ofrece el texto íntegro de la Instrucción Pastoral, aprobado en la LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española celebrada el último mes de abril. Le precede el texto de la Presentación de la misma por Mons. Juan A. Roig, presidente de la Subcomisión episcopal para la familia y la defensa de la vida, y le sigue un detallado índice de materias.

MARTÍNEZ GARCÍA, J., *En la pasión. Allí estabas tú*, Palabra, Madrid 2000, 20 x 13, 160 pp.

El autor reflexiona sobre distintos hechos, circunstancias o personajes asociados a la Pasión de Jesús tratando de que el lector se vea implicado en lo que allí pasó.

KNOX, R. A., *Meditaciones sobre la fe cristiana*, Palabra, Madrid 2001, 19 x 12, 260 pp.

El autor es un conocido predicador inglés. El número de meditaciones alcanza a veinte y versan sobre temas variados de la espiritualidad cristiana.

ORLANDIS, J., *La vida cristiana en el s. XXI*, Rialp, Madrid 2001, 19 x 12, 126 pp.

El autor presenta la experiencia de los primeros cristianos como un valioso y motivador precedente para los católicos del comienzo del s. XXI, que tienen ante sí el reto de una nueva evangelización.

Tomás GONZÁLEZ CUELLAS

***La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo
PP. Agustinos. Valencia de Don Juan***

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997,
14 x 21, 270 pp., 2.000 pts.

SAN AGUSTIN

Homilías sobre la Primera Carta de San Juan
**TRADUCCIÓN Y COMENTARIO DE PÍO DE LUIS,
OSA.**

Editorial Estudio Agustiniano, Valladolid 1997, 12 x 17,
524 pp., 2.300 pts.

Pedro. G. GALENDE

***Angels in Stone. Augustinian Churches
in the Philippines***

Manila, 1996, 25 x 32, 400 pp. + ilustr., 12.500 pts.

**PUBLICACIONES PERIODICAS
DE LOS
AGUSTINOS DE ESPAÑA**

- La Ciudad de Dios**
Real Monasterio - 28200 San Lorenzo de
El Escorial (Madrid)

- Archivo Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Religión y Cultura**
Columela, 12 - 28001 Madrid

- Revista Agustiniiana**
Ramonet, 3 - 28033 Madrid

- Estudio Agustiniiano**
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid

- Biblia y Fe**
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (1568-1586)*, Valladolid 1984.
- , *Historia de una familia religiosa. Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*, Valladolid 1985.
- , *Los agustinos en la costa Suahili (1598-1698)*, Valladolid 1988.
- , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (+1589)*, Valladolid 1993.
- , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplomático y visitador Apostólico en Persia*. Valladolid 2000.
- ALONSO, C.-GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Indices. I: Vol. I-XXVII (1914-1928)*, Valladolid 1988.
- APARICIO LOPEZ, T., *El «boom americano». Estudios de crítica literaria*, Valladolid 1980.
- , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*, Valladolid 1983.
- , *Una mujer mallorquina ejemplar. Sor Catalina de Sto. Tomás de Villanueva Maura*, Valladolid 1983.
- , *Grandes maestros de ayer y de hoy. Literatura crítica, social y religiosa contemporánea*, Valladolid 1985.
- , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*, Valladolid 1895.
- , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*, Valladolid 1986.
- , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzada*, Valladolid 1987.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y de la cultura*, Valladolid 1988.
- , *Fray Diego de Ortiz. Misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
- , *Beatriz Ana Ruiz: Gloria insigne de Guardamar*, Valladolid 1989.
- , *Fray Alonso de Orozco. Hombre, sabio y santo (1591-1991)*, Valladolid 1991.
- , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfuz y otros ensayos*, Valladolid 1992.
- , *Antonio de Roa y Alonso de Borja. Dos heroicos misioneros burgaleses de Nueva España*, Valladolid 1993.
- , *Inquieta cordialidad y apostolado de un periodista*, Zamora 1998.
- , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
- , *Agustinos españoles en la vanguardia de la ciencia y la cultura. Vol. III.*, Valladolid 2000.
- BARRUECO SALVADOR, M., *Condado de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.Mª., *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*, Valladolid 1981.
- , *Los valores de la intimidad: iniciación a una antropología agustiniana*, Valladolid 1985-1986.
- , *San Agustín, un maestro de espiritualidad*, Valladolid 1995.
- CILLERUELO, L., *El Caballero de la Estrella. (Semblanza del P. Francisco Aymerich, OSA. 1888-1979)*, Zamora 1981.
- , *Comentario a la Regla de san Agustín*, Valladolid 1994.
- CUENCA COLOMA, J.M., *El cristocentrismo de san Agustín*, Valladolid 1986.
- FEDERACION AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas con motivo del XVI Centenario de la conversión de san Agustín. Madrid 22-24 de abril de 1987*, Valladolid 1988.
- G. GALENDE, P., *Angels in Stone. Augustinian Churches in the Philippines*, Manila 1996.
- GONZALEZ CUELLAS, T., *Una institución berciana. Convento san Agustín de Ponferrada*, Valladolid 1987.
- , *Presencia berciana en China*, 2 vols., Valladolid 1988.
- , *P. Juan Manuel Tombo. Párroco humanista, misionero en Filipinas*, Valladolid 1990.
- , *Misioneros Agustinos defensores de las Islas Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *Trío familiar evangelizador en Filipinas*, Valladolid 1991.
- , *La Eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios*, Valladolid 1992.
- , *Una institución conyantina. Colegio de PP. Agustinos. 1884-1984*, Valladolid 1992.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo PP. Agustinos. Valencia de Don Juan*, Valladolid 1997.

- GONZALEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación agustiniana*, Valladolid 1989.
- , *Introducción a la contemplación y conocimiento místico de Dios en el «De Trinitate» de san Agustín (Libro VIII)*, Valladolid 1989.
- , "Pimpollo, Pastor, Padre del siglo futuro, Esposo, Hijo de Dios, Jesús". *Estudio Teológico-místico en De los nombres de Cristo de Fray Luis de León*, Valladolid 1995.
- HERRERO, Z., *El aborto. Los obispos se pronuncian*, Valladolid 1986
- LUIS VIZCAINO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de san Agustín. La retórica al servicio de la exégesis patristica*, Valladolid 1983.
- , *Comentarios de S. Agustín a los textos litúrgicos (N.T.)*, 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las Confesiones san Agustín comentadas (l. 1-10)*, Valladolid 1994.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín*. Valladolid 2000.
- MARTINEZ, G., *Gaspar de Villarroel, OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano (1587-1665)*, Valladolid 1994.
- NATAL, D., *Ortega y la Religión. Nueva lectura. II-V*, Valladolid 1988-1989.
- , *La aventura postmoderna*, Valladolid 1992.
- ORCASITAS, M.A., *Unión de los Agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia-Estado en la Restauración*, Valladolid 1981.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza. Biografía de una monja agustina del convento de Villadiago (Burgos)*, Valladolid 1980.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I., *Historia de la Provincia Agustiniana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas. I-V: Bibliografía. VII-XX: Monumenta. XXII: Indices*, Manila-Valladolid 1965-1993.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, I.-ALVAREZ FERNANDEZ, J., *Andrés Urdaneta, Agustino. En carreta sobre el Pacífico*, Valladolid 1992.
- , *Diccionario Biográfico Agustiniiano. Provincia de Filipinas. I-II (1565-1600)*, Valladolid 1992.
- , *Labor científico-literaria de los agustinos españoles. I-II (1913-1990)*, Valladolid 1992.
- , *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. VI: Bibliografía Méjico-España*, Valladolid 1994.
- , *Historia de la Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. XXI: Indices de los volúmenes I-X*, Valladolid 1994.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*, Valladolid 1983.
- SAN AGUSTIN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan*. Traducción y comentario de Pío de Luis, Valladolid 1997.
- SIERRA DE LA CALLE, B., *La seda en la China Imperial. Mito, poder y símbolo*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas ayer. Vida y costumbres tribales*, Valladolid 1989.
- , *Filipinas 1870-1898. Imágenes de la Ilustración española y americana*. Valladolid 1998.
- , *Hazañas "Yankees". Diseños satíricos de 1898*. Valladolid 1998.
- VEGA, J., *La metáfora en «De los nombres de Cristo» de Fr. Luis de León*, Valladolid 1987.
- , *La vocación Agustiniana. El proyecto filosófico-monástico-sacerdotal de san Agustín*, Valladolid 1987.