

# SCRIPTA THEOLOGICA

## **Domingo Ramos-Lissón**

«Communio» y recepción de textos conciliares  
en el III Concilio de Toledo (589)

## **Juan A. Gil-Tamayo**

«*Todo esto tiene un sentido alegórico*» (Ga 4,24)  
La exégesis antioquena de Gálatas 4,21-31

## **Manuel Mira**

Sobre la estructura del *De Spiritu Sancto*  
de Basilio de Cesarea

## **Bernhard Körner**

La transmisión de la fe  
a la luz de la Nueva Evangelización



**Universidad de Navarra**  
**Facultad de Teología**

VOL. XL - FASC. 1 - ENERO-ABRIL 2008

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. XL/1

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

2008

## COMITÉ DE DIRECCIÓN

Vicente BALAGUER, *Director*;  
Félix María AROCENA; Juan Antonio GIL-TAMAYO, *Subdirectores*;  
Pablo BLANCO; Juan Luis CABALLERO;  
Gregorio GUTIÁN; José María PARDO, *Vocales*;  
Eduardo FLANDES, *Secretario*

## CONSEJO ASESOR

Lucas F. MATEO-SECO (Presidente);  
Pío G. ALVES DE SOUSA, José J. ALVIAR, Alfonso CARRASCO,  
Hubertus DROBNER, Santiago GARCÍA-JALÓN, César IZQUIERDO,  
Rafael JORDANA, Marcelo MERINO, Enrique MOLINA, Paul O'CALLAGHAN,  
Domingo RAMOS-LISSÓN, Marek STAROWIEYSKI, Francisco VARO;  
Vicente BALAGUER (Secretario)

### *Edición*

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.  
Edificio Muga. Campus Universitario. 31080 Pamplona (España)  
Tfno. 948 425600

### *Redacción, administración y suscripciones*

«Scripta Theologica»  
Edificio de Facultades eclesiásticas, Universidad de Navarra,  
31080 Pamplona (España) - Tfno. 948 425600 - Fax 948 425633  
e-mail: sth@unav.es - <http://www.unav.es/teologia/publicaciones>

Los artículos de *SCRIPTA THEOLOGICA* son registrados, entre otras, en las siguientes bases de datos: Bibliografía Española de Ciencias Sociales y Humanidades del CINDOC, dependiente del CSIC; FRANCIS (antes Bulletin Signalétique); Maisons des Sciences de l'Homme - Revue de Sommaires, del INIST; Index Theologicus de la UB Tübingen; Religion Database, de la American Theological Library Association; Index to Book Reviews in Religion; Old Testament Abstracts; Religion Index One; Religious and Theological Abstracts.

SUSCRIPCIONES	Unión Europea	Otros países
1 año (2008), tres fascículos	58 €	75 €
Número atrasado	25 €	33 €

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. 40/Fasc. 1/Año 2008

## SUMARIO

---

### Estudios

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

«*Communio*» y recepción de textos conciliares en el III Concilio de Toledo (589) ..... 13

[«*Communio*» and the Reception of Conciliar Texts at the Third Council of Toledo (589)]

JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO

«*Todo esto tiene un sentido alegórico*» (Ga 4,24). La exégesis antioquena de Gálatas 4,21-31 ..... 35

[All of this has an Allegorical Sense» (Gal. 4,24). The Antiochian Exegesis of Galatians 4,21-31]

MANUEL MIRA

Sobre la estructura del «*De Spiritu Sancto*» de Basilio de Cesarea ..... 65

[On the Structure of *De Spiritu Sancto* by St. Basil of Cesarea]

---

### Notas

BERNHARD KÖRNER

La transmisión de la fe a la luz de la Nueva Evangelización ..... 89

[The Transmission of The Faith in the Light of The New Evangelization]

RAMIRO PELLITERO	
<i>La eficacia transformadora de la Eucaristía. Eucaristía, Iglesia y existencia cristiana en la Exhortación postsinodal «Sacramentum caritatis» ...</i>	107
[The Transforming Efficiency of the Eucharist. Eucharist, Church and Christian Existence in the Postsynodal Exhortation «Sacramentum caritatis»]	
MIGUEL DE SALIS	
<i>Cuerpo místico, pueblo de Dios y sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965) .....</i>	125
[Mystical Body, People of God and Sacrament: Three Paradigms that Illuminated the Theological Reflection on the Holiness of the Church (1920-1965)]	
ROBERTO BOSCA	
<i>«Caritas y Tzedaká». Las fuentes veterotestamentarias de la doctrina social de la Iglesia en el marco del diálogo hebraico-católico .....</i>	161
[ <i>Caritas and Tzedaká: The Old Testament Sources of the Social Teaching of the Church in the Framework of Jewish-Catholic Dialogue</i> ]	
GREGORIO GUITIÁN	
<i>La teología moral ante los cambios en la sociedad .....</i>	187
[Moral Theology and Changes in Society]	
MIROSLAW MRÓZ	
<i>Actualidad del pensamiento ético del filósofo polaco Franciszek Sawicki ..</i>	201
[The Relevance of the Ethical Thinking of the Polish Philosopher Franciszek Sawicki]	
ENRIQUE MOROS	
<i>Religión y literatura: la vida eterna según Fernando Savater .....</i>	227
[Religion and Literature: Eternal Life According to Fernando Savater]	

---

## Recensiones

FERRY, L., <i>Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes</i> . IDEM, <i>Vencer los miedos. La filosofía como amor a la sabiduría</i> (E.R. Moros .....	245
MAHE, J.-P. y ZEKIYAN, B.L. (eds.), <i>Saint Grégoire de Narek Théologien et Mystique</i> (L.F. Mateo-Seco) .....	255
GARCÍA IBÁÑEZ, Á., <i>L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico</i> (P. Blanco) .....	259

CASTELLANO CERVERA, J., <i>Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia</i> (A. Berlanga) .....	262
SARMIENTO, A., <i>Al servicio del amor y de la vida</i> (I. Aparisi) .....	267
BARRERA, A., O.P., <i>God and the Evil of Scarcity. Moral foundations of Economic Agency</i> (G. Guitián) .....	271

---

## Reseñas

### FILOSOFÍA

PÉREZ DE LABORDA, A. (ed.), *Jornada sobre la analogía* (277). SOLOVIOV, V., *Teo-humanidad. Conferencias sobre la Filosofía de la religión* (279). MARCOS, J.J., *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand. Un estudio sobre el papel que desempeña la afectividad en la edificación de una auténtica personalidad moral cristiana* (281). INGARDEN, R., *Sobre el peligro de una «petitio principii» en la teoría del conocimiento* (283). RICHARDSON, L., *Newman's Approach to Knowledge* (284). LOZANO DÍAZ, V., *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer* (285). ANTÚNEZ ALDUNATE, J., *Filosofía de la historia en Christopher Dawson* (286).

### HISTORIA

MORESCHINI, C. y NORELLI, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina* (287). TEODORETO DE CIRO, *El mendigo* (288). IBSEN, H., *Emperador y galileo* (290). JERICÓ BERMEJO, I., *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción* (290). SARDARO, A., *La Correspondencia de Tomás Moro. Análisis y comentario crítico-histórico* (292). KASPER, W. ET AL. (eds.), *Diccionario enciclopédico de los Papas y del Papado* (293). SÉVILLIA, J., *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único* (295).

### SAGRADA ESCRITURA

TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo: Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan* (296). LIETAERT PEERBOLTE, L.J., *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana* (297). ZAPF, B.M., *Jesaja 56-66* (298). VIAN, G.M., *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos* (299). GOWLER, D.B., *What Are They Saying About the Historical Jesus?* (301). DI PALMA, G., *Sei tu il Cristo? Tra Gesuologia e Messianicità* (303).

### TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann* (304). GARRIDO

ZARAGOZÁ, J.J., *Pensar desde la fe* (305). LIVI, A. y LORIZIO, G. (eds.), *Il desiderio di conoscere la verità* (306). NICHOLS, A., *Redeeming Beauty. Soundings in Sacral Aesthetics* (307). MALNATI, E., *Dio nella teologia cristiana* (309). RATZINGER, J., *Vieni, Spirito creatore. Omilie sulla Pentecoste* (310). GOUYAUD, Ch., *L'Église, instrument du Salut* (311). SODI, M. (a cura di), *Ubi Petrus ibi Ecclesia* (312). RATZINGER, J., *La bellezza. La Iglesia* (313). RICO PAVÉS, J., *Los Sacramentos de la Iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía* (314). CIGARINI, G.P., *Il Diaconato. Prospettiva teologica e pastorale* (316). DIX, G., *The Shape of the Liturgy* (317). FERRARO, G., *Cristo è l'altare* (319). RUBBOLI, M., *I protestanti* (320). BLANCO, P., *Joseph Ratzinger: Vida y Teología* (321). BURLEIGH, M., *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la primera guerra mundial al terrorismo islamista* (322).

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

PELLITERO, R. (ed.), *Vivir el amor. En torno a la encíclica «Deus caritas est»* (323). ORTIZ LÓPEZ, J., *Conocer a Dios. III. La fe vivida* (324). TOMÁS Y GARRIDO, G. y POSTIGO SOLANA, E., *Bioética personalista: ciencia y controversias* (325). VIVES SOTO, L.M. (ed.), *La vida humana, don precioso de Dios. Documentos sobre la vida 1974-2006* (325). DE VITORIA, F., *Sobre el matrimonio*; IDEM, *Sobre la magia* (326). BELEÑA LÓPEZ, Á., *Sociopolítica del hecho religioso. Una introducción* (327). MORALES, J., *El hombre nuevo* (328). PEGO PUIGBÓ, A., *Modernidad y pedagogía en Pedro Poveda (La experiencia de Covadonga)* (329).

LIBROS RECIBIDOS .....	331
INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES .....	333
PUBLICACIONES DE LA FACULTAD .....	337

# LA EFICACIA TRANSFORMADORA DE LA EUCARISTÍA. EUCARISTÍA, IGLESIA Y EXISTENCIA CRISTIANA EN LA EXHORTACIÓN POSTSINODAL «SACRAMENTUM CARITATIS»

[THE TRANSFORMING EFFICIENCY OF THE EUCHARIST.  
EUCHARIST, CHURCH AND CHRISTIAN EXISTENCE  
IN THE POSTSYNODAL EXHORTATION «SACRAMENTUM CARITATIS»]

**RAMIRO PELLITERO**

*Resumen:* El Concilio Vaticano II y el Sínodo de 2005 consideraron la Eucaristía como fuente y culmen de la vida cristiana y de la misión de la Iglesia. Esta nota aborda la eficacia transformadora de la Eucaristía, según la exhortación postsinodal «Sacramentum caritatis» (22-II-2007). Los dos primeros apartados destacan la «novedad radical» del culto cristiano (que comienza transformando el corazón del cristiano y termina transformando el cosmos) y la Eucaristía como centro del «culto espiritual», que es la vida cristiana en Cristo y en la Iglesia. El tercer apartado se detiene en esa «forma eucarística» de la vida cristiana, para subrayar sus dimensiones eclesial y antropológica, socio-cultural, moral y política, testimonial, liberadora y cósmica.

*Palabras clave:* *Sacramentum caritatis*, Eucaristía, Vida cristiana, Iglesia.

*Abstract:* The second Vatican Council and the Synod of 2005 considered the Eucharist as source and apex of Christian life and of the mission of the Church. This note approaches the transforming efficiency of the Eucharist according to the post-synod exhortation *Sacramentum Caritatis* (February 22, 2007). The first two sections highlight the «radical novelty» of Christian worship (which begins transforming the heart of the Christian and ends up transforming the cosmos) and the Eucharist as the center of the «spiritual worship» which is Christian life in Christ and in the Church. The third section considers that «Eucharistic form» of Christian life in order to underline its ecclesiastical and anthropological, socio-cultural, moral and political, testimonial, liberating and cosmic.

*Keywords:* *Sacramentum Caritatis*, Eucharist, Christian life, Church.

La Exhortación *Sacramentum caritatis*, sobre *la Eucaristía como fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia* (22-II-2007), se sitúa, como tantos documentos de la Iglesia, no en una perspectiva puramente doctrinal ni tampoco puramente «práctica». Consciente «del vasto patrimonio doctrinal y disciplinar acumulado a través de los siglos sobre este Sacramento» (n. 5), el texto adopta un enfoque teológico-pastoral, para afrontar la relación entre la fe en la Eucaristía, la celebración eucarística y el «culto espiritual», como dimensión esencial de la vida cristiana y del servicio (la caridad) que los cristianos prestan en el mundo.

En efecto, la finalidad declarada del texto es: «Recomendar... que el pueblo cristiano profundice en la relación entre el *Misterio eucarístico*, el *acto litúrgico* y el *nuevo culto espiritual* que se deriva de la Eucaristía como *sacramento de la caridad*» (n. 5). A esa finalidad corresponde su estructura tripartita: la Eucaristía como misterio que se ha de creer, como misterio que se ha de celebrar, como misterio que se ha de vivir. La trilogía fe-celebración-vida es un reflejo de otra trilogía que, según la encíclica *Deus caritas est*, articula esencialmente la misión de la Iglesia: anuncio de la Palabra de Dios —celebración de los sacramentos— servicio de la caridad (*kerygma-martyria, leiturgia, diakonia*) (cfr. los nn. 20-25 de la encíclica).

Una de las tesis de fondo de la Exhortación que nos ocupa es la novedad, radicalidad y carácter definitivo del culto cristiano, y cómo debe entenderse y vivirse ese culto, que, en cierto sentido, se identifica con la vida cristiana. Sobre el trasfondo del misterio y de la misión de la Iglesia, la vida cristiana está caracterizada, toda ella, como *culto espiritual* que se centra en la celebración eucarística.

La relación Eucaristía-vida se desarrolla como tal en la tercera parte: «la Eucaristía como misterio que hay que vivir». En ella se concentra la finalidad pastoral del texto, que desea espolear las conciencias de los cristianos para que vivan plenamente la Eucaristía también en lo que implica con respecto a la vida social.

Dos anotaciones más de la introducción nos interesan:

a) La temática de la relación entre el Misterio eucarístico (fe), el acto litúrgico (celebración) y el nuevo «culto espiritual» derivado de la Eucaristía (caridad) fue señalada por los Padres sinodales en la Proposición primera de las presentadas al Papa<sup>1</sup>.

1. Como se deduce por la nota n. 11. El elenco final de las proposiciones, tal como se entregaron al Papa, no es público. Sólo se dio a conocer una lista provisional.

b) La conexión, expresamente señalada por Benedicto XVI, entre la perspectiva de esta Exhortación y su primera Encíclica «Deus caritas est», en la que subrayaba la relación entre la Eucaristía y el amor cristiano, tanto respecto a Dios como al prójimo (cfr. n. 5).

El núcleo de la relación Eucaristía-vida es, en definitiva, la vida cristiana entendida como *culto espiritual*. Veamos a continuación cómo se plantea y qué significa esto en la Exhortación *Sacramentum caritatis*<sup>2</sup>, a lo largo de sus tres partes.

## 1. NOVEDAD Y RADICALIDAD DEL CULTO CRISTIANO

Cristo instituye la Eucaristía en el contexto de una cena ritual donde se conmemoraba la liberación de la esclavitud de Egipto, que anunciaba también una liberación futura de la esclavitud y el pecado, «*una salvación más profunda, radical, universal y definitiva*» (n. 10). La institución de la Eucaristía muestra cómo la muerte del Señor, de por sí violenta y absurda, «se ha transformado en Jesús en un supremo acto de amor y de liberación definitiva del mal para la humanidad» (*ibid.*).

Las palabras de Jesús, «Haced esto en conmemoración mía», no pueden entenderse en el sentido de una mera repetición: «El memorial de total entrega no consiste en la simple repetición de la última Cena, sino propiamente en la Eucaristía, es decir, en *la novedad radical* del culto cristiano» (n. 11). ¿Por qué novedad radical? Porque Jesús nos encomienda participar de su entrega, cosa que no sucedía en ningún culto anterior al culto cristiano; porque «la Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús», «nos implicamos en la dinámica de su entrega». Es aquí donde recurre el Papa a la imagen de la fisión nuclear, que utilizó con los jóvenes en Colonia: en lo más íntimo de la creación se introduce un proceso de transformación de la realidad que, a través de los cristianos, termina por transfigurar el mundo entero, cuando Dios será todo en todos (cfr. *ibid.*, en referencia a 1 Cor 15,28). Es la nueva y eterna alianza en la sangre del verdadero Cordero inmolado, que comienza transformando el corazón del cristiano y termina transformando el cosmos.

En esa transformación tiene un papel central el Espíritu Santo. Como se manifiesta en la epiclesis, gracias al Espíritu de Cristo el pan y el vino, elementos esenciales de ese *culto nuevo*, se convierten en el cuerpo y sangre del Señor.

2. La expresión *sacramentum caritatis* viene de Santo Tomás de Aquino (vid. entre otros lugares *Summa Theologiae*, III, q73, a3).

La dinámica transformadora de la Eucaristía se introduce así en la historia y en el seno de las culturas (cfr. n. 12).

La Eucaristía es constitutiva del ser y actuar de la Iglesia, que es esencialmente comunión. Y esa comunión se expresa a su vez mediante los sacramentos. Si por medio de la Eucaristía «los hombres son invitados y llevados a *ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas las cosas creadas junto con Cristo*» (PO 5), mediante los sacramentos «la gracia de Dios influye concretamente en los fieles para que toda su vida, redimida por Cristo, se convierta en *culto agradable a Dios*». Se realiza así la dimensión ascendente y descendente de la liturgia cristiana: llevar todas las cosas a Dios, llevar la vida divina a todas las cosas.

Después de explicar la relación entre la Eucaristía y los sacramentos, y de recordar cómo la vida cristiana es un pregonar la felicidad escatológica definitiva, a modo de síntesis de la primera parte se subraya que «la vida cristiana [está] llamada a ser en todo momento *culto espiritual, ofrenda de sí misma agradable a Dios*» (n. 33). Y de ese culto espiritual, núcleo y quintaesencia del cristianismo, la Virgen María es ejemplo, realización perfecta y signo de esperanza (vid. también n. 96).

La primera parte nos dice, en conclusión, que el culto espiritual, radicalmente nuevo respecto a todos los cultos anteriores de las religiones (también el del Antiguo Testamento, que era el más perfecto), consiste en ofrecer la propia vida con todo lo que comporta, junto con Cristo, a Dios Padre. Qué tiene que ver esto con la celebración de la Eucaristía, es lo que se plantea a continuación.

## 2. LA OFRENDA DE LA PROPIA VIDA A DIOS, A TRAVÉS DE CRISTO Y EN COMUNIÓN CON LA IGLESIA

La clave se ofrece de inmediato: hay en la Eucaristía una Ofrenda y un Sacrificio: Jesús no da simplemente algo de sí mismo, sino que ofrece y entrega toda su vida por nosotros como verdadero Cordero pascual (cfr. nn. 7s). Gracias a la sacramentalidad de la Iglesia, centrada en la Eucaristía, «los hombres son invitados y llevados a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas las cosas creadas junto con Cristo» (n. 17).

En su segunda parte el documento expone la Eucaristía como «misterio que se ha de celebrar»: quién celebra (Cristo y la Iglesia: *Christus totus*, en palabras de San Agustín) y cómo debe celebrarse (*ars celebrandi*), la estructura de la celebración y las condiciones para una auténtica participación (*actuosa parti-*

*cipatio*, dice el Concilio Vaticano II), desde el núcleo de la participación interior y en conexión con la adoración y la piedad eucarística<sup>3</sup>.

Con palabras tomadas del Sínodo, se explica el sentido de la presentación de las ofrendas: «En el pan y el vino que llevamos al altar toda la creación es asumida por Cristo Redentor para ser transformada y presentada al Padre» (n. 47).

En el caso de los enfermos, se apunta que la comunión sacramental refuerza su relación con Cristo crucificado y resucitado, de modo que «podrán sentir su propia vida integrada plenamente en la vida y la misión de la Iglesia mediante la *ofrenda del propio sufrimiento en unión con el sacrificio de nuestro Señor*» (n. 58).

Haciendo un paréntesis, vale la pena anotar a este propósito que el cristianismo no es, como algunos dicen, la religión del sufrimiento, sino, en todo caso, la religión del amor y de la vida. No hay en ninguna otra religión, ni en ningún sistema de pensamiento, respuesta definitiva al misterio del dolor y la muerte, que el cristianismo transforma en Vida plena sin quitarle su misterio. San Agustín explicaba que el núcleo del sacrificio (*sacrum-facere* = hacer algo sagrado), del que habla el culto cristiano, no es el dolor, sino el amor como participación de la vida divina. El amor *más fuerte que la muerte*, afirma ya el Cantar de los cantares, y no sólo para el más allá. El cristianismo da un sentido al dolor y a la muerte porque, ante todo, da un sentido a la vida.

Para una participación fructuosa en la celebración eucarística, además de la confesión —de la que se trata en la primera parte (nn. 20-22)—, se insiste aquí en que «es necesario esforzarse en corresponder personalmente al misterio

3. La segunda parte del texto comienza con un párrafo que podría llamarse metodológico. En él se establecen principios importantes sobre «la relación intrínseca entre fe eucarística y celebración». Hay un nexo entre lo que se celebra (*lex orandi*) y lo que se cree (*lex credendi*) y una «primacía de la acción litúrgica» (en el orden de la fe del cristiano, pues la acción litúrgica le manifiesta al cristiano la fe previa de la Iglesia. Tal es el argumento del Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1124). Si bien en el orden de la acción eclesial, la fe es previa a la celebración («es necesario vivir la Eucaristía como misterio de la fe celebrado auténticamente», «la acción litúrgica nunca puede ser considerada genéricamente, prescindiendo del misterio de la fe»), la inteligencia de la fe —es decir, la teología— depende de la acción litúrgica: «el *intellectus fidei* está originariamente siempre en relación con la acción litúrgica de la Iglesia» en palabras de la *Relatio post disceptationem*; lo que implica que «la reflexión teológica nunca puede prescindir del orden sacramental instituido por Cristo mismo» En resumen: entre teología y liturgia hay una esencial conexión. Y así se concluye estableciendo lo que podría representarse como una relación triangular, donde los dos ángulos de la base, influyéndose mutuamente, dependen de un ángulo superior: «En efecto, la fuente de nuestra fe y de la liturgia eucarística es el mismo acontecimiento: el don que Cristo ha hecho de sí mismo en el Misterio pascual».

que se celebra mediante *el ofrecimiento a Dios de la propia vida, en unión con el sacrificio de Cristo por la salvación del mundo entero*» (n. 64). Para ello se requiere una educación sobre el sentido de la Eucaristía, es decir, una «catequesis mistagógica». Con ese fin, además de la Eucaristía bien celebrada, se aconsejan tres cosas: interpretar los ritos a la luz de los acontecimientos de la salvación; introducir a los fieles en el lenguaje de los signos y gestos, que, unidos a la palabra, constituyen el rito; «enseñar el significado de los ritos en relación con la vida cristiana en todas sus facetas, como el trabajo y los compromisos, el pensamiento y el afecto, la actividad y el descanso», sin olvidar la responsabilidad misionera. Se trata de «tomar conciencia de que la propia vida es transformada progresivamente por los santos misterios que se celebran», educar al cristiano como «hombre nuevo» y prepararle para el testimonio que debe dar en el mundo (*ibid.*).

En resumen, la segunda parte explica que la Eucaristía es un «misterio que se ha de celebrar» y que para hacerlo adecuada y fructuosamente, es necesaria la ofrenda de la propia vida en unión con el sacrificio de Cristo. De la celebración eucarística nace el culto espiritual que caracteriza, que da «forma» a la vida cristiana.

### 3. LA «FORMA EUCARÍSTICA» DE LA VIDA CRISTIANA Y EL DINAMISMO DE LA CARIDAD

El «culto espiritual» en que consiste la existencia cristiana, se tematiza en la parte tercera. Esta parte viene introducida por el pasaje de Jn 6,57: «El Padre que vive me ha enviado y yo vivo por el Padre; del mismo modo, el que me come vivirá por mí». El misterio de la Eucaristía es un misterio que se ha de vivir en el sentido de la Vida íntima de la Trinidad. La Eucaristía viene a comunicar al cristiano esa Vida, para hacerla, reduplicativamente «vida» o «alma», núcleo de la vida cristiana, que se traduce necesariamente en el servicio de la caridad y de la justicia. Veamos cómo lo explica el documento.

#### 3.1. *La vida cristiana tiene «forma eucarística» en cuanto «culto espiritual»*

La parte tercera tiene tres secciones, que siguiendo la «lógica» del cristianismo, que es la del Logos-amor, se articulan en tres pasos: a) la vida cristiana, toda ella, tiene «forma eucarística», lo que significa ante todo que es «culto es-

piritual»; 2) la vida cristiana, anuncia y testimonia lo que en la Eucaristía se contiene: el don de Cristo y la verdad del Amor; 3) la entera existencia cristiana así «eucaristizada», se ofrece no sólo como culto al Padre, sino también al mundo como alimento y germen de solidaridad y liberación definitiva. Nuestro análisis recorrerá sucesivamente estos pasos, no sin antes detenernos en dos conceptos claves: el de «forma eucarística» y el de «culto espiritual».

#### A. ¿Qué tipo de «forma» y de «culto»?

En primer lugar cabe preguntarse por el significado de la expresión que encabeza los puntos 70 al 83: «Forma eucarística de la vida cristiana» (*Eucharistica vitae christianae forma*), y que aparece nueve veces en el texto. La expresión es frecuente en la *Relatio ante disceptationem* (3-X-2005) del Cardenal Scolla: aparece ya al principio<sup>4</sup> y es referida a la Carta que Juan Pablo II dirigió a los sacerdotes para el Jueves Santo de 2005, desde el hospital, «enfermo entre los enfermos». Allí decía nada más comenzar:

«Puesto que toda la Iglesia vive de la Eucaristía, la existencia sacerdotal ha de tener, por un título especial, “forma eucarística”. Dos observaciones saltan a la vista en la frase. Primera, que la expresión «forma eucarística» se refiere ahí *in recto* a la Eucaristía como «vida» de la existencia sacerdotal (de los presbíteros); *in obliquo* remite a la Eucaristía como «vida» de la Iglesia.

El examen de las *relationes* permite decir que, al hablar de «forma eucarística» de la vida cristiana, se quiere significar que la vida cristiana tiene una «estructura sacramental», en el sentido de que surge, vive y se orienta en relación con los sacramentos, teniendo como centro la Eucaristía. También la Iglesia es durante la historia, según el Concilio Vaticano II, «sacramento universal de salvación» (*Lumen gentium*, n. 48; cfr. n. 1). Dicho de otra manera, la vida cristiana, tanto personalmente como *in Ecclesia*, es, en Cristo, «signo e instrumento» de salvación para el mundo. En este sentido es fundamental en el documento que nos ocupa el n. 16, titulado *la sacramentalidad de la Iglesia*.

La expresión «forma eucarística» se refiere, pues, a la vida cristiana como vida en Cristo y en la Iglesia. El *iter* teológico implícito para esta transposición podría trazarse así: la Iglesia vive de la Eucaristía —la Iglesia es comunidad sacerdotal orgánicamente estructurada (*Lumen gentium*, 11)— el sacerdocio cristiano (en sus dos formas relacionadas y esencialmente diversas: el sacerdo-

4. Vid. *Relatio ante disceptationem*, Introducción, III; cap. III, apartados I, III y IV; Conclusión, 1 y 2; *Relatio post disceptationem*, 14, 32 y conclusión.

cio ministerial como representación de Cristo-Cabeza, el sacerdocio común de los fieles, como sacerdocio de la propia existencia<sup>5)</sup> vive igualmente de la Eucaristía.

La terminología «forma» no se usa aquí simplemente en el sentido puramente fenomenológico o empírico de «configuración externa de algo»<sup>6)</sup>, sino más bien como aquello que, apareciendo visiblemente, procede del ser, está impregnado de él, lo muestra y lo comunica según cierta dinámica<sup>7)</sup>. Según esto, se puede interpretar que la Eucaristía, como núcleo del culto espiritual, es lo que da forma a la vida cristiana, con toda su belleza<sup>8)</sup> y dimensiones.

Sobre ese trasfondo cabe entender la explicación que sugiere el documento al tema del Sínodo, asignado por Juan Pablo II, con palabras del Concilio Vaticano II: «La Eucaristía, fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia»<sup>9)</sup>. En efecto, sólo lo que se sitúa en el orden del ser dispone o capa-

5. En expresión de SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ: «Todos, por el Bautismo, hemos sido constituidos sacerdotes de nuestra propia existencia, *para ofrecer víctimas espirituales, que sean agradables a Dios por Jesucristo*» (*Es Cristo que pasa*, n. 96, cfr. 1 Pe 2,5).

6. Es la primera acepción del término en el *Diccionario de la Real Academia española*, 22ª ed. (2001).

7. Estaría, por tanto, más en la línea de la acepción octava: «Disposición física o moral para realizar una determinada actividad». Que en este caso se trata de una disposición que procede de un cambio en el nivel del *ser* (de la Iglesia, del cristiano, del mundo), parece claro por el contexto general del documento y ciertas afirmaciones concretas: «La Eucaristía es, pues, constitutiva del ser y del actuar de la Iglesia» (n. 15); «Jesús ha manifestado que quería trasladar a toda la comunidad fundada por Él la tarea de ser, en la historia, signo e instrumento de esa reunión escatológica...» (n. 31); «la vida cristiana, llamada a ser en todo momento culto espiritual...» (n. 33); (en la Eucaristía) «toda la creación es asumida por Cristo Redentor para ser transformada y presentada al Padre» (n. 47); «somos nosotros los que gracias a él (el alimento eucarístico) acabamos por ser cambiados misteriosamente» (n. 70); «llegar a ser muchos en un solo cuerpo en Cristo» (*ibid.*); (en la Eucaristía) el hombre es «llamado a ser por gracia imagen del Hijo de Dios» (n. 71); «llamados a ser miembros de Cristo» (n. 76); «la vocación de cada uno de nosotros consiste en ser, junto con Jesús, *pan partido para la vida del mundo*» (n. 88). Al decir un cambio en el ser, con referencia al hombre, no nos referimos, claro está, a un cambio en la forma sustancial (que implicaría dejar de ser hombre para ser otra cosa), sino del cambio producido en él por la gracia: una transformación «accidental» en la terminología de Tomás de Aquino (*S. Th.*, I-II q110, 2) por la que el hombre, sin dejar de ser él mismo, recibe un ser divino por participación, es constituido «en un nuevo ser» (*S. Th.*, I-II, q110, a2).

8. Indicaciones para una *teología de la belleza* pueden encontrarse sobre todo en el n. 35 («Belleza y liturgia»), aunque es tema que impregna el documento. En la conclusión se puede leer: «Que el Espíritu Santo (...) renueve en nuestra vida el asombro eucarístico por el resplandor y la belleza que brillan en el rito litúrgico, signo eficaz de la belleza infinita propia del misterio santo de Dios» (n. 97).

9. «Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen, participantes...» (LG 11). Vid. SC 10 y PO 5.

cita para vivir y obrar según ese ser, y se manifiesta en todas las circunstancias y en todos los detalles de la vida, como fuente o raíz y a la vez como meta y culmen al que esa misma vida tiende para realizar ese ser existencialmente. Las realizaciones vitales del ser siempre giran en torno a ese centro del que todos los puntos equidistan en una tensión mantenida y, por más que se extiendan en el espacio y en el tiempo, siguen participando íntimamente de la energía originaria.

Dicho brevemente: porque la Eucaristía a través del culto espiritual es *forma* de la vida cristiana, tanto el cristiano personalmente como la Iglesia en su conjunto pueden configurarse existencial y socialmente con las características de la celebración eucarística: culto al Padre, anuncio de la fe, servicio al mundo, etc.

Vengamos al *culto espiritual*, que puede entenderse como el verdadero corazón de esa «forma eucarística» de la vida cristiana. El concepto y la realidad del culto espiritual, presente en la teología de los Padres de la Iglesia, está tomado de la Carta a los Romanos, 12,1: «Os exhorto, por tanto, hermanos, por la misericordia de Dios, a que ofrezcáis vuestros cuerpos como ofrenda viva, santa, agradable a Dios: este es vuestro culto espiritual (*logiké latreía*)» (en otras traducciones: culto razonable)<sup>10</sup>.

Siguiendo la Tradición católica, y tal como se ha expuesto en los párrafos anteriores, el Sínodo interpretó que esta ofrenda de sí mismos, los cristianos sólo pueden hacerla *desde* la Eucaristía. Para superar la frecuente dicotomía entre la celebración eucarística y la vida, es necesaria una plena participación en la Eucaristía que vaya convirtiendo la existencia en comunión y sacrificio, petición y expiación, don gratuito de sí mismo, en Dios, a los hermanos (cfr. *Relatio post disceptationem*, 6 y 47).

### B. *Valor eclesial y antropológico del culto espiritual.* *«Vivir según el domingo»*

El documento inscribe la dinámica propia de la comunión eucarística («no es el alimento eucarístico el que se transforma en nosotros, sino que somos nosotros los que gracias a él acabamos por ser cambiados misteriosamen-

10. Sobre el culto espiritual y, más ampliamente la relación entre la liturgia y vida, particularmente en el caso de los fieles laicos, vid. lo que hemos escrito en «Eucaristía y nueva evangelización», *Scripta Theologica*, 37 (2005) 544 ss., con la bibliografía ahí citada, y con referencia particular a la predicación de San Josemaría Escrivá.

te») en el movimiento de la *tractio* de Cristo (cfr. Jn 12,32): «Cristo nos alimenta uniéndonos a él; “nos atrae hacia sí”»<sup>11</sup>.

Hay en este punto una llamada de atención: «La celebración eucarística aparece aquí con toda su fuerza como fuente y culmen de la existencia eclesial, ya que expresa, al mismo tiempo, tanto el inicio como el cumplimiento del nuevo y definitivo culto, la *logiké latreía*» (n. 70). En la exhortación de Rom 12,1 el documento ve «la imagen del nuevo culto como ofrenda total de la propia persona en comunión con toda la Iglesia» (n. 70). Se trata de ofrecer la persona incluyendo «el cuerpo»; por tanto, es un culto nada desencarnado. A la vez, es una ofrenda en comunión, pues precisamente por medio de la Eucaristía llegamos a ser «muchos en un solo cuerpo» (San Agustín). La Eucaristía, como sacrificio de Cristo, es también sacrificio de la Iglesia.

De ahí que pueda afirmar la Exhortación: sin duda la forma eucarística de la vida cristiana presenta también una forma (la versión oficial latina dice aquí *speciem*) comunitaria<sup>12</sup>. En otros términos, «la comunión tiene siempre una connotación vertical y una horizontal: comunión con Dios y comunicación con los hermanos y hermanas» (n. 76). Donde se destruye una de esas dimensiones, se destruye la otra<sup>13</sup>.

Asimismo el documento pone de relieve que la Eucaristía tiene una *eficacia integradora*: es el sacrificio de Cristo y de la Iglesia, y es también la ofrenda de cada cristiano a Dios y la raíz de su servicio a todas las personas y al mundo. Abarca todos los aspectos y actos de la existencia: pensamientos y afectos, palabras y obras. Ahí queda implicada la inteligencia —es un culto «razonable», ¡con la razonabilidad de Cristo!<sup>14</sup>— y por tanto el espíritu humano, por eso se habla de *espiritualidad*; queda asumido el pensar y el querer, el vivir y el sentir; queda involucrada la conducta y el lenguaje mismo. Todas las dimensiones de la persona en relación consigo misma, con la sociedad y con el mundo.

Con palabras equivalentes se afirma que la Eucaristía posee un *valor antropológico* pleno. Por tanto «el culto a Dios en la vida humana no puede que-

11. Cfr. nn. 11, 35 y 70. Vid. *Homilía en la Explanada de Marienfeld* (21-VIII-2005) y *Homilía en la Vigilia de Pentecostés* (3-VI-2006).

12. «Sine dubitatione exhibet vitae christianae eucharistica forma etiam speciem eclesialem et communitariam» (n. 76).

13. Afirmaciones tomadas de la catequesis del 29-III-2006 sobre la Iglesia como comunión.

14. A este propósito cabe recordar el consejo de Pedro: «Glorificad a Cristo en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza (1 Pe 3,15). Esta célebre exhortación indica que la «razón» del cristianismo (y por tanto también la teología) se inscribe, como toda la vida cristiana, en el ámbito del culto espiritual, cuyo centro es Cristo.

dar relegado a un momento particular y privado». En el trasfondo del texto están las pretensiones del laicismo combativo en Occidente. «El culto agradable a Dios —continúa— se convierte en un nuevo modo de vivir *todas las circunstancias* de la existencia» (n. 71), pues *cada detalle* de la vida humana queda transfigurado por la vida divina. Cabe concluir: es precisamente la Eucaristía y el culto espiritual que en torno a ella se configura (esa «eucharistica vitae christianae forma»), lo que da unidad a la existencia del cristiano *in Ecclesia* y hace que sea vida ofrecida al Padre por Cristo en el Espíritu.

A todo esto le llama el documento «vivir según el domingo», con frase tomada de San Ignacio de Antioquía. El domingo no está simplemente para dejar las actividades habituales, como una especie de paréntesis dentro del ritmo normal de los días, sino para hacer memoria de la radical novedad traída por Cristo: «El domingo es el día en que el cristiano encuentra esa forma eucarística de su existencia a la que está llamado a vivir constantemente. «*Vivir según el domingo* quiere decir vivir conscientes de la liberación traída por Cristo y desarrollar la propia vida como ofrenda de sí mismos a Dios, para que su victoria se manifieste plenamente a todos los hombres a través de una conducta renovada íntimamente» (n. 72). En consecuencia, sin la misa del domingo, peligra la fe y el sentido de la libertad y de la entera existencia cristiana como «nuevo modo de vivir el tiempo, las relaciones, el trabajo, la vida y la muerte» (n. 73). Sin el domingo, es fácil caer en la trampa del individualismo, al que tiende marcadamente el fenómeno de la secularización<sup>15</sup>.

### C. *Vertiente pública y socio-cultural de la vida cristiana en un tiempo de secularización. Misión de los fieles laicos*

El hecho de que la vida cristiana, entendida desde la Eucaristía, «abarca la vida entera» (n. 77), insiste el texto, tiene hoy un importante significado: «Se ha de reconocer que uno de los efectos más graves de la secularización, mencionada antes, consiste en haber relegado la fe cristiana *al margen de la existencia*, como si fuera algo inútil respecto al desarrollo concreto de la vida de los hombres. El fracaso de este modo de vivir “como si Dios no existiera” está ahora a la vista de todos. Hoy se necesita redescubrir que Jesucristo *no es una sim-*

15. Al final de la Exhortación se evoca la historia de los mártires de Abitinia (s. IV), que fueron martirizados mientras declaraban que no podían vivir sin la Eucaristía dominical: «sine dominico non possumus». Y observa el Papa: «En efecto, este es el día de nuestra liberación definitiva. ¿Qué tiene de extraño que deseemos vivir cada día según la novedad introducida por Cristo con el misterio de la Eucaristía?» (n. 95).

*ple convicción privada o una doctrina abstracta, sino una persona real cuya entrada en la historia es capaz de renovar la vida de todos» (ibid.).*

Es interesante el énfasis del Papa en que la vida cristiana, considerada aquí como el nuevo culto espiritual, implica *un cambio en el propio modo de vivir y pensar*, tal como pide San Pablo a renglón seguido en el pasaje citado de su Carta a los Romanos (12,2). El verdadero culto espiritual, insiste el Papa, lleva a entender y vivir la vida *de un modo nuevo* (cfr. n. 77). Se diría, en síntesis, que la Eucaristía es pan para vivir y para cambiar. Por otra parte, sigue diciendo el documento, la Eucaristía instaura un culto que tiene también un *carácter intercultural*, en cuanto que desde ese modo de pensar y de vivir se puede discernir lo que vale más o menos en las culturas.

Puesto que la novedad cristiana es para la vida cotidiana, son *los fieles laicos* los que en primera línea, están llamados a este culto espiritual, agradable a Dios, «precisamente en las condiciones comunes de la vida», como ya señalaba la Exhortación sobre los fieles laicos de 1988. Por eso, se dice ahora, «han de cultivar el deseo de que la Eucaristía influya cada vez más profundamente en su vida cotidiana, convirtiéndolos en testigos visibles en su propio ambiente de trabajo y en toda la sociedad», con una particular llamada al matrimonio y a la familia (n. 79). Por lo demás, es coherente que la forma eucarística de la vida cristiana afecte también de un modo propio a la vida sacerdotal y su espiritualidad, y de otro modo también propio a la vida consagrada.

Asentado el principio de la «forma eucarística», se entiende que el culto espiritual se sitúe asimismo en el núcleo de la *transformación moral*, en el sentido de que la participación en la Eucaristía supone que «el cristiano comulga con el amor de donación de Cristo y se capacita y compromete a vivir esta misma caridad en todas sus actitudes y comportamientos de vida»<sup>16</sup>. Por eso, subraya el Papa con el argumento de la correspondencia al amor, «una eucaristía que no comporte un ejercicio práctico del amor es fragmentaria en sí misma». Y pone el ejemplo de Zaqueo (Lc 10,1-10), que tras el encuentro con el Señor decidió restituir cuatro veces más a quienes había robado y dar la mitad de sus bienes a los pobres (cfr. n. 82).

Obviamente, a los laicos afecta de modo particular lo que más adelante denomina *coherencia eucarística*: «el culto agradable a Dios nunca es un acto meramente privado, sin consecuencias en nuestras relaciones sociales: al con-

16. Se trata de una referencia a la Encíclica *Veritatis Splendor* (1993), n. 107. El Catecismo de la Iglesia Católica afirma: «La vida moral es un culto espiritual. (...) Como el conjunto de la vida cristiana, la vida moral tiene su fuente y su cumbre en el sacrificio eucarístico» (n. 2031, cfr. 2047).

trario, exige el testimonio público de la propia fe», sobre todo para los que ocupan puestos importantes en la sociedad o en la política, y que deben defender los valores «no negociables» del matrimonio, la familia y el bien común.

### 3.2. *Eucaristía, misión y testimonio cristiano*

Porque la celebración de la Eucaristía es, para el documento, ante todo misterio de fe vivida, es también un misterio que se ha de anunciar. Este apartado (nn. 84 ss) podría haberse puesto en la primera parte, a continuación y como consecuencia de la fe en la Eucaristía. Pero se ha querido subrayar que tanto la misión como el testimonio cristiano proceden de haber participado plenamente en la celebración eucarística: «La exigencia de educar constantemente a todos para el trabajo misionero, cuyo centro es el anuncio de Jesús, único Salvador, surge del Misterio eucarístico, *creído y celebrado*» (n. 86). Y se añade algo muy importante, sobre lo que habremos de volver más adelante: «Así se evitará que se reduzca a una interpretación meramente sociológica la decisiva obra de promoción humana que comporta siempre todo auténtico proceso de evangelización».

Es, por tanto, la fe *vivida*, y no sólo conocida más o menos teóricamente, la que se hace misionera: «Verdaderamente, nada hay más hermoso que encontrar a Cristo y comunicarlo a los demás». Además, «no podemos acercarnos a la Mesa eucarística sin dejarnos llevar por ese movimiento de la misión que, partiendo del corazón mismo de Dios —que envía a su Hijo para la redención del mundo—, tiende a llegar a los hombres». En síntesis, «el impulso misionero es *parte constitutiva de la forma eucarística de la vida cristiana*» (n. 84). No podía ser de otra manera, si cristiano significa ungido por el Espíritu (para continuar la misión de Cristo) y la Iglesia durante la historia se identifica con su misión.

A partir de la comunión eucarística, la primera forma de la misión es el testimonio de la propia vida<sup>17</sup>. En la perspectiva cristiana, y de modo característico para Benedicto XVI, el testimonio se sitúa en el núcleo mismo de la relación entre verdad y amor: «El testimonio es el medio con el que la verdad del amor de Dios llega al hombre en la historia, invitándolo a acoger libremente esta novedad radical» (n. 89). La Eucaristía es la fuerza del testimonio cristiano, que viene a ser, por eso, expresión esencial del culto cristiano: «El testimonio hasta el don de sí mismos, hasta el martirio, ha sido considerado siempre en la historia de la Iglesia como *la cumbre del nuevo culto espiritual*» (cfr. Rom 12,1).

17. Vid. nuestro estudio «La fuerza del testimonio cristiano», en *Scripta Theologica*, 38 (2007/2) 367-402.

Paradigmático es el caso de San Policarpo, cuyo martirio es descrito como una liturgia, y el de San Ignacio de Antioquía que, camino del martirio, se consideraba «trigo de Dios» y deseaba llegar a ser «pan puro de Cristo». Esto no se pide a todos los cristianos. Sin embargo —advierte el Papa—, «aun cuando no se requiera la prueba del martirio, sabemos que el culto agradable a Dios implica también interiormente esta disponibilidad» (cfr. *Lumen gentium*, 42).

### 3.3. *Eucaristía: vida del hombre y del mundo*

La Eucaristía, en cuanto configuradora del culto espiritual, se ofrece no sólo a Dios, sino también al hombre y al mundo, como alimento de verdad, amor y vida. Es «pan partido para la vida del mundo». Esto tiene, según el documento, inmediatas implicaciones sociales y cósmicas. La evangelización, se ha dicho más arriba, comporta necesariamente el esfuerzo por la promoción humana. Y ese esfuerzo no puede interpretarse sólo en clave sociológica, sino como exigencia del anuncio de la salvación obrada por Cristo (cfr. n. 86).

#### A. *Dinamismo social y liberador de la Eucaristía*

Como actualización sacramental de la entrega misma de Jesús, la Eucaristía abre a la compasión, la misericordia y el amor. Con palabras de la encíclica *Deus caritas est*, «también a la persona que no me agrada o ni siquiera conozco»<sup>18</sup>, pues, «a partir del encuentro íntimo con Dios, que se convierte en comunión de voluntad y alcanza el sentimiento, «aprendo a mirar a esta otra persona no ya sólo con mis ojos y sentimientos, sino desde la perspectiva de Jesucristo», es decir: «hasta el extremo» (Jn 13,1). Cada comunidad cristiana, por tanto, ha de abrirse a *todos* para darles ese «pan partido», que implica «trabajar por un mundo más justo y fraterno». Es, dice el Papa, en el n. 88, como si Cristo nos dijera: «Dadles vosotros de comer» (Mt 14,16).

A partir de la encíclica se expone el dinamismo social de la Eucaristía, que implica continuamente el ser Iglesia de los cristianos: «No puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán». A este respecto, advierte la Exhortación, «hay *que expli-*

18. Esa frase de la *Deus caritas est* (n. 18) resume nada menos que la característica del Evangelio. Vid. al respecto la conferencia que dictó en Munich (24-V-1956) R. GUARDINI, *Sobre el apuro del prójimo en peligro*, Guadarrama, Madrid 1960 y *Lumen*, Argentina 1989.

*citar la relación entre Misterio eucarístico y compromiso social*. Porque la Eucaristía es el sacramento de la comunión y del amor, hay que derribar los muros de la enemistad y de los enfrentamientos, buscar la restauración de la justicia, la reconciliación y el perdón. Y de esta toma de conciencia «nace la voluntad de transformar también las *estructuras injustas* para restablecer el respeto de la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios» (n. 89). En síntesis, el «sacrificio de Cristo es *misterio de liberación* que nos interpela y provoca continuamente», para buscar la paz y la justicia, en un mundo marcado por las violencias y las guerras, el terrorismo, la corrupción económica y la explotación sexual. Y esto hay que hacerlo no superficialmente, sino precisamente en virtud de este Misterio que celebramos<sup>19</sup>. Recordemos que más arriba se evocaba la liberación cristiana a propósito del domingo (n. 72).

Por tanto, exhorta el texto, no permanezcamos pasivos ante las *desigualdades* injustas que acrecientan ciertos procesos de globalización. Salgamos del silencio ante tantos prófugos y refugiados que carecen de lo mínimo. Reaccionemos frente al dato de que «menos de la mitad de las ingentes sumas destinadas globalmente a armamento sería más que suficiente para sacar de manera estable de la indigencia al inmenso ejército de los pobres». Una pobreza que, advierte el Papa, depende mucho más de las relaciones internacionales, políticas, comerciales y culturales, que de circunstancias incontroladas.

De esta manera, «*el alimento de la verdad* nos impulsa a denunciar las situaciones indignas del hombre, en las que a causa de la injusticia y la explotación se muere por falta de comida, y nos da nueva fuerza y ánimo para trabajar sin descanso en la construcción de la civilización del amor» (n. 90). Como expresión concreta de ese esfuerzo, vivida desde los primeros cristianos (cfr. Hch 4,32) e institucionalizada con frecuencia en la Iglesia, se señala la disposición a compartir los bienes y ayudar a los pobres, por medio de la «colecta» de la Misa y las obras de beneficencia —en la primera parte se había aludido a la visita a los presos en el contexto de las obras de misericordia—, que son también manifestación del compromiso solidario en el mundo.

También al rezar «danos hoy nuestro pan de cada día», hemos de comprometernos para hacer todo lo posible con el fin de que cese, o al menos disminuya en el mundo, *el escándalo del hambre y de la desnutrición* que sufren tantos millones de personas. Y en este punto hay un subrayado: «El cristiano laico

19. Nos hemos ocupado de este tema en «Liturgia y compromiso», en J.L. GUTIÉRREZ Y OTROS (eds.), *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración* (XXVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, 2006), Eunsa, Pamplona 2007, 277-289.

en particular, formado en la escuela de la Eucaristía, está llamado a asumir directamente la propia responsabilidad política y social» (n. 91), para lo que necesita la oportuna educación en la Doctrina social de la Iglesia.

### B. *Responsabilidad por la creación*

Como estamos viendo, el culto espiritual tiene consecuencias inmediatas en la responsabilidad de los cristianos por el *mundo*, tanto en el sentido de las realidades temporales (trabajo, familia, cultura, política, etc.), como en el sentido de mundo creado.

«El pueblo cristiano —señalaba el Sínodo—, al dar gracias por medio de la Eucaristía, lo hace en nombre de toda la creación, aspirando así a la santificación del mundo y trabajando intensamente para tal fin». Por eso, dice el documento, «la Eucaristía misma proyecta una luz intensa sobre la historia humana y sobre todo el cosmos», de manera que la forma eucarística de la vida «puede favorecer un auténtico cambio de mentalidad en el modo de ver la historia y el mundo» (n. 92). De este cambio se nos ha hablado continuamente en el texto. Baste ahora traer a colación un pasaje bien explícito: «Resulta significativo que san Pablo, en el pasaje de la Carta a los Romanos en que invita a vivir el nuevo culto espiritual [12,2], menciona al mismo tiempo la *necesidad de cambiar el propio modo de vivir y pensar*» (n. 77). Ese cambio, según el apóstol, debe llevarnos a discernir en todo momento la voluntad de Dios para cada uno. Ahora el Papa pide una nueva toma de conciencia sobre la tierra como creación de Dios, y por tanto una «fundada preocupación por las condiciones ecológicas» del mundo (n. 92), con la responsabilidad que comporta.

### C. *Hacia una síntesis*

La tercera parte, que ha ocupado la mayor parte de nuestro análisis, presenta la vida cristiana con una esencial «forma eucarística» y «como culto espiritual» (ofrenda a Dios Padre), subrayando sus dimensiones principales: eclesial y antropológica, socio-cultural, moral y política, testimonial, liberadora y cósmica. Es así como la Eucaristía es, en efecto, *sacramentum caritatis*.

Cercano al final, el documento insiste de nuevo en su objetivo, bajo sus dos vertientes fundamentales. En primer lugar, la indicada por el tema del Sínodo: «que el memorial de la Pascua del Señor se convierta cada vez más *en fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia*». En segundo lugar, la subraya-

da por este documento, como continuación y sobre el trasfondo de la anterior: que cada fiel haga «de su propia vida un verdadero *culto espiritual*» (n. 93).

Una vez más se enuncia la estructura tripartita que ha servido de marco al texto: «Es necesario que en la Iglesia se crea realmente, se celebre con devoción y se viva intensamente este santo Misterio». Con el don de Jesús en la Eucaristía, la vida cristiana consiste en participar de la vida trinitaria. Pues bien: «El ofrecimiento de nuestra vida, la comunión con toda la comunidad de los creyentes y la solidaridad con cada hombre, son aspectos imprescindibles de la *logiké latreía*, del *culto espiritual*, santo y agradable a Dios» (cfr. Rom 12,1), en el que toda nuestra realidad humana concreta se transforma para su gloria» (n. 94).

La Eucaristía aparece en suma como el centro de ese «vivir el amor» (*Deus caritas est*, n. 39)<sup>20</sup>, que Benedicto XVI viene promoviendo.

#### 4. IMPLICACIONES TEOLÓGICO-PASTORALES Y EDUCATIVAS

Para concluir estas páginas, se ofrecen algunos puntos para la reflexión y el trabajo teológico-pastoral.

##### 4.1. *Eucaristía, Iglesia y existencia cristiana*

1. La vida cristiana tiene la novedad y radicalidad del *culto espiritual*, porque, en la medida de la correspondencia a la gracia de Dios, es participación de la vida de Cristo que es, toda ella, culto de amor al Padre en el Espíritu Santo.

2. *La vida de Cristo es culto* porque es ejercicio de su sacerdocio, desde Belén al Calvario, de modo particularmente intenso en su pasión y resurrección, y también después de su ascensión a «la derecha del Padre». De su sacerdocio participa la Iglesia y en ella cada cristiano, sobre todo en los sacramentos, en torno a la Eucaristía.

3. *Lo propio de todo sacerdote*, y por tanto del cristiano, es ser mediador entre Dios y los hombres, y ofrecer sacrificios. En la Eucaristía, sacrificio de Cristo y de la Iglesia, Él se ofrece por amor, como sacerdote, víctima y altar (prefacio V de Pascua). Participadamente, el cristiano realiza, en la Eucaristía, *la ofrenda de la propia vida* en unión con Cristo y en comunión con la Iglesia, para la salvación del mundo.

20. Vid. las colaboraciones que hemos reunido en «*Vivir el amor*». *En torno a la Encíclica «Deus caritas est»*, Rialp, Madrid 2007.

4. *Toda la vida del cristiano* —su trabajo, las relaciones familiares y sociales— está llamada a ser un signo e instrumento («sacramento») de la obra redentora de Cristo. Y esto, no por lo que valgan las realizaciones humanas, sino por la presencia de Cristo y la acción del Espíritu Santo en la misión de la Iglesia.

5. De esa *fuerza del amor* de la Trinidad al hombre, brota siempre la energía que vivifica la existencia ordinaria del cristiano. *La Eucaristía celebrada tiene una eficacia transformadora* de los hombres y del mundo, puesto que renueva el sacrificio de la Cruz; a la vez, esa eficacia depende, aquí y ahora, de la respuesta del cristiano: de su testimonio y su misión, de su caridad y su promoción de la justicia.

#### 4.2. *Implicaciones operativas*

1. La *vida de la gracia* aparece como una prioridad en la catequesis y en la educación de la «fe vivida». Esa vida reclama en primer lugar el rechazo del pecado, y, por tanto, el recurso frecuente a la confesión sacramental, a la oración y a los demás medios de santificación.

2. En la educación para la madurez cristiana, hay que prestar particular atención a los *sacramentos*, explicándolos en conexión vital con la fe, en torno a su propio centro (la Eucaristía) y como fuentes de vida para las personas y el mundo.

3. De una auténtica *participación* en la celebración eucarística dominical se alimenta la vida cristiana. Ésta se apoya y manifiesta en la oración cotidiana, se entiende y se vive como culto a Dios y servicio a la sociedad, con sus implicaciones morales, socio-culturales, públicas y políticas.

4. De esta manera la Eucaristía se constituye existencialmente, a través de los cristianos, en lo que es de por sí: *sacramento del amor*. Su energía transformadora depende de la unión de cada cristiano con Cristo, de la comunión con la Iglesia y de la solidaridad con los hombres. Es decir, de la coherencia y valentía para «vivir el amor» con todas sus consecuencias, para anunciarlo y extenderlo en todos los momentos y circunstancias de la vida, y especialmente con los pobres y los más necesitados. Por eso la Eucaristía es pan para vivir y para cambiar.

Ramiro PELLITERO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

# CUERPO MÍSTICO, PUEBLO DE DIOS Y SACRAMENTO: TRES PARADIGMAS QUE ILUMINARON LA REFLEXIÓN SOBRE LA SANTIDAD DE LA IGLESIA (1920-1965)

[MYSTICAL BODY, PEOPLE OF GOD AND SACRAMENT:  
THREE PARADIGMS THAT ILLUMINATED THE THEOLOGICAL  
REFLECTION ON THE HOLINESS OF THE CHURCH (1920-1965)]

MIGUEL DE SALIS

*Resumen:* La santidad de la Iglesia es uno de los capítulos eclesiológicos que ha sufrido cambios importantes a lo largo del siglo XX. Este estudio trata de las aportaciones y cambios relacionados con las tres principales ideas de la Iglesia del periodo entre 1920 y 1965. La imagen del cuerpo de Cristo aportó importantes contenidos en el discurso, algunos de los cuales fueron asumidos por autores que han preferido ver la Iglesia bajo los otros paradigmas. Por eso hemos evitado señalar argumentaciones o temas «típicos» de un paradigma, y subrayamos los cambios de sentido cuando estábamos delante de la recepción de argumentos desarrollados bajo otro paradigma.

*Palabras clave:* Santidad, Iglesia, Paradigmas eclesiológicos.

*Abstract:* The holiness of the Church is one of the ecclesiological chapters that underwent great changes during the XXth century. This study deals with the contributions and changes on this theme related to the three major ideas of the Church in the period 1920-1965. The image of the mystical body of Christ provided important contents for the Holiness of the Church, some of which were assumed by authors who preferred to use other paradigms in ecclesiology. For this reason, we decided not to indicate the typical reasons and themes of a given paradigm, and have underlined changes of meaning when addressing the reception of arguments that were developed under another paradigm.

*Keywords:* Holiness, Church, Ecclesiological Paradigms.

La eclesiología posterior a la primera guerra mundial se polarizó en tres ideas: el cuerpo místico de Cristo, el pueblo de Dios y la idea de sacramento. Basándose en estos paradigmas sobre la Iglesia, los autores de entonces organizaron los tratados, publicaron monografías y discutieron. Se podría decir que estas tres ideas forman la trama en la cual podemos situar las varias aportaciones y estudios que se realizaron en esos años.

Hasta la encíclica *Mystici corporis* (1943), la eclesiología se fue enriqueciendo mucho en sus aspectos más espirituales, a la vez que el paradigma de la *societas perfecta* fue perdiendo terreno. Es la época en que los manuales eclesiológicos, en su casi totalidad apologeticos, se abren a una consideración más dogmática de la Iglesia. Los tratados dogmáticos del siglo XX en la época preconciliar son más bien pocos. Entre los principales encontramos el de Schmaus y el de Journet (este último inacabado).

En las eclesiologías de tipo apologetico la argumentación sobre la santidad de la Iglesia se concentraba —a grandes rasgos— en la santidad del origen y del fin, en los sacramentos (es decir, en la eficacia de los sacramentos administrados por la jerarquía), en la existencia de santos y en la demostración de que la pertenencia de pecadores a la Iglesia no afectaba a su santidad. Esta argumentación no era específica de las eclesiologías de la «societas perfecta»; era «clásica», y se puede encontrar en muchos tratados *De Ecclesia* de los siglos XVII-XIX y de parte del siglo XVI (algunas de las razones se remontan, incluso, a la polémica anti-husita de la Baja Edad Media)<sup>1</sup>. Es cierto que la adaptación de los argumentos clásicos al paradigma de la «societas perfecta» fue bien lograda, pero debemos tener en cuenta que esas razones no habían nacido en el *humus* antiliberal de ese paradigma<sup>2</sup>. Son dos realidades que han convivido juntas pero que son separables, y a veces es conveniente separarlas. No debemos afirmar lisa y llanamente que esos argumentos *pertenecen* a ese paradigma de la Iglesia porque son realidades nacidas dentro de contextos diferentes. Es más correcto decir que un argumento fue *tomado por* o *asociado a* un determinado pa-

1. Cfr. M. DE SALIS AMARAL, «A santidad da Igreja nos tratados pretridentinos de eclesiologia», en *Theologica*, 39 (2004) 125-157; IDEM, «A santidad da Igreja no século XVI», en *Teocomunicação*, 34 (2004) 795-816; M. TORCIVIA, «La santità della comunità ecclesiale e del singolo credente nella teologia e nella spiritualità della prima metà del novecento», en *Teresianum*, 56 (2005) 433-468.

2. Para una explicación de la «societas perfecta» anterior al Concilio Vaticano II, cfr. F. HOLBÖCK, «El misterio de la Iglesia dogmáticamente considerado», en F. HOLBÖCK y Th. SARTORY (dirs.), *El misterio de la Iglesia*, I, Herder, Barcelona 1966, 314s. Sobre la génesis de la idea de «societas perfecta» en la eclesiología también se puede ver L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion», en F. BOUSQUET (dir.), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Bayard, Paris 2003, 159s.

radigma. Por tanto, esa argumentación no fue abandonada cuando se dejó (a partir de la encíclica *Mystici corporis*) la idea de sociedad perfecta. Aún hoy esos argumentos conservan su valor, dentro de paradigmas eclesiológicos nuevos.

En este trabajo estudiaremos las principales aportaciones relacionadas con los tres principales paradigmas de la eclesiología anteriores al Concilio: cuerpo místico de Cristo, pueblo de Dios y sacramento. Dedicaremos una atención especial a las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo, puesto que en ellas hemos encontrado un mayor tratamiento explícito de la santidad de la Iglesia. En los otros dos paradigmas es más frecuente encontrar aspectos heredados de la reflexión centrada en las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo. Esto quiere decir que los principales textos eclesiológicos posteriores a la segunda guerra mundial, en lo que atañe al tema que ahora nos ocupa, no se centraron en una única idea (pueblo o sacramento), sino que han recogido lo mejor que encontraron en el planteamiento anterior (del cuerpo místico).

Dejamos para otra ocasión las obras dedicadas a algunos de los temas que se suelen tratar al hablar de la santidad de la Iglesia (por ejemplo, la reforma de la Iglesia, la pertenencia de miembros pecadores, u otros más). Tales temas no siempre tienen relación directa con el paradigma central de la eclesiología, y a veces tienen una vida propia al margen de él. Por tanto, el lector encontrará en este estudio sólo la reflexión teológica más ligada a los ejes estructurantes de la eclesiología de la época. Nuestro propósito es intentar mostrar cómo se ve la santidad de la Iglesia si se siguen los tres paradigmas que presidieron el horizonte eclesiológico entre 1920 y 1965; ellos son nuestro hilo conductor en este estudio.

## 1. LAS ECLESIOLOGÍAS DEL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO: MAGISTERIO Y TEOLOGÍA

### 1.1. *Visión general de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo*

La gran diferencia entre los defensores de la imagen del cuerpo místico de Cristo del siglo XX y los del siglo XIX es que los más cercanos a nosotros la construyeron o la vieron en oposición a la institución eclesial, lo cual no ocurría en el siglo XIX. También estaban más influidos por la renovación espiritual que los hombres del siglo XIX. Por lo demás, es sabido que el pensamiento católico sobre la Iglesia que se estructuró alrededor de la idea del cuerpo místico de Cristo tuvo consecuencias muy diversas.

En este trabajo no trataremos específicamente las distintas aproximaciones y aspectos que las «eclesiologías del cuerpo místico» —llamémoslas así— presentaron a lo largo de su vida, sino las implicaciones que tuvieron en la idea de santidad de la Iglesia<sup>3</sup>. Sin embargo, pensamos que es importante decir que casi todas ellas intentaron colmar la distancia entre la realidad espiritual e invisible y la realidad institucional de la Iglesia. Lo hicieron a través del estudio del misterio de Cristo, viendo la unión hipostática como modelo para percibir las relaciones entre las dos dimensiones de la Iglesia o para entender la relación de Cristo con la Iglesia. Cuando el modelo hipostático no fue bien aplicado o se mezcló con elementos psicológicos o biológico-orgánicos, la reflexión dio lugar a una visión misticista de la Iglesia, negando o apagando la relevancia teológica de los vínculos sociales y visibles. En el otro extremo, y a veces como consecuencia de lo mismo, algunos llegaron a una visión racionalista de la dimensión institucional de la Iglesia. Hasta el inicio de la segunda guerra mundial no todos se dieron cuenta de los límites y diferencias que deben tenerse en cuenta cuando se aplica la analogía cristológica a la Iglesia. Muchos la usaron sin precisar demasiado los términos de la comparación o hablando en general de la continuación de la obra de Cristo<sup>4</sup>.

Uno de los problemas de estas comparaciones era el oscurecimiento de la relación entre las dos dimensiones de la Iglesia (espiritual e institucional)<sup>5</sup>. La

3. Para una visión de las varias corrientes, biológica, sociológica, orgánica, personalista, etc., pueden verse las obras de Antón, de Congar, y de otros autores más recientes, cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia», en G. CANOBBIO y P. CODA (eds.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio*, II, Città Nuova, Roma 2003, 297s. Una de las interpretaciones más frecuentes de la expresión «cuerpo místico de Cristo» fue la de «dominio de la gracia». Su importancia para nuestro tema está en el hecho de unir mucho la Iglesia a la acción de la gracia, por lo cual, donde esté la Iglesia está la santidad, y donde no esté una no está la otra. Tuvo la ventaja de dar valor eclesial a la acción divina fuera de los límites visibles de la Iglesia Católica, y la desventaja de no dar tanta atención a la visibilidad de la Iglesia. Para una visión de la Iglesia como dominio de la gracia, solucionando la desventaja indicada, cfr. Ch. JOURNET, *L'Église Sainte*, Parole et Silence, Saint-Maur 1999, 11 (en su gran mayoría, este libro contiene textos, inéditos o publicados, de los años 30 y 40).

4. Algunas críticas de entonces a los que hacían la aplicación de la analogía cristológica a la Iglesia sin percibir sus límites pueden verse en S. TYSZKIEWICZ, «Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église?», en *OrChrP*, 7 (1941) 398ss; Y.-M. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Cerf, Paris 1937, 71; Ch. JOURNET, *L'Église Sainte...*, cit., 35; para una apreciación más reciente de la cuestión, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, BAC maior, Madrid 1987, 613. Algunos casi llegaron a realizar una identificación entre Cristo y la Iglesia, o los identificaron en algunos aspectos; por ejemplo, al aplicar en el mismo sentido, a Cristo y a la Iglesia, la dualidad de dimensiones; para más información véanse las obras de Feckes, Clérissac, Dieckmann, entre otros.

5. Hay que añadir a esto que en la primera mitad del siglo XX se tomaban como sinónimos la dimensión institucional y la dimensión visible de la Iglesia, lo cual provoca

encíclica *Mystici corporis* (1943) dio una respuesta a esta cuestión cuando asoció el cuerpo místico a la institución de una forma muy sólida. Por eso, desde entonces es habitual que la imagen del cuerpo místico de Cristo —también hoy— tenga un aspecto mucho más visible e institucional que aquél que le atribuían sus defensores en los primeros 40 años del siglo XX (véase, por ejemplo, K. Adam<sup>6</sup>).

Entre las eclesiologías que utilizan el paradigma del cuerpo místico de Cristo, pero sin recurrir al modelo hipostático para explicar la relación entre Cristo y la Iglesia, encontramos a von Balthasar. El teólogo suizo prefiere usar dos imágenes bíblicas para explicar la relación entre Cristo y la Iglesia: la analogía natural de la «unión matrimonial» (Ef 5,22-33, que ve la imagen del cuerpo muy unida a la imagen de la esposa)<sup>7</sup>, y la formación de Eva del costado de Adán (Gn 2,21-23)<sup>8</sup>. En este caso, la donación del Amor divino es lo que caracteriza a la Iglesia en su unión y alteridad en relación a Cristo. Esa donación amorosa del Amor divino es anterior y fundamento de las diversas dimensiones de la Iglesia, las cuales se explican por referencia a su raíz, que es el amor de Dios ofrecido libremente al hombre.

un estrechamiento de miras porque reduce lo visible a lo que es institucional. Por eso, en algunos textos el existir cristiano se ubicaba dentro de la dimensión espiritual, olvidando su visibilidad y subrayando su carácter interior al alma del cristiano. De este modo resulta lógico que el discurso sobre la santidad de la Iglesia tuviera que dividirse entre el conjunto de personas santas, por un lado, y el conjunto de medios santos, por el otro, sin lograr una unidad.

6. K. Adam precisa el lugar de la Iglesia en la *historia salutis* y las relaciones de la Iglesia con Israel, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 683. Para Adam la Iglesia reproduce en la historia las condiciones de la vida de Cristo en la tierra, en que lo divino se presenta escondido, pobre y humillado. Esto implica reconocer una cierta flaqueza general de la Iglesia, que se sitúa en el elemento terrestre y creado, en las formas visibles en que el misterio vive. En este sentido, la visión de K. Adam se abre a la consideración histórico-escatológica de la consumación de la Iglesia en la gloria, que es una característica típica de las imágenes del pueblo de Dios y sacramento, cfr. K. ADAM, «Le mystère de l'Église: du scandale à la foi triomphante», en P. CHAILLET (publié par), *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Bloud et Gay, Paris 1939, 33-55. En lo que respecta a la santidad de la Iglesia, K. Adam la considera imperfecta aquí en la tierra, pero al tratar las razones de su santidad sigue los temas tradicionales de la santificación debida al bautismo, a la ley moral y a los sacramentos.

7. Cfr. H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1961), Morcelliana, Brescia 1969, 181s; G. MARCHESI, «La Chiesa "Sponsa Verbi". L'eclesiologia di Hans Urs von Balthasar», en *CivCatt*, IV (2005/3) 453s. Aunque existen varias ediciones de «Sponsa Verbi» en castellano (concretamente, consultamos la traducción de 1964 y la de 2001), hemos preferido usar la traducción italiana, confiando que sea accesible al lector. Cuando no se consultó la primera edición de una obra, pero nos parece relevante dejar constancia de la fecha en que se publicó, indicamos entre paréntesis junto al título el año en que apareció por primera vez.

8. Cfr. H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1961)..., cit., 21s.

Hay otra explicación de las dos dimensiones de la Iglesia, esta vez pasando por una profundización del tratado *De gratia*. En ella se desarrolló el carácter comunitario y eclesial de la gracia santificante, además de la conformación con Cristo. Puede decirse que la renovación de la noción de «catolicidad», aplicada a la gracia, le dio este carácter eclesial<sup>9</sup>. Esta segunda versión, que no dejaba de ser cristológica, se distinguía de la primera por introducir una vertiente antropológico-salvífica.

El personalismo tuvo una cierta incidencia en la eclesiología del cuerpo místico, porque acentuó los aspectos personales de la unión de los fieles con Cristo y las relaciones personales de los miembros de esta comunidad. Con ello intentó establecer un equilibrio entre el elemento institucional y el personal (respondiendo de esta forma a las aspiraciones de muchos cristianos después de la primera guerra mundial). Guardini, uno de los autores que intuye esta relación, veía en la Iglesia la realización perfecta del equilibrio entre el elemento personal y el comunitario (dando especial atención a la liturgia y a los sacramentos)<sup>10</sup>, entre libertad y autoridad. Es más, él decía que la Iglesia es el lugar donde las aspiraciones del cristiano encuentran cumplimiento. Esta idea tiene su interés debido a la dimensión comunitaria de la santidad: cuanto más cristiano es uno, más Iglesia es. Hay una eclesialidad de fondo en el acto de fe y en la santificación. Fe y santificación nunca se conciben fuera de la Iglesia y siempre se ven mirando hacia la Iglesia (los grandes santos fueron gente que trascendió, quizá, el medio donde vivían, pero estaban mucho más enraizados en la Iglesia que un cristiano que se limita al cumplimiento de unas determinadas condiciones, por decirlo de algún modo). No hay santidad personal sin sentido de Iglesia y de comunión.

Las ideas de Guardini y de sus seguidores suponen, en este campo, la superación de la noción de santidad entendida de forma individual que venía de la época clásica. La vida en Cristo y, por tanto, la santidad, está impregnada de experiencia litúrgica. Por eso la santidad de la Iglesia se ve de una forma más personal que institucional<sup>11</sup>. Recordamos que la forma *ad usum* en los manua-

9. Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1938, *passim*; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 209ss.

10. Cfr. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Matthias-Grünwald, Mainz 1922.

11. Hace recordar a Rosmini, que ya había hablado, en otro contexto, de la dimensión eclesial de la vida cristiana. Lo que Guardini subraya es que la Iglesia realiza el equilibrio entre lo institucional y lo personal, mientras que Rosmini proponía su visión desde un camino espiritual personal del cristiano, que encuentra a Cristo, y a los amores de Cristo (el primero de los cuales es la Iglesia), y al configurarse con Cristo ama la Iglesia como Cristo la ama. Rosmini hace un recorrido ligado principalmente a la teología espiritual, Guardini lo hace en una perspectiva más antropológica y eclesiológica.

les se centraba en afirmar rasgos santos de la Iglesia que eran visibles: ella podía presentar un conjunto de personas que son santas y de medios que son también santos (sacramentos, moral, doctrina y milagros). En fin, Guardini dice que el *sentire cum Ecclesia* es la vía para salir del unilateralismo en dirección a la plenitud (del individualismo en dirección a la «personalidad»). Para Guardini todos los hombres se sienten atraídos naturalmente por la comunidad interpersonal, pero la Iglesia no es el producto de esta tendencia natural, puesto que es iniciativa divina. Hay una *elevación* de la vinculación entre los hombres debida a nuevos elementos, entre los cuales la liturgia tiene un lugar principal<sup>12</sup>.

El primer manual de eclesiología propiamente dogmático, de C. Feckes, está dividido en dos partes y nos sirve como introducción a los puntos de vista que marcaron las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo. La primera parte está estructurada desde Cristo y, por tanto, ve la Iglesia como ámbito en el que Cristo, cabeza del género humano, actúa su función salvífica de cabeza de su cuerpo que es la Iglesia. En lenguaje bíblico diríamos que la Iglesia es vista como el «pleroma», plenitud, donde Cristo obra. De aquí surge la necesidad de la incorporación de los hombres a Cristo en la Iglesia, porque es en ella donde Cristo realiza la divinización de los miembros. Feckes dice que la Iglesia «estabiliza» la obra redentora (Congar prefiere decir que la Iglesia la «institucionaliza»). La Iglesia aparece como el sacramento de la única mediación de Cristo, pero el punto de vista del que parte Feckes es Cristo, no la Iglesia. Por eso es más verdadero decir que, para Feckes, Cristo continúa a través de la Iglesia su mediación que es sacerdotal, de magisterio y de gobierno<sup>13</sup>. La Iglesia es el ámbito en que Cristo actúa, es la receptora de la acción salvífica que acontece en

12. Cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 682. Algunos de los autores que habían redescubierto el carácter eclesial-comunitario de la gracia santificante, partían de una consideración de la Iglesia como comunidad sobrenatural (*Gemeinschaft*) y sólo después le atribuían el carácter de sociedad (*Gesellschaft*). Hay matices en el modo en que se relaciona la comunidad con la sociedad, pues algunos ven la sociedad como *manifestación* de la comunidad. Guardini presupone la institución divina y subraya el acuerdo de esa disposición divina con el sentido comunitario humano. En otros autores parecía que la dimensión institucional de la Iglesia emergía de la realidad interior, lo cual comprometía el carácter mediador de la institución salvífica; algunos comentaristas incluyen a Rademacher entre los defensores de esta postura, cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Eclesiología»..., cit., 297s. Pero el riesgo más común de las visiones eclesiológicas que empezaban en el interior del fiel y en su relación con Cristo por la gracia, era el de no unir de forma satisfactoria la «institución eclesial» con la «comunidad de gracia» formada por los fieles. En este ámbito la santidad de la Iglesia tiene una relación inestable con la totalidad de la Iglesia. Entre las interpretaciones equilibradas y renovadoras de los años anteriores a la encíclica de Pío XII encontramos las de Congar, Journet y de Lubac.

13. Como ya se ve, para Feckes la acción mediadora de Cristo no es cualificada inmediatamente como sacerdotal, sino que dentro de la mediación distingue una función de sumo sacerdote, de maestro y de rey.

ella. Como consecuencia, la santidad de la Iglesia tiene un aspecto más pasivo; es fruto de la recepción de la mediación traída por Cristo: Cristo es el mediador, la Iglesia es el lugar de la mediación.

Además, es más difícil huir de la yuxtaposición del aspecto de «comunidad salvífica» (más exterior) y «cuerpo místico» (más interior) o profundizar en la conexión entre las dimensiones de la Iglesia. De hecho, Feckes es conocido por haber dicho que el misterio de la Iglesia no se puede describir sin dos definiciones: como comunidad salvífica —*Heilsanstalt*—, que es su definición cuando se la ve desde fuera, y como cuerpo místico de Cristo (definición de la Iglesia cuando es vista desde dentro)<sup>14</sup>. Estas dos definiciones son irreductibles, deben estar unidas y expresan en su unidad la tensión que existe en el misterio de la Iglesia. El último capítulo del manual de Feckes reconoce las tensiones que existen entre los dos aspectos y analiza, corrigiéndolas, algunas visiones desequilibradas en las que se verifica una oposición dualista. Su mayor contribución al debate sobre el modo de entender las dos dimensiones de la Iglesia fue haber sostenido que los dos aspectos de la Iglesia deben ser afirmados conjuntamente<sup>15</sup>.

A pesar de la obra de algunos teólogos del siglo XIX (Scheeben, Möhler, Grèa, etc.), en los años 30 había una tendencia generalizada a mirar la Iglesia desde fuera, y a considerarla, después, desde dentro en sus relaciones con Cristo. La visión exterior no estaba tan relacionada con Cristo como la interior. Esta dualidad es uno de los factores que explica que se haya llegado a distinciones entre Iglesia visible-cuerpo místico insatisfactorias. Algunos autores llegaron a formular oposiciones entre carisma e institución, espíritu y autoridad, que Feckes intentó resolver. Autores como de Lubac lograron presentar una eclesiología más unitaria, basada en la imagen del cuerpo de Cristo, *dentro* de la cual se distinguen sus dimensiones (institucional y mística)<sup>16</sup>. Además de él, Journet y

14. Cfr. C. FECKES, *Das Mysterium der Heiligen Kirche*, F. Schöningh, Paderborn 1934, 154s.

15. Feckes dice que se pueden establecer entre estos dos polos las relaciones más estrechas que queramos (se aprecia la idea de sacramentalidad, tomada de Scheeben) y se puede mostrar que esa dualidad es la ley de la Iglesia del Verbo encarnado (Rademacher), pero siempre estaremos delante de una dualidad relativa que no permite llegar a una definición sencilla y unificada; cfr. C. FECKES, *Das Mysterium der Heiligen Kirche* (1934)..., cit., 145-155, 193s, 205, y todo el último capítulo en general (191-222).

16. «Nous dirons en résumé que, si l'on ne trouve pas dans les seules Épîtres de saint Paul —pas plus que chez aucun autre auteur sacré pris à part— une doctrine de l'Église absolument complète, du moins le concept paulinien de "Corps du Christ", tel qu'il se dégage des textes successifs de l'Apôtre, apparaît le plus apte à intégrer tous les éléments de cette doctrine. S'il ne constitue pas à proprement parler une définition, il fournit du moins une image analogique privilégiée pour nous conduire à une juste intelligibilité de la nature de l'Église. Il peut être appliqué à l'Église en chacun de ses états, terrestre ou céleste, comme en chacun de ses aspects, institutionnel et mystique, dont il

otros autores no aceptaron un uso exclusivamente «interior» de la imagen del cuerpo de Cristo.

Muy ligada a la visión de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo se desarrolló la idea de la personalidad mística de la Iglesia (E. Mura, C. Journet, J. Maritain, E. Mersch, H.-U. von Balthasar, entre otros), que tiene implicaciones en nuestro tema. Concretamente, permite ver la santidad de la Iglesia como *mayor* que la suma de las santidades individuales de todos los miembros y como *anterior* y causante de la santidad de todos los miembros en la Iglesia<sup>17</sup>. En ese sentido, la santidad de la Iglesia adquiere rasgos maternos, de generación a la vida de la gracia. Esta personalidad de la Iglesia tiene acentuaciones distintas (más maternas en algunos autores, más ontológicas en otros). Lo cierto es que permitió ver a la Iglesia como Madre de los santos y Ella misma como santa, en una lógica de comunión de vida con Cristo que también es dada, a través de ella, a quienes Ella genera para Cristo en el Espíritu Santo. Es una «persona mística» que se da en el orden del actuar, cuya unidad está en el orden de la gracia, muy ligada a la Humanidad Santísima del Verbo encarnado.

### 1.2. *Elementos de la santidad de la Iglesia en Émile Mersch y otros teólogos*

La visión de la Iglesia como prolongación de la encarnación salvífica y prevalentemente cristológica (no tanto eclesiológica), que hemos podido apreciar en Feckes, es típica del principal representante de las «eclesiológicas del

permet de montrer l'unité profonde. Entre l'*Ecclesia universalis* et le *corpus universonum*, l'équivalence est parfaite». H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1953, 105. Hay que decir, en honor de la verdad, que de Lubac emplea varias dimensiones y puntos de vista para hablar de la Iglesia, como se puede ver en el segundo capítulo de *Catholicisme* (Paris 1938).

17. «La personnalité de l'Église ne peut se fonder sur la personnalité métaphysique faillible des hommes qui la composent. Elle s'appuie au-delà d'eux sur ce qui constitue, dans l'ordre de l'agir, la personnalité psychologique intellectuelle et morale du Christ, à savoir sur l'intelligence, la volonté, les vertus, les passions, la nature humaine sanctifiées du Christ qui sont, pour la production de la grâce, le très pur organe de la Déesse tout entière. Et elle repose, en dernière analyse, sur la Déesse elle-même, sur les trois divines Personnes elles-mêmes qui sont efficacement, par leur action causale, par leur providence spéciale, le suprême principe responsable de l'Église, l'ultime sujet d'attribution de ses démarches. Efficacement, extrinsèquement, la personnalité de l'Église est le Dieu trine et un, ou, par appropriation, le Saint-Esprit». Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1951, 812s; cfr. *ibid.*, III, Paris 1969, 1474s; IDEM, *Théologie de l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1960, 256s; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1949, 229; H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi* (1961)... cit., 21, 141, 175, 181s, 186s.

cuerpo místico de Cristo»: E. Mersch<sup>18</sup>. Esto quiere decir que él mira más hacia el aspecto interior de la Iglesia, atendiendo especialmente a su relación con Cristo y a las consecuencias de esa vida de Cristo en sus miembros. En efecto, el gran valor eclesiológico de la obra de Mersch proviene de la riqueza de su análisis del aspecto interior de la Iglesia (que él identifica con el cuerpo místico de Cristo), y de haber mostrado el lugar que le pertenecía en la tradición de la Iglesia. Aunque el jesuita belga no olvide el aspecto exterior de la Iglesia, por lo que sería injusto incluirle entre los autores que cayeron en el dualismo eclesiológico o en el misticismo, no lo desarrolló mucho. Por esa razón hubo muchos autores que señalaron un cierto desequilibrio en la obra de Mersch<sup>19</sup>.

Este autor aporta al discurso sobre la santidad de la Iglesia un carácter más trinitario, puesto que la vida sobrenatural del cuerpo místico de Cristo es la vida en el seno de la Santísima Trinidad. Hablar de santidad de la Iglesia no es hacer una simple alusión a su aspecto o dimensión divina, sino tratar de una relación distinta con cada una de las Personas de la Santísima Trinidad que tiene consecuencias incluso para la misión santificadora de la Iglesia<sup>20</sup>. Los vínculos de los miembros con Cristo y, en Cristo, con la Santísima Trinidad, no son simplemente morales, sino reales, místicos, sobrenaturales. Hay una realidad ontológica, por encima de la naturaleza (sobrenatural), que toca el centro del ser de cada miembro y lo une a la Santísima Trinidad en cuanto Trinidad divi-

18. Cfr. K. VANHOUTTE, *L'Église du Christ. Etude systématique de l'ecclésiologie d'Emile Mersch à la lumière de sa théologie du corps mystique*, Diss., Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1989, 94s; «Dissatisfied with the Western scholastic tendency to depict the relationship of Christ to the Church in terms of principal and instrumental causality, Mersch adhered to the Eastern patristic tradition, especially Cyril of Alexandria, who stressed the physical and organic union between the head and the members. The Church according to this view is a prolongation of Christ, who acts upon it from within rather than as an external efficient cause». A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 421s; L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 172.

19. S. Jaki es uno de los que señala el desequilibrio de Mersch. Congar es más moderado en su crítica, cfr. *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Cerf, Paris 1963, 533s. En los estudiosos más recientes hay una visión más benigna de este hecho (Vanhoutte y Olivares Calatrava).

20. Uno de los aspectos tratados es el de la participación del cristiano en la vida del Verbo encarnado que expira el Espíritu Santo (co-expirador), cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, II, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 145. La co-expiración fue lo que suscitó más atención, pero nos interesa más atender al cuerpo místico de Cristo, que tiene distintas relaciones con cada Persona divina, debido a su inclusión dentro de la vida divina intratrinitaria, cfr. K. VANHOUTTE, *L'Église du Christ. Etude systématique de l'ecclésiologie d'Emile Mersch...*, cit., 75; A. OLIVARES CALATRAVA, *El fiel como miembro de Cristo en la eclesiología de É. Mersch*, Diss., Pont. Ath. Sanctae Crucis, Romae 1995, 29s.

na<sup>21</sup>. Por tanto, Mersch atiende más a la unidad que a la distinción entre Cristo y sus miembros, y también pone en evidencia el carácter comunitario de la gracia divina, que crea una relación entre todos los miembros. Estamos, por tanto, en las antípodas de una visión de la Iglesia como sociedad en la que los vínculos principales son morales o de poder.

Después de lo que queda dicho, es posible entender mejor por qué Mersch no identifica el «cuerpo místico de Cristo» con la «Iglesia». En efecto, él distingue la pertenencia al cuerpo místico y la pertenencia a la Iglesia, y también distingue la «Iglesia» y la «comunidad de los hombres con Cristo». El jesuita belga tiene una percepción del estado «inacabado» de la Iglesia en la tierra —más precisamente, *incoado*, porque ya hay unión con Cristo—, y también considera que la Iglesia visible plenamente realizada es la única que representa completamente lo que Cristo quiso<sup>22</sup>. Hay una diferencia entre este punto de vista y el de aquellos autores que distinguían el cuerpo y el alma de la Iglesia como dos con-

21. «Le corps mystique en tant que corps mystique, dans l'unité du Christ total, aurait donc, avec toutes les personnes divines, des rapports spéciaux, qui seraient la participation des rapports qu'a le Christ, lesquels sont ceux du Fils. Au rest, il n'y en a pas d'autres qui soient concevables: il n'y a pas pour atteindre vraiment les personnes de la Trinité d'autres relations que celles qui sont ces personnes mêmes». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 158s; sobre esta cuestión véase M. DE SALIS AMARAL, «A Santidade da Igreja em Mathias Joseph Scheeben e nos que nele se inspiraram», en *Teocomunicação*, 36 (2006) 843s. La fundamentación de Mersch está en la idea de «être d'union», estrictamente relacionada con la Encarnación, como lo está la creación al acto creador de Dios, cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, I, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 256-260.

22. «Si l'on peut dans la plupart des cas considérer comme interchangeable les deux expressions Église et Corps mystique, il ne s'ensuit pas qu'elles aient rigoureusement et à tout point de vue le même sens. [...] Le terme corps mystique signifie, dans le langage ordinaire de l'Église, l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ, d'une vie qui a d'ailleurs ses degrés, tandis que le mot Église représente la société des fidèles baptisés sous les pasteurs légitimes. [...] sont extrêmement voisines et tout le chapitre montrera comment l'une conduit nécessairement à l'autre. Mais, sur cette terre, les deux ne se rejoignent pas parfaitement. Il est possible d'être membre de l'Église, société visible, sans être actuellement vivant de la vie du Christ et parfaitement membre du corps mystique [...] De même, il est possible de vivre authentiquement de la vie du Christ, sans être effectivement rattaché à la société visible qu'est son Église [...] Il est très vrai que l'Église visible, à la supposer pleinement réalisée, représente seule complètement ce qu'a voulu Jésus-Christ. Mais il est vrai aussi qu'elle est loin d'en être là, et que Jésus-Christ l'a prévu. Ainsi, en fait, l'ensemble des âmes qui vivent effectivement du Christ est une chose, et l'Église visible en est une autre, et il n'est pas inutile, en matière si délicate, pour des objets si importants, d'avoir deux mots différents pour désigner deux réalités différentes en fait, si unies qu'elles soient en droit. Les deux notions, comme on s'en aperçoit, tout en faisant état des mêmes vérités, les rangent autrement et mettent l'accent sur d'autres points. Elles se sont formées par des itinéraires de pensée et d'élaboration théologique différents, elles correspondent à des questions et à des préoccupations différentes». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 195s.

juntos de personas inadecuadamente distintos (unos con los tradicionales tres vínculos de la fe, de los sacramentos y de la obediencia a los legítimos pastores, y otros con el vínculo de la unión a Cristo por la gracia): la diferencia es que Mersch afirma —más adelante— que el alma informa el cuerpo y forma con él una unidad que es la Iglesia, usando la comparación con el misterio de la unión de la divinidad y humanidad que hacen un sólo Cristo (siguiendo el *Símbolo Quicumque*), lo cual implica que la Iglesia visible está siempre unida a Cristo por el «*être d'union*» (sobrenatural —escatológico—, cristológico, real)<sup>23</sup>.

Cuando Mersch trata de la santidad de la Iglesia, resume en unas pocas frases la postura y argumentos de la apologética —habituales en los manuales de entonces—, y trata principalmente de mostrar que la Iglesia es la causa de la santidad de los grandes santos<sup>24</sup>. Su crítica a la apologética, que separaba los santos de la comunión de los cristianos<sup>25</sup>, era que los santos se habían santificado debido a ese vivir en la Iglesia y porque habían luchado contra el pecado mientras vivían en ella. Mersch considera que esa separación «apologética» no mostraba que la Iglesia era santa, sino que en determinadas circunstancias especiales había santos en ella. La apologética situaba la santidad en un ámbito en el que la unión a la humanidad no se veía con claridad.

El argumento apologético no era una explicación adecuada, ni para Mersch, ni para muchos eclesiólogos que otorgaban un lugar fundamental a la relación entre la Iglesia y Cristo. El jesuita belga quiso presentar la Iglesia como raíz de la santidad de los santos y quiso mostrar que esa raíz era humana y divina a la vez, sin que fuera menos humana por ser también divina, como Cristo. Su razonamiento hacía recordar a Möhler: porque la Iglesia es santa, los hombres que en ella viven pueden ser santos. La santidad germina en los sacramentos y crece con la cooperación del hombre en las iniciativas de Dios. La iniciativa de Dios es el punto de vista desde el cual Mersch y algunos otros autores miran la santidad de la Iglesia. En cierto sentido, esta perspectiva ayuda a percibir que la dinámica de crecimiento proviene de Dios, a quien el hombre debe dar espacio en su vida y en quien debe vivir. Es Dios quien aprovecha todas las vicisitudes para hacer crecer su vida en los hombres<sup>26</sup>.

23. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 201s.

24. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 229.

25. El argumento apologético decía que la santidad de la Iglesia se debía tomar en su globalidad, es decir, en cuanto sociedad en la que se da la santidad de vida. Por eso le bastaba afirmar la santidad de unos pocos, y no necesitaba considerar, uno por uno, a todos y cada uno de los cristianos comprobando que eran santos; véase, por ejemplo, C. CROSTA, *Theologia Dogmatica* (1897), I, C. Lazzati, Gallarte<sup>3</sup>1932, 233.

26. Por dar un ejemplo comparativo, en Vonier (*Das Mysterium der Kirche*, A. Pustet, Salzburg 1934) se subraya el don y germen de la santidad ya iniciada, que se da a todos,

Resumiendo un poco este punto de vista, se puede decir que la santidad de la Iglesia es dinámica y que su dinamicidad viene de la fuerza de la vida divina dada al hombre y destinada a crecer; es una santidad común, prosaica, porque no depende de circunstancias extraordinarias, es dada a todos por la incorporación a Cristo en la Iglesia (por el Bautismo y por los demás sacramentos)<sup>27</sup>; Mersch percibe la fuerza de la gracia de Dios, la condición humana tal como es ahora, y aquello a lo que está destinada. Considera que la santidad de todos los cristianos es posible puesto que la gracia tiene la fuerza necesaria para eso, el hombre tiene —sencillamente— que ser lo que es: hombre, y la divinización a la que está llamado se cumple en él en virtud de la inserción en el cuerpo de Cristo y viviendo en el cuerpo de Cristo en unión con los demás miembros de Cristo. Se trata de la afirmación de que todos en la Iglesia pueden ser santos porque todos están injertados en la vida de Cristo, no sólo personalmente, sino también en comunidad de vida entre ellos. Esta vida de Cristo es capaz por

contra la postura apologética. Esto le llevó a poner en evidencia la existencia indestructible del germen celestial en la Iglesia como punto principal a partir del cual hay que leer las distintas cuestiones relacionadas con la santidad de la Iglesia, es decir: desde la «definitividad empezada». Viendo así las cosas, la dinamicidad de la santidad de la Iglesia parece depender sólo de la acción de Dios, a la cual el hombre se debe convertir una vez y otra, tendiendo a ella, pero desde este punto de vista no es posible introducir un discurso sobre la reforma de la Iglesia, cfr. S. JAKI, *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Herder, Roma 1957, 230s. En Mersch nos parece que la respuesta a la apologética es algo distinta: «C'est que Dieu, qui assiste sa sainte Église pour qu'elle soit ici-bas son Église militante, ne l'assiste pas pour qu'elle soit ici-bas son Église triomphante: il l'assiste pour qu'elle lutte contre un péché qui reste en elle, dans ses chefs comme dans ses membres, et qui est en elle le contraire de ce qu'elle doit être et de ce qu'elle est déjà en germe et en espérance, dans le Christ». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 231.

27. «Ils sont saints par le milieu dont ils vivent, par le Christ dont tout leur vient et qui est continué dans toute l'Église, et leur sainteté, en conséquence, par sa racine, est commune avant d'être la leur propre. [...] Cette sainteté commune, comme elle est le principal, est aussi le plus grand miracle, le miracle de la Toussaint: une sainteté humaine, prosaïque comme est prosaïque l'ordinaire de la vie humaine, une sainteté adaptée à tout homme, à tout pécheur même puisque tout homme est pécheur. Ce miracle est plus prenant et plus significatif que l'autre, parce que, message de divinisation pur tout l'humanité réelle, il est plus précisément le pur message de l'Homme-Dieu, le message adressé à tout l'humanité [...] La conséquence est la formule de la sainteté commune, universellement humaine: que, pour être divinisé dans le Christ, l'homme, quel qu'il soit, est exactement ce qu'il faut: son cœur pesant, son courage intermittent, son intelligence mal éveillée, sont exactement ce qu'il faut; son péché même, avec toutes les misères qu'il laisse après lui, est si peu un obstacle qu'il est précisément ce que requiert une rédemption qui se continue. Dans cette rédemption, dans cette Église sainte qui est une rédemption, tout cela, qui le définit, définit la manière dont il doit s'unir à la volonté de Dieu et se laisser assimiler volontairement par cette volonté, la façon dont Dieu, avec sa libre coopération et même par cette coopération, l'engendrera comme son fils adoptif en son Verbe incarné, en tout ce qu'il fera et en tout ce qu'il souffrira». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 229s.

sí misma de elevar cualquier tipo de vida humana, puesto que el Verbo encarnó verdaderamente y vivió como hombre<sup>28</sup>. De una forma más eclesiológica y no tan cristológica, esta misma visión se encuentra en la Const. Dogmática *Lumen Gentium*, n° 39<sup>29</sup>.

Mersch reconoce la acción santificadora de la Iglesia en muchos y variados aspectos de la vida de los fieles, sin centrarse únicamente en los sacramentos. A la vez, en los sacramentos ve actos especiales en que esa santidad se expresa en plenitud. Por eso se fija más en ellos cuando hace referencia a la acción santificadora de la Iglesia en su vertiente exterior, y llama la atención sobre la identificación entre Cristo y la Iglesia que hay en ellos y no en las demás acciones<sup>30</sup>. En la acción santificadora de la Iglesia en su vertiente interior incluye la gracia y la docilidad al Espíritu Santo que actúa en el alma de cada uno. A través de la santidad personal, que se manifiesta exteriormente, los fieles ayudarán a los demás<sup>31</sup>.

28. «Sainteté, toujours réalisable, puisque le précepte est mesuré par la force et la lumière intérieures; sainteté universelle, puisque tous, ayant les ressources humaines, ont ce qui y est requis; sainteté transcendante, puisqu'elle s'insère comme un membre dans la sainteté de l'Homme-Dieu rédempteur et que, comme il est lui l'image consubstantielle du Père, elle rend les chrétiens parfaits comme le Père céleste est parfait; sainteté collective où, toutes ne constituant qu'une seule sainteté d'ensemble, toutes seront commencées, continuées, complétées, expliquées, nuancées, appuyées les uns par les autres, intérieures certes chacune à chacune, comme est la vie chrétienne et la qualité de membre du Christ, mais intérieures dans un rattachement à tous et une solidarité. Sainteté peu remarquable, sans doute, quand on la regarde en son isolement apparent, mais splendide quand on la regarde en son rattachement avec le tout: splendeur de la splendeur du tout». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 230s.

29. La llamada universal a la santidad y al apostolado aparece en la luz fundacional que San Josemaría Escrivá recibió en 1928. Hay evidentes afinidades entre los dos. Entre las diferencias, se puede decir que en Mersch la idea proviene de la valoración teológica del momento y en San Josemaría Escrivá proviene de una luz del Espíritu Santo con inmediatas implicaciones existenciales y pastorales. Además, en Mersch la santidad común no hace relación explícita y positiva con el mundo, es sencillamente «no extraordinaria».

30. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 279ss.

31. Un aspecto interesante de la eclesiológica de Mersch es la acentuación del papel del hombre en la salvación de los demás hombres (en el crecimiento del *Christus Totus*). Una vez que el hombre es miembro del cuerpo místico de Cristo, con todo lo que tiene de hombre, por eso colabora realmente en la formación de Cristo en todos. Esa colaboración es habitual en los que viven en gracia. Mersch usa la expresión «acción sacramental en sentido amplio» para referirse a las acciones de los hombres que hacen presente la acción vivificante de Cristo y se distinguen de las que son *ex opere operato*, cfr. *o.c.*, 298. Esta acción no tiene nada de específicamente «eclesiástico», pero Mersch desarrolló las consecuencias de esta realidad principalmente en el ámbito cultural e interior. Desarrolló considerablemente el oficio sacerdotal, relacionándolo mucho con el sacrificio interior unido a la Santa Misa. Por eso su modo de ver el sacerdocio común es muy cultural. Para Mersch todos los fieles reciben una misión universal de santificación

La idea de comunión de los santos que Mersch recibe de la teología de entonces es la de los miembros de una comunión visible, pero él la ensancha a todos los que viven bajo el influjo de Cristo y en un cierto nivel, es decir, distinguiendo diversos niveles de comunión. En el nivel mínimo se encontraría la vocación universal a la salvación, sin más añadidos. Hay, por tanto, *varios niveles* —gradualidad— de comunión de los santos, pero la nota fundamental de esta visión es la universalidad de la obra salvífica de Cristo<sup>32</sup>.

Otra diferencia en relación a los manuales —pensamos concretamente en el de Billot y los de otros que siguen su postura al hablar de las manifestaciones de santidad fuera de los límites visibles de la Iglesia Católica Romana—, es que Mersch incluye y relaciona con la Iglesia Católica Romana todo lo que haya de verdaderamente santo fuera de ella<sup>33</sup>. Esta postura se fue reforzando a lo largo de aquellos años y fue recibida en todos los manuales (por ejemplo, en el de Journet). Un eco de esta relación de los dones de gracia con la Iglesia Católica se puede ver en los elementos de gracia y verdad que tienden hacia la unión en la Iglesia Católica (Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 8), y son aptos para la santificación de los hermanos separados porque su fuerza viene de la plenitud de gracia que se encuentra en la Iglesia Católica (Decr. *Unitatis Redintegratio*, nº 3).

con la confirmación, cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 297; véase también S. TYSZKIEWICZ, *La sainteté de l'Église christoconforme. Ébauche d'une ecclésiologie unioniste*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1945, 85. En su argumentación, Mersch usa términos que recuerdan las afirmaciones de Arinterro, para quien todos los miembros cooperan en la santidad de la Iglesia en su conjunto, cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística (1908)*, BAC, Madrid 1968, 719.

32. Cfr. E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 279; por tanto, Mersch subraya la universalidad de la oferta de salvación más que la respuesta humana a la salvación ofrecida, cfr. K. VANHOUTTE, *L'Église du Christ. Etude systématique de l'écclésiologie d'Emile Mersch...*, cit., 95. Journet sigue una línea parecida a la de Mersch, pero es menos entitativa y más espiritual: mira la comunión de los santos a partir de los estados de las personas ya (más o menos) divinizadas. La caridad es la más alta participación en la naturaleza divina, en la espiritualidad y en la omnipresencia divina que es posible en esta tierra. Cuanto mayor caridad, más sentido de Iglesia, más solidaridad espiritual y más unión a los hermanos. Por la caridad el santo posee la Iglesia y la Iglesia posee al santo; cfr. Ch. JOURNET, *L'Église sainte...*, cit., 90-96.

33. «Tout ce qui germe de saint sur la terre, même dans le schisme ou le paganisme, est à elle, parce qu'il n'a germé que de ce qui, là encore, là déjà, se conserve d'elle ou s'esquisse d'elle, par la vertu de cette grâce de Dieu dont elle est la forme visible. Là encore, par conséquent, c'est elle qui est fertile». E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique...*, cit., 227s. En el mismo sentido estaban Sertillanges y Journet (sobre Journet, cfr. Ch. JOURNET, *Théologie de l'Église...*, cit., 246s). Para Journet la Iglesia está en esos bienes que parecen estar fuera de la Iglesia visible, y en la medida en que la Iglesia esté incompleta en esas iglesias y comunidades, está también incompleta en sí misma. Esto no es lo mismo que afirmar que esas confesiones tienen algo que falta a la Iglesia (posición

### 1.3. *Balance valorativo de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo*

Hasta aquí hemos acompañado principalmente a Mersch, porque es uno de los teólogos más representativos de las «eclesiologías del cuerpo místico de Cristo» y por la abundancia de consideraciones que presenta sobre la santidad de la Iglesia. Antes de seguir parece conveniente subrayar algunos aspectos de la santidad de la Iglesia que se pueden apreciar en los principales autores de estas eclesiologías.

La primera es la naturaleza cristológica de la santidad de la Iglesia, a la que se une la acción del Espíritu Santo. La segunda es la aún insuficiente solución para la unión de las dos perspectivas eclesiológicas, *ab intra* y *ab extra*. Una viene desde fuera y encuentra la institución salvífica, viéndola como instrumento de Cristo, a la cual se invita al hombre a entrar y a penetrar lo más profundamente posible para recibir el influjo divino y así actuar más santamente y ser más santo. La otra empieza desde dentro y muestra la Iglesia como plenitud de Cristo, ámbito donde Cristo santifica y actúa, y donde —unida a Él— la Iglesia realiza su misión santificadora prolongando y extendiendo en la historia el tesoro salvífico del que vive continuamente. Estamos aún en una situación en la que el cuerpo místico y la institución se dan juntos, como la Divinidad y Humanidad de Cristo, pero sin la percepción de las consecuencias, límites y peligros que tiene la analogía cristológica.

En tercer lugar, la santidad de vida se ve más unida a la Iglesia, perdiendo un poco el carácter de algo extraordinario que tenía en la manualística apologetico-dogmática. La santidad de la Iglesia adquiere un tono dinámico, que es una recepción en la eclesiología de la dinámica de la vida individual (de lucha contra el pecado y crecimiento de la vida en Cristo) y de la dinámica escatológica (de crecimiento de la Iglesia en santidad hasta su plenitud, en la Parusía, que permite hablar de forma general de una santidad imperfecta de la Iglesia aquí en la tierra)<sup>34</sup>.

de Congar en *Chrétiens désunis*, Cerf, Paris 1937), porque Journet no ve esas realidades en cuanto que están separadas de la Iglesia. Por eso Journet considera que en esas realidades está la Iglesia, aunque incompleta, y no se puede decir que allí haya algo que le falta a la Iglesia. Sertillanges tiene una idea más unida a las personas y no a las instituciones, y también ligada a la extensión y no tanto a la plenitud de posesión, intensiva, de la santidad.

34. En algunos autores se olvidó un poco la dimensión individual y ascética de este crecimiento, privilegiando la participación litúrgica de una forma desequilibrada que contribuía a reforzar la acción de Cristo en la Iglesia, pero dejando en penumbra la cooperación humana.

En cuarto lugar, la reflexión sobre la santidad de la Iglesia no trata de probar la santidad con la existencia de los sacramentos. Lo que hace es mostrar que los sacramentos son fuente de la santidad de la Iglesia y medios a través de los cuales ella crece. En fin, la dimensión experiencial que entró en el discurso a través de las eclesiologías del cuerpo místico pide una «exteriorización» de la vida en Cristo y, por tanto, de la santidad de la Iglesia. Esto quiere decir que la falta de santidad de la Iglesia —el hecho de que ella tiene en su seno santos y pecadores, que es la *ecclesia permixta*— deja de verse como prueba de su verdad, como hasta entonces. Pasa a ser un defecto de manifestación debida o pedida (en los términos en los que Scheeben ya la había planteado)<sup>35</sup>.

La gran ausente de este panorama fue la cooperación humana en la santidad de la Iglesia (muy relativizada). No encontramos la negación de tal cooperación, sólo su oscurecimiento, quizá debido al crecimiento de la percepción de la presencia de Cristo en su Iglesia y de la percepción de su acción (en primer lugar en la liturgia), que siempre se vio como la principal y casi única merecedora de atención<sup>36</sup>. Ante esta presencia tan inmensa de Cristo en su Iglesia, en su cuerpo, y ante los desequilibrios misticistas que existieron, quizá hubiera sido oportuno ver la ventaja de los manuales apologéticos, que siempre empezaban por decir que la santidad de la Iglesia era una santidad «participada» de la santidad de Dios. Una profundización de esta afirmación que recordara la *alteridad* de la Iglesia (como un todo) en relación a Cristo podría haber sido mejor que la insistencia sobre la dimensión visible de la Iglesia, que en aquel tiempo era casi sinónimo de dimensión institucional o histórica.

35. «Mas precisamente porque los portadores de la maternidad admirable de la Iglesia no responden siempre en la propia persona a su dignidad, y porque, además, los hijos de la Iglesia no siempre se comportan como tales, porque se oponen a la fecundidad de su madre, y se sustraen a su dirección, el rostro visible de esa esposa celestial tiene muchas manchas y está deformado; por esto brota *en* su seno —y no *de* su seno— mucha mala hierba, que cubre y oculta con su sombra las flores celestiales». M.-J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo* (1865), Herder, Barcelona 1953, §80, 587.

36. A la falta de atención a la cooperación humana se refiere Congar: «en elle [hiérarchie] il faut voir et entendre le Christ, qu'elle représente et par la vertu duquel elle fait les opérations hiérarchiques. Tout cela est très véritable [...] Il y aurait pourtant un danger à ne voir et à ne marquer *que* cela: un danger, précisément, dans le sens d'un certain monophysisme ecclésiologique. La malfaçon serait comparable à celle que nous combattons en christologie, qui consistait à ne voir dans le Christ que Dieu opérant sous une visibilité humaine. On ne marquerait pas suffisamment ainsi combien l'humanité du Christ, ou celle de l'Église, est vraie. S'il s'agit plus précisément de l'Église, on oublierait que les actes hiérarchiques eux-mêmes, ceux dans lesquels s'exerce l'autorité, tout en jouissant d'une spéciale assistance de Dieu et, dans certains cas déterminés, d'une infaillibilité toute divine sont concrètement faits par des hommes et qu'ils s'accomplissent dans des circonstances de temps, de lieu, de ressources, où joue normalement le conditionnement historique humain». *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1955, 71s.

#### 1.4. *La encíclica Mystici corporis (1943)*

Conviene ahora mostrar algunos aspectos relevantes de la encíclica *Mystici corporis* (1943) para nuestro tema. Nos fijaremos en tres: la interpretación de la idea de «encarnación continuada» y sus consecuencias, la nueva visión del papel del Espíritu Santo y la cuestión de la armonización de los elementos visibles e invisibles de la Iglesia. En la conclusión haremos algunas observaciones.

Aunque la encíclica habla de unión real entre Cristo y la Iglesia, evitó hablar de «encarnación continuada». La encarnación fue un evento histórico único e irreplicable, y la Iglesia continúa la misión por la cual el Verbo se encarnó. La encíclica nos dice que Cristo se sirve de la Iglesia *como* se sirvió de su naturaleza humana. La Iglesia no es la continuación de Cristo, sino el instrumento —análogo a su Humanidad Santísima— del cual él se sirve para dar la salvación al mundo. Así se ha protegido del peligro de divinizar la Iglesia o de llegar a afirmaciones como las de A. Favaroni (condenadas en el Concilio de Basilea e inmediatamente retractadas por su autor), que dijo que Cristo pecaba en sus miembros<sup>37</sup>. En la encíclica, Pío XII también aplicó a la Iglesia la imagen de Esposa de Cristo, pero lo hizo sólo en el ámbito de una correcta atribución de lo divino a lo divino y de lo humano a lo humano, y de la salvaguardia de la personalidad de los miembros que viven en Cristo, es decir, de la necesaria «alteridad» o distinción entre Cristo y la Iglesia.

Hay dos puntos importantes para la santidad de la Iglesia que la encíclica no abordó, y que encontraremos posteriormente tratados en el Concilio Vaticano II: la diferencia que existe entre la relación de la Iglesia con Cristo *in via* y esa misma relación *in patria* o, si queremos, la diferencia entre el cuerpo de Cristo *in via* e *in patria*, si usamos «cuerpo místico» como sinónimo de Iglesia (tema tratado expresamente en la Const. Dogmática *Lumen Gentium*, en su capítulo VII y al final del capítulo I). El segundo punto fue la comparación entre la Humanidad Santísima del Verbo y la Iglesia. La encíclica compara la Iglesia con la Humanidad Santísima de Cristo de una forma *instrumental*, es decir: afirmando que los dos son instrumento de Cristo<sup>38</sup>. Es una

37. Cfr. Pío XII, «Enc. *Mystici corporis* (29-VI-1943)», en *AAS*, 35 (1943) 231ss; D. GUTIÉRREZ, O.S.A., *Los Agustinos en la edad media 1356-1517*, Inst. Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma 1977, 188.

38. «Sicut igitur primo incarnationis momento, Aeterni Patris Filius humanam naturam sibi substantialiter unitam Sancti Spiritus plenitudine ornavit, ut aptum divinitatis instrumentum esset in cruento Redemptionis opere: ita pretiosae suae mortis hora Ecclesiam suam uberioribus Paracliti muneribus ditatam voluit, ut in divinis Redemptionis fructibus impertiendis validum evaderet incarnati Verbi instrumentum, numquam utique defuturum». Pío XII, «Enc. *Mystici corporis* (29-VI-1943)», en *AAS*, 35 (1943) 206s.

comparación realizada *desde* Cristo, no es un paralelismo entre la relación que Cristo tiene con la Humanidad Santísima y con la Iglesia. Algunos han olvidado que esta comparación es *descendente* (con un fin) e *instrumental*, y la han entendido como una relación semejante, lo cual ponía en peligro la alteridad entre Cristo y la Iglesia (uno de los temas que, precisamente, la encíclica había querido resolver).

Estas dos cuestiones eran importantes, especialmente debido a la identificación que se hizo entre la Iglesia visible y el cuerpo místico de Cristo, repetida años después en la encíclica *Humani Generis* (1950). Más tarde, en la Const. dogm. *Lumen Gentium*, nº 8, del Concilio Vaticano II, encontramos un aprecio por la analogía cristológica semejante al de *Mystici corporis*, es decir, sin adhesión a la idea de «encarnación continuada» y consciente de los límites de esta vía. Esto se expresó, concretamente, en el uso de una negación doble —«non mediocrem analogiam», son sus palabras— en vez de usar una afirmación simple cuando el texto compara la doble dimensión de la Iglesia al misterio del Verbo encarnado (esta doble negación viene ya de la encíclica de Pío XII). Hay otra negación doble en el texto, cuando se considera la función salvífica de la Humanidad Santísima del Verbo y la función de la Iglesia. Detrás de la opción por la doble negación, en vez de elegir una afirmación clara de la solvencia de la analogía cristológica, están las dificultades encontradas para su correcta comprensión<sup>39</sup>.

Volviendo a la primera cuestión indicada, hay que reconocer que quien olvidara la diferencia entre la Iglesia *in via* y la Iglesia en su plenitud en el Cielo, que sólo ocurrirá después de la segunda venida de Cristo, estaría quitando espacio teológico a la reflexión sobre la revisión pastoral de la Iglesia y la reforma de las instituciones. Además, también perdería la aspiración de la dimensión visible de la Iglesia a reflejar mejor lo que ya se da por la identificación de la Iglesia Católica con el cuerpo místico de Cristo. La encíclica no trató de esta cuestión, ni la cerró, porque estaba más interesada en corregir las desviaciones misticistas, entre otros errores de entonces, que ponían en entredicho la ins-

39. En el nº 8 de *Lumen Gentium* encontramos las dos dobles negaciones: «Societas autem organici hierarchici instructa et mysticum Christi corpus [...] ob *non mediocrem* analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur» y «Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, *non dissimili modo* socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi [...] inservit»: F. GIL HELLÍN (ed.), *Synopsis Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, 59ss, donde también se da razón de las enmiendas realizadas; la cursiva es nuestra. Nótese, además, que en el texto la segunda comparación se da entre *natura assumpta*-Verbo y *socialis compago Ecclesiae*-Espíritu de Cristo.

titución salvífica. De hecho, la encontraremos tratada más adelante en el Concilio Vaticano II, pero algunos autores se quejaron de ello<sup>40</sup>. La cuestión de la pérdida de tensión escatológica en la Iglesia cuando se identifica la realidad eclesial con el cuerpo místico suele ser una de las críticas protestantes —en este caso fue una crítica de Barth— a la teología católica de entonces. Sin embargo, el punto de vista desde el que Barth criticó esta identificación no es aquél que Antón u otros autores han usado.

La dimensión pneumatológica que aparece en la encíclica *Mystici corporis* muestra que el modo de habitación del Espíritu Santo en Cristo y en la Iglesia es uno de los puntos en los cuales la Iglesia se distingue de Cristo. No es sólo el hecho de que la Iglesia contenga pecadores, que suele ser uno de los argumentos más conocidos para hablar de la distinción entre los dos. La encíclica opta por afirmar que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia, cuestión que entonces era más o menos debatida<sup>41</sup>. También nos dice que la unión de Cristo con la Iglesia se realiza por el Espíritu Santo, lo cual ayudaba a insertar mejor la Tercera Persona de la Santísima Trinidad en la eclesiología<sup>42</sup> y obligaba a afirmar que no hay dimensión cristológica de la santidad de la Iglesia que no suponga *ipso facto* la dimensión pneumatológica. Recordemos que hasta entonces, e incluso después, casi sólo se hablaba del Espíritu Santo cuando se trataba del carisma de asistencia.

La tercera cuestión se refiere a la armonización de los elementos visibles e invisibles de la Iglesia, que es uno de los frutos más positivos de la encíclica. En efecto, desde entonces es imposible pensar la santidad de la Iglesia como un conjunto de elementos que la Iglesia puede mostrar a los hombres, ni puede identificarse simplemente con aquello que pertenece a las dos Personas divinas

40. Cfr. Y.-M. CONGAR, «Dogme christologique et ecclésiologie. Vérité et limites d'un parallèle», en IDEM, *Sainte Église...*, cit., 70-104 (publicado por primera vez en 1950); G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia»..., cit., 301. Antón piensa que fue la identificación de la Iglesia católica con el cuerpo místico de Cristo la que causó la pérdida del sentido escatológico en la Iglesia, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 649s.

41. En el campo dogmático, la expresión «alma de la Iglesia» se usaba entonces con frecuencia para hablar del principio vivificante de la Iglesia, mientras que en el campo apologetico era más habitual usarla como sinónimo del *coetus* de los que están de algún modo —no necesariamente visible— unidos a Cristo. De estos dos campos surgieron tres posturas sobre el alma de la Iglesia: unos dicen que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia, otros dicen que lo es la gracia, otros la sitúan en la pertenencia a Cristo. Hay posturas intermedias, por ejemplo, algunos hablan de dos almas de la Iglesia y otros dicen que el Espíritu Santo es quasi-alma de la Iglesia. En muchos casos la discusión fue sólo terminológica, pero en otros lo que estaba en causa era el modo de ver la acción santificadora del Espíritu Santo en la Iglesia.

42. Cfr. C. LIALINE, «Une étape en ecclésiologie», en *Irén*, 19 (1946) 299s e 304.

enviadas al mundo<sup>43</sup>. Hay un equilibrio mayor y más complementariedad porque los elementos ya no se ven yuxtapuestos, que era la habitual conclusión de los tratados de entonces (éstos últimos se ocupaban principalmente en discutir la oposición de las dos dimensiones de la Iglesia). Con la encíclica los elementos visibles e invisibles empezaron a ser entendidos bajo la luz cristológica que los integra sin contraposiciones estériles entre la jerarquía y el pueblo fiel, el derecho y la caridad, etc. En efecto, se empieza a percibir lo invisible bajo lo visible, se comienza a ver que lo visible está al servicio de lo invisible, en una lógica análoga a la cristológica<sup>44</sup>.

La encíclica asentó, principalmente, la afirmación de que para los *viatores* la Iglesia Católica romana era el cuerpo místico de Cristo<sup>45</sup>. Esta afirmación no había sido realizada en el sentido de absolutizar la institución jerárquica de la Iglesia, sino para afirmar la relación de la Iglesia con Cristo<sup>46</sup>. El hecho de haber identificado la Iglesia Católica romana con el cuerpo místico de Cristo creó una tensión en la propia dimensión institucional de la Iglesia que señala un punto de inflexión. En una primera mirada puede parecer que la dimensión espiritual o divina quedó «cautiva» bajo la dimensión institucional, con una reducción del horizonte<sup>47</sup>. En

43. Algunos años más tarde, el cardenal Journet —siguiendo a Billot— dijo que la verdadera santidad de la Iglesia está en las almas de los fieles, no en los instrumentos, que sólo la tienen de forma «analógica», cfr. Ch. JOURNET, «Réforme dans l'Église et réforme de l'Église», en *Nova et Vetera*, 27/2 (1952, Fribourg) 149.

44. Algunos tratados de eclesiología (aún en el siglo XIX y en el inicio del siglo XX, por ejemplo, el de Mazzella o el de Perrone) trataron de este ritmo circular entre lo visible y lo invisible, pero la analogía que solían usar era humana (cuerpo y alma del hombre) y no cristológica. Por lo demás, incluso en la época de *Mystici corporis* era frecuente intercambiar el binomio visible-invisible con el binomio humano-divino, que no es exactamente lo mismo.

45. Ésta es la tesis de S. Tromp, que algunos autores consideran ser el inspirador de la encíclica; Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 294.

46. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín...*, cit., 294ss; según Congar, la teología había usado durante muchos siglos la imagen del cuerpo místico de Cristo para afirmar la autoridad papal, pero en este documento no era ésa la intención, ni el problema en discusión. No se quería pasar de la idea de sociedad perfecta a la idea de organismo divino.

47. En la literatura que suele tratar de esta encíclica siempre se hace referencia al hecho de que no se contemplaron más que dos tipos de relación con la Iglesia: el de los miembros que lo son realmente (*reapse*) y el de aquellos que están ordenados al cuerpo místico. Además, la encíclica no habló del papel de las iglesias y comunidades cristianas que no están en comunión con la Sede Apostólica en la salvación de sus propios fieles, refiriéndose sólo a las personas individuales. En este sentido la visión instrumental de la Iglesia también se ciñe sólo a la Iglesia católica. En fin, aparte de la cuestión de los miembros y de la explicación de la mediación universal de la Iglesia, surgía el problema del modo de explicar la presencia de Cristo resucitado en la Iglesia; cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 641-653.

un segundo momento vemos que la tensión resultante de la identificación entre Iglesia y cuerpo místico de Cristo obligó a encontrar soluciones que superaran la tensión creada, encontrando nuevos caminos fuera de las eclesiologías del cuerpo místico pero conservando la riqueza de su doctrina sobre la relación de la Iglesia con Cristo. Como consecuencia de esta fermentación, la palabra «Iglesia» desde entonces dejó de significar *in recto* la institución, pasando a tener un significado más misterioso<sup>48</sup>.

Las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo crearon una conciencia mayor de la importancia de la relación de la Iglesia con Cristo, que es fundamento y no sólo fundador de la Iglesia. Indicaban, además, una diferencia fundamental entre la Iglesia e Israel. El Concilio Vaticano II recogió el fruto de los estudios realizados, equilibrando la imagen de cuerpo de Cristo con la de esposa y evitando cuidadosamente las lecturas equivocadas de la Iglesia como «encarnación continuada». El discurso sobre la santidad de la Iglesia, que había estado reducido a la afirmación de la santidad del fundador de la Iglesia, a la existencia de miembros santos, de la consagración bautismal y de los milagros en la manualística clásica, se abrió a las nuevas aportaciones de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo. Concretamente, se reforzó su dimensión cristológica (con el aumento del espacio dedicado a la santidad de Cristo y de su influjo santificador en la Iglesia), su dimensión comunitaria (subrayando la comunión de los santos con los cristianos que aún caminan en la tierra) y su dimensión litúrgica (enriqueciendo lo que ya se decía sobre la consagración bautismal con el ejercicio del sacerdocio cultural en sus variadas dimensiones). Es una visión de la santidad de la Iglesia mucho más unitaria y espiritual que la anterior.

Las eclesiologías del cuerpo místico destronaron el paradigma eclesiológico de la «sociedad perfecta» y enriquecieron mucho el discurso sobre la santidad de la Iglesia. Esto último fue tan evidente que, aunque el paradigma del «cuerpo místico de Cristo» dejó de dominar el espacio eclesiológico, sus aportaciones al discurso sobre la santidad de la Iglesia perduran hasta ahora. Por tanto, fueron asumidas en su mayoría por los discursos presididos por otros paradigmas. En las próximas páginas nos centraremos en los enriquecimientos del discurso sobre la santidad de la Iglesia que nacieron específicamente de los nuevos paradigmas o alteraron de algún modo las aportaciones que venían del cuerpo místico de Cristo.

48. Esto se nota en los varios intentos de huir de la identificación del cuerpo místico con la Iglesia, conocidos en la literatura teológica de la segunda parte del pontificado de Pío XII. Para captar el significado prevalentemente institucional-visible que se daba antes de la palabra «Iglesia» basta mirar algunos textos de Przywara o de Mersch.

## 2. LA IGLESIA, PUEBLO DE DIOS Y SACRAMENTO

### 2.1. *La Iglesia, pueblo de Dios*

El cambio de circunstancias después de la segunda guerra mundial condujo a un nuevo modo de ver la Iglesia, más atento a su historia, a la condición del hombre y al mundo. Desde entonces y hasta el Concilio las ideas de «cuerpo místico» y «pueblo de Dios» disputaron entre sí el lugar central de la eclesiología. Esta lucha no siempre fue positiva, porque instrumentalizó no pocas veces la imagen de pueblo de Dios, poniéndola al servicio de una polémica y, por tanto, empobreciéndola. La imagen de pueblo de Dios no era la única que podía contrarrestar las tendencias espiritualizantes: la encíclica *Mystici corporis* había elegido otra, y había más.

Para la santidad de la Iglesia, las eclesiologías del pueblo de Dios aportan algunos elementos de interés: a) la inserción de la Iglesia en la historia, haciendo ver que la Iglesia se sujeta a los mismos límites y dificultades del mundo, que tiene una misión que cumplir en el mundo (es un deber suyo) y una serie de responsabilidades ante la sociedad civil por ese título (Vonier)<sup>49</sup>; b) la acentuación de la dimensión visible de la Iglesia, empezando el discurso desde un planteamiento histórico-salvífico en polémica con las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo (Koster)<sup>50</sup>; c) la finalidad escatológica de la Iglesia<sup>51</sup>. Una de las características principales de esta imagen fue permitir una visión más histórico-salvífica de la Iglesia.

Algunos autores buscaron otras imágenes que pudieran reflejar mejor el misterio de la Iglesia, y otros procuraron armonizar las dos que se disputaban

49. Cfr. G. ZIVIANI y V. MARALDI, «Ecclesiologia»..., cit., 303s.

50. Cfr. M.D. KOSTER, *Ekklesiologie im Werden*, Bonifatius, Paderborn 1940, 146. La polémica de Koster con las eclesiologías del cuerpo místico quizá se entienda mejor si consideramos que C. Feckes —uno de los principales autores de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo— pensaba que la imagen del pueblo de Dios era una definición sociológica de la Iglesia, mientras que cuerpo era una definición teológica. Pueblo de Dios, según Feckes, designa a los fieles que no son ministros (y cita el conocido texto de 1 Pe 2,9), cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia...*, cit., 686. Para una visión más equilibrada, véanse los estudios bíblicos de L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Cerf, Paris 1942 (entre otros), y de Y.-M. CONGAR, *Esquisses sur le mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1941, especialmente el primer ensayo (11-57), que realiza un análisis de la teología bíblica sobre el pueblo de Dios en el AT y en el NT (parte I y II, 11-18).

51. R. GROSCHE, *Pilgernde Kirche*, Freiburg 1938; cit. por A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 424, que pretende mostrar que no fueron los factores exteriores y sí la vuelta a las fuentes la razón de esta imagen eclesiológica.

el lugar principal de la eclesiología (habiendo llegado a formulaciones felices, como la del entonces joven teólogo J. Ratzinger: «La Iglesia es aquel pueblo de Dios que existe como cuerpo de Cristo»<sup>52</sup>). En una perspectiva semejante, en lo que atañe a la unión de las dos imágenes, se manifestaba von Balthasar, aunque él partía de la centralidad del cuerpo-esposa de Cristo<sup>53</sup>. En el fondo, se empezaba a advertir que no bastaba usar una imagen para percibir el misterio de la Iglesia, y el Concilio Vaticano II confirmó esta convicción.

La nueva imagen de la Iglesia aportó importantes novedades en el discurso sobre la santidad de la Iglesia. Sin embargo, éstas no vienen directamente de la imagen del pueblo de Dios, ni de la imagen de «Iglesia-sacramento». Más bien vinieron de la configuración pastoral, espiritual, teológica y cultural de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XX, a través de nuevas cuestiones que ayudaron a enriquecer la imagen del pueblo de Dios (y las demás imágenes) y a percibir mejor una serie de problemáticas típicas del discurso sobre la santidad de la Iglesia. Por eso hemos hablado más extensamente de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo, en las que encontramos una aportación más directa al discurso sobre la santidad de la Iglesia, y dedicamos un único apartado a las eclesiologías centradas en la idea de pueblo de Dios y sacramento.

La santidad de la Iglesia se enriquece con el marco histórico-salvífico típico de las eclesiologías del pueblo de Dios<sup>54</sup>. Con él quedan consignadas las condiciones y puntos de vista que ayudarán a plantearla en ese marco, aunque no todos los autores partidarios de la idea de pueblo de Dios desarrollen una

52. «Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes». J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, EOS, St. Ottilien 1992, 327 (reimpr. del original, München 1954, con nuevo prefacio); «El concepto simbólico de cuerpo místico puede unirse a la expresión “pueblo de Dios” usada frecuentemente en el Nuevo Testamento y en la Liturgia y dar así la siguiente “definición”: La Iglesia es el neotestamentario pueblo de Dios, fundado por Jesucristo, jerárquicamente ordenado y al servicio del reino de Dios y de la salvación de los hombres, que existe como cuerpo místico de Cristo». M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV: La Iglesia*, Rialp, Madrid 1962, 56; cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1950, 72-80.

53. «La “sposa”, che nasce dalla ferita del costato del nuovo Adamo, è insieme il suo “corpo” (e soltanto così il suo “popolo”), è contemporaneamente l'uno (con Cristo) e l'altro (di fronte a lui), in una dipendenza e libertà che non può trovare alcuna analogia semplicemente creata ma soltanto quella trinitaria». H.-U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi (1961)*..., cit., 21. El teólogo suizo parte de la donación amorosa del amor de Dios, valga la redundancia, que es uno de los principios orientadores de su eclesiología. Por eso la Iglesia sólo puede ser pueblo (expresión de ese amor y con una misión), si es cuerpo (unión con Dios). Tanto él como M. Schmaus, J. Hamer o J. Ratzinger, entre muchos otros, concuerdan en la complementariedad de las imágenes.

54. Cfr. Y.-M. CONGAR, «La Chiesa come Popolo di Dio», en *Concilium*, 1 (1965) 26-31.

reflexión directa sobre la santidad de la Iglesia. Congar considera que la elección divina puede servir de explicación para la relación entre lo divino y lo humano en la Iglesia; lo mismo ocurre con la unión de Dios con la Iglesia bajo la «Alianza» y no bajo la analogía cristológica<sup>55</sup>. La «elección divina» es trascendente, porque no es posible encontrar fuera de Dios las razones de elección de un pueblo determinado. Además, es permanente, permitiendo percibir cierta continuidad entre el antiguo y el nuevo Israel y, de paso, transponer algunas de las «resonancias» de la elección de Israel a la Iglesia, enriqueciendo su santidad. Así quedan sentados los principios que permitirían enriquecer la santidad de la Iglesia con la idea de *pertenencia* a Dios, de un *vínculo relacional* entre Dios y la Iglesia (con o sin carácter litúrgico, de ofrecimiento divino y respuesta humana), un carácter *vocacional* ligado a la elección divina. En la misma línea, el discurso sobre la santidad de la Iglesia se abre a una dimensión más histórica. Esto permite sopesar los errores e infidelidades de Israel, y atender a la condición histórica actual de la Iglesia (y a la condición de sus varias fases históricas)<sup>56</sup>.

Un segundo aspecto que se inserta en el discurso sobre la santidad de la Iglesia es el binomio cumplimiento-consumación. Por un lado la Iglesia es cumplimiento, porque es fruto de la acción de Dios —de su elección— que realizó algo distinto e inesperado en el transcurso de la historia. Esto hace de

55. Congar piensa que la idea bíblica de «elección» puede servir para explicar la relación de unión entre lo divino y lo humano en la Iglesia (sin tener, por tanto, que aplicar la analogía cristológica, o distinguiendo algunos de sus aspectos importantes). En Cristo, la relación entre lo humano y lo divino viene por la persona del Verbo; en la Iglesia, por la unión de elección, de promesa y de alianza, que son vínculos elevadísimos, poderosísimos, que hacen de la Iglesia algo santo, pero no impecable, adorable o, de algún modo equivalente a la Humanidad Santísima del Verbo. La unión de alianza de la Iglesia con Dios permite a los hombres (que son libres y autónomos) la posibilidad de caer y levantarse, y de abrir el discurso a otras dimensiones históricas, cfr. Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église...*, cit., 78; véase también M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV...*, cit., 46ss e 602s.

56. Entre los autores que desarrollaron más esta cuestión están los biblistas y todos los que han realizado estudios bíblicos y patrísticos sobre el pueblo de Dios, o los han tenido en cuenta, cfr. A. VONIER, *The People of God*, Burns, Oates & Washbourne, London 1937; F. ASENSIO, *Yahveh y su Pueblo. Contenido teológico en la historia bíblica de la elección*, Pont. Univ. Gregoriana, Romae 1953; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Aschendorff, Münster 1937; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche...*, cit.; M. SCHMAUS, *Teología dogmática, IV...*, cit.; P. GRELOT, «Peuple», en X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Cerf, Paris 1962, cc. 815-826; R. SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Herder, Freiburg 1961; F.-B. NORRIS, *God's own People. An introductory study of the Church*, Helicon, Baltimore 1962; para una información resumida de estos y de otros autores se pueden consultar los trabajos de Congar, Antón, Ziviani-Maraldi o de Villemin.

ella la manifestación de la acción divina cumplida, pero aún no consumada. Por otro, la Iglesia tiene un carácter histórico más acentuado, como ya dijimos, que permite ver que ese cumplimiento aún no es consumación. Hay una tensión escatológica que impulsa la Iglesia a aspirar y caminar en dirección a su consumación<sup>57</sup>. Esto quedará reflejado en la Const. dogm. *Lumen Gentium*, nº 48.

Hemos visto en otro estudio que la dimensión histórica y la tensión escatológica no van necesariamente unidas<sup>58</sup>. Por eso el carácter inacabado de la santidad de la Iglesia que la tensión escatológica permite deducir puede ser independiente de la contextura histórica humana de la Iglesia. Eso ocurre cuando, por ejemplo, se mira la Iglesia desde la disposición divina<sup>59</sup>. En cambio, no ocurre cuando la vemos desde la experiencia vital del pueblo de Dios que responde a la llamada divina en la fe, es decir, teniendo en cuenta la respuesta humana a la acción divina, siempre marcada de algún modo por una serie de instancias y referencias históricas mutables<sup>60</sup>. Cuando hay peregrinación en dirección a un estado mejor, hay dinamicidad, mejora, respuestas más o menos acertadas, conciencia de un cierto carácter relativo del momento presente.

Otra cuestión con un cierto interés es que en el paradigma del pueblo de Dios la Iglesia no se ve desde la relación de cada fiel con Dios (uno de los factores que permanece en los distintos momentos de la historia de la Salvación sin grandes cambios, y que conduce a una forma más espiritual-personal de ver la Iglesia).

La visión de la Iglesia que camina en la historia hacia su plenitud tiene otras consecuencias, tanto si la vemos desde la disposición divina como si atendemos más a la respuesta humana. Nos centraremos en tres: la inclusión del tema de la reforma en la eclesiología; la distinción entre la dimensión visible y la dimensión institucional de la Iglesia y, por último, la inserción del tema de la fidelidad a lo largo del camino.

La apertura al tema de la reforma y renovación de la Iglesia es un fruto de la eclesiología más histórica, atenta a la misión de la Iglesia en el mundo y a

57. «L'eschatologique n'est pas plus absent du présent que le transcendant n'est extérieur à l'humble réalité de ce monde, il le fonde au contraire et en même temps il l'attire, il en est la substance nutritive et il y exerce un force encore cachée». H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église...*, cit., 99.

58. Cfr. M. DE SALIS AMARAL, «El influjo de la vida de la Iglesia en la reflexión sobre su santidad durante el siglo XX y hasta el Concilio Vaticano II», en *Scripta Theologica*, 39 (2007) 865-886.

59. Cfr. Ch. JOURNET, «Le progrès de l'Église dans le temps», en *Ang.* 43 (1966) 3-22.

60. Cfr. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église...*, cit., 39s.

una antropología que ve el hombre como algo más que su alma<sup>61</sup>. La reforma supone que la acción santificadora no se limita a la acción sacramental que la Iglesia realiza con Cristo, porque admite que hay otros ámbitos de la relación del hombre con Dios que pueden ser santificadores para los demás. También admite los errores de percepción de las «causas segundas», la importancia de la santidad de los ministros, posibles mejoras y adecuaciones o correcciones en la misión de la Iglesia.

Por tanto, cuando se dice que el pueblo de Dios es *santo*, no se niega que las personas se puedan equivocar o que la misión de la Iglesia se pueda realizar de una forma más pobre o parcial; tampoco se niega la indefectibilidad de la Iglesia. Lo que se hace es percibir este misterio a partir de la dinámica personal de quien vive su fe en la historia, es decir, existencialmente. Por eso cobran importancia la renovación, la conversión y la reforma. Por eso, también, los pecados y errores de los cristianos empiezan a verse como obstáculo a la santidad de la Iglesia. Recordemos que hasta entonces sólo se decía que la Iglesia tenía pecadores en su seno, pero los pecados no afectaban a su santidad.

La segunda consecuencia es la percepción de la distinción entre la dimensión visible e institucional de la Iglesia. Con otras palabras, se quiere señalar que la Iglesia también existe y es de Dios en el ámbito que trasciende a su realidad institucional y litúrgica: la inmensa realidad de sus hijos que viven en Cristo y en el medio del mundo<sup>62</sup>. Hay toda una dimensión de la Iglesia que es visible, pero no institucional, que está asociada al despertar de la condición común de todos los miembros del pueblo de Dios.

La distinción entre lo institucional y lo visible permitía abrir la misión de la Iglesia a una pluralidad de actividades menos institucionales y a veces menos perceptibles en las que su santidad se difunde y, por tanto, en las que la Iglesia realiza su misión. En este caso las consecuencias en el discurso sobre la santidad de la Iglesia no fueron inmediatas. Hubo que esperar al Concilio Vaticano II para verlas enraizadas en el sacerdocio común de los fieles (LG, cap. IV).

En tercer lugar, se incluye dentro de la santidad de la Iglesia el tema de la fidelidad de la Iglesia a Dios, que es el correlato de la creciente importancia

61. Congar piensa que la Iglesia como institución no necesitaría de conversión, pero podría necesitar de una reforma bajo algunos aspectos que dicen relación con la existencia y las formas históricas de la institución, cfr. «La Chiesa come Popolo di Dio», en *Concilium*, 1 (1965) 31; J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo», en R. VANDER GUCHT y H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, III, Città Nuova, Roma 1972, 231s.

62. Cfr. J. FRISQUE, «L'ecclesiologia nel XX secolo»..., cit., 231s.

de la respuesta del hombre a Dios, de su condición histórica<sup>63</sup>. En lo que atañe a la respuesta negativa a Dios ya hemos visto la necesidad de la conversión y renovación, en la respuesta positiva entra la fidelidad de la Iglesia a Dios<sup>64</sup>. Desafortunadamente, este tema se desarrolló sólo en una dirección: la de la fidelidad en cuanto deber o condición que la Iglesia debe cumplir (a modo de criterio de verificación). Cuando la fidelidad sólo se ve como un ideal, sin afirmar su existencia concreta, la santidad de la Iglesia parece ser sólo una «aspiración» que se verificará en el más allá.

El Concilio Vaticano II favoreció la imagen del pueblo de Dios, pero sin olvidar la imagen del cuerpo místico de Cristo. Hay detrás de ello una conciencia de la importancia de la gracia y elección divinas, de la igualdad fundamental de los miembros de la Iglesia en virtud del Bautismo, y la afirmación de que el pueblo de Dios está estructurado jerárquicamente. Si era verdad que la imagen del pueblo de Dios no daba suficiente espacio teológico a la comprensión de la jerarquía, el Concilio no la había considerado inválida; sencillamente corrigió o mejoró lo que faltaba, reafirmando a la vez la igual dignidad de todos los fieles por el sacramento del Bautismo, llamados por Dios a la santidad y a la misión, que es uno de los aspectos ricos en consecuencias para nuestro tema. Esta conexión de la santidad y de la misión al sacerdocio común (cfr. Const. dogm. *Lumen Gentium*, nn. 10s y 39ss), en el horizonte de la *historia salutis* en que la Iglesia camina en el mundo, es una de las ventajas de la visión de la Iglesia como pueblo de Dios<sup>65</sup>.

Como ya hemos podido comprobar, las dos imágenes —cuerpo místico y pueblo de Dios— tenían sus ventajas y desventajas. Los autores que han caí-

63. «La forte organisation extérieure que nous admirons en elle exprime, selon les besoins de la vie présente, l'unité interne d'un organisme, et le catholique n'est pas seulement le sujet d'un pouvoir, il est le membre d'un corps. Sa dépendance juridique à l'égard du premier a pour fin son insertion vitale dans le second. Aussi sa soumission n'est-elle pas une démission. Son orthodoxie n'est pas un conformisme mais une fidélité. Il n'a pas seulement le devoir d'obéir à des ordres ou de se montrer déferent envers des conseils: il lui fait participer à une vie, communier à un esprit». H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1947, 50s. En este caso se ve una fidelidad activa por parte del sujeto que vive en la Iglesia, no se trata de la fidelidad de la institución, a la cual basta «pertenecer».

64. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église...*, cit., 456ss, donde se muestra que esta cuestión no aparece en la visión protestante.

65. Cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín...*, cit., 297; A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 429; L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 180. Hablando de los primeros cristianos, de Lubac decía: «Ils témoignaient de leur foi dans les fruits du baptême et de leur conviction que toute la vie de chrétien, qui est «saint par appel divin», se doit d'en dérouler la logique. Ils proclamaient avec saint Paul encore que la condition chrétienne oblige à la sainteté. Ce n'était donc de leur part ni manque d'expérience humaine, ni, comme chez les sectaires qu'ils combattaient, mépris de la grande assemblée» H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église...*, cit., 98s.

do en el misticismo exagerado habían puesto en jaque la utilidad del paradigma del cuerpo místico de Cristo. Los autores que han leído de forma exageradamente horizontal la imagen del pueblo de Dios hicieron lo mismo con la imagen de pueblo de Dios<sup>66</sup>. Así como Pío XII no desdeñó usar la imagen del cuerpo místico, a pesar de los límites e inconvenientes que entonces se percibían<sup>67</sup>, el Concilio Vaticano II (y el magisterio posterior) tampoco quisieron prescindir del uso de la imagen del pueblo de Dios. Tomemos nota de estas opciones magisteriales como señal de una actitud que aún puede dar muchos frutos teológicos, y pasemos a la imagen del «sacramento».

## 2.2. *La Iglesia, sacramento*

Como ocurrió con las eclesiologías del cuerpo místico, las eclesiologías que se centran en la imagen del «sacramento» son muy variadas. Esta imagen era conocida y usada ya antes de la segunda guerra mundial, pero una reflexión más sistemática sólo se llevó a cabo en la posguerra. Unas usan el término «sacramento» como forma de expresar la relación de la Iglesia con Cristo. Otras utilizan dicha categoría para explicar la relación entre la dimensión visible e invisible de la Iglesia (en vez de usar la analogía cristológica)<sup>68</sup>. Otras la emplean para explicar la misión de la Iglesia, o como categoría que ilustra la modalidad de comunicación de Dios al hombre en la Revelación<sup>69</sup>. Otros hablan de una «sacramentalidad trascendental» como categoría explicativa del hecho de que

66. Debido al influjo de la secularización, especialmente en el final de los años 50 e inicios de los años 60 del siglo XX, la Iglesia se empezó a ver de una forma muy horizontal. Esto afectó la imagen de pueblo de Dios, especialmente en los años posteriores al Concilio Vaticano II, reduciéndola a una categoría puramente sociológica y banalizando, cfr. J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo 1985, 103s; IDEM, «Presentazione», en G. COFFELE (a cura di), *Dilexit Ecclesiam. Studi in onore del prof. Donato Valentini*, LAS, Roma 1999, 7.

67. Cfr. J. HAMER, *L'Église est une communion*, Cerf, Paris 1962, 21s.

68. «Quien llama a la Iglesia Cuerpo de Cristo, entiende a ésta sacramentalmente al igual que a Cristo mismo [...] existe, ciertamente, una analogía entre el Cuerpo físico y el Cuerpo Místico de Cristo, una analogía incluso desde el punto de vista sacramental. De todos modos esto no disminuye el hecho de que, en ambos casos, se trate de realidades sacramentales en sentido verdadero. La justificación para llamar «sacramento» tanto al Cuerpo Místico del Señor como a su Cuerpo físico, estriba en que en los dos casos son realidades, signos y receptáculos visibles de realidades divinas [...] la Iglesia contiene la realidad divina tan objetiva y realmente que, estando en contacto con la Iglesia visible, se toca la realidad divina contenida en ella». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original* (1953), Dinor, San Sebastián 1966, 54s.

69. Por ejemplo, Dios se revela como Salvador en el acto de salvar, la Revelación del plan salvífico acontece en su realización; esta idea aparecerá en la Const. Dogm. *Dei Verbum*.

Dios se comunique a través de realidades corporales. Otros usan la categoría sacramental como relación de congruencia entre el ser y el actuar de la Iglesia<sup>70</sup>. Como se ve, hablar de una comprensión «sacramental» de la Iglesia quiere decir cosas muy distintas, según el autor que la use.

Esta imagen se propuso como alternativa a la analogía cristológica para comprender la Iglesia y como vía media entre las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo y del pueblo de Dios, manteniendo la historicidad y orientación al mundo de éstas y la relación con Cristo de aquéllas<sup>71</sup>. Además introducía la misión de la Iglesia *en el mundo y para el mundo* en un lugar más importante de la eclesiología, ayudando a explicar el ser de la Iglesia<sup>72</sup>.

La mayor parte de las ideas asociadas a este paradigma y que interesan a nuestro tema ya fue apareciendo en las páginas anteriores al hablar de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo (como, por ejemplo, la acentuación de la dimensión eclesial o comunitaria de la santidad de la Iglesia)<sup>73</sup> y del pueblo de

70. Dentro de este grupo variado de defensores de la idea de la Iglesia-sacramento encontramos los nombres de H. de Lubac, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. Daniélou, P. Smulders, J. Ratzinger, etc. Para más información sobre estos y otros autores, cfr. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, cit., 792; F. OCÁRIZ, «La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger», en *PATH*, 6 (2007) 166-168 y 179s. En concreto, no se pueden equiparar las propuestas de Semmelroth, de Rahner o de Schillebeeckx. Los que se diferenciaron más de los contenidos ya entonces conocidos (es decir, el discurso simbólico de Rahner y el discurso centrado en la fenomenología de las religiones de Schillebeeckx) no fueron recibidos por el Concilio Vaticano II. Los documentos conciliares asumieron la visión sacramental de la Iglesia en cuanto señal e instrumento de la salvación. En su contenido, se trata de una visión próxima a la idea del cuerpo místico de Cristo (como la proponía Semmelroth), pero sin asumir todas sus implicaciones, cfr. G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», en *Rassegna di Teologia*, 46 (2005) 663-694; J.M. MCDERMOTT, «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament», en *Irish Theological Quarterly*, 71 (2006) 143-178.

71. Cfr. F. OCÁRIZ, «La Iglesia, *Sacramentum salutis* según J. Ratzinger»..., cit., 166-168.

72. «La théologie de l'Église comme "sacrement originel", en même temps qu'elle cherche à penser le lien entre le Christ et l'Église, s'attache également à articuler de manière satisfaisante la réalité historique de l'Église et le mystère de son être. La notion de sacrement dans sa définition augustinienne lui sert de pivot: "la forme visible d'une grâce invisible". [...] Présenter l'Église comme sacrement, c'est d'abord la concevoir non pas en fonction d'elle-même mais de sa mission, c'est l'envisager *pour* le monde, *pour* la société et cela de deux manières: à la fois comme un signe, et comme un instrument soit du Christ, soit du salut, soit du Royaume». L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 174; cfr. Y.-M. CONGAR, *Eclesiología. Desde S. Agustín ...*, cit., 298.

73. «En el orden salvífico [...] en el proceso causal de la santificación, la comunidad de los hombres redimidos se encuentra antes que cada uno de éstos en el verdadero sentido de la palabra. Cada uno de los hombres obtiene participación en la vida de Cristo, que, en cuanto vida de su Cuerpo Místico, se convierte en vida de los hombres redimidos, porque se incorpora a la unidad de la humanidad redimida en el misterioso Cuerpo de Cristo». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 65s.

Dios (por ejemplo, la inclusión de la visión histórico-salvífica), por lo que no vamos a volver sobre ellas. En cambio, nos interesa mostrar algunas aportaciones que aún no han sido vistas. Concretamente, el paradigma sacramental realza la importancia de la congruencia entre la realidad interior-mistérica y exterior-social de la Iglesia, es decir, que haya una correspondencia entre el don de la santidad y la tarea de la santificación. Además, mira a la Iglesia como medio de encuentro con Cristo, dando realce a la misión de la Iglesia<sup>74</sup>.

Como los teólogos que defienden este paradigma se fijan en el «instrumento» y en el «signo», miran más hacia la dimensión existencial de la santidad de la Iglesia *in via*, con una diversidad de puntos de vista que quizá sea demasiado amplia para poder tener una cierta utilidad. Por ejemplo, unos atienden más a la importancia de la misión de los cristianos en el mundo para reflejar la santidad de la Iglesia, otros creen que dejar la manifestación de la santidad de la Iglesia en manos de los cristianos realza su dramaticidad y riesgo..., y hay más opiniones sobre la cuestión<sup>75</sup>. Algunos autores atienden preferentemente al modo en que la gracia significa la salvación traída por Cristo; otros muestran que la santidad de la Iglesia es una condición que la Iglesia debe cumplir, algo que está llamada a manifestar<sup>76</sup>. Con frecuencia el discurso sobre cómo la Iglesia

74. Cfr. O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 74ss; A. DULLES, «A Half Century of Ecclesiology», en *TS*, 50 (1989) 427; A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*..., cit., 745.

75. Semmelroth llama la atención sobre el hecho de que una excesiva insistencia en decir que la Redención es don de Cristo, puede reducir los hombres a meros receptores de ella. Pero la redención también permite que el hombre colabore con Dios en la misión, como la Virgen. La decisión de la Virgen debe repetirse, por tanto, por parte de todos a lo largo de la historia de la Iglesia. «Nos encontramos ahora en un punto en el que la obra redentora de Cristo se halla constantemente amenazada. En su existencia primitiva se llevó a cabo infaliblemente, al abrirse Dios en Cristo a los hombres, y la humanidad, por su parte, a Dios. Esta realidad fundamental de la obra redentora es de una potencialidad ilimitada: su realidad puede derramarse por doquier donde la figura primitiva de la obra de la Redención se ejecuta en la simbólica figura eclesiológica, o mejor todavía, ya que se trata de una imagen sacramental, cuando se contribuye a su realización. Pero esta realización posterior de la obra de la Redención, la realización del elemento mariano de la Iglesia en cada uno de sus miembros está constantemente amenazada. En cuanto se dé la comunidad que realiza, junto con el ministerio siempre presente, la recepción y cosacrificio de María, esta imagen simbólica de la obra de la Redención conservará siempre su existencia perdurable e infalible, que le ha sido garantizada por el mismo Cristo. Pero en cuanto esta imagen simbólica se extiende a cada hombre concreto y en él significa no sólo una pertenencia jurídicamente válida a la comunidad, sino también una realización vital de esta pertenencia como miembro de la Iglesia, la Redención se halla constantemente en tela de juicio». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 237.

76. Una postura clásica de este «deber ser» la encontramos en Semmelroth: «En la Iglesia la gracia de Dios ha descendido hasta nuestra existencia histórica, para que lo transitorio de nuestra historicidad participe de la eternidad de Dios, sin arrebatare primeramente su historicidad. Por esta razón la Iglesia visible debe simbolizar ambas cosas: la

debe ser santa se movió en el ámbito de las conclusiones pastorales y partiendo de una Iglesia vista en el ámbito de la significación.

El paradigma sacramental también acentuó el aspecto misionario de la santidad objetiva de la Iglesia. Con otras palabras, explicó el «para qué» del don de santidad que la Iglesia *ya posee*, sin separar la tarea del don. Esto complementó la orientación cristológica del discurso sobre la santidad de la Iglesia que ya existía desde las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo<sup>77</sup>.

Así como hemos visto desventajas de la idea de pueblo de Dios y de la de cuerpo místico de Cristo, también las encontramos en la idea de sacramento. La primera es la gran confusión resultante de la aplicación de la analogía sacramental a muchos ámbitos distintos, que complicó notablemente los discursos que siguieron este paradigma. No hubo acuerdo entre los autores sobre qué quiere decir «la Iglesia es como un sacramento», y a veces el paradigma sacra-

participación, por la gracia, de la eternidad de Dios se hará visible en su inmutabilidad supratemporal, y la presencia histórica de Dios en la Iglesia resultará digna de crédito por la movilidad con que la Iglesia sabrá adaptarse a las múltiples exigencias de la existencia histórica concreta». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 153s. Véase también G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata»..., cit., 666. Canobbio considera que tanto en Rahner como en Schillebeeckx se ve una Iglesia que es la expresión de la condición humana habitada por la gracia de Cristo. La eclesialidad precede a la Iglesia histórica y esta última no es más que la actuación de la primera. A partir de aquí Schillebeeckx —después del Concilio— empezó a hablar de la Iglesia como *sacramentum mundi*, entendiéndola como manifestación de la gracia salvífica presente en el mundo (cfr. G. CANOBBIO, *o.c.*, 674). Por eso, en Schillebeeckx, la «santidad de la Iglesia» está modelada por la antropología del hombre caído y redimido, es la emergencia de la gracia que actúa en él. Según W. Kasper, faltaría recuperar el sentido productivo de la gracia y no quedarse sólo en lo manifestativo, cfr. W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, I, Queriniandina, Brescia 1989, 265; véase también J.M. MCDERMOTT, «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament»..., cit., 156-164.

77. «No hay duda de que la Iglesia no tiene una misión más noble, y, propiamente hablando, no tiene otra misión que conducir al hombre al Dios trino. En medio de la unanimidad que se da entre todos los cristianos respecto de este hecho, la explicación de cómo debe llevarse a cabo esta misión es de una diversidad aterradora. Lo más frecuente es que el hombre, influenciado por el pensamiento utilitarista de nuestro tiempo, piense que la Iglesia es una sociedad que puede ser utilizada o debe serlo para alcanzar un objetivo que está fuera del alcance propio. Esta idea separa dos realidades que se relacionan entre sí mucho más estrechamente de lo que supone esta concepción». O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original (1953)*..., cit., 276. Véase también P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación», en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors, Barcelona 1968, 377ss; por su parte, Kasper afirma: «come è stato impiegato dal concilio Vaticano II, il concetto di sacramento è uno dei tanti mezzi concettuali cui si ricorre per [...] evidenziare il mistero della chiesa nascosto nella figura visibile ed accessibile soltanto alla fede, per mostrare come la chiesa da un lato derivi interamente da Cristo e resti continuamente a lui riferita, dall'altro, però, in quanto segno e strumento sia interamente a servizio degli uomini e del mondo». W. KASPER, *Teologia e Chiesa*..., cit., 255.

mental no incorporaba del todo la dimensión interior del misterio de la Iglesia, su santidad *ya* realizada<sup>78</sup>.

El Concilio Vaticano II recogió algunas ideas relacionadas con este paradigma, mostrándonos como la Iglesia *in via* es el lugar teológico en que se puede apreciar cómo la Iglesia sigue los pasos de su Señor, es perseguida, es pobre y necesitada de purificación para llegar a ser como Cristo quiere que sea (LG, 8). También dibuja el lugar de la Iglesia en la Creación siguiendo una lógica histórico-salvífica, que señalamos en dos puntos.

En primer lugar, la Iglesia es sacramento *en Cristo*, pero no *de Cristo* (LG, 1). Esto quiere decir que el Concilio no siguió la opinión de algunos eclesiólogos que defendían una explicación de la sacramentalidad de la Iglesia en paralelo con la afirmación de que Cristo es «sacramento» de Dios Padre. Según el Concilio, la Iglesia depende completamente de Cristo. Fue Él quien la constituyó instrumento de santidad y la envía continuamente a todo el mundo, por lo cual la Iglesia no puede ser sacramento sino en Él. Pero Cristo no se relaciona con la Iglesia del mismo modo que se relaciona con su Humanidad Santísima<sup>79</sup>.

En segundo lugar, la Iglesia es sacramento *para el mundo*, ella tiene la forma que tiene debido a su función (cfr. LG, 9). Su finalidad no está en ella sino en Dios y en la misión que Dios le ha confiado: todo su organismo social está al servicio del Espíritu Santo para incrementar la vida de sus miembros y comunicarla a los hombres que aún no la recibieron (LG, 8 y 9)<sup>80</sup>.

En los dos primeros capítulos de la Const. Dogm. *Lumen Gentium* encontramos las tres ideas que han polarizado la eclesiología entre 1920 y 1965. De todo lo dicho hasta ahora se puede concluir que la santidad de la Iglesia consiste en su unión con la Santísima Trinidad, con Cristo en su centro. A la vez, la Iglesia está sumergida en la historia de la Salvación como pueblo santo que peregrina hacia la plenitud de esa unión con Dios y realiza la misión para la que fue constituida y «santificada». Desde entonces la respuesta humana a la vocación di-

78. Sobre la falta de acuerdo sobre qué significa decir que la Iglesia es como un sacramento, cfr. J. HAMER, *L'Église est une communion...*, cit., 95s; J. MEYER ZU SCHLOCHTNER, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 65; G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata»..., cit., 665 y 675; sobre la ausencia de una verdadera definición del término sacramento en la Const. Dogm. *Lumen Gentium*, cfr. J.M. MCDERMOTT, «Vatican II and the Theologians on the Church as Sacrament»..., cit., 152s; sobre el olvido de la santidad *ya* realizada en la Iglesia, cfr. P. SMULDERS, «La Iglesia como sacramento de salvación»..., cit., 395 y 400.

79. Cfr. L. DE VILLEMEN, «D'une Église centralisée à une Église communion»..., cit., 183; G. CANOBBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata»..., cit., 674s.

80. Podemos hablar de dos acciones de Cristo, una en el mundo para llevar los hombres a la Iglesia, otra en la Iglesia para unirlos más íntimamente a Él.

vina adquiere más importancia y significado en el discurso sobre la santidad de la Iglesia (aunque con éxitos distintos en los últimos cuarenta años). Esta situación introduce en el discurso sobre la santidad de la Iglesia las notas de la dinamicidad y dramaticidad, típicas de la consideración de la cooperación humana en el plan divino, no siempre óptima. El camino no siempre es de crecimiento y, a veces, la respuesta individual o colectiva no es la que Dios esperaba. Por eso el discurso sobre la santidad de la Iglesia empieza a admitir la purificación y la renovación, la reforma y la mejora en orden a la misión, justo en el momento en que empieza a admitir la dimensión vocacional (y dinámica) en la santidad de la Iglesia. Esto se debe al hecho de que la Iglesia está llamada a ser signo e instrumento de la santidad divina comunicada a los hombres en todas sus actividades y en toda su vida, y no sólo a través de las acciones estrictamente sacramentales.

### 3. REFLEXIÓN CONCLUSIVA

Como se ha podido ver en este recorrido realizado a lo largo del siglo XX hasta el Concilio Vaticano II, hemos procurado no asociar demasiado deprisa una determinada argumentación o aportación al discurso sobre la santidad de la Iglesia con un determinado paradigma eclesiológico. Muchas aportaciones de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo fueron asumidas por los paradigmas que les sucedieron. Y eso no fue una novedad, puesto que también las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo habían asumido, por ejemplo, la división del discurso sobre la santidad de la Iglesia en ontológica y moral, que venía de las eclesiologías de corte apologético.

Tampoco nos ha parecido útil asociar determinados paradigmas a algunos movimientos de ideas. Concretamente, no hemos asociado el despertar de la visión más atenta a la historia con el paradigma del pueblo de Dios y hemos procurado distinguir la tensión en dirección a la perfecta santidad de la Iglesia (que proviene de la escatología y de la renovación espiritual) de la dinámica histórica de la Iglesia en su camino hacia la plenitud. Eso nos ha permitido percibir, por ejemplo, que no todas las aportaciones de las eclesiologías del cuerpo místico de Cristo se pueden considerar estáticas, aunque a veces no tienen en cuenta la visión histórica.

Por recordar otro ejemplo, no hemos unido, equiparado o usado como sinónimos la dimensión *institucional* y la dimensión *visible* de la Iglesia. En la primera mitad del siglo XX se usaban como sinónimos, siendo uno de los «lugares comunes» que caracterizan la eclesiología de la época. Es verdad que estaban estrechamente relacionadas en aquel entonces, pero habían surgido como respuesta a necesidades y vivencias distintas de la vida de la Iglesia. La primera fue muy

usada contra el racionalismo liberal y la segunda contra la Reforma protestante. El hecho de no distinguirlas hizo que aquellos que han querido subrayar la dimensión interior y espiritual de la Iglesia (muy relacionada con importantes aspectos de su santidad) hayan presentado un déficit de visibilidad. Ese defecto también existía en las eclesiologías de corte apologético, que habían reducido la visibilidad a la estructura institucional<sup>81</sup>. La nueva comprensión de la historia y la teología del laicado, aunque parezcan temas aparentemente separados de la santidad de la Iglesia, ayudó a ver la dimensión visible de la Iglesia bajo una nueva luz, y así ayudó a dar equilibrio a su dimensión espiritual, integrándola mejor dentro del misterio eclesial. Como consecuencia, la santidad de la Iglesia dejó de verse sólo como un conjunto de santos y de medios de santidad (sacramentos, doctrina y moral santos), porque se entendió mejor cómo los santos y los medios de santidad —los mismos contenidos del discurso apologético— estaban unidos dentro del misterio eclesial. Este ejemplo nos parece importante para entender mejor lo que se ha tomado y lo que se ha dejado en el discurso sobre la santidad de la Iglesia, y poder proponer nuevas soluciones.

La imagen del cuerpo místico de Cristo ha aportado un enriquecimiento en la relación de la Iglesia con Cristo, que la santifica continuamente. Ayudó a ver la unión de los santos a Cristo *en su cuerpo*, que es la Iglesia, presentándolos integrados en la Iglesia y no como pruebas de que ella es la Iglesia verdadera. Ha contribuido a una dimensión más litúrgica, espiritual y comunitaria de la santidad. La percepción de la vida en Cristo como característica principal de la Iglesia llevó a Mersch a considerar que todos los cristianos, por el simple hecho de serlo, pueden ser santos. Subrayaba, así, la importancia de la santidad común. También habló de la misión santificadora de la Iglesia, señalando que no se reduce sólo a las acciones sacramentales, como era habitual cuando se hablaba de la santificación en la Iglesia.

Ciertamente hubo cambios cuando se ha querido contestar a alguna cuestión más específica de la vida de la Iglesia. Por ejemplo, en el periodo posterior a la segunda guerra mundial encontramos más interés por las respuestas de los hombres *in via*, por el punto de vista histórico, lo cual reforzó los paradigmas eclesiológicos emergentes de pueblo de Dios y sacramento. Esa nueva configuración es-

81. Cfr. J. FRISQUE, «L'ecceologia nel XX secolo»..., cit., 230s. En otro lugar dice: «Notiamo, tuttavia, e l'osservazione è valida per tutta questa prima parte del rinnovamento ecclesiológico contemporaneo, che l'interesse per l'aspetto visibile della Chiesa è sempre un interesse per la sua dimensione societaria. *Non si comprende ancora che la categoria della visibilità ecclesiale va largamente al di là della categoria dell'istituzione*, e quando si tratta, per esempio, dei rapporti della Chiesa con il mondo, sono prima di tutto i rapporti della Chiesa con lo Stato a richiamare l'attenzione». J. FRISQUE, «L'ecceologia nel XX secolo»..., cit., 222; la *cursiva* es mía.

piritual, pastoral y cultural aportó también una cierta luz para conocer otros aspectos de la santidad de la Iglesia. Creció la valoración de la dimensión histórica y de la relación con el mundo como aspectos importantes en los que cuaja la santidad de la Iglesia. También se prestó más atención a la respuesta humana —el ejercicio efectivo de las virtudes—, y a la llamada de Dios a la santidad. Entre otras cosas, con estos aspectos se añadió al discurso sobre la santidad de la Iglesia el tema de la reforma y renovación (recogido por el Concilio Vaticano II), de la necesidad que la Iglesia tiene de la santidad de vida de sus hijos. El discurso sobre la santidad de la Iglesia dejó de contentarse con hablar de una Iglesia *permixta*. Y tampoco pareció suficiente seguir afirmando, como hasta entonces, que la Iglesia tiene hijos pecadores, pero su pecado no afecta a su santidad. Se introdujo como una tensión hacia la santidad, un «deber ser», que tenía su raíz en la llamada de Dios a la santidad y a realizar la misión de la Iglesia. Para esa misión se consideraba que también era necesaria la vida santa, que se manifiesta exteriormente a los demás.

Por tanto, la explicación de la santidad de la Iglesia se enriquece con nuevos aspectos, pero manteniendo algunos contenidos que pasan de un paradigma a otro sin cambios. Lo que sí cambia con cierta frecuencia es el sentido en que algunos de ellos son empleados. Esta variedad de sentidos no es totalmente visible en una primera lectura, exigiendo del lector un conocimiento más profundo de los paradigmas eclesiológicos, de sus motivaciones y del contexto vital que la Iglesia ha atravesado a lo largo del siglo XX. Por eso se ha revelado especialmente útil distinguir los contenidos de los paradigmas y precisar el sentido en que fueron recibidos, o los acentos que un determinado paradigma aportó a un argumento o contenido que se mantuvo a lo largo del tiempo.

En fin, es posible encontrar en la fermentación teológica de la eclesiología a partir de los años veinte un depósito de ideas extremadamente rico: la santidad de la Iglesia entendida desde su relación con Cristo, desde la idea de elección y Alianza, desde una idea más genérica de participación en la santidad divina, o desde una idea más trinitaria; la llamada universal a la santidad en virtud de ser miembro de la Iglesia, la llamada a la misión y la relación de esa misión con la santidad; la percepción de que la santidad de la Iglesia no quiere decir aislamiento del mundo; la importancia de la santidad de vida en la santidad de la Iglesia; la dimensión histórica de la santidad de la Iglesia, etc. Estas y otras ideas florecieron en algunos documentos del Concilio Vaticano II y aún pueden ofrecer una interesante contribución a la reflexión sobre la santidad de la Iglesia.

Miguel DE SALIS  
Facoltà di Teologia  
Pontificia Università della Santa Croce  
ROMA

**CARITAS Y TZEDAKÁ.  
LAS FUENTES VETEROTESTAMENTARIAS  
DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA  
EN EL MARCO DEL DIÁLOGO HEBRAICO-CATÓLICO**

[*CARITAS AND TZEDAKÁ: THE OLD TESTAMENT SOURCES  
OF THE SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH IN THE FRAMEWORK  
OF JEWISH-CATHOLIC DIALOGUE*]

**ROBERTO BOSCA**

*Resumen:* La doctrina social pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia y tiene como consecuencia el compromiso por la justicia. Las Sagradas Escrituras constituyen una palabra divinamente inspirada que no puede separarse sin perder su significado. En la reflexión magisterial y teológica se ha ido produciendo una profundización, unida al progreso de los estudios bíblicos, en las fuentes veterotestamentarias de la doctrina social. En ellas reside la raíz del mensaje evangélico expresado en el cumplimiento de la Ley y los Profetas. El reconocimiento de esta realidad abre nuevas posibilidades en el diálogo interreligioso, especialmente con el judaísmo.

*Palabras clave:* Doctrina social de la Iglesia, fuentes, diálogo interreligioso, Judaísmo.

*Abstract:* The social teaching of the Church belongs to its evangelising mission, and its main consequence is the commitment to justice. The Holy Scriptures constitute a divinely inspired word, which cannot be separated without losing its meaning. In the course of magisterial and theological reflection, complemented by the progress made in Biblical studies, we have gained a deeper understanding of the Old Testament sources of social teaching. In these, we find the basis for the evangelical message expressed in obedience to the Law and the Prophets. The recognition of this reality opens new possibilities for dialogue between religions, especially with Judaism.

*Keywords:* Social teaching of the Church, Sources, Interfaith dialogue, Judaism.

Al presentar el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (CDSI), el Presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz explicó su sentido en una triple proyección relacional, ministerial y universal: «Todo lector de “buena voluntad” podrá conocer los motivos que impulsan a la Iglesia a intervenir con una doctrina en el campo social, a primera vista fuera de su competencia, y las razones para un encuentro, un diálogo, una colaboración al servicio del bien común»<sup>1</sup>.

En nuevas presentaciones del documento, el cardenal Martino precisó que «el texto se propone como un instrumento para el diálogo ecuménico e interreligioso»<sup>2</sup>. Al mismo tiempo, resulta visible en él un interés en mostrar las raíces escriturísticas de la doctrina social. De otra parte, la reflexión teológica de los últimos años ha comenzado a mostrar la conexión entre la teología moral y sus fuentes bíblicas y patrísticas.

La importancia del acento puesto ahora en este contenido fontal reside pues en que se constituye en una ocasión para alimentar el diálogo entre las iglesias y confesiones religiosas. El diálogo interreligioso presenta diversos contenidos, no siendo menor entre ellos su dimensión moral, en particular una lectura de la realidad social desde la respectiva fe religiosa.

Ambos datos, el carácter dialogal y la articulación bíblica, ciertamente no constituyen una novedad pero abren una perspectiva de análoga importancia a la que en su momento representaron la apertura de la doctrina social a un escenario internacional o el enfoque antropológico planteado por Juan Pablo II.

## 1. LA DOCTRINA SOCIAL COMO LUGAR DE DIÁLOGO

León XIII situó la realeza de Cristo en una jurisdicción universal, al afirmar que ella se extiende a «todos los hombres sin excepción, aun a aquéllos que son extraños a la fe cristiana»<sup>3</sup>. Esta doctrina sería desarrollada por Pío XI en *Quas Primas*, y si bien su significación ha sido reinterpretada en sentido integrista, no hay aquí una visión teocrática. Por ser Jesucristo perfecto hombre, el

1. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires 2005, 14.

2. Cfr. *El cardenal Martino: la Doctrina Social de la Iglesia es «demasiado desconocida»* (17-XII-2006) <http://www.zenit.org/article-221111?l=spanish> (accedido el 2-I-2008).

3. Cfr. LEÓN XIII, *Annum Sacrum*. Sobre la dimensión ética de la eclesiología en perspectiva interreligiosa, cfr. H. VALL, «Eclesiología y ética: reflexiones que condicionan y determinan el concepto de evangelización», en J.R. VILLAR (ed.), *Communio et sacramentum. En el 70º cumpleaños del Prof. Dr. Pedro Rodríguez*, Universidad de Navarra, Pamplona 2003, 827-839.

mensaje evangélico tiene como propio toda su realidad, expresada en el concepto de que todo lo que es cristiano asume lo que es verdaderamente humano.

La doctrina social configura un terreno particularmente propicio para practicar el diálogo interreligioso y ese quehacer corresponde en primer lugar y de modo eminente a los laicos. El CDSI se propone promover su actuación en el campo social, por ser éste su ámbito propio<sup>4</sup>. En dicha misión participan los fieles laicos de un modo peculiar y acorde con su índole secular, pues viven y actúan allí donde se organiza la vida social, donde se toman las decisiones y donde se transforman las estructuras que condicionan la vida civil<sup>5</sup>.

En tal sentido, este cuerpo doctrinal constituye un instrumento para la «nueva evangelización» de un mundo que en apreciable medida ha perdido sus referencias religiosas. La doctrina social no es ajena a esta misión, en cuanto parte del ministerio evangelizador de la Iglesia<sup>6</sup>, del cual el mundo tiene urgente necesidad y que ha de incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de su enseñanza moral<sup>7</sup>.

El sentido del CDSI es sostener y animar la acción de los cristianos en el campo social, cuya vida debe entenderse como una fecunda obra de evangelización<sup>8</sup>. En la evangelización de la cultura los valores propiamente humanos son asumidos y realizados junto a los específicamente cristianos en tanto integrantes del designio divino y constitutivos del más auténtico humanismo. Por esto en la construcción de la ciudad los cristianos han de ejercer sus derechos y responsabilidades en fraternal unión con sus hermanos de otras diversas corrientes culturales y creencias religiosas.

Cuando cumple dicha misión de anunciar el Evangelio, la Iglesia muestra al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión, descubriéndole las exigencias de la justicia y su fruto que es la paz. Jesucristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre. Un concepto emblemático del Concilio ha sido la estrella guía de Juan Pablo II durante su pontificado: «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»<sup>9</sup>.

4. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 13.

5. Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje al card. Norberto Rivera Carrera con ocasión del encuentro continental para América sobre el Compendio de la doctrina social de la Iglesia* del 19-XI-2005.

6. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 66.

7. Cfr. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 5.

8. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 13.

9. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 22. Cfr. JUAN PABLO II, *Homilía en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles*. Del mismo modo: *Redemptor Hominis*, 14: «el hombre es el camino de la Iglesia», también reproducido en *Laborem Exercens*, 1 y en *Centesimus Annus*, cap. V.

## 2. LA DIMENSIÓN SOCIAL DEL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Así como en ocasiones se ha reducido el ecumenismo a una mera colaboración en valores puramente sociales, también se ha entendido el diálogo ecuménico e interreligioso en un sentido restringido referido a contenidos exclusivamente dogmáticos, sin atender a sus proyecciones comunitarias. Sin embargo, no es ésta la visión con la cual fue planteada la cuestión desde el comienzo. En *Ecclesiam Suam*, el papa Pablo VI distingue los distintos círculos concéntricos en relación a los niveles de diálogo, y cuando se refiere al segundo de ellos —el de los que creen en Dios—, menciona en primer lugar al pueblo hebreo, digno de su afectuoso respeto, con quien los cristianos comparten un inestimable legado.

El Pontífice enuncia contenidos del diálogo diciendo: «no queremos negar nuestro respetuoso reconocimiento a los valores espirituales y morales de las diversas confesiones religiosas no cristianas; queremos promover y defender con ellas los ideales que pueden ser comunes en el campo de la libertad religiosa, de la hermandad humana, de la buena cultura, de la beneficencia social y del orden civil. En orden a estos comunes ideales, un diálogo por nuestra parte es posible y no dejaremos de ofrecerlo doquier que con recíproco y leal respeto sea aceptado con benevolencia»<sup>10</sup>.

Cuando se celebraron los cuarenta años de *Nostra Aetate*, el Papa Benedicto XVI cifró su esperanza no sólo en el diálogo teológico, sino también en que, en la colaboración cotidiana, los cristianos y los judíos ofrezcan un testimonio compartido aún más convincente del único Dios y de sus mandamientos, de la santidad de vida, de la promoción de la dignidad humana, de los derechos de la familia y de la necesidad de edificar un mundo de justicia, reconciliación y paz para las futuras generaciones<sup>11</sup>.

De otra parte, entre los diversos tipos de diálogo, el de los laicos encuentra una primera temática natural en lo social, que nace de una común identidad de todos los hombres, centrándose en las cuestiones que les atañen de un modo grave e inmediato: por un lado, injusticia social, desigualdad de oportunidades, mal reparto de la riqueza y del poder, crisis de los valores familiares, y desafío de la juventud en el plano local; y por el otro, amenaza nuclear, desequilibrio económico, violación de los derechos humanos, etc. en el plano mundial<sup>12</sup>. Los de-

10. Cfr. PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, 40.

11. Carta de Benedicto XVI al card. Kasper del 26-X-2005 en los 40 años de *Nostra Aetate*.

12. Cfr. J.C. BASSET, *Le dialogue interreligieux*, Les Editions du Cerf, 1996, trad. cast.: *El diálogo interreligioso*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 315-316. Durante los últimos años varias obras han publicado opiniones cristianas y judías en paralelo sobre

rechos humanos en cuanto expresiones del ser del hombre brindan un fértil campo de diálogo entre las religiones<sup>13</sup>.

La encíclica *Pacem in Terris* había abierto un camino, cuarenta años atrás, para los fieles cristianos, al promover un diálogo con los demás ciudadanos en el marco de una sociedad plural<sup>14</sup>. Juan XXIII puso de relieve que el documento representaba una innovación peculiar en la tradición magisterial en tanto era dirigido a todos los hombres de buena voluntad<sup>15</sup>.

El Concilio Vaticano II mantuvo esa misma interlocución<sup>16</sup>, en tanto la entera familia humana es la destinataria del mensaje de salvación. Pablo VI eligió como destinatarios de su encíclica sobre el desarrollo a «todos los hombres de buena voluntad» y en el cuerpo del texto dedicó a ellos un largo párrafo<sup>17</sup>. El Papa ya había exhortado a los no cristianos a trabajar para que todos los miembros de la humanidad pudieran llevar una vida digna de los hijos de Dios, al tiempo que invitaba a un diálogo entre civilizaciones en la ansiada consecución de una justicia global. Esta nueva sensibilidad se abriría paso cada vez con mayor fuerza en los años sucesivos. Juan Pablo II, en *Sollicitudo Rei Socialis* dirige, en esa misma dirección, un llamado a la colaboración entre las religiones<sup>18</sup>. Posteriormente, en *Centesimus Annus* el Papa reitera que la disponibilidad al diálogo incumbe a «todos los hombres de buena voluntad»<sup>19</sup>.

### 3. LA DOCTRINA SOCIAL EN EL DIÁLOGO JUDEO-CRISTIANO

La declaración conciliar *Nostra Aetate*, así como otros importantes textos<sup>20</sup>, proporcionan el marco teológico del diálogo entre judíos y cristianos.

diversos temas sociales como derechos humanos y otros. Cfr. E. FISHER y D.F. POLISH (ed.), *The Formation of Social Policy in the Catholic and Jewish Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1980.

13. Cfr. F. VIOLA, «El diálogo entre las religiones y el derecho natural», en *Persona y Derecho*, 53 (2005) 101-112.

14. Cfr. JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 160.

15. Cfr. A. BERNA QUINTANA, «Acontecimientos y comentarios. El momento histórico de la encíclica *Pacem in Terris*», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, XII (2003) 348.

16. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 2.

17. Cfr. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 83.

18. Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 32.

19. Cfr. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 60. Esta encíclica también está dirigida a todos los hombres de buena voluntad.

20. Cfr. *Lumen Gentium*, 9; *Redemptor Hominis*, 11; *Ecclesia in Europa*, 56 y *Ecclesia in América*, 51. Sobre el diálogo entre la Iglesia e Israel cfr. C. PORRO, *Chiesa, mondo e religióni. Prospettive di Ecclesiology*, Editrice Elledici, Torino 1995, 88-90 y J.C. BASSET, o.c., 370-386.

El magisterio posterior ha favorecido este diálogo, animando a las comunidades eclesiales a una colaboración eficaz. El admite distintos niveles y contenidos, atendiendo al contexto histórico y cultural con el fin de articular intereses comunes en el ámbito social<sup>21</sup>. Aunque no se le ha prestado aún suficiente atención, la reflexión moral ha de encontrar no sólo en el Evangelio sino también en el primer legado de la Revelación una fuente igualmente nutricia<sup>22</sup>.

Las obras que explican hasta el Concilio Vaticano II el contenido de la DSI a menudo han dispensado un escueto tratamiento a la fuente veterotestamentaria<sup>23</sup>, y hasta han llegado a omitirla o al menos a subsumirla en expresiones genéricas. En materia social, Juan Pablo II, en *Sollicitudo Rei Socialis* y en *Centesimus Annus* formuló un nuevo llamado a las religiones del mundo<sup>24</sup>, dirigiéndose especialmente «a quienes comparten con nosotros la herencia de Abraham, nuestro padre en la fe» (cfr. Rom 4,11s.), y la tradición del Antiguo Testamento»<sup>25</sup>.

Un esfuerzo más reciente de comprender la moral desde la perspectiva de las virtudes atiende a mostrarlas en su contenido escriturístico: el hombre es llamado al amor (Col 3,14) en la fraternidad a los hermanos, en las exigencias de la justicia y de la misericordia ante los profetas (Is 58), y en la generosidad hacia el pobre (Lev 19,9-10). La doctrina social representa un privilegiado punto de encuentro entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Es un ámbito que en los próximos tiempos está llamado a constituirse en una casa común para ambas religiones.

21. Cfr. B. FORTE, *¿Dónde va el cristianismo?*, Palabra, Madrid 2001, 43.

22. Para un estudio de las fuentes evangélicas de la doctrina social, cfr. I. GIORDANI, *El mensaje social de Jesús*, Rialp, Madrid, 1961. Este libro fue publicado posteriormente con otros escritos bajo el título de *El mensaje social del cristianismo*.

23. Por ejemplo no hay sino escasas referencias en A. BERNA Y OTROS, *Curso de Doctrina Social Católica*, BAC, Madrid 1967. En el capítulo dedicado a las fuentes, otro manual no hace referencia al Antiguo Testamento, citándose una carta de Pío XII al cardenal Faulhaber. Cfr. J.I. CALVEZ y J. PERRIN, *Iglesia y sociedad económica. La enseñanza social de los Papas. De León XIII a Juan XXIII (1878-1963)*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1965, 64. Una obra clásica enumera el concepto de «Sagrada Escritura», y sólo especifica «particularmente el Evangelio». Cfr. J. VILLAIN, *La enseñanza social de la Iglesia*, 2ª ed., Aguilar, Madrid 1961, 25, e incluso una exposición de la doctrina social posterior al Concilio no menciona una palabra sobre este tema. Cfr. C. VELA, *Doctrina social posconciliar*, Ed. del autor, Madrid 1968. En cambio otra importante expresión de esos años le dedica un capítulo. Cfr. P. BIGO, *Doctrina social de la Iglesia. Búsqueda y diálogo*, Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, Barcelona 1967, 17-25.

24. Cfr. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 60.

25. Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 47.

#### 4. UNA ÉTICA COMÚN

La verdad del mensaje cristiano tiene su raíz en el judaísmo: ambos se identifican en la creencia de que Dios eligió a Israel como su Pueblo y le reveló su ley, resumida en los principios morales del Decálogo<sup>26</sup>. La ética judía no solamente es tributaria de una revelación sobrenatural, sino que recoge las exigencias fundamentales de la naturaleza humana, igualmente reflejada en los diez mandamientos<sup>27</sup>. El designio divino es representado en ellos, los cuales contienen una expresión privilegiada de la ley natural y constituyen las reglas primordiales no sólo para la persona en sí misma sino de toda la vida social<sup>28</sup>: son diez principios de conducta sin los cuales ninguna comunidad humana puede lograr su plena realización<sup>29</sup>.

Este querer de Dios expresa a su vez la justicia, por eso las escrituras judías tienen un valor siempre actual para guiar la vida espiritual de los cristianos<sup>30</sup>. Las escrituras sagradas del pueblo judío son una parte fundamental de la Biblia cristiana. Antiguo y Nuevo Testamento no pueden separarse puesto que constituyen una inescindible unidad que se comunica recíprocamente<sup>31</sup>. El canon de las escrituras comprende al Antiguo Testamento que conserva un valor permanente, porque la Antigua Alianza no ha sido revocada<sup>32</sup>.

La palabra revelada en ambos testamentos ofrece una visión religiosa, salvífica e histórica de la realidad social. El Antiguo Testamento conserva su valor propio de revelación que el mismo Jesucristo reafirmó<sup>33</sup> y consecuentemente sus principios morales no han sido derogados por la nueva ley. El Nuevo Testamento testimonia la veneración de esa herencia judía<sup>34</sup>. De ahí que los cristianos hayan de asumir como propios estos libros, expresivos del sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas y una sabiduría sal-

26. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1961 y subs.

27. Ex 3,6 y 14. Cfr. M. GUERRA GÓMEZ, *Historia de las religiones*, BAC, Madrid 1999, 319.

28. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...*, cit., 22.

29. Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad, Conversaciones al filo de dos milenios*, Planeta, Madrid 2005, 164.

30. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, 5.

31. Dios dispuso sabiamente que el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo está patente en el Nuevo. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 16.

32. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 101-130.

33. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 129. Jesucristo se aplicó a sí mismo varios pasajes de los salmos (Jn 13,10; Mt 21,16).

34. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación bíblica en la Iglesia*, III, b, 1.

vadora<sup>35</sup>. El mensaje cristiano se traicionaría a sí mismo si olvidara sus raíces judías. Más aún, el Nuevo Testamento sólo puede ser plenamente comprendido en el marco y a la luz del Antiguo<sup>36</sup>. En la Sagrada Escritura se encuentra una referencia ética y una valoración de la historia: el anuncio y la denuncia. A partir de la ley divina surge un proyecto de convivencia en la justicia y en la caridad<sup>37</sup>: *Tzedek y Tzedaká*.

El judaísmo representa una religión —en realidad, más adecuadamente, una cultura— a la que es propia una ética, también en el ámbito de las relaciones sociales. Las tradiciones judía y cristiana se hermanan en aceptar los principios morales de la *Torah*: la inalienable santidad y dignidad de la persona humana y así «el énfasis moral compartido puede ser la base de un vigoroso testimonio para toda la humanidad con el fin de mejorar la vida de nuestros semejantes y resistir frente a las inmoralidades y las idolatrías que nos dañan y nos degradan»<sup>38</sup>.

Israel ciertamente ha desempeñado un papel singularísimo en la historia de la salvación y de este dato se deduce que se han de reconocer las raíces comunes existentes entre el cristianismo y el pueblo judío, llamado por Dios a una alianza que sigue siendo irrevocable y que ha alcanzado su plenitud definitiva<sup>39</sup>. El mensaje de la Iglesia en materia moral encuentra su necesaria fuente en los textos de la tradición judaica, como puede constatarse una y otra vez en numerosos ejemplos. Las enseñanzas de la DSI se nutren de la Sagrada Escritura<sup>40</sup>. En la carta de preparación del Jubileo<sup>41</sup> del año 2000 se explica que el año sabático de la Ley de Moisés, por el cual se liberaban los esclavos, se recuperaban las tierras y se remitían las deudas, es continuado en el jubileo cristiano<sup>42</sup>. Las palabras y las obras de Jesús constituyen el cumplimiento de toda la tradición de los jubileos del Antiguo Testamento, que debían servir al restablecimiento de la justicia social.

Dios constituyó a Israel como su pueblo, salvándolo de la esclavitud: es el pueblo sacerdotal de Dios al que por los profetas mantiene en la esperanza

35. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 15.

36. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío...*, cit., 6.

37. Cfr. A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, BAC, Madrid 1996, 28 y ss.

38. Cfr. NATIONAL JEWISH SCHOLARS PROJECT, *Dabru Emet. Declaración sobre los cristianos y el cristianismo*, 2002.

39. Cfr. *Sínodo de Europa*, 56.

40. Cfr. L.F. FIGARI, *Hacia las fuentes de la doctrina social de la Iglesia en la Sagrada Escritura*, VE Multimedia, 37 en <http://www.synodia.org/libros/hacialasfuentes/> (accedido el 2-II-2008).

41. Cfr. JUAN PABLO II, *Incarnationis Mysterium*, 12. Cfr. también COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y Reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, II, 3.

42. Cfr. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 11-14.

de la salvación. Serán sobre todo los pobres y los humildes del Señor (So 2,3) quienes mantengan esta esperanza<sup>43</sup>. Ésta es la enseñanza que deja a lo largo de la historia del pueblo elegido la rica sabiduría recogida en los libros sagrados. La caridad brillará así en la ciudad de Dios que es la Jerusalén celestial: «las doce puertas son las doce perlas, cada una de las puertas hecha de una sola perla, y la calle de la ciudad es de oro puro como el cristal»<sup>44</sup>.

## 5. EL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA DSI

En la reflexión teológica se ha ido produciendo una profundización, unida al progreso de los estudios bíblicos, en las raíces veterotestamentarias de la doctrina social que se muestra en el espíritu conciliar de un regreso al sentido original de las instituciones<sup>45</sup>: todo el mensaje evangélico no es sino el cumplimiento de la Ley y los Profetas.

Si bien no es el número ni la importancia de las citas las que determinan el sentido de dicha influencia, sino su conexión con el mensaje de salvación, las encíclicas sociales y otros documentos similares recogen con diversas modulaciones dicha herencia. En este sentido, el material es variado y abundante y se remonta al origen de la formulación moderna de la doctrina social, mostrando un íntimo vínculo entre ambos testamentos en materia moral. Los *Salmos* y el *Génesis* son los libros bíblicos más citados.

En el documento fundacional de la moderna DSI, al tratarse sobre los salarios, se recuerda la sentencia genesiaca: *ganarás el pan con el sudor de tu frente*, así como se encuentran en el texto leoniano citas del *Eclesiastés* y de los *Proverbios* sobre la fraternidad humana. Del mismo modo, al establecer el derecho al descanso, el Pontífice hace una remisión a la santificación del sábado, citando el *Exodo* y nuevamente el *Génesis*<sup>46</sup>.

Por su parte, en *Quadragesimo Anno* aparece una cita del *Deuteronomio* cuando Pío XI exhorta a la «restauración en Cristo»<sup>47</sup>. *Casti Connubii* recuerda tres veces el *Génesis*, una el *Exodo* y otra el *Deuteronomio*<sup>48</sup>. En las tres encícli-

43. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 62-64.

44. Cfr. Ap 21.

45. Cfr. *Comunicado del Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana, respecto al capítulo de los judíos*, emitido el 8-XI-63.

46. Juan Pablo II repite esta actitud en *Centesimus Annus y Dies Domini*. Cfr. LEÓN XIII, *Rerum Novarum*, 9, 13, 15, 30 y 35.

47. Cfr. Pío XI, *Quadragesimo Anno*, 138.

48. Cfr. Pío XI, *Casti Connubii*, 4, 6, 23 y 45.

cas antitotalitarias *Mit Brennender Sorge*, *Non Abbiamo Bisogno* y *Divini Redemptoris* se citan los *Salmos* y el *Génesis*<sup>49</sup>.

En *Divini Illius Magistri* son mencionados los libros de los *Proverbios*, el *Deuteronomio* y la *Sabiduría*<sup>50</sup>. En su radiomensaje *La Solemnità*, Pío XII cita solamente el *Salmo* 18. Otros mensajes similares de este Pontífice como *Benignitas et Humanitas* y *La Elevatezza* se remiten, del mismo modo, a ciertos *Salmos*. En *Mater et Magistra* Juan XXIII utiliza fuentes del *Génesis*, los *Salmos*, y el *Exodo*<sup>51</sup>, y en *Pacem in Terris* también invoca el *Génesis*, *Isaías* y nuevamente a los *Salmos*<sup>52</sup>. El Concilio, en *Gaudium et Spes* refiere a las mismas fuentes<sup>53</sup>. En *Octogésima Adveniens* en cambio no hay citas del Antiguo Testamento y tampoco en *Populorum Progressio*, con una única excepción que recuerda el mandato divino de *Génesis*, 1: *henchid la tierra y sometedla*<sup>54</sup>.

Más cercanamente, ya durante el pontificado de Juan Pablo II, en *Familiaris Consortio* hay también siete referencias al *Génesis*, entre ellas la creación del hombre y otras menciones a varios de los profetas que vinculan el matrimonio con la alianza<sup>55</sup>, categoría mediante la que es comprendido el vínculo conyugal en el actual *Codex Iuris Canonici* (CIC)<sup>56</sup>. Se encuentran otras alusiones escriturísticas en *Libertatis Nuntius* y en *Libertatis Conscientia*<sup>57</sup>.

En *Christifideles Laici* hay nuevas citas del *Génesis*, de los *Salmos*, de los *Profetas* y el *Deuteronomio*<sup>58</sup>. *Laborem Exercens* exhibe también algunas referencias a los *Salmos* y numerosas del *Génesis*. *Sollicitudo Rei Socialis* registra varias llamadas conceptuales al *Génesis*, a los *Salmos* y al *Exodo*<sup>59</sup>. Aparecen citas de *Hebreos*, *Salmos* y *Génesis*, *Samuel*, *Ezequiel* e *Isaías* en *Reconciliatio et Paenitentia*<sup>60</sup>.

49. Cfr. PÍO XI, *Non Abbiamo Bisogno*, 2 y 10; *Mit Brennender Sorge*, 51 y *Divini Redemptoris*, 1.

50. Cfr. PÍO XI, *Divini Illius Magistri*, 6, 15 y 37.

51. Cfr. JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 196, 217, 244 y 249.

52. Cfr. JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, 3, 5 y 167.

53. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 12, 32, 50 y 78.

54. Cfr. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 22.

55. Cfr. JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, 3, 11, 12, 13, 14, 22, 25 y 28.

56. En los últimos años se ha profundizado en el significado bíblico del matrimonio y la familia. Cfr. H. SÁNCHEZ PARODI, «Algunas reflexiones sobre la familia, desde la Biblia», en *El Derecho*, 6-I-95.

57. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Nuntius*, sobre todo en el cap. IV «Fundamentos bíblicos» y *Libertatis Conscientia*, 17, 20, 23, 27 y 29 y 35 a 45.

58. Cfr. JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, 4, 5, 6, 8, 14, 40, 43, 48, 57 y 61.

59. Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 29, 30, 34, 36, 38, 47.

60. Cfr. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 7, 13, 15, 17, 23, 29, 31 y 34. Cfr. también S. AUSÍN, «Aspectos bíblicos de la Exhortación Apostólica “Reconciliatio et Poenitentia”», *Scripta Theologica*, 17 (1985) 291-305.

En *Centesimus Annus* pueden encontrarse dos citas del *Génesis*<sup>61</sup>. La carta *Mulieris Dignitatem* también acredita otras referencias al mismo libro, comenzando por la creación de la mujer como persona<sup>62</sup>. Teniendo en cuenta su estructura, se puede afirmar que *Evangelium Vitae* es toda la encíclica un solo comentario o glosa a textos veterotestamentarios, especialmente el *Génesis*<sup>63</sup>. En un documento sobre la reforma agraria se dedica un entero capítulo al mensaje bíblico sobre la propiedad de la tierra<sup>64</sup>, con citas abundantes del Antiguo Testamento. Con respecto a los documentos jubilares, tanto en *Tertio Millennio Adveniente*<sup>65</sup> como en *Novo Millennio Ineunte*<sup>66</sup>, son invocadas citas de los *Salmos*, donde se recuerda el sentido de la institución del jubileo.

## 6. EL CDSI Y LA TRADICIÓN BÍBLICA

El CDSI espiga en la rica herencia del pueblo elegido que ha asumido las verdades reveladas a lo largo de su historia. El hace suyas las admoniciones proféticas, la preceptiva moral de los salmos y la sabiduría multiseular de los proverbios, iluminándolos con la nueva revelación. Esa luz aparece como una ayuda para devolver a la persona humana su perdida dignidad, en un mundo en el que por momentos pareciera eclipsarse la visión del rostro de Dios.

En los manuales clásicos de la materia no suele encontrarse un capítulo especial referido a los fundamentos bíblicos de las enseñanzas sociales, pero en el CDSI en cambio son generosas las referencias a las fuentes del Antiguo Testamento: numerosas citas del *Génesis* y del *Exodo* son seguidas por otras de los diversos libros sagrados: *Levítico*, *Números*, *Deuteronomio*, *Josué*, *Jueces*, *Primer Libro de Samuel*, *de los Reyes*, *de las Crónicas*, *Job*, *Salmos*, *Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los Cantares*, *Sabiduría*, *Eclesiástico*, y los proféticos: *Isaías*, *Jeremías*, *Baruc*, *Ezequiel*, *Oseas*, *Amós*, *Miqueas*, *Sofonías*, *Ageo*, *Zacarías* y *Malaquías*<sup>67</sup>. Teniendo en cuenta que las referencias veterotestamentarias son notablemente

61. Cfr. JUAN PABLO II, *Centesimus Annus*, 11 y 51.

62. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, 2, 3, 6 a 11, 18, 25, 29 y 30.

63. Cfr. JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 6 a 10, 18 a 21, 25, 31, 34, 35, 39, 40 a 44, 46, 48, 49, 52, 53, 58, 61, 66, 73, 76, 83, 84, 94 y 102.

64. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Para una mejor distribución de la tierra*, II.

65. Cfr. JUAN PABLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, cap II.

66. Cfr. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 1, 23, 33.

67. P. ej., entre las 73 diferentes referencias de fuentes bíblicas que se registran en el texto, la inmensa mayoría corresponde al Antiguo Testamento. Cfr. *Compendio...*, cit. 16. La primera cita es de *Hebreos* y solamente del *Génesis* se registran 63 citas.

superiores en relación a los documentos precedentes, puede afirmarse que este instrumento representa un cambio verdaderamente radical en la materia.

El CDSI se inaugura con un tratamiento de la acción liberadora de Dios en la historia de Israel. El texto destaca la revelación que Dios hace de sí mismo en forma progresiva al pueblo elegido, el pacto que sella el compromiso con la nación judía y con toda la humanidad, y los diez mandamientos que constituyen las reglas primordiales de la vida social. El don de la liberación y la tierra prometida, la Alianza y el Decálogo expresan la praxis que ha de regular la sociedad israelita en la justicia y el amor<sup>68</sup>.

Esta realidad —que el CDSI presenta como pórtico de toda la enseñanza social de la Iglesia— se fundamenta en el hecho de que ella siempre ha rechazado la idea de prescindir del Antiguo Testamento considerándolo un bien caduco, o al menos algo perteneciente al pasado, que habría perdido razón de ser con el advenimiento del Mesías, y por esto mismo ha condenado al *marcionismo*, que sustentaba esta disociación, configurando así una herejía formal contra la ortodoxia de la fe<sup>69</sup>.

La herejía marcionista fue desenterrada por el nacionalsocialismo, como lo denunciara severamente Pío XI: «Sólo la ceguera y el orgullo pueden hacer cerrar los ojos ante los tesoros de saludables enseñanzas encerradas en el Antiguo Testamento. Por eso, el que pretende desterrar de la Iglesia y de la escuela la historia bíblica y las sabias enseñanzas del Antiguo Testamento, blasfema la palabra de Dios, blasfema el plan de la salvación dispuesto por el Omnipotente y erige en juez de los planes divinos un angosto y mezquino pensar humano»<sup>70</sup>. Jesús no abolió la Ley del Sinaí, sino que la perfeccionó de tal modo que reveló su hondo sentido. El veneró el Templo al que acudió en peregrinación en las fiestas judías y amó con gran celo esa morada de Dios entre los hombres<sup>71</sup>.

Se podría decir que todo el Antiguo Testamento engendra al Nuevo: el orden de Melquisedec otorga al sacramento cristiano del sacerdocio su necesaria precedencia y le confiere la nobleza de su abolengo<sup>72</sup>. Toda la tradición cris-

68. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...*, cit., 20 y ss.

69. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 123 y 129. Para evitar la tentación de entender por «caduco» el nombre de «Antiguo Testamento» se ha propuesto nombrar como «escrituras hebreas» y «escrituras cristianas» al Antiguo y al Nuevo Testamento respectivamente.

70. Cfr. Pío XI, *Mit Brennender Sorge*, 19.

71. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 592-593.

72. Sobre el texto paulino que reconoce la institución pontifical de Jesucristo «según el orden de Melquisedec» (Hb 6,20), cfr. F. VARO, «Santidad y sacerdocio del Antiguo al Nuevo Testamento», en *Scripta Theologica*, 34 (2002/1) 13-43 y esp. 15 y 30.

tiana ha entendido —siguiendo la enseñanza paulina— a Melquisedec como el tipo y la figura de Cristo.

Puede haber sucedido que en algunos momentos históricos se haya atenuado ocasionalmente el interés por mostrar el enraizamiento veterotestamentario del mensaje evangélico. Sin embargo, una nueva sensibilidad más atenta a las fuentes ha sabido expresar, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, de un modo más claro lo que en realidad siempre ha sido una constante en la tradición eclesial. El Antiguo Testamento es una parte de la Sagrada Escritura de la que no se puede prescindir. Sus libros son divinamente inspirados y conservan un valor permanente, porque la Antigua Alianza no ha sido revocada<sup>73</sup>.

Así no podría comprenderse el sentido del Nuevo Testamento dejando de lado al Antiguo, y mucho menos contraponiéndolos: uno no puede entenderse sin el otro. Podría afirmarse incluso que un acabado conocimiento y una completa comprensión del mensaje redentor de Jesucristo sólo es posible a partir de un profundo conocimiento y una genuina comprensión de sus precedentes veterotestamentarios con los cuales se integra en un solo mensaje de salvación y adquiere su significado más pleno. Más aún, sin el Antiguo Testamento, el Nuevo sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse<sup>74</sup>.

## 7. EL HUMANISMO DEL AMOR

Un rasgo peculiar del CDSI consiste en el rescate del concepto de «humanismo»<sup>75</sup> para caracterizar la concepción cristiana de la persona y de la sociedad<sup>76</sup>, que había empleado Pablo VI en *Populorum Progressio*<sup>77</sup>, y que se encuentra presente en la impronta conciliar y en el pensamiento juanpauliano.

Este humanismo constituye un sugerente punto de encuentro entre pensadores cristianos como Jacques Maritain<sup>78</sup> y judíos como Martin Buber. Hu-

73. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 121.

74. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o.c.*, 81.

75. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 6, 7, 19, 82, 98, 322, 327, 449, 497 y 544.

76. El amor cristiano de lo humano es el humanismo cristiano. Cfr. Y. DE MONTCHEUIL, «El ideal del humanismo cristiano», en H. DE LUBAC Y OTROS, *Pensadores Católicos Contemporáneos*, I, Grijalbo, Barcelona 1964, 149-163.

77. Desde la introducción que lleva por título «un humanismo integral y solidario», todo el documento representa un verdadero manifiesto del humanismo cristiano. Cfr. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 16, 20, 42 y 44, etc.

78. Sobre el humanismo mariteniano, cuya huella se advierte también en el Concilio y después en el CDSI, cfr. J. MARITAIN, *Humanismo integral. Problemas temporales y*

manismo cristiano y humanismo judío<sup>79</sup> representan sendas expresiones de un mismo modo de entender al hombre. En su encíclica programática, Benedicto XVI muestra cómo Dios revela al pueblo elegido su designio amoroso. En la *Torah* se encuentra el camino del verdadero humanismo<sup>80</sup>.

Se pueden espigar numerosos casos concretos de enseñanzas sociales judías contenidas en el CDSI que incluyen el Jubileo: «Esta legislación indica que el acontecimiento salvífico del éxodo y la fidelidad a la Alianza representan no sólo el principio que sirve de fundamento a la vida social, política y económica del pueblo de Israel, sino también el principio regulador de las cuestiones relativas a la pobreza económica y a la injusticia social»<sup>81</sup>.

No existe en verdad ninguna diferencia sustancial entre judaísmo y cristianismo en relación al arraigo bíblico de la noción de persona como imagen de Dios y a la actividad humana en el mundo según *Gaudium et Spes*, en cuya factura tuviera decisiva intervención Juan Pablo II, entonces arzobispo de Cracovia<sup>82</sup>. El énfasis antropológico que Juan Pablo II ha impreso a la DSI se enraiza claramente en este concepto bíblico de persona. Resulta significativa la referencia del Pontífice a pensadores judíos como Buber y también Emmanuel Lévinas<sup>83</sup>.

La antropología del Nuevo Testamento se basa en la del Antiguo. Da testimonio de la grandeza de la persona humana, creada a imagen de Dios (Gn

*espirituales de una nueva cristiandad*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1966. Ver una síntesis de su pensamiento en J.L. LORDA, *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, 45 y ss. Puede encontrarse una valoración judía de Maritain en L. KLENICKI, «Culture: blessing or misfortune for the Jewish religious commitment?», en *Theology Digest*, vol. 50, 4, Winter 2003, 329. Maritain, casado con la filósofa judía Raisa Óumansov, fue un defensor de los judíos y su filosofía trazó las bases del diálogo que se convertiría en un concepto clave de la pastoral de la Iglesia. Sugestivamente, en las referencias de *Populorum Progressio* al humanismo se recogen expresas citas de Maritain, a quien Pablo VI reconocería como un verdadero maestro.

79. Cfr. J. CHOZA, *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona 1994, especialmente el capítulo 3, 83-103.

80. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, 9.

81. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 24. Sobre el descanso sabático, cfr. también 258 y 261. JUAN XXIII en *Mater et Magistra*, 247 ya se había referido a esta institución del Antiguo Testamento.

82. Cfr. J. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Bilbao 1988, 19-59 y 203-230.

83. Juan Pablo II se pone en sintonía con Buber y Lévinas, que propusieron un humanismo del otro: del hombre que se responsabiliza y responde totalmente por el prójimo, esto es, de un sujeto relacional llamado a la entrega sincera a los demás. Cfr. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Madrid 1994, 55-56 y *Discurso a los representantes de las organizaciones judías norteamericanas*, Miami 11-IX-87.

1,26-27), y de su miseria, provocada por la innegable realidad del pecado, que hace del hombre una caricatura de sí mismo<sup>84</sup>.

Judaísmo y cristianismo se hermanan en el mismo concepto de persona —base de todo el orden social— creada a imagen y semejanza de Dios. La común filiación de toda la humanidad habilita el concepto de la igualdad radical de todos los hombres en dignidad y derechos. Se puede afirmar que en la antropología bíblica hay una unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que sella con ese signo la comprensión de toda la verdad revelada. La subjetividad relacional de la persona señala su vocación a la comunión del amor<sup>85</sup>.

## 8. LOS CONTENIDOS VETEROTESTAMENTARIOS DEL CDSI

En los capítulos referidos a las diversas temáticas particulares abordadas en el CDSI, el primer apartado corresponde a los «aspectos bíblicos». Con ese título, que se puede encontrar en las unidades de la segunda parte, se traza una síntesis de las fuentes no sólo del Nuevo Testamento sino del Antiguo. La única excepción en que no aparece curiosamente el título —pero sí este contenido— es en el capítulo referido al matrimonio, a la sexualidad y a la familia, donde sin embargo no dejan de formularse oportunas citas al *Génesis* y a otros libros como el *Éxodo* y los *Proverbios*.

Cuando desarrolla la doctrina moral sobre el trabajo humano, el CDSI dedica varios puntos iniciales a la perspectiva bíblica. Con numerosas citas del *Génesis* se muestra que, en el designio original de Dios, el trabajo no fue concebido por la providencia divina como un castigo ni una maldición. El trabajo debe ser honrado, sin ceder a la tentación de idolatrarlo<sup>86</sup>.

El trabajo es un medio de realización humana que se inscribe en el designio divino. Esta visión no es sino un valor común a ambos testamentos en el sentido de ser un camino o un instrumento de perfección a través de su significado santificador<sup>87</sup>, que en la economía de la redención encuentra su plenitud en la persona de Jesucristo, el cual, siendo levantado hacia lo alto atrae to-

84. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío...*, cit., 29.

85. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, CDSI, cit., 124-151.

86. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 255-258 y J. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 230-236.

87. Sobre el valor teológico del trabajo en ambas escrituras, cfr. J.L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo. Apuntes para una teología del trabajo*, Eunsa, Pamplona 1997, 16-20.

das las cosas hacia sí. Dicha común doctrina sobre el trabajo y su valor teológico configura un punto de encuentro entre judaísmo y cristianismo<sup>88</sup>.

De otra parte, la DSI sobre la vida económica encuentra en el Antiguo Testamento el fundamento sobre el carácter instrumental y transeúnte de la materia respecto de las definitivas realidades espirituales, que no es condenada en sí misma, sino por su mal uso: Jesús asume toda la tradición veterotestamentaria, también sobre la disponibilidad de los bienes económicos, sobre la riqueza y la pobreza, confiriéndole una definitiva claridad<sup>89</sup>. Pueden encontrarse distintas citas al respecto de *Proverbios*, *Isaías*, *Ezequiel*, y otras, entre las que no falta el *Génesis*. La alianza establecida por Dios con Abraham, elegido como «padre de una muchedumbre de pueblos»<sup>90</sup>, muestra un camino para la unificación de la familia humana con su Creador<sup>91</sup>. Diversas citas del *Génesis*, *Números*, *Isaías*, *Levítico*, *Proverbios*, *Sofonías*, *Salmos*, etc. acreditan esa calidad.

Resulta oportuno aquí recordar que todo el Antiguo Testamento puede comprenderse como una promesa de paz, que es el bien mesiánico por excelencia. Uno de los títulos del Mesías que descenderá de David será «Príncipe de la Paz». La palabra hebrea «shalom», en el sentido etimológico de entereza, expresa el concepto de paz en la plenitud de su significado (Is 9,5s). *Opus iustitiae pax*, es la enseñanza magisterial que fue adoptada como lema de su pontificado por Pío XII, a la cual otros Papas han venido recordando, pero que tiene también su fuente en el Antiguo Testamento<sup>92</sup>, y que Pablo VI ha concretado, en expresión feliz, como «el desarrollo es el nuevo nombre de la paz»<sup>93</sup>. Finalmente, Juan Pablo II ha formulado una nueva expresión de este concepto en su encíclica sobre la temática internacional conmemorativa de *Po-*

88. Al respecto, ha expresado Javier Echevarría: «Los cristianos compartimos con el pueblo judío la fe en el Dios verdadero y en la Creación, y el aprecio por el trabajo. El fundador del Opus Dei solía subrayar la importancia de unas palabras del Génesis, el primero de los libros del Antiguo Testamento: Dios colocó al hombre sobre la tierra para que la dominara con su trabajo y la hiciera rendir en beneficio suyo y de los demás. Hay muchos motivos para la estima recíproca y la colaboración». Cfr. Entrevista en ABC (Madrid) 6-X-2002 en [http://es.romana.org/art/35\\_3.7\\_6](http://es.romana.org/art/35_3.7_6) (accedido el 2-I-2008). El rabino Angel Kreiman-Brill estudia en una ponencia sobre «La santidad y el trabajo santo» el concepto de trabajo en el judaísmo y en la espiritualidad del Opus Dei. El texto fue presentado en el Congreso sobre *La grandeza de la vida ordinaria* (Roma, 8/12-I-2002) organizado por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en el centenario del nacimiento de san Josemaría Escrivá de Balaguer.

89. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 323 y 325.

90. Cfr. Gn 17,4.

91. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 428, 430 y 432.

92. Cfr. Is 32,16-17; Sant 32,17.

93. Cfr. PABLO VI, *Populorum Progressio*, 76.

*pulorum Progressio*, como *opus solidaritatis pax*<sup>94</sup>. La paz es el fruto de la justicia y de la caridad<sup>95</sup>.

## 9. LA SIGNIFICACIÓN SOCIAL DEL JUDAISMO

Bernardo Kliksberg ha mostrado la confluencia de las religiones y de sus respectivas éticas en la construcción de un mundo más humano. En su pensamiento, el judaísmo y el cristianismo poseen ambos una visión que privilegia la necesidad de enfrentar el sufrimiento cotidiano de grandes sectores de la humanidad, en un mundo donde la posibilidad de bienestar parece hallarse al alcance de la mano, aunque sin concretarse en la realidad. Según este experto, los valores religiosos no constituyen una manipulación de los poderosos, como pretendieron mostrar primero las filosofías de la Ilustración y luego sus hijas las corrientes socialistas durante la pasada centuria. Por el contrario, es en las fuentes de sus tradiciones religiosas donde los pueblos pueden encontrar un fundamento adecuado para superar sus problemas. Entre estos valores que Kliksberg rescata se hallan el amor, la solidaridad y la justicia<sup>96</sup>, que constituyen el corazón de la Ley y los Profetas. Los profetas no fueron teorizadores de lo social, sobre todo ellos se preocuparon por señalar con enorme fuerza y claridad un reclamo dirigido al compromiso con el otro y a la acción<sup>97</sup>.

En el conjunto de los libros inspirados y canónicos que constituyen la revelación anterior a la venida del Mesías se encuentra un formidable cuerpo de reglas, principios y orientaciones de carácter social que constituyen un criterio recto para organizar según la justicia y la caridad<sup>98</sup> la vida del pueblo judío. Estos libros son una fuente de la pedagogía divina que guía amorosamente a su pueblo por el camino del bien y la verdad, y constituyen un venero de enseñanzas insustituibles, no sólo para los judíos sino también para todas las gentes, en primer lugar para los cristianos. En ellos se revela el designio salvador de Dios sobre el entero género humano.

94. Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 39.

95. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, CDSI, 490 y 494. Merece recordarse que Juan Pablo II ha brindado este saludo tradicional de paz. Cfr. *Juan Pablo II y el judaísmo. Compilación 1979-1987*, Paulinas, Buenos Aires 1988, 53.

96. Cfr. B. KLIKSBERG, *El impacto de las religiones sobre la agenda social actual*, en <http://www.iigov.org/id/index.drt> (accedido el 02.01.08).

97. Cfr. B. KLIKSBERG, *El judaísmo y su lucha por la justicia social*, Fondo de Cultura Económica-Fundación Tzedaká, México 2000, 25.

98. Sobre la caridad bíblica, cfr. J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. III, Charles Scribner's Sons, New York, s/f, 380 y ss. Para un estudio de la caridad en el Antiguo Testamento, 380-391.

Las enseñanzas del Antiguo Testamento exhiben una profunda y radical dimensión social al señalar el significado moral y religioso de la injusticia (Is 5,23; 29,21). En ellas adquieren un particular relieve los derechos del pobre, de la viuda y del extranjero. La ley de Yahvé se expresa en las abundantes prescripciones de protección en favor del pobre y del oprimido<sup>99</sup>.

En esa catequesis divina se afirma el derecho de propiedad (Ex 20,15) pero del mismo modo se niega su acaparamiento, que es el producto del egoísmo; tales enseñanzas reclaman justicia en los contratos comerciales y laborales (Dt 2,14-1 5.19). La tierra es concebida como un bien al servicio de la comunidad porque es un patrimonio de Yahvé, en tanto los hombres están de paso por ella, pues son huéspedes del padre común (Lv 25,23ss).

Los textos bíblicos valoran también la integridad de los jueces (Am 5,7; 6,12) y la justicia en el rey (Pr 16,13). Los profetas denuncian la injusticia de los jueces y de los reyes, y ayudan al pueblo a formar una conciencia moral y religiosa. El libro del *Deuteronomio* proclama que los jueces fueron instituidos para establecer la justicia (Dt 1,16; 16,18.20; 17,8-13; 25,1) contra la acepción de personas y el soborno (1,17; 16,18-20). La exigencia de buscar la justicia es para todos los israelitas, que consiste en practicar todo lo que está establecido en la Ley de Dios: «Ésta será nuestra justicia (*sēdāqā*): observar y poner en práctica todos estos mandamientos delante del Señor, nuestro Dios, como Él nos ordenó» (6,25; ver 9,4-6)<sup>100</sup>.

En los escritos veterotestamentarios sobresale con peculiar fuerza la predicación de los profetas<sup>101</sup>. Su mensaje gira de modo principal en torno al tema de la justicia. La justicia no es primordialmente el derecho de los propietarios sino el de los miembros de la comunidad que se encuentra en necesidad y que desde el principio aparecen como los preferidos de Dios, y se refiere a todos los niveles de la vida pública y privada, civil y religiosa.

99. En el *Éxodo* se previene: «No maltratarás al forastero, ni le oprimirás, pues forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto. No vejarás a viuda ni huérfano. Si le vejas y clama a mí, no dejaré de oír su clamor... Si prestas dinero a uno de mi pueblo, al pobre que habita contigo, no serás con él usurero; no le exigiréis interés. Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás al ponerse el sol, porque con él se abriga; es el vestido de su cuerpo. ¿Sobre qué va a dormir, si no? Clamará a mí, y yo le oiré, porque soy compasivo» (Ex 22,20-26).

100. Cfr. L.H. RIVAS, *Justicia y caridad. Fundamentos bíblicos*, 18ª Reunión del Comité Internacional de Enlace entre Católicos y judíos (Buenos Aires, 5/8-VIII-2004), ya citado.

101. El vigor de los dichos de los profetas en materia social tiene un significativo parentesco con la Patrística.

Las enseñanzas bíblicas recordarán a los hijos de Israel el deber de la justicia, puesto que fue Dios mismo quien la realizó primero con ellos: «No torcerás el derecho del forastero, ni del huérfano, ni tomarás en prenda el vestido de la viuda. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por esto te mando hacer esto» (Dt 24,17-18).

La fundamentación de la justicia reside en la santidad misma del Señor, en tanto sus exigencias integran el contenido de la Alianza que Dios pactó con su pueblo<sup>102</sup>. Por eso éste ha de practicar la justicia y la bondad a imitación de la santidad de Dios: «Sed santos como Yo soy santo», será la amable y exigente invitación del Señor (Lv 11,44-45). La injusticia es un ultraje a la santidad de Dios.

Dios eligió como suyo el pueblo de Israel, con quien estableció una alianza, y a quien instruyó gradualmente en sus divinos designios a través de su historia. Pero esto lo realizó como una preparación de la nueva alianza que debía efectuarse en Cristo, y de la plena revelación que había de hacer por el mismo Verbo de Dios hecho carne<sup>103</sup>. Esta continuidad entre el pueblo judío y el cristiano también ha de expresarse en las instituciones religiosas, en las que la antigua savia fertiliza los nuevos brotes.

Los israelitas encuentran en la Alianza el cimiento de su organización como pueblo y el camino de la racionalidad y de la justicia que conduce a la plenitud de su vida individual y social<sup>104</sup>. Desde el *Génesis* y a lo largo de toda la historia del pueblo elegido se muestra la dignidad de la persona y la configuración de un marco ético que establece las reglas de la convivencia humana. Como herederos de esta alianza y este legado y en unión con todos los hombres, los cristianos son llamados a realizarlos mediante el mensaje de la buena nueva de la salvación.

## 10. CARITAS Y TZEDAKÁ

Los términos hebreos *šedeq-šedāqâ* fueron traducidos en el Nuevo Testamento, en la versión griega de los Setenta, con la expresión *dikaíosynē*, más tarde comprendida como *iustitia* en la versión latina de la Vulgata. En la actuali-

102. Cfr. C. GRANADOS GARCÍA, «La justicia en el Antiguo Testamento: dimensiones esenciales y perspectivas», *Burguense*, 46 (2005) 95.

103. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, 9.

104. Cfr. L.F. FIGARI, *Hacia las fuentes de la enseñanza social en la Sagrada Escritura*, VE Multimedia, Lima 2003, en [www.synodia.org](http://www.synodia.org).

dad se considera que ellos son prácticamente sinónimos. Junto con estos dos conceptos aparece también un tercero: *mišpat*, que es la decisión de la autoridad (divina o humana) con la que se establece la justicia. El significado que se les atribuye es orden, rectitud, justicia y comportamiento justo. Por otra parte, tanto *šedeq* como *sēdāqâ*, coordinados en pareja con *mišpat*, designan el orden establecido por Dios en la comunidad humana, especialmente en Israel. Los ciudadanos de la nación se comportan correctamente y la autoridad vela para que haya paz y prosperidad en el país<sup>105</sup>.

El concepto bíblico de justicia era entonces el orden divino en el universo y también entre los hombres. La injusticia consiste en el quebrantamiento de este orden y la justicia divina es identificada con la salvación. El justo es el piadoso, el amigo de Dios<sup>106</sup>. En la *Torah* Dios le revela al hombre su amor que Jesucristo resume en el nuevo mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37-40; Mc 12,29-31; Lc 10,27)<sup>107</sup>.

Una errónea opinión ha entendido de un modo maniqueo que existirían algo así como dos dioses: el Dios justiciero y vengativo del Antiguo Testamento y el Dios amoroso y misericordioso del Nuevo Testamento. Esta visión que es evidentemente contradictoria en sí misma ha sido aceptada sin embargo por una cierta mentalidad popular entre los cristianos durante un largo tiempo y puede considerarse que ella continúa de algún modo subsistente en el pueblo fiel. La misma disociación que se registra como oposición entre ambos textos de una misma revelación divina encuentra así quizás su máxima síntesis expresiva: justicia en el Antiguo y caridad en el Nuevo.

No es ésta la realidad que nos muestra la revelación tanto en uno como en otro testamento, donde en su relación con Dios el hombre se abisma en el primado de la caridad. En el Antiguo Testamento, el proyecto de Dios se concreta en una unión de amor con su pueblo. Cualesquiera que sean las infidelidades de Israel, Dios no renuncia nunca a él, sino que afirma su perpetuidad (Is 54,8; Jr 31,3). En el Nuevo Testamento, el amor de Dios supera los peores obstáculos; incluso sin creer en su Hijo, que ha enviado para ser su salvador, los israelitas siguen siendo sus hijos amados (Rom 11,29)<sup>108</sup>. Estas actitudes de Dios mediante las cuales él se adelanta a cualquier expresión del hombre mues-

105. Cfr. L.H. RIVAS, *Justicia y caridad...*, citada.

106. Cfr. X. LEON-DUFOUR, *Vocabulario...*, cit., 461.

107. Cfr. L.H. RIVAS, «El mandamiento del amor y la formación de una sociedad justa», en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 554-555, mayo-junio 2006, 282-284.

108. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío...*, cit., 86.

tran la primacía del amor sobre toda otra realidad humana, a lo largo y a lo ancho de la historia de la salvación.

Una reflexión de Pablo VI apunta al centro de la cuestión: ¿No señala acaso la caridad el punto focal de la economía religiosa del Antiguo y del Nuevo Testamento?<sup>109</sup>. El marco judío del mensaje cristiano surge de un modo bien explícito en un documento de primer rango posterior al CDSI, dedicado íntegramente a la caridad: se trata de *Deus Caritas Est*, la encíclica programática del Papa Benedicto XVI, la cual reviste un claro contenido social, al punto de que puede ser incluida en las llamadas «encíclicas sociales», que constituyen el núcleo de la DSI. En el documento se incluyen variadas citas de diversos libros del Antiguo Testamento como el *Génesis* y los *Salmos*<sup>110</sup> y se trazan las mutuas relaciones entre justicia y caridad<sup>111</sup>.

El amor es el corazón de toda la vida social: Jesucristo revela que «Dios es amor» (I Jn 4,8) y nos enseña que «la ley fundamental de la perfección humana, y por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor: esta ley está llamada a convertirse en medida y regla última de todas las dinámicas conforme a las que se desarrollan las relaciones humanas»<sup>112</sup>.

En la introducción misma de la encíclica, Benedicto XVI parte del dato de que la fe cristiana, poniendo el amor en el centro, ha asumido lo que era el núcleo de la fe de Israel. En ella se recogen citas de diversos libros como el *Levítico*, el *Deuteronomio* y el *Cantar de los Cantares*. Al estudiar la temática propia, el Papa no duda en acudir a los profetas *Oseas* y *Ezequiel* para fundamentar su magisterio social. Puede recordarse cómo ya antes se han vinculado el humanismo judío y el cristiano, y en consonancia con esa sensibilidad la encíclica articula este concepto: la historia del amor de Dios con Israel —dice el Papa, en sintonía con el CDSI— consiste en que El le muestra el camino del verdadero humanismo<sup>113</sup>.

El documento cita textualmente en su introducción el *Libro del Deuteronomio*, que constituye una oración cotidiana del pueblo israelita: *Escucha Israel: el Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas* (6,4-5). El texto recuerda el vínculo que Je-

109. Cfr. PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, 22.

110. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, 11 y 17.

111. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, 26. Para un tratamiento de los conceptos de justicia y caridad en la doctrina social, cfr. J.I. CALVEZ y J. PERRIN, *o.c.*, 229-245; en el contexto bíblico, cfr. I. GIORDANI, *cit.*, 223-235 y en el marco del diálogo judeo-cristiano, cfr. L. KLENICKI y G. WIGODER, *A Dictionary of the jewish-christian dialogue (expanded edition)*, A Stimulus Book-Paulist Press, New York 1995, 110-116 y 123-127.

112. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *o.c.*, 54.

113. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, 1 y 9.

sucrístico hace de este precepto con el *Libro del Levítico: Amarás a tu prójimo como a ti mismo* (19,18; cfr. Mc 12,29-31). De este modo, el amor deja de ser considerado un mandamiento para ser entendido como una respuesta.

Más adelante, en el punto sexto, cuando plantea la unidad del amor del *Eros-agapé*, la encíclica ejemplifica con el *Cantar de los Cantares* el hallazgo del amor como verdadero descubrimiento del otro, y más adelante lo presenta como una fuente de conocimiento y de experiencia mística, subrayando su realidad tanto en la literatura judía como en la cristiana.

En el punto nueve, el autor acude nuevamente a la cita de la oración fundamental de Israel para mostrar su llamado universal al amor: Dios escoge a Israel y lo ama, aunque con el objeto de salvar precisamente de este modo a toda la humanidad. A renglón seguido vienen las citas de *Oseas* y *Ezequiel* para recordar la relación de fidelidad entre Israel y su Dios, y el párrafo se cierra con un salmo que ensalza la felicidad eterna.

Las escrituras hebreas proclaman que toda santidad es justicia. Ambas son equivalentes en su acepción bíblica: el santo del primer testamento es el justo. La conducta religiosa más significativa de la alianza divina es una conducta social: la justicia. El pecado es por el contrario la injusticia y la justicia expresa la fidelidad a esa alianza, de ahí su carácter social.

En la enseñanza del Evangelio, la caridad como vínculo de perfección no queda reducida a una actitud individual, sino que también se extiende al ámbito común de la sociedad. Por su propia estructura constitutiva la caridad tiene una dimensión intrínsecamente social. El mandamiento nuevo de la caridad, que es el signo distintivo del cristiano, se realiza a partir del cumplimiento pleno de la justicia<sup>114</sup>.

Judaísmo y cristianismo comparten la común convicción de que cuando disminuye el propio sentido de la dignidad de la persona, la comunidad debe fortalecerla<sup>115</sup>. Cada persona ha de asumir su responsabilidad individual frente a los problemas sociales: éste es el sentido de *Tzedaká*, que en el desarrollo de la DSI se conoce como «caridad social» o «caridad política»<sup>116</sup>: el amor o la

114. Cfr. CIOS, *Comunión y participación. Introducción a la enseñanza social de la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires 1982, 247.

115. Cfr. CONSEJO NACIONAL DE SINAGOGAS (USA)-COMISIÓN PARA ASUNTOS ECUMÉNICOS E INTERRELIGIOSOS DEL EPISCOPADO NORTEAMERICANO, *o.c.*, 99.

116. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...*, cit., 581. El binomio «caridad social» se utiliza por primera vez en *Quadragesimo Anno*. Cfr. J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *La concepción cristiana del orden social*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1972, 38.

preocupación por el bien común, que es una dimensión de la piedad patriótica. Dicho al modo levinasiano, *desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él*. El amor ha de estar presente y penetrar todas las relaciones sociales puesto que él es el que construye la comunidad: ésta es la civilización del amor<sup>117</sup>.

La trasposición del mesianismo religioso al ámbito político y social provocó no pocos desquicios y se trata de una actitud que hasta ahora no se ha terminado de superar. Esta idea es también la matriz de las ideologías totalitarias que enfermaron la modernidad. Los profetas nos recuerdan el estado moral del pueblo: pocos son culpables pero todos son responsables<sup>118</sup>. En cierto modo puede decirse que todos tienen una responsabilidad social, en tanto tenemos una solidaridad intrínseca con los otros.

El reclamado diálogo entre la primera y la segunda parte de la Biblia puede tener en la materia social, y con fundamento en una misma antropología, un lugar providencial de encuentro. El CDSI —como así también Benedicto XVI en *Deus Caritas Est*— propone reconsiderar el valor social de la caridad y poner por lo tanto su significado en relación al concepto de justicia: las exigencias del mensaje evangélico están comprendidas en el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y a la justicia<sup>119</sup>.

La caridad presupone y trasciende la justicia: ésta última a su vez ha de complementarse con la caridad. Si la justicia es de por sí apta para servir de árbitro entre los hombres en la repartición de los bienes objetivos, solamente el amor es capaz de restituir al hombre a sí mismo<sup>120</sup>. Esta conjunción de justicia y caridad como contenido de una labor común entre judíos y cristianos ha sido señalada expresamente desde las más altas instancias de uno y otro pueblo. Ambos deben trabajar juntos en la construcción de un futuro a partir de un patrimonio común: por la paz<sup>121</sup> y la justicia, por un mundo más humano y más fraterno<sup>122</sup>.

117. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...*, cit., 580-583.

118. Cfr. B. KLIKSBERG, *El judaísmo y su lucha...*, cit., 45 y ss.

119. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...*, cit., 160. Ver también BENEDICTO XVI, *Deus...*, cit., 26 y ss.

120. Cfr. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Compendio...*, cit., 206. Ver: JUAN PABLO II, *Dives in Misericordia*, 12 y 14.

121. Sobre este concreto tema cfr. N. PADILLA Y OTROS, *Religión, justicia y paz. La Argentina y el mundo*, Sociedad Argentina de Teología, San Benito, Buenos Aires, 2003, esp. 49 y ss.

122. Citado por PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío...*, cit., 86.

## 11. MARÍA, HIJA DE SIÓN

En la economía de la salvación, es María quien da el primer anuncio del reinado social de Cristo. En el *Magnificat*, el cántico de los pobres que viven en actitud de conversión, ella anuncia la revolución de la justicia de Dios que derribó a los potentados y exaltó a los humildes. María recoge esperanzas y predicciones de escritores apocalípticos y mesiánicos, iluminándolos con la llegada de su Hijo<sup>123</sup>.

El título de «Hija de Sión» aplicado a la Virgen María y ratificado por el Concilio Vaticano II en relación a los *anawim*, representa a su modo un vínculo entre ambos testamentos en el marco del diálogo entre judíos y cristianos. Cristianos y judíos adoramos al mismo Dios: el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, y también el de Pablo de Tarso, Francisco de Asís, Teresa de Ávila, Ignacio de Loyola, Juan Bosco, Juan Pablo II y Teresa de Calcuta.

En María encontramos la realización del espíritu de los *anawim*: el *Magnificat* es un canto que revela la espiritualidad de los fieles que se reconocían pobres no sólo por su alejamiento de cualquier tipo de idolatría de la riqueza y del poder, sino principalmente por la profunda humildad de su corazón, abierto a la gracia divina salvadora<sup>124</sup>.

La función mediadora mariana halla un nuevo sentido: ser el nexo entre Jesús y el pueblo judío<sup>125</sup>, porque el Mesías fue concebido en un vientre judío, que transmite esa condición. El contenido de la expresión «Hija de Sión» propio de las escrituras hebreas y la tradición judía, se actualiza en María<sup>126</sup>. Ella es la mujer judía que representa al pueblo de la Alianza con toda su realidad cultural<sup>127</sup>. María es *Foederis Arca*: es el Arca de la Alianza<sup>128</sup>, porque de ella —como de los judíos— viene la salvación.

123. Cfr. I. GIORDANI, *o.c.*, 161 y ss.

124. Cfr. BENEDICTO XVI, Catequesis del 15-II-2006. La unidad intertestamentaria del canto de María se expresa en la liturgia. León Bloy ha expresado que la liturgia cristiana es la liturgia judía.

125. Cfr. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, 3 y A. SERRA, *Maria* «Figlia di Sión» una terapia contro l'antigiudaismo», en *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano*. Atti del Simposio Teologico-storico, Città del Vaticano, 30 ottobre-1 novembre, 1997, Grande Giubileo dell'Anno 2000, Libreria Editrice Vaticano, Città del Vaticano 1998.

126. Cfr. M.G. MASCIARELLI, «Maria "Figlia di Sion" e "Chiesa nascente" nella riflessione di Joseph Ratzinger», en *Marianum*, 1-2 (2006), 321-415.

127. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Mensaje de la IV Conferencia a los Pueblos de América Latina y del Caribe*, Santo Domingo, 229.

128. «Lo que hacía santa al arca, hacía aún más santa a María. Si la primera contenía la palabra de Dios en piedra, el cuerpo de María contenía la Palabra de Dios encarnada. Si el arca conservaba milagroso pan del cielo, el cuerpo de María guardaba el mis-

Nuestra Señora está prefigurada en Eva, en Sara, y en la Reina Madre de la monarquía de Israel. Los profetas llamaron Hija de Sión a Israel en los oráculos, en tanto titular de las promesas de salvación, las cuales se cumplen en la Madre del Salvador<sup>129</sup>. El reconocimiento de esa filiación y esa maternidad a la virgen hebrea Miriam es un signo de esperanza en las relaciones judeo-cristianas, porque nos sitúa frente a la condición de María de Nazaret como descendiente del linaje de Abraham, y como tal, miembro privilegiado del pueblo de Israel<sup>130</sup>.

Pero María es también *Speculum Iustitiae*: espejo del sol de justicia que es Jesucristo y cuya luz de santidad se refleja en la Señora como una nueva arca de salvación. María de Sión, Madre del Amor Hermoso, es también ella el Espejo de la Justicia, virtud ordenadora de la vida social evocada por el profeta: «Por amor a Sión no me callaré, por amor a Jerusalén no descansaré, hasta que irrumpa su justicia como una luz radiante y su salvación, como una antorcha encendida» (Is 62,1-2).

Roberto BOSCA  
Facultad de Derecho  
Universidad Austral  
BUENOS AIRES

mo Pan de Vida que vence a la muerte para siempre. Si la primera arca custodiaba la vara del antiguo sacerdote de viejos tiempos, el cuerpo de María contenía la persona divina del sacerdote eterno, Jesucristo». Cfr. S. HAHN, *Dios te salve, Reina y Madre. La Madre de Dios en la Palabra de Dios*, 4ª ed., Rialp, Madrid 2005, 65.

129. Cfr. J.A. SAYES, *La Iglesia de Cristo. Curso de Ecclesiológia*, Palabra, Madrid 1999, 506-507.

130. Cfr. J.A. RUESTRA, «María, Hija de Sión», en *Scripta Theologica* 32 (2000/1), 198.



# LA TEOLOGÍA MORAL ANTE LOS CAMBIOS EN LA SOCIEDAD

[MORAL THEOLOGY AND CHANGES IN SOCIETY]

**GREGORIO GUITIÁN**

*Resumen:* Algunos cambios culturales y sociales parecen traducirse en nuevas leyes. En este trabajo se estudia hasta qué punto los cambios sociales pueden suponer una modificación en el juicio de la teología moral sobre cuestiones conflictivas. Por otra parte se explica cómo puede contribuir la teología moral a los cambios culturales y sociales a través de la moral social y, en particular, de la Doctrina Social de la Iglesia. Aunque no exclusivamente, el contexto de este trabajo viene dado por algunas leyes promulgadas recientemente en España.

*Palabras clave:* Doctrina Social de la Iglesia, cambio social, purificación de la razón.

*Abstract:* Some social and cultural changes seem to translate into new laws. In this paper we explore to what extent social changes require from moral theology a change in the moral judgement of conflictive issues. We also explain how moral theology can contribute to social and cultural change through social morals and, particularly, through the Social Doctrine of the Church. The framework for this study is derived, although not exclusively, from some laws recently introduced in Spain.

*Keywords:* Catholic Social Teaching, Social change, Purification of reason.

En este trabajo pretendemos abordar, desde la perspectiva de la teología moral, dos temas. En primer lugar, analizar de qué manera los cambios culturales y sociales afectan a la teología moral y, en particular, a las valoraciones morales sobre cuestiones relativas a la política, la economía, etc. En segundo lugar, señalar la posible contribución de la teología moral —y en particular de la moral social a través de la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI)— en relación con los cambios que se traducen en leyes que plantean conflictos éticos. El contexto en que desarrollamos ambos temas será en su mayor parte, aunque no exclusivamente, la aparición en España de algunas leyes relacionadas con supuestos cambios culturales y sociales. Por otra parte, el enfoque que adoptamos es la interacción entre la teología moral y la sociedad, así como la posible contribución de aquella a la comprensión de la relación entre la actividad política y gubernativa y los valores morales. Por último proponemos un planteamiento desde el que la teología moral podría contribuir a un progreso humano de la sociedad en el contexto referido.

## 1. TEOLOGÍA MORAL Y SOCIEDAD: INTERPELACIÓN RECÍPROCA

La Iglesia vive en y para el mundo pero, según su propia comprensión, hay algo en ella que *no es de este mundo*. Ella es signo e instrumento de una salvación que no viene del mundo. La llamada a la trascendencia que esto implica genera una relación entre la teología moral y la sociedad que se puede expresar como «interpelación recíproca».

Se podría decir que para el hombre de hoy resulta sorprendente escuchar que, por encima de todas las decisiones individuales o colectivas de organización de la vida social en todos sus campos (jurídico, político, económico, de investigación científica, etc.), hay algo que le excede. El hombre no es la última instancia en la ordenación de la creación, como no ha sido la primera a la hora de proyectarla. Más todavía, lo que golpea frontalmente a la mentalidad del hombre de hoy es asumir que hay algo dado en nuestras vidas, algo que no está a nuestra disposición.

El Magisterio y la reflexión teológica recuerdan al hombre y a la sociedad que en el hombre hay algo que es de Dios; recuerdan a la sociedad de los hombres que en ella hay algo de permanente, algo indisponible a su voluntad de cara a su autoorganización. No cabe la metamorfosis total mientras la sociedad sea sociedad de los hombres. Por lo demás, es el propio hombre con su comportamiento, a veces genial y a veces lamentable, quien se encarga de recono-

cer implícitamente la existencia de «algo más» cuando periódicamente redescubre la relación entre las ciencias sociales y la ética<sup>1</sup>.

Al mismo tiempo, la sociedad demanda cambios a la Iglesia y, con cierta frecuencia, cambios en el juicio moral sobre las acciones humanas. Se piden cambios en materias como la concepción del matrimonio o la preparación de los fieles para la recepción de este sacramento; el sacerdocio femenino; la moral sexual en referencia a cuestiones de contracepción; la admisión a la comunión eucarística de personas divorciadas y vueltas a casar; la investigación con embriones; la procreación artificial o la eutanasia.

Detrás de cada demanda hay una llamada a la teología moral y al Magisterio para que se acerquen a los problemas sociales, para que sean conscientes de las necesidades del hombre de hoy y, por tanto, para que conozcan de cerca la realidad social. En lo que respecta a la moral social este acercamiento es irrenunciable, pues forma parte de su objeto y metodología. Si no se conoce de cerca la realidad social, difícilmente se podrá ofrecer una palabra orientadora, además de acertada, sobre problemas morales de tipo económico, jurídico, etc.; una palabra que no sea vaguedad o mera repetición de un principio. Los cambios en la sociedad han de ser atentamente seguidos por la teología moral para poder desempeñar fielmente su misión al servicio del Evangelio, y a veces, requerirán un cambio en la mentalidad y en la respuesta de la teología.

Antes aún del Concilio Vaticano II la moral social ya conoció cambios en la valoración moral de prácticas concretas como consecuencia de cambios en la realidad social. Un ejemplo de ello es el juicio moral sobre la usura<sup>2</sup>.

Como es sabido, ahora como entonces la usura tiene una valoración moral negativa. Sin embargo, antes, todo interés exigido por un préstamo de dinero era considerado usura, mientras que actualmente sólo se considera tal cobrar un interés excesivo. Este cambio, gestado a lo largo del siglo XVI aunque con importantes precedentes, se debió fundamentalmente a que los teólogos de la escuela de Salamanca se preocuparon de conocer de cerca la realidad económica. Entonces pudieron comprender que el dinero era también capital y no sólo instrumento de cambio, con las importantes consecuencias para la determinación de lo que sí y lo que no debía ser considerado usura. Sólo así se despegaron de una visión de las operaciones comerciales quizá excesiva.

1. Por ejemplo, en los últimos años y en el ámbito económico internacional, casos como los de Enron, Parmalat y otras compañías han provocado una revalorización del interés por la ética en los negocios.

2. Sobre este tema hay abundante bibliografía. Cfr., por ejemplo, D. CREMONA, *Il divieto canonico di usura*, CEDAM, Padova 2001.

vamente jurídica, y pudieron captar con más profundidad la naturaleza de aquellas transacciones.

No obstante y en honor a la verdad, hay que reconocer que el Magisterio se tomó su tiempo hasta zanjar definitivamente esta cuestión. De aquí se aprende una actitud que por lo demás Benedicto XVI ha calificado de necesaria en el actual contexto de diálogo con la modernidad: hace falta «una gran apertura mental»<sup>3</sup>.

En efecto, en el diálogo de la Iglesia con la modernidad, cuyo hito principal ha sido el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha tomado plena conciencia de la necesidad de reformas. Pasados cuarenta años del evento conciliar, el Romano Pontífice ha hecho notar que también hoy se precisa una respuesta eclesial caracterizada por una reforma en continuidad con el perenne mensaje evangélico<sup>4</sup>. En consecuencia, los cambios deben mantener siempre la identidad moral vivida y enseñada por Jesucristo.

Ahora bien, junto a la apertura mental es necesaria una no menor capacidad crítica.

Aunque se puede caracterizar de múltiples maneras, es posible detectar hoy una cierta *cultura del abandono*: una mentalidad que, por una incompleta concepción de la libertad, no sabe dar más información que la localización de las *salidas de emergencia*. En diversos ámbitos, pero de modo particular en el afectivo, observamos que el modo de encauzar la libertad para resolver las dificultades de la vida se mueve con frecuencia en la línea del abandono, en la pasión por las salidas de emergencia. Así, pueden ponerse como ejemplo algunas leyes recientes en España que son reflejo de esta mentalidad<sup>5</sup>: La ley del divorcio exprés es la salida de emergencia para el matrimonio y la familia; la ley que permite la investigación con embriones es la salida de emergencia para el comienzo errado de la vida humana y la ley de eutanasia, no vigente en España pero que algunos ya están tratando de introducir, es la salida de emer-

3. Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la curia romana*, 22-XII-2005.

4. Cfr. *ibid.*

5. A ellas se ha referido la Conferencia Episcopal Española (CEE) en diversas ocasiones: cfr. LXXXVIII ASAMBLEA PLENARIA DE LA CEE, *Orientaciones Morales ante la situación actual de España*, 23-XI-2006, 18. Respecto a la valoración moral de estas leyes, cfr. OFICINA DE INFORMACIÓN DE LA CEE, *Nota de prensa ante la aprobación del anteproyecto de ley por el que se modifica el Código Civil en materia de separación y divorcio*, 17-IX-2004; LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CEE, *Algunas orientaciones sobre la ilicitud de la reproducción humana artificial y sobre las prácticas injustas autorizadas por la ley que la regulará en España*, 30-III-2006; COMITÉ EJECUTIVO DE LA CEE, *El Proyecto de Ley de Investigación Biomédica no protege el derecho a la vida y permite la clonación de seres humanos*, 19-X-2006.

gencia para su final; ¿Y qué decir de la ley del aborto?<sup>6</sup> En cualquier caso, parece que estas leyes no enseñan otra cosa que la manera de abandonar los problemas y dejarlos atrás, pero no tienen pedagogía alguna para buscar su superación.

En este sentido, las demandas de cambio en el juicio moral sobre estas cuestiones representan una salida *perezosa* para conflictos más profundos que no se está dispuesto a afrontar; una salida que no conseguiría resolver el problema que está en su raíz. Parece necesario, en cambio, encontrar ideas que ayuden a solucionar realmente las dificultades. Sobre este punto volveremos más adelante.

Por otra parte, no escapa al Magisterio ni a los teólogos el hecho de que con frecuencia algunas demandas están creadas artificialmente por medios de comunicación que, en ocasiones, se proponen anestesiarse a la opinión pública para introducir leyes discutibles. En esa línea se escogen, deforman y presentan al público casos que reclamarían cambios en la legislación o en el juicio moral por parte de la Iglesia. Por no ir más lejos, ésta es la estrategia que se viene siguiendo en España con vistas a la legalización de la eutanasia. En este contexto es fácil comprender por qué se recurre a una dilatada experiencia y al ejercicio de la prudencia, cuando se trata de ciertos cambios en el juicio sobre materias de gran incidencia en la calidad moral de una sociedad. En ocasiones se puede hablar no tanto de cambios culturales o sociales con sus repercusiones jurídicas, sino de experimentos o ensayos sociales.

Además, se debe tener en cuenta la raíz de la actitud que se acaba de apuntar: cuando no se reconoce otra instancia por encima de los procedimientos legales, de la política o de una ideología, ésta pretende extenderse sobre el ámbito de la conciencia y la religión. Por eso podemos comprobar cada día toda una interpretación política e ideológica de cada acontecimiento religioso. No se ofrece al público información religiosa sino «opinión religiosa», pues cada noticia —y de modo particular cada intervención de la jerarquía— es deformada y presentada artificialmente en clave política unas veces, o como al servicio de poderes ocultos otras.

Si se estudia con más detenimiento cada cuestión, se reconoce que con cierta frecuencia las demandas de cambio en los juicios morales no están razonablemente fundadas, aunque de todas ellas se debe aprender algo.

6. En otro orden diverso y en un aspecto particular, pero también reflejando esta mentalidad, se podría pensar que una ley de educación que permite pasar de curso con cuatro asignaturas suspensas es la salida de emergencia para el fracaso escolar o, al menos, una invitación al abandono del esfuerzo.

## 2. UNA CONTRIBUCIÓN FUNDAMENTAL: LA PURIFICACIÓN DE LA RAZÓN

¿Qué puede aportar entonces la teología moral a la gestación de los cambios culturales y sociales? Se podría decir que proporciona una sabiduría hecha —entre otros ingredientes y quizá el menor de ellos— de una experiencia sobradamente probada. Aunque sólo fuera por este patrimonio merecería una seria atención por parte de la humanidad.

No debemos perder de vista que, lamentablemente, grandes logros para la convivencia mundial han sido el resultado de durísimos golpes. Los golpes o, si se quiere, el método de «prueba y error» que es de los más usados para temas de vasto alcance moral. Bastaría citar, por poner un ejemplo, las primeras líneas de la Carta Fundacional de la ONU: «Nosotros, los Pueblos de las Naciones Unidas, resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra, que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la Humanidad sufrimientos indecibles...»<sup>7</sup>. Se podrían añadir dos ejemplos actuales que muestran que estamos cerca de descubrir, de la mano de la estadística, que hemos adoptado estrategias equivocadas: la demografía de Europa occidental y la estrategia mundial en la lucha contra el sida<sup>8</sup>.

Hay otras formas menos traumáticas (al menos en términos de vidas humanas) de buscar soluciones, y entre ellas no es despreciable la sabiduría de la Iglesia plasmada en su enseñanza social, que «argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano»<sup>9</sup>. En esta civilización del diálogo es seguramente positivo atender —haciendo un esfuerzo por despojarse de prejuicios— a las reflexiones de la teología moral en torno a la legislación sobre el comienzo y el final de la vida, sobre el matrimonio y la familia, la educación, la libertad religiosa o la objeción de conciencia.

Sin embargo, en un mundo como el nuestro, ¿qué tiene que decir el Magisterio o la teología en cuestiones tan relacionadas con la justicia? Ante todo, la Iglesia «desea simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica»<sup>10</sup>. En lo que toca a temas sociales, la teología

7. <http://www.un.org/spanish/aboutun/charter/index.htm>.

8. Cfr. el reciente informe de la ONU: UNITED NATIONS, *World Population Prospects: the 2006 Revision*, New York 2007, así como un observación de la serie de informes periódicos de ONUSIDA sobre la evolución del sida en el mundo (<http://www.unaids.org/en/Publications/default.asp>).

9. BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 28.

10. *Ibid.*

moral se sirve a este efecto de la DSI, pero queda claro que este corpus doctrinal «no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento»<sup>11</sup>. En efecto, no se trata de imponer, sino de ofrecer a la humanidad una perspectiva estrictamente ética de las cuestiones sociales con relevancia moral.

La purificación de la razón obedece a un motivo patente. En la esfera política, a la hora de determinar lo que se debe hacer según justicia, con frecuencia entran en escena numerosos intereses capaces de cegar a la razón o malear la voluntad apartándola de lo que lleva al bien común. Aquí es necesario hacer un examen valiente: ¿quién puede negar que el efecto electoral es el criterio de los criterios a la hora de promover numerosas leyes, algunas con consecuencias sociales graves a largo plazo? ¿Son la justicia, la verdad de las cosas o el bien común las que decantan importantes decisiones, o más bien lo hacen ciertos compromisos discutibles? ¿Qué decir de los intereses económicos que subyacen tras algunas leyes moralmente reprobables, como por ejemplo las que tienen que ver con la investigación con embriones congelados<sup>12</sup>?

Ha de reconocerse que en ocasiones los intereses económicos y de poder ciegan a la razón práctica y la desvían de la justicia. Es habitual que ante decisiones concretas de los gobiernos con importantes repercusiones morales, como por ejemplo leyes sobre el aborto, la eutanasia, el matrimonio, la educación, la investigación científica, etc., la DSI proponga una visión capaz de abarcar a los que vienen después, cuando los gobernantes y políticos del momento hayan pasado a la historia con mayor o menor fortuna. En su tarea por realizar la justicia, la política ha de guardar un difícil equilibrio entre el corto plazo, marcado por el calendario electoral, y el largo plazo que trasciende a cada uno de los gobiernos. Ahí es donde con cierta frecuencia un cúmulo de intereses puede deformar el verdadero significado del bien común. Por eso también la DSI se esfuerza en recordar el sentido de servicio irrenunciable a la persona y a la sociedad que tienen las diversas profesiones, pues muchas corrupciones proceden de un error en el enfoque y en las expectativas de la actividad política, económica, científica, médica, etc.

Por otra parte, el servicio de purificación de la razón se lleva también a cabo orientando hacia lo que contribuye a construir la sociedad a lo largo de las

11. *Ibid.*

12. Más allá de este caso particular hay que reconocer la existencia de toda una industria de jugosos beneficios en torno al embrión humano: cfr. D.L. SPAR, *Baby business*, Tendencia Editores, Barcelona 2006 (orig.: IDEM, *The Baby Business: How Money, Science and Politics Drive the Commerce of Conception*, Harvard Business School Press Book, Boston 2006).

generaciones. Por eso la Iglesia tiene tanto amor a la familia fundada sobre el matrimonio entre un hombre y una mujer. Nadie puede negar el papel insustituible de la familia generadora de vida para una sociedad, ni tampoco el precioso servicio de defensa y promoción de la belleza e importancia social del matrimonio y la familia que el Magisterio y la reflexión teológica llevan a cabo, en ocasiones muy contra corriente. Sin embargo es crucial subrayar que este servicio de la DSI no es confesional<sup>13</sup>: no tiene ninguna doctrina sobre la familia que haya sido exclusivamente recibida mediante revelación y que, por tanto, pertenezca sólo a la fe. La DSI tan sólo lee en el hombre y en la mujer lo que su propia constitución corpóreo-espiritual reclama.

A su vez, paralelo a la preocupación por la familia corre el interés por recuperar el amor conyugal abierto a la vida. La sociedad necesita hijos. Se podría decir, salvando lo que tiene de generalización, que el norte del planeta necesita hijos, de modo particular Occidente y todavía más Europa. No en vano Benedicto XVI ha hecho notar hace poco que, en vista de los problemas demográficos por falta de nacimientos suficientes, así como de las consiguientes dificultades para el crecimiento económico y la cohesión social, «Europa parece haber emprendido un camino que la podría llevar a despedirse de la historia»<sup>14</sup>.

El comentario frecuente en estos casos tilda de fatalistas este tipo de apreciaciones; pero si se hace un esfuerzo por no ser superficiales, en realidad nos encontramos ante un planteamiento solidario —atento a las generaciones futuras— de la construcción de Europa. Si hoy la sostenibilidad es cada vez más un requisito imprescindible para una acción empresarial de calidad o para la adecuada gestión del medio ambiente, ¿por qué no pedir también una política caracterizada por la sostenibilidad?

En natural continuidad con la promoción de la familia está la cuestión de la educación de los hijos. La DSI quiere en este caso subrayar el protagonismo de los padres, que están asistidos por un derecho originario, insustituible e inalienable de educar a sus hijos<sup>15</sup> de la manera que estimen más adecuada. Cuando los padres reclaman que la formación en la religión católica forme parte de la educación que los hijos reciben en la escuela, la Iglesia se ve en el deber de responder a esa demanda y en ese terreno. A partir de ahí surge una nueva interpelación recíproca.

13. Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a los administradores de la región del Lacio y de la provincia de Roma*, 12-I-2006.

14. IDEM, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la firma de los Tratados de Roma*, 24-III-2007.

15. Cfr. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 37.

De una parte la sociedad reclama un doble respeto: el respeto de la separación Iglesia-Estado y el respeto de la pluralidad religiosa. De otra parte, el Magisterio y la reflexión teológica interpelan a la sociedad de tres maneras:

Ante todo se recuerda el reconocimiento que merece la libertad de los padres para elegir la formación religiosa de sus hijos conforme a sus propias convicciones; una formación cuyos contenidos no debe definir el Estado<sup>16</sup> porque ha renunciado a adoptar cualquier confesión religiosa precisamente para garantizar la posibilidad y ejercicio de todas. Tampoco sabe el Estado definir los requisitos de idoneidad para que un profesional pueda encargarse de impartir una formación religiosa específica<sup>17</sup>, de manera que la misma Iglesia reconoce la separación Iglesia-Estado que, sin embargo, requiere en este punto un trabajo conjunto para regular los aspectos de la educación religiosa que el bien común reclama.

La segunda interpelación va dirigida a los propios padres, pues son ellos quienes en buena lógica deben esforzarse por exigir sus derechos y reclamar el justo protagonismo en la educación de sus hijos en todas las dimensiones. Tan injusto es que el Estado usurpe el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que quieren para sus hijos, como que ellos se desentiendan y abandonen en manos del Estado o de la escuela la educación de sus hijos.

Por último, pero sustentando todo lo anterior, la purificación fundamental de la razón que la Iglesia ofrece en el ámbito de la educación es la revitalización de un principio básico para que toda persona alcance el desarrollo y perfección debidos: el principio de subsidiariedad. Todo lo que los padres asociados entre sí puedan hacer por diseñar, organizar y llevar a cabo en el terreno de la educación de los propios hijos, no sea suplantado, sino en todo caso ayudado, por una instancia de orden superior. En efecto, todos entienden que un hijo al que se le resuelven todas sus tareas es un hijo que nunca aprende la materia en cuestión y, lo que es peor, nunca aprende a hacer las tareas por sí mismo. Se juega en ello el desarrollo de sus capacidades y de su libertad o autonomía. Se comprende que en ese camino se le debe ayudar si tiene dificultades, pero nunca sustituir, pues entonces se le estaría haciendo más daño que otra cosa. De manera semejante, mientras las personas por sí mismas o asociadas sean

16. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-IX-2002, 6; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones Morales ante la situación actual de España*, cit., 62-64.

17. Cfr. COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *La ley Orgánica de Educación (LOE), los Reales Decretos que la desarrollan y los derechos fundamentales de padres y escuelas*, 28-II-2007, 6.

capaces de desarrollar iniciativas en vistas a la educación de los propios hijos, el Estado debe permanecer atento y ayudar en caso de dificultad, pero no debe sustituirlas en ese empeño, ni menos aún apagarlo, pues habría equivocado su función y quebrantado la libertad y la justicia. También en este caso lo que al final está en juego es la grandeza de la persona humana.

Ciertamente, lo que hace la teología moral, y en particular la DSI, es promover fuertemente la comprensión de la dignidad humana, generadora de valores universales. En estrecha relación con este punto se levanta una cuestión de gran actualidad, que trataremos brevemente a continuación, al hilo de unas palabras recientes de Benedicto XVI: «en el actual momento histórico y ante los numerosos desafíos que lo caracterizan, la Unión europea, para ser garante efectiva del estado de derecho y promotora eficaz de valores universales, no puede por menos de reconocer con claridad la existencia cierta de una naturaleza humana estable y permanente, fuente de derechos comunes a todas las personas, incluidas las mismas que los niegan. En ese contexto, es preciso salvaguardar el derecho a la objeción de conciencia, cuando se violan los derechos humanos fundamentales»<sup>18</sup>.

### 3. LEYES INJUSTAS Y OBJECIÓN DE CONCIENCIA

Algunos cambios culturales reflejan una pérdida de contacto con ciertos valores universales. Por ejemplo, una valoración excesiva de la positiva autonomía humana puede llegar a no reconocer límite alguno a la propia voluntad y, en consecuencia, volverse incapaz de reconocer el valor intrínseco de toda vida humana, o la íntima conexión entre matrimonio, vida y sociedad humana. Cuando tiene lugar una traducción de esos errores a nuevas leyes surgen conflictos de inmediato.

La promoción del derecho de objeción de conciencia es un aspecto fundamental de ese servicio de purificación de la razón especialmente relacionado con la justicia, las leyes y la conciencia humana. No se trata de desarrollar a fondo el tema sino de mostrar dos aspectos implicados en esta problemática: uno se refiere a la conciencia, el otro a la justicia y los derechos humanos<sup>19</sup>.

Una parte esencial de ese algo intangible que se encuentra en el ser humano y que es preciso reconocer es la libertad de la conciencia, «núcleo más se-

18. BENEDICTO XVI, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la firma de los Tratados de Roma*, 24-III-2007.

19. Para un tratamiento más completo cfr. T. LÓPEZ, «La objeción de conciencia: valoración moral», en *Scripta Theologica*, 27 (1995) 497-517, a quien seguimos en este tema.

creto y sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla»<sup>20</sup>. Incluso ignorando a Dios, el hombre encuentra en su interior «una ley que él no se dicta a sí mismo (...) cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello»<sup>21</sup>. La libertad de conciencia no puede ser otorgada por nadie, ni siquiera por la Iglesia, sino más bien reconocida en la persona humana, porque está en ella. La conciencia, a su vez, está comprometida radicalmente con el bien, que es buscado como fin por todas las personas: a toda inteligencia humana le gusta la verdad; a toda voluntad humana le gusta el bien, y esto en todo lo que hacemos.

La perspectiva teológica señala aquí un compromiso con Dios, autor de esas inclinaciones. Las leyes humanas son necesarias y queridas por Dios para garantizar una sociedad libre y justa, capaz de contribuir al perfeccionamiento de las personas. Cuando una ley se separa del bien moral percibido por la conciencia, surge el conflicto entre el servicio que se debe prestar a la sociedad y la propia conciencia.

Esto puede ocurrir porque legalidad y moralidad, si bien están muy relacionadas, no se identifican, porque no todos los comportamientos inmorales tienen una incidencia directa en la convivencia ordenada. Pero al mismo tiempo las leyes humanas son falibles. De hecho a veces son fruto de juegos de poder o de presiones que las alejan de su compromiso con el bien común; a veces están inspiradas deliberadamente en un planteamiento de corte relativista que entiende el bien como consenso, como resultado del equilibrio entre los reconocimientos y las cesiones de unos y otros. En ocasiones esto se traduce en la pérdida de los derechos fundamentales de los débiles y en la ganancia de quienes en cada momento han logrado hacerse con un poder suficiente.

La teología moral hace notar que toda autoridad procede en última instancia de Dios, de manera que cuando las leyes mantienen su compromiso con el bien reconocible en la ley natural, son justas y obligan en conciencia, pues a través de ellas se obedece a Dios. Las leyes justas obligan en conciencia y el cristiano debe ser el primer cumplidor de ellas. En otro caso, «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29).

Pero si el Estado estima que la decisión del pueblo es la fuente originaria de los derechos y deberes de las personas, seguramente tendrá problemas para

20. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 16.

21. *Ibid.*

reconocer que haya quienes consideren que la fuente es otra y se nieguen «a cumplir lo mandado por una concreta norma del ordenamiento jurídico, por entender que su cumplimiento es incompatible con el respeto debido a un determinado valor percibido por la propia conciencia»<sup>22</sup>. Lo que a veces es interpretado erróneamente como desprecio de la legalidad no es más que la consecuencia de una purificación fundamental de la razón en este campo: el Estado o la sociedad no son la fuente ni la finalidad de la persona humana. Más bien la persona es el centro de la vida social<sup>23</sup>; el Estado está al servicio de la sociedad y la sociedad está al servicio de la persona.

Las leyes ordenan las relaciones entre los individuos y las del individuo con la comunidad de la que forma parte, pero siempre son leyes para las personas, y las personas llevan dentro de sí una dimensión que las substraen en cierta medida de la decisión de la mayoría. Esta dimensión ha de ser tenida en cuenta al menos a la hora de legislar sobre materias con implicaciones morales graves, de manera que el respeto a la libertad de conciencia de todo ser humano se plasme en la posibilidad de hacer uso de la objeción de conciencia. Excluir esa posibilidad en tales casos no es sino una forma velada de atropellar la dignidad humana o, en otras palabras, un totalitarismo encubierto.

En relación con la justicia, la objeción de conciencia supone también una purificación de la razón. En efecto, la justicia no queda garantizada por más que se consiga una suma suficiente de consensos. La observación del procedimiento democrático no es tampoco garantía de justicia y equidad, como sobradamente demuestra la historia. Por encima de todo ello hay unos valores o bienes universales que se pueden leer en cada persona y no están a disposición de ningún poder humano.

Estos bienes o valores han quedado traducidos en los derechos humanos. Éstos no son concedidos por ningún parlamento ni ninguna institución; no los concede el Estado ni tampoco la Iglesia. Sencillamente se reconocen en cada persona. A este propósito la DSI recuerda que la soberanía no es la última instancia moral de un pueblo porque hay algo que es debido al hombre por el mero hecho de ser hombre<sup>24</sup>, y entre ese algo se encuentra la libertad de su conciencia.

Pero a la vez, la concepción de los derechos humanos necesita de una purificación que radica en recordar su carácter *simétrico*<sup>25</sup>. En efecto, el derecho

22. T. LÓPEZ, cit., 507.

23. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 63.

24. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus Annus*, 34.

25. Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa* (a cura di G. CREPALDI y E. COLOM), LAS, Roma 2005, 224.

que yo tengo debo reconocerlo también a aquellos que por la razón que sea no están en condiciones de reivindicarlo. Esta purificación tiene una importancia decisiva a la hora de estudiar cambios legislativos presuntamente derivados de una percepción más profunda de la autonomía de las personas: nos referimos al aborto o a la eutanasia que, amparándose en una apariencia de respeto a la autonomía, niegan de hecho y radicalmente los derechos de los más desamparados. No es la fe la que sostiene este punto, sino la estadística<sup>26</sup>.

#### 4. HACIA UNA CULTURA DE LA SUPERACIÓN

La justicia consigue triunfar en los corazones y no abrir nuevos abismos de injusticia cuando se encuentra con la verdad concreta que le sale al paso en cada situación. Entonces puede mirarla de frente y reconocer lo que implica dar a cada uno lo que le corresponde. El planteamiento relativista pretende negar la capacidad de captar la verdad —ciertamente no siempre fácil de reconocer—, pero con ello niega en el fondo la posibilidad de verdadera justicia. Una justicia que sólo mira leyes, reglas y procedimientos, donde parece cerrar una herida abre otras; pero una justicia que además busca la verdad que interpela puede llegar a ser una justicia humana, por más que no sea perfecta. Por esto último, entre otras cosas, la DSI estima que la justicia ha de ser completada con la caridad si se aspira a hacerla verdaderamente humana.

Aunque el planteamiento relativista quiera negar la posibilidad de dar con lo verdadero, no consigue apagar la inteligencia humana, que siempre tiene sed de verdad. Ahora bien, también es cierto que la solución relativista busca una salida a un problema real que hemos de afrontar: la dificultad no es tanto reconocer la verdad sino, en ocasiones, aprender a «soportarla» o integrarla en la propia vida.

26. Es preciso seguir con detalle el itinerario jurídico de la eutanasia en Holanda y en Bélgica, las estadísticas oficiales, los informes del Comité del Fiscal General, la evolución de la eutanasia no voluntaria, las penas propuestas para controlar el arbitrio de los médicos y, en fin, las conclusiones redactadas por el Comité de la Cámara de los Lores británica, tras estudiar sobre el terreno la situación de la eutanasia en Holanda, con vistas a su legalización en la isla. Cfr. R. COHEN-ALMAGOR, «Non-Voluntary and Involuntary Euthanasia in the Netherlands: Dutch Perspectives», en *Issues in Law & Medicine*, 18 (2002) 239-257; T. SHELDON, «New penalties proposed for Dutch doctors who flout euthanasia law», en *British Medical Journal*, 329 (2004) 131; HOUSE OF THE LORDS, *Report of the Select Committee on Medical Ethics, Volume I. Report*, HMSO, London 1994. Para más detalle, cfr. G. HERRANZ, «La eutanasia, un poder incontrolable sobre la muerte», en E. MOLINA y J.M. PARDO (eds.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida. Presente y futuro de la bioética*, EUNSA, Pamplona 2006, 203-211.

En este contexto, enseñar a reconocer y asumir que la responsabilidad es compañera de la propia libertad es uno de los servicios más valiosos que se puede prestar a nuestra sociedad. A la vez, este servicio podría ir acompañado de la promoción de una *cultura de la superación* —del reto, si se quiere— que contrarreste la *cultura del abandono* a la que antes nos referíamos.

Esta *cultura de la superación* o del reto se apoya en dos pilares: el rico patrimonio de sabiduría y experiencia que posee la humanidad y la comprensión de que los problemas existen y forman parte de la vida humana. A partir de ahí, valores como la creatividad, el afán de superación, el espíritu deportivo, la conversión en cuanto posibilidad de cambiar y enfocar de manera diversa las dificultades de la vida, la constancia y la satisfacción tras el esfuerzo son, entre otros, la guía para dar con lo genuinamente humano, con la genialidad y la grandeza que caracterizan a la raza humana y de la que la historia nos deja siempre abundantes ejemplos. Se trata, en primer lugar y en la medida de lo posible, de adelantarnos a los problemas y, en segundo lugar, de buscar verdaderas soluciones, no salidas de emergencia.

La Iglesia, en fin, pone a disposición de la humanidad un patrimonio espiritual muy probado, capaz de contribuir a un enfoque de la vida social que lleve a la superación, al verdadero progreso. La sabiduría cristiana es especialmente útil para personas con ganas de superar dificultades. Ya en el contexto de la convivencia, la moral social cristiana puede contribuir a esta mentalidad si, a la vez que capta adecuadamente los signos de los tiempos, sabe también ella mostrar con creatividad la fecundidad y eficacia perenne del Evangelio.

Gregorio GUITIÁN  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

# ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO ÉTICO DEL FILÓSOFO POLACO FRANCISZEK SAWICKI

[THE RELEVANCE OF THE ETHICAL THINKING  
OF THE POLISH PHILOSOPHER FRANCISZEK SAWICKI]

**MIROSLAW MRÓZ\***

*Resumen:* Franciszek Sawicki fue uno de los filósofos más importantes de Polonia en la primera mitad del siglo XX. Influyó, entre otros, en K. Wojtyła. Su pensamiento incluye una antropología personalista que toma en consideración la totalidad de la persona humana. Sawicki caracteriza el mundo contemporáneo por un pesimismo y una obsesión por el progreso que desembocan en planteamientos relativistas e irracionalistas. Al final, estos planteamientos acaban por crear una nueva ética y una nueva religión que acentúan los aspectos sensibles. La salida de esta crisis se realizará, según Sawicki, en primer lugar a través de una defensa del alma y de la riqueza interior del hombre. En segundo lugar, mediante una gran confianza en lo humano: la razón humana, la voluntad humana, los sentidos del hombre. De este modo aparece una personalidad humana como la que la Iglesia propone cuando mira a Jesucristo como modelo.

*Palabras clave:* Sawicki, personalismo, modernidad.

*Abstract:* Franciszek Sawicki was one of the most important Polish philosophers of the first half of the 20th century, and his ideas influenced Karol Wojtyła, among others. His thinking includes a personalist anthropology that takes into consideration the entirety of the human being. Sawicki characterized the world he lived in as pessimistic and obsessed with progress in a way that leads to irrational relativist views. These ideas end up by creating a new ethics and religion that emphasize what is perceived through the senses. The solution to this crisis will be found, according to Sawicki, first through a defence of the soul and the richness of the human being's inner life, and secondly through trusting fully in what is human: that is to say, human reason, human will and the senses of man. In this way a human personality appears which resembles the one that the Church proposes when it looks to Christ as a model.

*Keywords:* Sawicki, Personalism, Modernity.

\* Dr. hab. Mirosław Mróz, prof. UMK; dr. hab. en Ciencias Teológicas, especialización Teología Moral; dr. en Filosofía, Director del Departamento de Teología Moral y Doctrina Social de la Iglesia en la Facultad de Teología en la Universidad de Nicolás Copérnico en Toruń.

Las palabras y los conceptos tienen su propia historia, relacionada con la gente que vive en un espacio, tiempo y ambiente determinados. El siglo XX puede ser llamado verdaderamente el «siglo de la antropología», pues el interés por la cuestión del hombre ocupó un primer plano. Esta época ha estado marcada por las dos guerras mundiales y, en el pensamiento europeo, por un culto al individualismo, a veces surgido, desgraciadamente, como respuesta a la mentalidad colectivista impersonal tanto del nacional-socialismo como del comunismo. No es extraño que el personalismo buscara nuevos caminos que explicaran adecuadamente las enfermedades históricas, y que abrieran la esperanza a un futuro mejor.

Pero no fue sólo esto lo que provocó la inclinación hacia el personalismo. También la ciencia moderna ha fragmentado al hombre en campos diversos sin relación mutua y sin encuadre común, perdiendo de vista que el hombre es una unidad psico-física y desea comprenderse como tal unidad. Franciszek Sawicki es un filósofo que busca esa totalidad. Escribía: «La noción de totalidad interesaba ya a Aristóteles, quien subrayaba que la totalidad es algo más que la suma de sus partes (...). Hoy, de nuevo, se ha descubierto esta noción en sentido estricto y se emplea para resolver las cuestiones difíciles más variadas»<sup>1</sup>.

Distintos pensadores han indicado que los conceptos de «persona» o «personalidad» parecen adecuados para expresar la potencialidad, el dinamismo y la unidad de todo lo que es realmente humano o tiene algún valor en este ámbito. Las investigaciones en torno al concepto de persona y de personalidad permitieron desarrollar orientaciones y posturas que destacaron la libertad humana y fueron un antídoto para los distintos totalitarismos. En Polonia en el siglo XX hemos tenido, y tenemos, varios pensadores que desarrollaron sus investigaciones con esta perspectiva de totalidad que alcanza al hombre como persona.

El filósofo Franciszek Sawicki, que presentamos en estas páginas, vivió en Polonia del norte, en Pomerania del Vístula. Se le puede encuadrar dentro de la escuela polaca del personalismo cristiano. Allí le sitúa, por ejemplo, uno de los filósofos polacos más conocidos en la Europa Occidental, Leszek Kolakowski. Pero no sólo él. También Czeslaw Bartnik de la Universidad Católica de Lublin comparte esta opinión, e incluso sugiere incluirle entre los personalistas neotomistas más famosos como J. Maritain, P. Wüst, É. Gilson, M. Nédoncelle, y en Polonia J. Woroniecki, W. Granat, M. Gogacz, M.A. Krąpiec, K. Wojtyła, T. Styczeń y A. Szostek. El caso de Sawicki es particular porque, aunque su «filosofía de la personalidad» se incluya dentro del personalismo polaco, su obra debe bastante al personalismo alemán. Por eso, a veces se le trata como pensador alemán.

1. F. SAWICKI, *Wiara i filozofia współczesna*, Pelplin 1936, p. 7.

Sawicki vivió en la frontera polaco-alemana, en el sentido geográfico e intelectual. Mientras vivió en Friburgo (1900-1903), acudió a las clases de famosos filósofos alemanes y defendió la tesis doctoral con K. Braig. Entonces, Polonia no gozaba todavía de independencia y Pomerania estaba bajo la fuerte influencia «germanizante» de Prusia. El camino vital de Franciszek Sawicki, como también toda su filosofía, muestra que el pensamiento originario polaco se ha formado en el cruce de fronteras y con influencia exterior, se ha ido forjando gradualmente hasta constituir un pensamiento propio. El conjunto de esta reflexión podría ser descrita como una apertura europea y humanística. En ella, el universalismo cristiano aparece con toda su fuerza. La renovación de su doctorado en Friburgo (1952) y el título de «*doctor honoris causa*» de la Universidad Católica de Lublin, son, en la vida científica de Sawicki, una confirmación de su modo europeo de pensar, de sus empeños personales y de la historia de su vida.

El personalismo era una de las principales corrientes del pensamiento filosófico en la Polonia liberada. Además de la perspectiva del pensamiento personalista, los dominios fundamentales de la antropología, enraizados en el agustinismo o en el tomismo, adquieren las características propias del ambiente donde se desarrollan. Este pensamiento polaco podría caracterizarse, entre otras cosas, por la convicción del valor infinito del hombre, la opción por la dignidad humana, el acento en la comunidad y las relaciones interpersonales (la nación, el estado, la comunidad de la fe). Todo ello con una individualidad bien marcada, con un importante rasgo de espontaneidad emocional. No están ausentes ni la idea de la subjetividad, ni el acento en la libertad personal y social, con la plena conciencia nacional, así como la relectura mesiánica de su propio futuro. En el fondo, el personalismo polaco se convirtió en un sistema de pensar a orillas de Vístula. Sus raíces provienen de épocas anteriores, cuando Polonia gozaba de notable importancia entre las naciones europeas, propagando la prerrogativa de la libertad personal, la tolerancia y la libertad de expresión. Basta evocar personajes como Mateo de Cracovia, Estanislao de Skalmierz o Pablo Włodkowic. Todos ellos guardan estrecha relación con la primera universidad polaca, creada el año 1364 en Cracovia.

Caracteriza al personalismo de Sawicki su relación con el ámbito del pensamiento alemán. Su inspiración ontológica proviene del director de su tesis doctoral, el profesor Karl Braig (1853-1923), cuya influencia también se aprecia en Martín Heidegger. Sin embargo, tanto Sawicki como el propio Braig permanecen dentro de las categorías tomistas. Movido por el influjo de otro profesor de Friburgo, Heinrich Rickert (1863-1936), se acercará a la fenomenología y a la filosofía de los valores. Este rasgo intelectual del pensamiento de Sawicki merecerá el aprecio del joven Karol Wojtyła, quien había terminado sus

estudios en Roma y preparaba su tesis doctoral sobre Max Scheler. En esta época se publicaron en Cracovia dos libros de Sawicki, *La personalidad cristiana* (Cracovia 1947) y *La fenomenología de la vergüenza* (Cracovia 1949). Este último será citado por Juan Pablo II, siendo ya Papa, en su ciclo de catequesis *Hombre y mujer les creó*<sup>2</sup>. Se puede decir que, gracias a Wojtyła, algunas características del pensamiento de Sawicki y, más en general, del personalismo polaco, han encontrado un lugar entre las corrientes intelectuales europeas.

El personalismo representado por Sawicki, y más tarde por Wojtyła, huye del racionalismo. No es un sistema cerrado, una doctrina postulada y descrita de una vez para siempre, sino un panorama del universo de la persona y de la comunidad que se abre a la religión, la fe y Dios. Así como Sawicki solía emplear el concepto de «personalidad», así Wojtyła hará frecuente el uso de la expresión «persona y acción». Ambos pensarán, desde la perspectiva ética, el ideal de persona/personalidad, su formación, sus fines, su autonomía, donde las decisiones sobre sí mismo se hacen según el modelo aceptado en su decisión. Sin abandonar el espacio del tomismo clásico o del neotomismo, aplican los resultados de la filosofía moderna, de la psicología, de la pedagogía o de la sociología. Santo Tomás de Aquino es precisamente quien subraya el contenido de la noción del hombre en el contexto de la verdad sobre su existencia, su ser racional, que domina sus actos (*dominium sui actu*). En el Aquinate, el hombre es libre por naturaleza y existe para sí mismo<sup>3</sup>. Sawicki y Wojtyła, como representantes del personalismo cristiano, iluminan estas cuestiones con la luz del Evangelio, prestando particular atención a la autoteología de la persona, su libertad y su vocación, terrena y sobrenatural.

Junto a las coincidencias que acabamos de apuntar entre el concepto de personalidad en Sawicki y la «trascendencia de la persona en la acción» en Wojtyła, hay que señalar también su distinta sensibilidad y tradición lingüística, la diferencia de métodos que aplican y de elementos que convocan en sus construcciones antropológicas. Sawicki está muy vinculado al ambiente alemán, y esto se manifiesta en su eclecticismo. Sostiene ideas de la filosofía idealista y su típica «piedad verbal». No se puede olvidar que Sawicki antecede a Wojtyła en una generación, y su pensamiento es uno de los primeros en ámbito polaco. Es un típico «genio del lugar» por ser pionero en la lucha por la verdad sobre el hombre.

\* \* \*

2. JAN PAWEŁ II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, ed. ital., 66 (Catequesis de 12 de diciembre de 1979).

3. «De ratione personae sunt tria: "subsistere, ratiocinari, individuum esse"», cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1; II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

Recientemente se ha celebrado el 50 aniversario de la muerte de Franciszek Sawicki (1877-1952). Ya en el periodo de entreguerras fue clasificado como uno de los mejores filósofos católicos. Durante muchos años, fue profesor de filosofía en el Seminario Diocesano de Pelplin, donde también explicó algunos tratados teológicos. Realizó sus estudios en Friburgo de Baden, donde defendió la tesis doctoral sobre *Kobelet und der moderne Pessimismus für das Lebensend* (1902). Le interesaban las corrientes contemporáneas del existencialismo y personalismo. Cultivaba «la filosofía de la vida». Veía el cristianismo como una religión ideal de la personalidad, que afirma la vida. Gracias a sus escritos redactados en alemán se hizo popular en los círculos filosóficos y teológicos alemanes. Con ocasión de haber publicado una monografía de los científicos más importantes de la época, la editorial F. Meiner de Lipsk le situó en el panteón de los grandes pensadores de la Europa cristiana (1927). Fue invitado a dar clases en varias ciudades de Polonia y del extranjero. Sin embargo, pocas veces salía de su amada Pomerania del Vístula. Recibió los reproches de la prensa nazi debido a sus publicaciones sobre el nacional-socialismo. La Santa Sede le eligió para la sede episcopal de Gdańsk (1938), pero cuando el senado de la Ciudad Libre de Gdańsk se negó a aceptarle como obispo, el Vaticano retiró su candidatura. Al final de su vida, recibió el doctorado *honoris causa* por la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin, el 22 de mayo de 1952.

La lista de sus obras es muy larga, cuenta con 181 libros y artículos y 457 recensiones. Entre los títulos principales, *Der Prediger, Schopenhauer und Edward v. Hartmann oder Biblischer und moderner Pessimismus* (1903), *Wert und Würde der Persönlichkeit* (1906), *Katolische Kirche und sittliche Persönlichkeit* (1907), *Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen* (1909), *Die Wahrheit des Christentums* (1911), *Der Sinn des Lebens* (1913), *Lebensanschauungen moderner Denker* (1919), *Geschichtsphilosophie* (1920), *Das Ideal der Persönlichkeit* (1922), *Lebensanschauungen alter und neuer Denker* (1923), *Philosophie de Liebe* (1924), *Die vier Lebensalter. Ein Gang durch das Leben* (1929), *Dusza nowoczesnego człowieka* (1931), *Dlaczego wierzę?* (1935), *Filozofia życia* (1936), *Osobowość chrześcijańska* (1947), *Deus caritas est* (1948).

Su fama científica se extendió durante su vida más allá de las fronteras polacas. Llegó a la teología a través de la filosofía, sin renunciar nunca a ésta. Se sentía sobre todo un filósofo de grandes horizontes intelectuales que abarcaban desde la teoría del conocimiento hasta la antropología filosófica; desde la ética hasta la filosofía de la historia. Por eso, las corrientes de la filosofía personalista y existencial le eran muy cercanas. Pero no las trataba como áreas separadas, sino que buscaba en todo la respuesta a «las preguntas fundamentales»,

cuya raíz es la «Seinsfrage», es decir, la pregunta por el ser o «lo que es». Son muchos los que opinan que la singularidad del pensamiento de Sawicki radica en su perspicacia para entender la problemática de las preguntas fundamentales de la filosofía, dentro de la historia de la filosofía y del mundo siempre cambiante<sup>4</sup>, pero que mantiene una continuidad porque realizan el designio eterno de Dios y su proyecto salvífico. En una época en la que cundían las tendencias escépticas o pesimistas, la interpretación de Sawicki sobre la historia se basaba en la esperanza. Por eso, no carecen de actualidad sus intuiciones sobre la modernidad o lo que hoy en día se llama postmodernidad. En este artículo queremos centrarnos en exponer precisamente la respuesta a la pregunta sobre la causa de la crisis religiosa y moral en el mundo y el camino de salida a la difícil situación en la que nos encontramos.

## 1. EL PROFETISMO DE SAWICKI NO ERA EL PROPIO DE UN VISIONARIO, SINO EL DE UN FILÓSOFO

¿En qué sentido puede ser actual lo que dice un filósofo? El filósofo ve las cosas de otra manera que un místico o un profeta. ¿Qué ve el filósofo? El filósofo quiere verlo «todo». Pero, ¿qué quiere decir aquí «todo»? Las ciencias, como la psicología, la sociología, la física etc. son siempre ciencias sobre algo, pero se puede decir que la filosofía es una ciencia sobre «todo». No se trata, sin embargo, de una referencia genérica al conjunto o de una curiosidad desbordante. La filosofía «quiere saberlo todo» porque lo que busca es lo universal. Este ver lo universal era connatural a Franciszek Sawicki. Su alma filosófica tenía el sentido del «todo». La filosofía no emplea un método narrativo ni experimental, sino un método genético que cuenta con el «todo», es decir con la globalidad de los procesos y estados de las cosas. Sawicki percibía los hechos y los ponía en la totalidad de las causas. De este modo, percibía las cosas interesantes. Al mirar a la totalidad, no se limitaba al hecho o acontecimiento concreto que analizaba, sino al vínculo total de los hechos. Por eso, Sawicki podía contemplar el horizonte del pasado, del presente cercano y del futuro. La perfección de sus descripciones demuestra que no se le escapa la realidad visible, pe-

4. Cfr. Z. PAWŁOWICZ, *Aktywna postawa człowieka wobec Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, Studia Pelplińskie IX (1978) 7-18; Cz. St. BARTNIK, *Franciszek Sawicki jako historiozof*, KUL, Lublin 1992, 84-88; tenże, *Boży zamysł dziejów w pismach Franciszka Sawickiego*, Studia Pelplińskie XIII (1982) 73-84; K. GÓRSKI, *Chrześcijańska filozofia dziejów 1945-1966*, Studia Pelplińskie XIII (1982) 119-129; P. STACHIEWICZ, *Elementy teologii historii w dziele ks. Franciszka Sawickiego «Filozofia dziejów»*, Studia Pelplińskie XIII (1982) 85-113.

ro también accede a lo escondido con su referencia abierta a la totalidad y con su atención a la realidad concreta. Así se manifiestan en toda su verdad.

La sabiduría filosófica de Franciszek Sawicki radica en su contemplación de la realidad. Es una percepción de la totalidad del estado de las cosas, intentando descubrir sus causas y sus relaciones intrínsecas. El hombre es capaz de conocer infinitamente más que su propia experiencia, con su imaginación y el análisis de la razón. Sawicki no admite la afirmación de que el conocimiento es producto de circunstancias externas. Para él, es una cierta intuición<sup>5</sup>. Normalmente, no se tiene costumbre de preguntarse por lo universal, por el todo. En su existencia espiritual, cada persona se concibe más bien como un trabajador que carece de tiempo. Sawicki, que poseía los ojos de la intuición filosófica y la capacidad de entender «genéricamente» la historia, anima a los demás a practicarla. Ésta era su pasión como profesor. El hombre, según Sawicki, existe en su carne y en su historia. Es un ser orientado a contemplar, que desea contemplar, con tanta vehemencia que su felicidad eterna consiste en contemplar a Dios, cara a cara, y en Él, todo lo que existe.

### 1.1. *Valoración del mundo contemporáneo según Sawicki*

¿En qué consiste esta totalidad cuando miramos al ámbito religioso? La pregunta rebasa la mera descripción de los hechos. Es una pregunta sobre el sentido de la religión y sobre el modo humano de practicarla. Sawicki es tan actual y tan «clarividente» que responde al estado actual de nuestra fe, a lo que debemos pensar hoy, no ayer o mañana, sino hoy. ¿Cómo valora los cambios y tendencias futuras en la religión y la moralidad?

Conocemos bien cuál era la situación: se había extendido la inmoralidad y apenas había esperanza. La decadencia de Occidente es patente: nuestra cultura está dominada por una imagen triste del hombre. Lo grande y honesto es sospechoso ¿No es así para los medios de comunicación? Incluso, a veces, presentan la moralidad como una hipocresía. Si alguien confía en lo que es bello y bueno, parece mostrar pocas luces o una perversa motivación. ¿Cuál es la respuesta de nuestro filósofo a esta situación de inmoralidad?

Franciszek Sawicki percibe estas tendencias, pero rechaza el pesimismo. Cree en la posibilidad de un renacimiento de la humanidad, porque las fuentes de la salvación no se han agotado y los destinos de la humanidad no están en las

5. Cfr. GPH, 243 ss.

manos de la ciega necesidad, sino de la voluntad de Dios y la del hombre inserta en la omnipotencia divina. Ésa es su conclusión en *La filosofía de la historia*. Pero hay que ser realistas y apreciar exactamente lo que ocurre. Por un lado, hay impulsos de mal y de odio; por otro, si se mira con atención, existen también impulsos positivos en el ámbito de la moral personal y social. Es imprescindible, señala Sawicki, «tener un juicio sobrio y tranquilo, que no sea unilateral»<sup>6</sup>.

Si juzgamos el mundo contemporáneo desde la óptica de Sawicki, podemos describir sus tendencias de esta forma: permanece un pesimismo de fondo y se ha convertido en la pseudo-mística de un mundo que ha dejado de creer en el bien, pero no puede destruir la tendencia del alma humana hacia la verdad y el amor. El pesimismo descrito por Sawicki se manifiesta hoy en el terrorismo. Su punto de partida es el pesimismo. Existe en su origen una protesta contra el mundo tal como se presenta. El hombre desea un mundo mejor y, al comprobar que no puede crear lo que imagina, cae en la violencia, en la desesperación, en el pesimismo y en el terrorismo. El terrorismo es como una especie de moralidad alternativa y desviada que parodia los genuinos fines éticos del hombre. ¿El terrorismo no nace de un pesimismo respecto al mundo? No es casual que el terrorismo surja en las universidades. En sus comienzos, fue un entusiasmo religioso que se volvió pesimista y cuando orientó sus fines hacia lo terreno, el deseo de mejorar se convirtió en fanatismo. Se ha dejado de percibir a Dios como realmente vivo y operante. El pesimismo y la falta de fe han dominado el alma del hombre actual, el cual no ha dejado de dirigirse a Dios para exigirle la realización de sus promesas y reivindicar sus derechos. Siguiendo el pensamiento de Sawicki en su *Filosofía de la historia* no puede sostenerse que el pesimismo que causa el terrorismo sea algo que sólo concierne a Asia menor o a los países musulmanes. El pesimismo también se da entre nosotros. Nace del agobio ante el vacío espiritual, del deseo abierto de algo que todavía no existe, de una exigencia de felicidad incondicional sin trabas, aquí y ahora. Todo esto forma parte del contenido psicológico del pesimismo, son los componentes que le dan la fuerza de un fanatismo dispuesto a todo, que no pacta ni transige con sus exigencias ideales.

Uno de los grandes temas que interesaron a Sawicki fue la pregunta sobre el progreso en la historia humana. Naturalmente, el progreso de la ciencia y de la técnica es indiscutible. Pero ¿qué sucede con la religión y la moral?

¿Hay que elegir entre dos teorías extremas? En la historia de la moralidad se ha producido una degeneración constante del *ethos* y su nivel sigue bajando.

6. *Dusza nowoczesnego człowieka* (= DNCZ), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1935, 28.

¿Es cierto, entonces, que el progreso de la cultura provoca la pérdida de la moralidad? Los principales representantes de este pesimismo en la filosofía moderna han sido Rousseau y Spengler, con su extensa obra que lleva un título significativo: «La decadencia de Occidente». La conclusión de Spengler es que cada una de las grandes culturas, como la babilónica o la egipcia, han durado sólo unos mil años y se suceden una tras otra de modo necesario. Florecen y mueren como los organismos vivos. Primero desarrollan la religión, la moralidad y el arte; luego prevalecen la ciencia y la técnica. La cultura se transforma entonces en civilización; es decir en una cultura exterior, sin alma. Entre los signos externos de este proceso conducente a la muerte, está la infecundidad del matrimonio. Éste suele aparecer en el último periodo de esas culturas e imita su infecundidad espiritual<sup>7</sup>.

A la teoría pesimista se opone la teoría del progreso. Según esta opinión, la historia de la humanidad es un proceso continuo de progreso cultural. Éste era el punto de vista básico de la época de la Ilustración, que tuvo muchos partidarios en el siglo XX.

Según Sawicki, ambas teorías representan una victoria del pesimismo, pero no responden a la realidad. «La historia de la moralidad —dice— no es tan simple. Los tiempos cambian y se suceden, mejores y peores. Después de una gran caída, hay un renacimiento»<sup>8</sup>. Además, hay que contar con las peculiaridades tanto de las naciones como de los individuos. «Es curioso cómo se mezcla el bien y el mal en la misma época, en la misma nación, en el mismo hombre»<sup>9</sup>.

Sawicki rechaza ambas posturas. Tampoco admite la afirmación de que el comportamiento del hombre ha cambiado debido exclusivamente a las variaciones experimentadas en las relaciones sociales y comerciales. También ha cambiado la referencia interna al orden moral. «La nueva libertad y las nuevas costumbres han cambiado la actitud interior, despertando pasiones dormidas, y han eliminado las barreras que existían en el alma del hombre»<sup>10</sup>. Consciente del bajo nivel de moralidad, nuestro autor está muy lejos de aceptar una posición pesimista. Al contrario, está convencido de que, bajo cierto punto de vista, el progreso de la cultura ha tenido una influencia positiva en el nivel moral, sobre todo en el humanitarismo. Piensa en la aceptación categórica de compromisos humanitarios como son, entre otros, la anulación de la tortura, el mo-

7. Cfr. *Der Kreislauf und des Todesschicksal der Kulturen*, Phil. Jahrbuch, Bd. 49 (1936), H. 1, 84-97.

8. DNCZ, 31.

9. Tamże.

10. Tamże, 32.

do de tratar a los prisioneros de guerra. Sawicki no precisa mirar lejos cuando busca impulsos del bien: los aprecia en su propio entorno. Por ejemplo, para consuelo de los clérigos, cabe citar esta frase suya: «La enorme diferencia a favor de la situación presente consiste en que los clérigos, a pesar de sus imperfecciones, están generalmente convencidos de la importancia de su trabajo: el nivel moral es más alto que en los siglos anteriores»<sup>11</sup>.

El mayor consuelo de Sawicki está en la juventud, porque aunque está más amenazada que en otras épocas, ha surgido en ella un nuevo idealismo y un nuevo sentido de responsabilidad. «Mientras crece la inmoralidad por un lado, por otro la juventud entra en organizaciones cuyo fin es la religiosidad, la pureza del corazón, la firmeza del alma, la fortaleza, la abstinencia»<sup>12</sup>. Incluso mientras algunos líderes poderosos de este mundo desvían estas aspiraciones, dirigiéndolas por caminos que están lejos de la verdad sobre el hombre y el bien, «la juventud nuestra no es mala, es sólo más difícil de dirigir bien que las anteriores. Tiene dentro todos los aspectos positivos que son inseparables de la naturaleza humana y de su edad joven; sólo hay que saber apelar a ellos para extraerlos de una capa de suciedad»<sup>13</sup>. Para Sawicki es fundamental que cada uno no piense sólo en sí mismo, sino que, con su trabajo y esfuerzo, se preocupe de los demás, dando testimonio de sacrificio y de amor, a veces, sobrehumano. Mientras se pueda encontrar un solo hombre con estas características, no se puede dudar de la posibilidad del renacimiento de la humanidad.

### 1.2. *Las causas históricas de la situación actual*

Según Sawicki, se aprecian vigorosas tendencias negativas y destructivas en la vida religiosa y moral del siglo XX. Por un lado, se nota una tremenda desaparición del sentido moral; por otro, una falta de fe cada vez más extendida y amplia. En su obra sobre la historia contemporánea, analiza cuáles son los factores desencadenantes de la actual crisis y cuya influencia puede apreciarse en cuanto está acaeciendo<sup>14</sup>.

11. Tamże, 33.

12. *Ibid.*, 34.

13. *Ibid.*, 35 (Sawicki cita aquí a Podolecki y su libro *O psychice dzisiejszej młodzieży*, Przegląd Powszechny, 1930).

14. Nos referimos a la obra titulada *Lebensanschauungen neuer Denker*, tomo III: *Von der Renaissance bis zum Aufklärung* (Paderborn 1923) y tomo IV: *Kant und des 19. Jahrhundert* (Paderborn 1923) y también en *Lebensanschauungen moderner Denker*, tomo I: *Kant und des 19. Jahrhundert* (Paderborn 1949) y tomo II: *Die Philosophie der Gegenwart* (Paderborn 1952).

Éstas son las corrientes filosóficas fundamentales que han marcado decisivamente la mentalidad moderna:

### 1.2.1. *El racionalismo*

Esta corriente<sup>15</sup> considera que la razón es la única fuente e instancia última del conocimiento de la verdad. Se opone al empirismo y afirma que la experiencia es sólo una fuente secundaria del conocimiento; la razón no extrae sus datos de la experiencia, sino de sí misma. En el campo teológico, sus desarrollos se oponen a la Revelación sobrenatural, la cual no acepta como autoridad. Sawicki dedica mucha atención a este punto, reflexionando sobre las causas del ateísmo. Ve las raíces de esta actitud, que llama «presunción», en la filosofía moderna que empezó su historia con una confianza plena en la razón. En la época de Descartes, el racionalismo pasó a ser el sistema filosófico dominante. El racionalismo de aquel tiempo, que creó la alta matemática, aspiraba a alcanzar en la filosofía aquella misma certeza matemática. Descartes y Leibniz consideran este fin como posible e incluso Spinoza quiso exponer sus ideas según el método geométrico. De ahí que pensara su filosofía como una realidad no menos segura que la matemática.

La Ilustración sostuvo esta absoluta confianza en la razón. El escepticismo de Hume<sup>16</sup> y el criticismo de Kant supusieron una fuerte reacción, pero fue sólo transitoria. Precisamente, en la época post-kantiana se desarrolló la filosofía especulativa más atrevida. Fichte, Schelling, Hegel desarrollaron su sistema como una consecuencia lógica de la razón pura. Parecía que la situación debía retornar a medida que las ciencias naturales ocupaban el primer puesto, pero también en estos círculos se daba la misma confianza en la ciencia. Los grandes descubrimientos y éxitos de las ciencias generaron la convicción de que los saberes naturales podían sustituir a la filosofía hasta resolver las cuestiones más profundas sobre el ser y la vida.

Aunque en su primera fase, el racionalismo no rechazaba la revelación sobrenatural, limitándose a exigir una mayor justificación de la fe admitida, sin embargo, llegado el siglo XVIII, se volvió beligerante hacia toda religión sobrenatural. Poco a poco, la ciencia se alejó de la fe hasta hacerse atea por la influencia materialista.

En la actualidad, esta tendencia prosigue aunque haya desaparecido ese ateísmo convencido de que la fe contradice a la ciencia, pero incapaz de explicar la imperfección de las cosas creadas, el mal físico y moral, y, sobre todo, su finalidad.

15. «Rationalismus», en *Staatslexikon*, Bd. IV, Freiburg i. Br. 1931, col. 546-548.

16. «Hume», en *Staatslexikon*, Bd. II, Freiburg i. Br. 1927, col. 1343-1344.

Sawicki ve venir otro peligro mucho más serio: un ateísmo noble y bien oculto<sup>17</sup>. Éste nace, según nuestro autor, de la fuente más importante de la increencia y no del razonamiento. Lo causan no sólo «la soberbia que no quiere reconocer una autoridad mayor sobre sí», sino también las pasiones, porque «quien se deja llevar por la pasión no piensa con ecuanimidad sobre Dios y la eternidad». «Las convicciones deshonestas producen la idea de que Dios molesta a la vida libre y fuerte»<sup>18</sup>.

### 1.2.2. *Escepticismo*

La mentalidad moderna sostiene un lazo muy estrecho entre el racionalismo y la mentalidad popular de escepticismo universal. Nuestro autor lo describe así:

«El hombre moderno perdió su primitiva confianza en la ciencia y esto, a pesar del desarrollo orgulloso y brillante de la ciencia. Ya Descartes, padre de la filosofía moderna, empezó su investigación con una duda general, pero en su caso era una duda metodológica, que abría el camino hacia la ciencia segura. Hoy se ha convertido en una desconfianza auténtica y fundamental. A veces, se presenta como un escepticismo auténtico y radical. Se duda de todo, incluso de las más obvias verdades del pensamiento, de las reglas de la contradicción y de la razón adecuada. Se duda de los fundamentos de las matemáticas que hasta hoy parecían la ciencia más prestigiosa»<sup>19</sup>.

Además, Sawicki nota:

«Normalmente el escepticismo filosófico es sólo parcial, y se refiere sobre todo a las cuestiones religiosas y morales. Admite como fuente de certeza la experiencia, pero da por supuesto que los límites de la experiencia marcan el límite de nuestro conocimiento. Lo que no es accesible a los sentidos es incognoscible para el hombre. Por tanto, cualquier metafísica es imposible y, en las cuestiones más importantes de nuestra vida, la razón no llega a ninguna certeza. El escéptico no afirma que Dios no existe, sino que su existencia no es segura. ¡Quizás exista Dios o quizás no, pero nadie lo sabe!»<sup>20</sup>.

Sawicki explica que «el escepticismo que se refiere a las realidades que superan lo sensorial, se llama también agnosticismo»<sup>21</sup>. El agnosticismo nació al percibir los límites del saber humano, que es incompleto y nunca será completo, porque la humanidad no puede agotar el objeto infinito del conocimiento

17. Cfr. DNCZ, p. 79.

18. *Ibid.*, 93.

19. *Ibid.*, 11.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

en un tiempo finito. El agnosticismo religioso subraya la imperfección del conocimiento de Dios por las criaturas racionales. No niega que Dios sea accesible para el conocimiento, pero rechaza su cognoscibilidad virtual. Dios es inconoscible en sí mismo. La idea de Dios no tiene su fundamento *in re*, sino que se justifica desde un punto de vista psicológico y práctico.

### 1.2.3. *Relativismo*

En opinión de Sawicki:

«el relativismo tiene cierto parentesco con el escepticismo, o mejor dicho es una forma de escepticismo. Es una forma moderada y sutil de escepticismo más extendida y más peligrosa. El relativismo en principio admite la posibilidad de conocer la verdad; sin embargo, afirma que la verdad que conocemos es siempre relativa. Normalmente pensamos que la verdad es una (p.e. o Dios existe o no existe) y lo que hoy es verdadero lo sigue siendo mañana, siempre y para todos. Según los relativistas, la verdad es “verdadera” sólo respecto a un sujeto y a un tiempo. Cada tiempo, cada generación, cada individuo tienen su propia verdad. El relativismo está convencido de que cada verdad que conocemos es sólo una verdad humana y que los demás seres racionales en principio perciben las cosas de otra manera»<sup>22</sup>.

Este relativismo se refiere principalmente a las cuestiones religiosas y morales. Precisamente en este ámbito, destaca la regla según la cual cada uno tiene su propia filosofía y religión, y que las distintas filosofías, éticas o religiones pueden ser igualmente buenas y verdaderas. Sawicki escribe: «el relativismo prepara el camino al indiferentismo que da el mismo valor a cualquier confesión religiosa»<sup>23</sup>. Y añade: «el indiferentismo, al menos en parte, se apoya en la teoría del significado relativo de cada verdad. Además, se remite a la convicción de que ninguna confesión religiosa puede decidir sobre el valor moral de la persona»<sup>24</sup>.

### 1.2.4. *El irracionalismo*

Sawicki enumera como última característica de la mentalidad «moderna» el irracionalismo<sup>25</sup>. Aunque deja para el final su descripción, el irracionalismo

22. *Ibid.*, 14-15.

23. *Ibid.*, 16.

24. *Ibid.*, 17.

25. Cfr. *Das Irrationale in dem Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, Phil. Jahrbuch, Bd. 44 (1931) H. 4, 410-418; también: *Das Irrationale im Weltgrund*, Phil. Jahrbuch, Bd. 52 (1939), H. 4, 369-383.

es fundamental a la hora de formular la mentalidad moderna. Si los siglos XVII y XVIII se caracterizaron por ser la época del racionalismo, y el siglo XIX destacó por su marco positivista, el siglo XX es el siglo del irracionalismo. La caída del racionalismo dejó un vacío en el hombre imposible de colmar; era preciso buscar la forma de colmarlo. La filosofía del siglo XX, al perder su confianza en la razón, buscó otras salidas a las cuestiones más profundas de la vida: se preguntaba si no existirían otras fuentes de conocimiento distintas de la razón y la experiencia sensorial. Esa filosofía buscaba fuentes nuevas en el mismo hombre y, de hecho, ha descubierto un número elevado de ellas.

Sawicki presenta las ideas de Schleiermacher que veía la fuente del conocimiento religioso y la misma religión en la pasión o afectividad del hombre. Aunque pensadores como J.J. Rousseau, Jacobi y muchos otros, lo habían sostenido antes que él, a partir de Schleiermacher esta teoría se convirtió en el fundamento de casi toda la filosofía moderna de la religión. La pasión, percibida como experiencia religiosa, puede llegar y «tocar» directamente la presencia divina. Aquí reside lo que, según los irracionalistas, proporciona la seguridad acerca de la existencia de Dios. Es un tipo de certeza que la ciencia no puede ofrecer.

No sólo en la vida religiosa, también en otros ámbitos de la vida, se da un conocimiento emocional, es decir, un conocimiento que surge por una pasión o que es simplemente una pasión. Ésta es la conclusión de Max Scheler, según el análisis de nuestro autor. Para Scheler, todos los valores, incluso la bondad, la belleza, el valor moral, la nobleza, lo agradable, nos resultan conocidos mediante la pasión (*Wertfühlen*) y no por la razón. El filósofo de Pomerania menciona también a Bergson, para quien el conocimiento más profundo se produce en la intuición que proviene del instinto y mantiene su relación directa con la vida misma. El siglo XX, enamorado del irracionalismo y lo misterioso, ha encontrado otras fuentes en la teosofía, la magia y el espiritismo.

## 2. LOS PELIGROS MODERNOS: LA NUEVA RELIGIÓN Y LA NUEVA ÉTICA

La situación actual contiene una novedad, una tendencia muy peligrosa a abolir la verdadera religión y la ética. Sawicki percibe que actualmente, a pesar de la falta de fe, se asiste a un proceso de construcción de una nueva religión. «El hombre moderno, ese gran impío»<sup>26</sup>, se vuelve de nuevo más religio-

26. DNCZ, 97.

so. Se está creando una extraña síntesis entre ateísmo y religión. El hombre necesita fe en un bien superior, necesita aspirar hacia un fin superior y no solamente mundano. Este fin consiste ahora en la deificación del hombre. «Dios no existe, por eso hay que crearlo, el hombre debe convertirse en Dios, elevándose hacia una grandeza divina»<sup>27</sup>. De esta forma, parece cumplirse la visión de Nietzsche. Esto es, ni mas ni menos, una «piadosa impiedad», un ateísmo que se hace piadoso y constituye la moderna religión.

En opinión de nuestro autor, esta religión «es un enemigo del cristianismo y es más peligroso que el mismo ateísmo»<sup>28</sup>. Por eso le presta mucha atención. Es una religión «que afecta más al alma que la falta total de fe», ya que el ateísmo es totalmente inadecuado a la naturaleza humana.

### 2.1. *La nueva religión*

¿Cuál es la esencia de la nueva religión que se está propagando y su relación con el cristianismo?

La religión moderna es «estrictamente emocional». Esta tendencia es ya observable desde los tiempos de Schleiermacher. Kant, que tachaba toda emotividad de falso misticismo y para quien el hombre es más piadoso cuanto menos reza y que reduce la verdadera religión a la vida moral, debe sentir aquí su derrota total. En la nueva religiosidad, la fe saca su certeza precisamente de la emoción o de la experiencia sensible.

Al valorar esta tendencia, Sawicki reconoce que la emoción religiosa es muy relevante porque sin pasiones no hay fe viva, pero la pasión no pertenece a la esencia de la religión hasta el punto de que una vida emocional intensa llegue a señalar el grado de la religiosidad. Sawicki advierte que no debe prestarse excesiva atención a la emotividad pues, si se pone el acento exclusivamente en la pasión, se generan muy pronto consecuencias negativas. Se refiere, sobre todo, a ese tipo de irracionalidad que rechaza las confirmaciones racionales, y que lleva al final al rechazo de cualquier verdad objetiva. La religión exclusivamente emocional tampoco influye mucho en la vida. Al no formular ninguna norma o compromiso, es muy cómoda pero también estéril. «La religión no puede ser simplemente un consuelo y un adorno de la vida, como la poesía o el arte, sino el abnegado servicio a Dios»<sup>29</sup>.

27. *Ibid.*, 98.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*, 102.

### 2.1.1. *La inclinación al panteísmo*

Hay, para Sawicki, una clara tendencia al panteísmo en esta moderna religión. La fe cristiana rechaza firmemente el panteísmo como doctrina errónea y ajena en cuanto niega al Dios personal. El panteísmo confiesa que todo es dios, que el mundo no ha sido creado de la nada, sino que es revelación, emanación o evolución de la esencia divina.

Los motivos principales que fomentan la inclinación del hombre moderno al panteísmo son, según Sawicki, los siguientes: 1) la desmesurada admiración del mundo por los fenómenos hasta concluir que todo lo que existe es un ente divino; 2) el convencimiento de que la identificación del mundo con Dios es provechosa tanto para el mundo como para Dios; 3) la tendencia a adorar al propio hombre: el panteísmo parece acrecentar su dignidad, pues no es una creación de la nada, sino una manifestación de la misma esencia divina. Esta última causa parece ser la más importante: el panteísmo es la auto-deificación del hombre. Sin embargo, con esto el hombre deja de ser una esencia con identidad propia, autónoma y con una inmortalidad personal. La persona libre pasa a ser una manifestación de la sustancia divina, un momento transitorio del universal proceso divino. El hombre moderno acusa a la fe cristiana de contemplar a Dios como algo ajeno, alguien con quien sólo caber unirse por el acto del amor que, a la postre, resulta inaccesible para el ser humano. Además, objeta que el Dios cristiano está por encima de las miserias humanas, mientras que el Dios panteísta, inmerso en el mundo por emanación, puede compartir el dolor, el sufrimiento y la muerte.

No se le escapa a Sawicki que el panteísmo resulta atractivo al hombre moderno porque sus exigencias en lo moral y religioso son exigencias más livianas que aquellas otras que son propias de la fe cristiana. Las exigencias panteístas no admiten compromisos religiosos, ni la responsabilidad ante el Juez eterno, ni la inmortalidad personal.

### 2.1.2. *La reencarnación en lugar de la resurrección*

La difusión de la idea de la reencarnación responde al influjo de las religiones orientales<sup>30</sup>. La idea de reencarnación resulta atractiva porque no se espera un juicio sobre la vida. Siempre hay una nueva oportunidad. No extraña,

30. Cfr. *Sellenwanderung oder ewiges Leben bei Gott?*, Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1911, nº 46, 361-366.

pues, que entre los seguidores de esta tendencia haya desaparecido la idea de la resurrección y, en consecuencia, la esperanza cristiana. Muchos experimentan un temor al determinismo y por eso se orientan hacia la doctrina de la historia cíclica, que facilita la posibilidad de un ininterrumpido comienzo nuevo.

Al hombre moderno le atrae la constatación de que el ser humano no puede alcanzar su plenitud en una sola vida. La reencarnación posibilita el continuo desarrollo de la vida moral. A este tipo de argumentación, según Sawicki, se puede responder con la auténtica realidad cristiana sobre el purgatorio que permite al hombre crecer ante el rostro de Dios. Aunque después de la muerte, el hombre no puede colaborar activamente en su purificación, se le incorpora a la comunidad de todos los Santos, que pueden ayudarle con su oración. El purgatorio es concebido por la fe católica como un cierto «camino», un proceso de crecimiento. Sawicki piensa que los protestantes son atraídos más fácilmente por la idea de la reencarnación, porque su doctrina carece de la enseñanza sobre el purgatorio.

En este contexto, el filósofo de Pomerania subraya la importancia y la necesidad de una buena exposición de las verdades escatológicas:

Resulta necesario enseñar las cosas últimas con claridad. No basta presentar la evidencia de la inmortalidad del alma, hay que entrar, más de lo que se suele hacer, en las diversas cuestiones escatológicas. La gente escucha con interés lo que no pueden encontrar en el catecismo, porque si no les ofrecemos esto, acudirán a teósofos y espiritistas<sup>31</sup>.

Por eso, en su opinión, la fe en el purgatorio puede resultar una buena medicina para rechazar la inclinación a creer en la reencarnación.

Franciszek Sawicki ve en la admiración por las religiones orientales una característica importante de los tiempos modernos. «Ha empezado ya una confrontación nueva entre Oriente y Occidente y no sólo política, sino también espiritual. La primera confrontación histórica del cristianismo fue con la cultura greco-romana; la segunda, con el mundo germánico; la tercera será con el Oriente»<sup>32</sup>. Al hombre moderno le fascina el contemplativo oriental, que destaca por su profunda vida interior. Ya que en Occidente domina un tipo de hombre «activo», con una vida volcada a lo exterior, donde se siente perdido, es natural que ansíe buscar la paz y la concentración interior. No le extraña a Sawicki que la mentalidad oriental ejerza este atractivo sobre la cultura occidental mientras ésta no encuentre lo que ha perdido: la vida contemplativa y

31. DNCZ, 71; cfr., también, *Der moderne Theosophismus*, Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1910, nº 40, 309-312.

32. DNCZ, 11.

llena de valores, que es propia de la vida monástica, y, más en general, de la auténtica tradición cristiana.

Parece una profecía sobre el movimiento «New Age». Aunque entonces no se usaba el término, veía que esa «nueva religión» se hace presente en la cultura contemporánea, primero en Estados Unidos y luego en Europa.

## 2.2. *La nueva ética*

Los fenómenos anteriormente mencionados provocan una caída moral en la vida individual y todavía más en la vida social. Lo inmoral ya no se oculta como antes. La categoría principal de la moralidad —observa Sawicki— va a ser ahora la libertad: el hombre moderno siempre aspira a una libertad mayor. Para alcanzarla crea una nueva ética que responde al lema: «la renovación de todos los valores»<sup>33</sup>. He aquí las principales características de esa ética:

a) La ética moderna goza de una autonomía moral. Esta ética entiende la ley divina como heterónoma, es decir, que no responde a la dignidad del hombre, y, por tanto, no vinculante. Por ser racional, una persona tiene derecho a actuar según su propia razón y voluntad. Bajo la influencia del individualismo moderno, el hombre procura independizarse del orden moral. Hay tantos legisladores como individuos. Por consiguiente, cada uno puede crear su propio ideal moral. Kant creó también el suyo: el imperativo categórico. Creó la regla que establece la ley moral como orden de la razón humana general y vinculante para todos. En lugar de impedir el desarrollo del individualismo, le imprimió un impulso nuevo y un fundamento teórico. Ya no es Dios la fuente última de la ley moral, sino la razón humana. La obligación moral puede justificarse sin necesidad de acudir a la existencia de Dios. Y, si el hombre se obliga moralmente a sí mismo, también puede desobligarse a sí mismo cuando le convenga.

b) Esta nueva ética, a la vez que prescinde de la autoridad de Dios, también se vuelve contra la autoridad humana. Ataca abiertamente todas las autoridades: la autoridad de la Iglesia, del Estado, de la escuela, de los padres...

c) Se implanta el ideal de un disfrute interminable y de un desarrollo sin límites. El alma moderna está colmada de nostalgia por lo infinito. Las palabras de Sawicki, «la ética del disfrute deifica la vida como tal», expresan que el fin de la vida es la vida misma y vivir significa disfrutar. «Quien no disfruta, no vi-

33. *Ibid.*, 55.

ve»<sup>34</sup>. La ética moderna concede al individuo el derecho de desarrollar libremente sus capacidades y deseos naturales sin otras leyes que las obstruyan.

d) Se afirma el valor de las cosas sensibles y la cultura exterior. La ética moderna procura saciar la sensibilidad y deja de valorar la verdadera alegría de la vida espiritual. Sawicki lo percibe sobre todo en la excesiva preocupación por la cultura física. Incluye aquí la cosmética, la gimnasia y el deporte. «Se aprecia y ensalza más a los triunfadores del boxeo que a los científicos, artistas o filántropos más meritorios»<sup>35</sup>.

e) Se fomenta la propensión hacia lo terreno (*Diesseitsmoral*). Actualmente dominan casi exclusivamente las tendencias materialistas.

### 3. EL CAMINO DE SALIDA DE LA CRISIS RELIGIOSA Y MORAL SEGÚN SAWICKI

#### 3.1. *Advertencia directa: la defensa del alma en Sawicki*

El hombre moderno, como solía decir nuestro filósofo, está «volcado a lo exterior», es decir, preocupado por el día corriente y por la tarea concreta. Al vivir para otros fines, como son la satisfacción, el trabajo, la cultura, la sociedad..., el hombre se olvida del alma. Está naciendo una nueva cultura, que es una «cultura sin alma».

En su defensa de la noción de alma, Sawicki cita un cuento del poeta inglés Oscar Wilde sobre un pescador que estaba dispuesto a vender su alma para casarse con la «doncella del mar», ya que ella le había prometido casarse con él, a condición de eliminar su alma:

Fue el pescador al sacerdote y le dijo: ¡extráigame el alma! El sacerdote le respondió: ¡Pobre, quieres vender tu alma! El alma es el bien más alto, de infinito valor. ¡Ay de ti si pierdes tu alma! Entonces, el pescador fue al mercado para vender su alma. Se rieron de él: por un alma no te damos nada, el alma no tiene ningún valor para nosotros. Empezó a pensar: ¡qué sorpresa y qué contradicción!: unos dicen que el alma tiene un valor infinito, otros que no tiene ninguno [Sawicki observa: la cultura moderna desprecia el alma como los comerciantes del cuento]<sup>36</sup>.

34. *Ibid.*, 63.

35. *Ibid.*, 67.

36. *Ibid.*, 67-68.

Precisamente por conducir a la pérdida del alma, la cultura moderna genera pobreza. «No la pobreza exterior, sino la interior. Aquí radica una fuente del pesimismo». Aquí, nuestro autor se lamenta no sólo de la excesiva avidez por los placeres, sino también del excesivo trabajo, que impide al hombre reflexionar sobre sí mismo. En el excesivo trabajo cotidiano, si todo el pensamiento y toda la acción se dirige exclusivamente hacia lo exterior, se puede perder el alma. Así, el alma se empobrece. Con palabras de Rudolf Eucken, dice Sawicki:

A pesar de sus éxitos, el hombre se convierte en un pobre, en algo secundario respecto al contenido, se reduce a ser un medio y una herramienta impersonal en el proceso cultural que le usa o rechaza según sus necesidades, que pasa sobre la vida y la muerte de los individuos y generaciones, con una fuerza demoníaca, sin razón y sin pensar sobre sí, sin amor y sin preocupación por el hombre<sup>37</sup>.

Sólo es posible una vida auténtica cuando el hombre participa en los bienes que le unen con Dios y que son para Sawicki la verdad, el bien y el amor. Por tanto, la fe y la religión son el alma de la vida espiritual. La religión no es ni peligrosa ni superflua para el hombre. Tampoco es un elemento decorativo de la vida ordinaria, sino una necesidad porque sin ella la vida carece de sentido. El hombre pierde su alma.

Es elevado el número de estudios antropológicos de Sawicki en los que el tema del alma ocupa un primer lugar. Los tratados sobre la inmaterialidad del alma<sup>38</sup>, la espiritualidad del alma<sup>39</sup> y su inmortalidad<sup>40</sup> quieren mostrar la grandeza del hombre. Es éste un tema muy querido de Sawicki, como lo reflejan sus publicaciones. «No solamente el alma de los genios, sino el alma de cada hombre es un verdadero microcosmos y sus experiencias son más interesantes y valiosas que la historia del mundo»<sup>41</sup>.

### 3.2. *La confianza como forma de defensa*

En sus trabajos epistemológicos y éticos, nuestro autor aplica la regla de la confianza. Esta regla es una actitud del cognoscente que indaga sus fundamentos profundos no sólo en las razones, sino también en los actos de la vo-

37. Cita de: DNCZ, 69.

38. Cfr. np. *Filozofia życia* (= FŻ), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1935, 79-94.

39. Cfr. np. FŻ, 95-96.

40. Cfr. np. *ibid.*, 97-115.

41. *Ibid.*, 137.

luntad. Esta confianza en las fuentes del conocimiento que se encuentran no sólo en la razón, sino también en el corazón y la voluntad, significa una confianza general en el hombre como hombre. La orientación existencial de nuestro filósofo permite apreciar una confianza «salvadora» porque defiende la verdad, la libertad y el amor.

El alma se alimenta de verdad, bondad y amor. «Hay tres facultades principales que revelan la grandeza del alma. Es así porque se pueden distinguir tres clases de hechos psíquicos: actos del conocimiento, de la voluntad y de los afectos»<sup>42</sup>.

### 3.2.1. *La defensa de la verdad en Sawicki: la confianza en la razón*

La fe católica se caracteriza por defender la racionalidad de la fe. Por eso, Sawicki rechaza una fe ciega, fundada sólo en emociones. La fe puede y debe ser justificada por la razón, porque caben evidencias racionales sobre la existencia de Dios:

En el alma humana resplandece la luz de la razón. A través del acto de conocimiento se extiende el alma. ¡Qué extraño que nuestra débil vista alcance una casi infinitud y que la razón humana haya descubierto las herramientas adecuadas para investigar esa infinitud! Al conocer todo —dice Sawicki, apoyándose en la doctrina de Aristóteles— el alma se convierte en todo [...]. Gracias a la razón, el hombre penetra y se apodera del mundo visible. Pero la capacidad de conocer le lleva más allá. Ante su vista espiritual se abre otro mundo, superior, sobrenatural, el mundo divino de las ideas, de la verdad, del bien y de la belleza. Por tanto, el hombre pasa a ser ciudadano de dos mundos: es la única criatura terrena que, al erguirse, puede mirar al cielo.

Frente a la inseguridad y el caos de las teorías humanas, Sawicki presenta aquella verdad de la fe católica que muestra la existencia de otra fuente de conocimiento, superior a la razón. Declara no sólo la existencia de verdades que superan la capacidad de la razón, sino también de una revelación de verdades naturales, que, en cierto modo, también resulta necesaria a causa de la debilidad congénita de la razón humana. Pero admitir esta realidad no invalida que existan leyes de la razón o que ésta no guarde estrecha relación con la fe.

42. *Ibid.*

### 3.2.2. *La defensa de la libertad: la confianza en la voluntad*

Junto a los actos de conocimiento se hallan los actos de la voluntad y de los afectos. «Llamado a fines superiores, el hombre es capaz de los más nobles actos volitivos y pasiones morales: el sentido del deber, la justicia, el amor y la entrega heroica de su vida. Esta dignidad del ser moral da al alma un valor incomparable, que supera el mundo entero»<sup>43</sup>.

El filósofo confía en la voluntad humana. Tras describir a la persona como un ser racional, la segunda característica que Sawicki pone de relieve es su existencia autónoma, la cual consiste, a la postre, en la autodeterminación y la libertad del espíritu. «No hay que identificar el derecho a la autodeterminación con la posibilidad de desahogarse. La libertad verdadera no es arbitrariedad y la autonomía moral no es ilegalidad. La libertad verdadera consiste en la posibilidad de que el hombre sea para sí mismo la ley, es decir, que su vida tenga como norma la razón y su propia conciencia»<sup>44</sup>. La libertad del espíritu es un derecho fundamental, pero al mismo tiempo es también un compromiso, ya que el hombre está llamado a la autodeterminación. Esta libertad se revela en todas las acciones humanas: en su actividad y en su creatividad. Por ser libertad de un ser creado, guarda relación con la autoridad divina y humana<sup>45</sup>. «Lo ideal es la concordia entre la actitud del alma y el orden moral objetivo. En esto consiste la llamada libertad moral. En ella, la obediencia está unida al sentido de la libertad, porque la ley deja de ser un orden ajeno y se convierte en un mandamiento de la propia conciencia»<sup>46</sup>.

### 3.2.3. *La defensa del amor: la confianza en las pasiones*

Según Sawicki, la ascética católica evita con razón sobreestimar las emociones. Cuando se pone el acento en las emociones, fácilmente aparecen consecuencias negativas, apreciables en la religiosidad moderna<sup>47</sup>. No obstante, la cima de lo humano, piensa nuestro autor, no puede ser algo distinto del amor:

Logos y Eros, la razón y el amor, tienen su valor vital y son necesarios para la vida humana. Logos es el elemento iluminador, mientras Eros es el elemento motivador, el verdadero motor de la vida<sup>48</sup>. [...] El espíritu no es exclusi-

43. *Ibid.*, 138-139.

44. *Osobowość chrześcijańska* (= OCH), Wyd. Mariackie, Kraków 1947, 23.

45. Cfr. *Autorität und Freiheit*, Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1910, n° 20, 149-152.

46. OCH, 24.

47. Cfr. DNCZ, 99.

48. *Deus caritas est*, 3ª ed., WSD, Pelplin 1982, 24.

vamente la facultad cognoscitiva. Eros, como el amor sobrenatural, pertenece también al espíritu como su motor interior, mientras el Logos desarrolla la energía, y con sus ideales incita a Eros<sup>49</sup>. [...] Incluso pertenece a la perfección moral que el hombre se incline al bien obrar no solo por el acto volitivo sino también con la pasión sensual<sup>50</sup>.

Al otorgar confianza a las emociones, Sawicki confía también en los sentidos:

El hombre no es un ser puramente racional y espiritual, sino sensual-racional. A su esencia pertenece también el cuerpo; el alma misma posee, además de sus funciones espirituales, las sensuales, que le unen con el cuerpo y por el cuerpo con el mundo material<sup>51</sup>. [...] La naturaleza sensual debe ser conservada, pero formada de tal manera que sirva a la vida espiritual. Gracias a esto, se aprovechan ambos factores: el espíritu porque la naturaleza colabora con él y la naturaleza porque, de algún modo, participa sublimada en la vida espiritual. De esta forma el hombre entero, todo el ser humano se convierte en la manifestación de la personalidad ideal<sup>52</sup>.

### 3.3. *La necesidad de formar una personalidad cristiana*

«Acaba de comenzar la nueva lucha por la libertad del espíritu»<sup>53</sup>. ¿Dónde tiene lugar? En el ámbito de la formación de la personalidad. Es precisamente la idea de la personalidad la que constituye, según Sawicki, el gran lema presente en la filosofía prácticamente desde el principio. La personalidad es el área donde se lucha por el alma del hombre moderno. De la comprensión de la persona y del ideal de personalidad dependen la opinión sobre el hombre y su relación con Dios y con la sociedad<sup>54</sup>.

Para la descripción de la persona y de la personalidad, Sawicki acude a categorías primero metafísicas y luego éticas. Está convencido de que el punto de vista cristiano sobre la personalidad es, como dice, «el medio de oro que une sintéticamente el elemento personal, social y divino» y por tanto es capaz de dar una respuesta clara a las tendencias destructoras presentes en la mentalidad moderna. «La solución cristiana al problema de la personalidad consiste en que la

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, 27.

51. OCH, 14.

52. *Ibid.*, 19.

53. *Ibid.*, 8.

54. Cfr. *Das Problem der Persönlichkeit und Übermenschen* (= PP), Verl. F. Schöningh, Paderborn 1909, 1-3; *Wert und Würde der Persönlichkeit in Christentum* (= WW), Verl. F. Schöningh, Paderborn 1906, 7-8.

religión cristiana, al reconocer el valor inapreciable y la dignidad del alma humana, defiende las leyes santas de la vida personal, imponiendo al individuo los compromisos sociales necesarios y subordinándole a la ley divina»<sup>55</sup>. Nuestro autor posee una gran confianza en el hombre: lo muestran estas palabras pronunciadas con pasión, al contemplar los cambios y la llegada de la ética y la religión moderna: «no el hombre, sino la tierra se hizo pequeña»<sup>56</sup>.

La problemática de la personalidad le ocupó prácticamente toda su vida<sup>57</sup>. La percibía no solamente como una cuestión fundamental de la antropología, sino también como el argumento principal del pensamiento humano en general y, más especialmente, del contemporáneo. Cuando nuestro filósofo se vio implicado en la polémica sobre la concepción del mundo, presentó no sólo su punto de vista, sino también el punto de vista de la Iglesia. Con su correcta valoración de la personalidad, la Iglesia responde a la aspiración humana por la religión que conduce al hombre a su genuina grandeza y le permite alcanzarla en el más alto grado posible. Por tanto, es muy adecuado que la religión cristiana se llame también la religión de la personalidad y que el Evangelio sea la «patria de los más grandes ideales personales»<sup>58</sup>.

Sawicki menciona la participación consciente en la Iglesia como uno de los rasgos de la personalidad cristiana. La Iglesia cultiva el ideal de la personalidad, lo defiende, enseña cómo aplicarlo a la vida y ayuda a cada uno en esa tarea. El elemento personal tiene una importancia fundamental en la vida de la Iglesia, porque se apoya, como dirá Sawicki, en la sublime personalidad de Cristo<sup>59</sup>.

Al parecer, la ética cristiana no contiene las nuevas y originales verdades, aunque eran una novedad paradójica en su tiempo. En los ideales evangélicos más hermosos, existen semejanzas en otras religiones o sistemas filosóficos, por ejemplo en la filosofía griega, india, china (Lao-tse) [...] La personalidad cristiana no se distingue radicalmente de otra personalidad por diferencias éticas, no se distingue por lo que aparece en lo exterior, sino por un modo propio de vivir. La diferencia no se encuentra propiamente en las categorías morales. Consiste en el elemento sobrenatural invisible. Lo importante es la actitud respecto a Cristo,

55. OCH, 8.

56. Sawicki cita aquí a Schella. Cfr. FŻ, 140.

57. En 1906 se publicó el libro *Wert und Würde der Persönlichkeit in Christentum*; en el año 1907, *Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit*; 1909, *Das Problem der Persönlichkeit und Übermensch*; 1922, *Das Ideal der Persönlichkeit*, pero también al final de su vida: en 1947 el libro en polaco: *Osobowość chrześcijańska*, hasta después de su muerte en «Tygodnik Powszechny» el artículo *Indywidualizm i osoba*.

58. Cfr. *Das Ideal der Persönlichkeit* (= IP), Verl. F. Schöningh, Paderborn 1922, 222-223; WW, 36-37.

59. Cfr. Z. PAWŁOWICZ, *Antropologia religijno-historyczna według Franciszka Sawickiego*, Bernardinum, Pelplin 2001, 56-69.

pues no se trata en primer lugar de la aceptación su doctrina y la imitación de su vida, sino la participación interior, de un modo misterioso, en la vida de Cristo, la pertenencia al místico cuerpo de Cristo, que vive su vida y su gracia. Es un verdadero cristiano quien puede repetir con el Apóstol: «Vivo yo, ya no yo, sino Cristo en mí» (Gal 2,20)<sup>60</sup>.

La formación de la personalidad verdadera con el ejemplo de la «personalidad más personal», que es Cristo<sup>61</sup>, es la tarea de la Iglesia y de cada cristiano respecto a sí mismo y al prójimo. «Dios es un Dios personal y el Reino de Dios en la eternidad será un reino de personalidades luminosas»<sup>62</sup>.

La nueva religión y la nueva ética constituyen un serio desafío<sup>63</sup>. No sólo porque se extienden con rapidez, sino también porque se oponen abiertamente al cristianismo y a la Iglesia católica. Sawicki dice directamente: «Desde el principio, lo que más le molesta a la mentalidad moderna en la religión cristiana es la autoridad de la Iglesia Católica. Esta actitud de recelo hacia la Iglesia se convierte muchas veces en una hostilidad formal»<sup>64</sup>.

Pero el optimismo de nuestro filósofo se aprecia en estas palabras: «es una situación seria, pero no sin esperanza»<sup>65</sup>. «Por tanto, en primer lugar, nuestra gran tarea es la de oponer a las confusas normas modernas la doctrina de la religión católica, no sólo en su profunda verdad y valor para la vida, sino también porque es la forma adecuada del alma para el hombre moderno»<sup>66</sup>. La respuesta cristiana a la aparición de la nueva religión y la nueva ética consiste en la misma personalidad de Cristo. Éste es el mensaje fundamental de Sawicki en sus obras sobre la personalidad humana. Los hombres y mujeres buscan hoy signos: en las estrellas, en los espiritistas. Jesucristo como «la personalidad más personal» es el único signo para la humanidad. Es una señal no sólo para los pequeños, sino también para los grandes de este mundo<sup>67</sup>. Dios en Jesucristo decidió hacerse «amor» para que todo hombre pueda participar en su personalidad.

Apoyándose en el pensamiento de Sawicki, se puede decir:

60. OCH, 62-63.

61. Cfr. *ibid.*, 58.

62. *Ibid.*, 64.

63. *Christus und Buddha*, Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1910, nr 3, 13-15, 21-25.

64. DNCZ, 119.

65. *Ibid.*, 121.

66. *Ibid.*, 122.

67. Cfr. Z. PAWŁOWICZ, *Osobowość jako miejsce zdarzeń religijnych w antropologii Franciszka Sawickiego*, w: *Studia z antropologii teologicznej*, dir. St. Olejnik, A. Zuberbier, M. Zurowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1978, 107-158; *Aktywna postawa człowieka wobec Boga według ks. Franciszka Sawickiego*, *Studia Pelp.* IX (1978), 7-18.

Jesucristo es la «personalidad más personal», porque no es una personalidad abstracta, sino concreta, que nace, vive, sufre y muere. Cristo no es una idea. No hay un espíritu que lo invada todo, y que se revele de muchas maneras, en los grandes personajes como Buda, Zaratustra y otros, y que una de estas manifestaciones (reencarnaciones) sería Jesús de Nazaret. [...]. En esto consiste la diferencia fundamental entre la fe cristiana y la fe moderna. Podemos resumir la religión cristiana en una frase: Dios ha entrado en la historia en Jesucristo, su Hijo, que es al mismo tiempo Dios y hombre. Por eso, según Sawicki, no existe otro modo de encontrar la verdadera personalidad humana que mirar esta verdad con respeto y amor. Esta convicción está estrechamente relacionada con su manera de filosofar y es también la raíz de su profunda fe. Cristo es Aquél en quien la experiencia del sujeto, concreta y real, se manifiesta de manera transparente y directa, con una seguridad absoluta y sin limitaciones, expresando su valor ontológico y el sentido último de realidad del mundo personal. Esto es importante también para la perfección moral de la personalidad humana, que en la ética de Sawicki tiene un componente religioso esencial. [...] En ella, la personalidad teológica está antes que el pensamiento humanístico. Puede presentarse así: la verdadera perfección en el mundo de las criaturas debe encontrarse en Dios en un grado altísimo. También la personalidad humana, que es lo más perfecto del universo de las criaturas, ha de ser realizada en Dios de forma incomparablemente más alta. Este punto es el fulcro de la concepción personal de Dios en Sawicki, que está tomada de santo Tomás de Aquino y estrechamente ligada a la Revelación, en el ámbito de la teología; pero también tiene su propia posición en la filosofía especulativa del pensador de Pelplin. Lo manifiesta sobre todo en su afán por mostrar un elemento ejemplar, típico para su moralidad, que es la raíz de su ética<sup>68</sup>.

Considero que este es el punto más importante del pensamiento de Sawicki y el que hace actual sus ideas. «La verdad es siempre la misma, la forma debe cambiar con el tiempo». «Hay que proclamar el Evangelio de nuevo y de un modo nuevo». Estas frases, que Sawicki saca de san Clemente Hofbauer, conectan con su llamamiento a que la fe no sea sólo doctrina, sino vida.

«La vida nace sólo de la vida. El medio más eficaz para la restauración del mundo no será nuestra ciencia, nuestra teología, nuestra filosofía, sino nuestro amor, nuestro obrar, nuestra vida»<sup>69</sup>. Este mensaje del filósofo de Pomerania es una buena lección para todos.

Mirosław MRÓZ  
Wydział Teologiczny  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
TORUŃ

68. M. MRÓZ, *La filosofia della personalità di Franciszek Sawicki. Prospettiva etica*, Roma 1991, 123.

69. DNCZ, 123.

# RELIGIÓN Y LITERATURA: LA VIDA ETERNA SEGÚN FERNANDO SAVATER\*

[RELIGION AND LITERATURE:  
ETERNAL LIFE ACCORDING TO FERNANDO SAVATER]

ENRIQUE MOROS

*Resumen:* Con ocasión del libro de F. Savater sobre la vida eterna, el artículo plantea diversas cuestiones acerca de cómo tratar racionalmente la religión. Según Savater, el fundamento de las creencias religiosas es el deseo humano de la vida eterna. El artículo evalúa la coherencia de la argumentación y su relevancia religiosa. Se pregunta también por la verdad y por el papel que debe jugar la religión. Se analiza la ausencia en el pensamiento de Savater de distinciones relevantes entre religión y política y las dificultades que comportan estas omisiones.

*Palabras clave:* Religión, vida eterna, verdad, cultura, poder.

*Abstract:* On the occasion of the publication of Fernando Savater's book on eternal life, the article sets out many issues concerning how to treat religion rationally. According to Savater, the basis for religious belief is the human wish for eternal life. The article evaluates the coherence of this argumentation and its religious relevance. It also asks about truth and the role which religion should play. An analysis is made of the absence in Savater's thought of major distinctions between religion and politics, and the difficulties to which these omissions give rise.

*Keywords:* Religion, Eternal life, Truth, Culture, Power.

\* El presente trabajo se inscribe en un proyecto financiado por la Fundación Templeton..

Un largo y azaroso viaje en avión me brindó la oportunidad de leer este libro (Fernando Savater, *La vida eterna*, Ariel, Madrid 2006) casi de un tirón. Después, he vuelto en alguna ocasión sobre él. Savater escribe bien y se lee con gusto, al menos hasta que uno se cansa de una adjetivación excesiva para el sobrio paladar de un filósofo académico. El libro tiene dos partes claramente definidas: el libro propiamente dicho y una larga recopilación de artículos varios de temática más o menos conexa que le siguen. La primera parte está dividida en seis capítulos precedidos de una introducción y termina con un epílogo. El título es en buena medida clasificatorio, pero no define el libro. Sirve más bien para agrupar un conjunto de reflexiones diversas y a veces divergentes.

El autor califica a estas páginas de «reflexiones perplejas» (5), aunque su lectura no refleja demasiada perplejidad. Calificarlas como «reflexiones» no está mal visto, porque no necesitan demasiada unidad. Además permite la perspectiva subjetivista desde la que está escrito el libro. El autor es quien hace las preguntas, y quien dice cuándo están contestadas y cuándo las respuestas no son apropiadas o no están justificadas. Es el libro de un filósofo que cita a filósofos y literatos, aunque no es un libro de filosofía: es un producto cultural, para consumo de personas letradas, pero que no gustan de demasiadas profundidades ni esperan una excesiva sofisticación. El autor se califica con frecuencia de modesto (15, 22, 43, 59, 63, 75, 148, 243), pero usa los calificativos, sobre todos los descalificadores, con arte y profusión.

Como tales reflexiones, hay algunas sabias y acertadas. El problema es que raramente comparan con su justificación. Por ejemplo, el primer capítulo se titula «la ilusión de creer», pero aquí «creer» no tiene nada que ver con los desarrollos de la epistemología. No hay ningún análisis de la diferencia entre creer, conocer, entender, comprender; no se profundiza en la garantía que requiere el conocimiento. Creer para nuestro autor es sólo creer, en el sentido más despectivo posible. Savater no advierte que si habla de reflexiones, eso significa sencillamente creencias en el sentido en que usa este término la epistemología contemporánea, no conocimiento, que se define como creencia verdadera justificada; y donde por creencia se entiende cualquier pensamiento que alguien tenga expresable proposicionalmente. Las reflexiones, por tanto, pueden ser verdaderas, pero, si no se sabe por qué ni cómo, no cabe tomarlas como conocimiento; pueden ser acertadas y oportunas, pero eso tampoco las convierte en conocimiento. Es preciso algo más que «reflexiones perplejas» para considerar conocimiento lo que dice Savater. Evidentemente, todas estas consideraciones no tocan ni de lejos la fe cristiana, ni su valor cognoscitivo, ni la garantía que merece, ni el maravilloso contacto con un misterio que nos desborda y da sentido.

Savater es especialista en decir una cosa y hacer, supongo que de buena fe, lo contrario. Así, por ejemplo, dice: «Rechazar las creencias religiosas como “falsas” es una actitud de un positivismo decimonónico, carente de sensibilidad hermenéutica y hasta de gusto estético» (29). Y a esta declaración siguen las preguntas: «¿Qué garantías de veracidad ofrecen las religiones y cómo pueden justificarse?» (14). Y el lector tarda en responder por la sorpresa recibida: no ha analizado qué es garantía y va a buscarla en un asunto particular, ¿qué busca exactamente quien ha dicho en la introducción que conviene «apostar por la duda y el tanteo» (17)? Y página tras página se descubre que en realidad no busca nada: son preguntas retóricas que no buscan ninguna respuesta, ni se adentran en el diálogo.

Vale la pena volver a fijarse en ese texto: «Rechazar las creencias religiosas como “falsas” es una actitud de un positivismo decimonónico, carente de sensibilidad hermenéutica y hasta de gusto estético». Éste es el tipo de razones que pueden esperarse de unas páginas «tan» literarias: sensibilidad y estética, que no es poco. Calificativos, casi nunca «precisos y preciosos» como los de Borges sobre la muerte, que emiten descalificaciones. Y llama a eso filosofía; dar y recibir razones; escuchar. Él mismo ha expresado la dificultad principal con que un lector con suficiente formación filosófica se encuentra: «La dificultad para examinar convenientemente la cuestión [léase: estas páginas] estriba en el peso intimidatorio de los juicios morales que suelen vicarla: es decir, la calificación descalificadora de groseros impíos... o la de farsantes... o ilusos» (75-76). En estas páginas no se encuentra otra cosa que sus reflexiones y las de sus amigos. Conviene mirar los textos citados de los diferentes libros de filosofía que aparecen y si resulta que el lector los ha leído descubre que se usan para enunciar agudezas y mostrar ingenio.

El segundo capítulo trata sobre la inmortalidad. Para eso, se supone que es preciso definir la vida. El autor lo hace, pero casi al final del capítulo: «Llamamos vivir a la forma de existencia de nuestros cuerpos en el mundo» (69). Es evidente que con tanta imaginación no podemos llegar muy lejos: todo lo más, a dilemas fantasmales e irresolubles: «¿Por qué tantos creen vigorosamente en lo invisible y lo improbable?» (12). Pienso que Savater cree que habla de filosofía cuando en realidad trata de cultura. «Y así llegamos a la cuestión esencial, la conciencia irremediable de nuestra mortalidad» (40) ¿Qué es irremediable, la conciencia, o nuestra mortalidad?; gramaticalmente parece que es la conciencia, pero ¿qué es una conciencia irremediable? ¿O algo irremediable puede ser conciencia? ¿O es nuestra mortalidad lo que es irremediable como nos dice el sentido común? La literatura basada en la adjetivación no es el mejor modo de aumentar la claridad de lo que se dice. Y dos páginas después, lo que es irremediable es ¡nuestra apetencia! (42).

El estilo podría mejorarse en alguna ocasión, pero véase cómo la «perfección literaria» afecta a la construcción de la siguiente frase: «La incredulidad proviene de un esfuerzo por conseguir una veracidad sin engaños y una fraternidad humana sin remiendos trascendentes» (43). «Veracidad sin engaños» es un pleonasma cuya única función razonable no puede ser otra que poder añadir después «remiendos trascendentes». Expresión, por otra parte, cumbre en el horizonte humano de la claridad exigida a la filosofía. En esta línea me he tomado la molestia de subrayar algunos verbos, adjetivos y adverbios, que usa el autor para hablar de Dios: «La genialidad de la idea cristiana de *promover* un Dios» (51). «*Si no me equivoco* del todo, esta ilusión insólita nos viene de los sueños» (56), «*Casi* podríamos decir que el alma *brot*a del temor a la muerte del cuerpo» (67), «Por esta razón se hará deseable, incluso vagamente creíble, la existencia de un Dios personal... ¿que tantos *inconvenientes*, por no hablar de *inverosimilitudes* presenta!» (71). Cada una de estas frases podría dar lugar a un ejercicio de comentario de texto, pero como ejercicio de filosofía al lector le resultan insuficientes.

El capítulo siguiente se reserva para uno de los temas favoritos del autor: el cristianismo. Pienso que hay un punto en el que tiene razón: para muchos occidentales como el propio Savater el cristianismo es un mito, «aquello que cualquiera puede volver a contar pero nadie puede absolutamente desmentir» (106-107). Considero que el núcleo de la cuestión puede resumirse en una breve frase del autor: «*Creemos* en las constataciones sobre los fenómenos naturales establecidos por las ciencias [...], es decir en todo aquello en cuyo apoyo hay argumentos y pruebas suficientes, aunque a veces controvertidas y no siempre igualmente convincentes» (100). La frase no es un prodigio de claridad, pero ¿por qué Savater se limita a creer lo que todos sabemos? Da la impresión de que no ha entendido que dice una obviedad, un auténtico *truism*: si hay argumentos suficientes, entonces la creencia está justificada por definición y se llama conocimiento. La cuestión en la que no entra es de qué tenemos pruebas ni cuáles son, ni por qué sirve ésta o aquélla, ni por qué no son buenas. Por eso, no se entiende la forma en que continúa el texto anterior: «y no [creemos] en otras» (101) ¿Qué criterio puede aducir para afirmar lo que sigue a la conjunción? Es más, ¿cómo se puede comprender «y no en otras»? Esto se suele llamar reduccionismo y hasta Savater, que es inteligente y culto, a veces incluso acertado, cae en él. Además no de cualquier manera, sino como justificación última de su posición intelectual. Como él mismo se atreve a afirmar a continuación: «No me parece especialmente difícil, al menos en un primer y elemental momento, aclarar el *contenido* racional y razonable de cada una de las creencias de los teológicamente considerados incrédulos» (101). ¿Cómo puede aclararse el contenido de la creencia en la increencia? Parecen sólo palabras, a pesar de

sus declaraciones sobre el amor a la verdad. Más adelante, sin embargo, añade: «*sabemos* con total certeza que vamos a morir». ¿Por qué ahora «sabemos», qué ha cambiado? Aquí da la impresión de que la reflexión seria se ha sacrificado al ingenio, a la metáfora novedosa.

El siguiente capítulo se titula «¿Vida buena o vida eterna?» A estas alturas del libro, no sorprende el planteamiento dualista, de opuestos, del autor. Pero hay líneas donde el dualismo incurre en contradicción. «La vida buena es [...] la forma más intensa de compañerismo [...], expresa una valerosa autonomía que es lo más opuesto que cabe imaginar a la vida eterna según criterios religiosos, heterónoma por definición y necesidad» (119-120). ¿Es posible que la falta de sensibilidad de Savater no sepa nada de «para mí lo mejor es vivir con Cristo» que decía San Pablo o que no aprecie en esas palabras un compañerismo verdaderamente intenso? Pero, aun así, él mismo ha dicho unas páginas antes: «La genialidad de la idea cristiana de promover un Dios o una persona divina que se hizo hombre, mortal y torturado, a fin de que nos pudiésemos *enamorar* de él» (51). ¿Sería posible, por otro lado, que nos explicara cómo se unen armónicamente «la forma más intensa de compañerismo» con «autonomía»? ¿Finalmente, qué significa el adjetivo heterónimo referido a la vida? A esta filosofía cabría aplicarle las frases que él dedica a Dios: «sobre esta divinidad no cabe discusión alguna, siempre rebotan las objeciones o perplejidades contra la coraza del “no es eso, ni tampoco aquello o eso otro” [...] Lo malo es que al despedir así las objeciones de los ateos quedan también licenciados los rasgos mismos “humanizadores” que garantizaba a Dios como *persona* [...]. Ya no es un “Alguien” sino un “Algo” [...] a punto de hacerse Nada por mera coquetería» (88-90).

En el fondo, la cuestión central de este libro podría ser la que da título al último capítulo: «La política de los profetas». En realidad, Savater no tiene nada contra Dios, pero tiene infinitos problemas con todos los que hablan de Él. Y sus problemas puede resumirse en las siguientes frases: «La idea de Dios puede ser sumamente vaga y refractaria a las comprobaciones racionales, pero el problema es que *compromete* significados o *incluye demandas*» (75). Por eso, aunque «Dios es invisible [...] e inteligente» (76-77), «desde luego, la divinidad no es una compañía social *fácil de manejar*» (79). «El libro de Job plantea con crudeza la cuestión teológica por excelencia: la *reciprocidad* de la relación social entre el hombre y Dios» (80). Lo que parece enervar el sistema nervioso del autor es la interferencia de Dios con la política: «¿Por qué no respeta por completo nuestras elecciones y deja de inmiscuirse en nuestros asuntos?» (84). Aunque, lo cierto es que se olvida de ello unas páginas después: «Quien elige, quien decide, quien ejerce su voluntad, obra siempre desde la fe en lo posible. ¿Sería

abusivo decir que, en cierto sentido, actuar es siempre —al menos en parte— creer en Dios?» (98). Es verdad, una persona responde de sus actos y espera que al menos a largo plazo darán lugar a algo bueno, que no hay un genio maligno que transforma todas nuestras obras bienintencionadas en un resultado terrible. Ser persona es actuar ante Dios, a quien efectivamente le importamos y que dis-cierne nuestras buenas intenciones y no permite que se tuerzan ante la marcha inexorable de la historia.

Por eso su objeción principal contra la existencia de Dios es la presencia del mal: «La inocultable persistencia de los males más atroces» (81), «si Dios considera esos males tan aborrecibles como nosotros (y en eso consiste nuestro pacto moral con Él, ¿no?), tendría que impedirlos en lugar de limitarse a penalizarlos» (82). Y lo que de verdad decide la cuestión es que «siempre la divinidad habla por boca de intermediarios, y ya sabemos qué fiabilidad merecen los intermediarios...» (83) ¿No advierte que toda actividad entre humanos tiene esas características? ¿Podría explicarnos qué significa la educación sin intermediarios y por qué se dedica a ella y a escribir libros? ¿No es el lenguaje por naturaleza un intermediario?

Hay un fragmento maravilloso en el que todas las virtudes y todos los defectos de estas páginas se reúnen de modo admirable. Permítaseme citarlo por entero: «Las religiones no son sistemas filosóficos cuyas perplejidades o contradicciones ocupan solamente los ocios cultivados de algunos intelectuales. Son amalgamas de creencias inverificables diversas, supersticiones, leyendas, pautas morales, cuentos edificantes, tabúes y profecías que inspiran la cotidianidad de personas de todas las clases sociales, con estudios o sin ellos, cultas o ignorantes, etc.». Realmente se trata, aunque Savater parece no haberse dado cuenta, de una curiosa definición de cultura: no trata de religión, al menos no de la religión cristiana. Por otro lado, no se sabe si esta afirmación ha de servir para atacar a la religión por encarnarse en una cultura o para disculpar todos los propios errores filosóficos. Aquí hay una trampa argumental que es necesario poner en claro: la religión es mala porque tiene consecuencias, pero la filosofía no. No se trata de que tenga menos, sino ninguna. Ya es curioso leer esta declaración en boca de quien se dedica a la filosofía. Pero, ¿puede ser honrada?, ¿presenta alguna justificación?, ¿puede llamarse garantizada en el seno de un libro de filosofía? Y, todavía más, ¿es sencillamente verdad? ¿Es verdad que no existió la guillotina, ni los campos de exterminio, ni el Gulag, ni la revolución cultural y que ninguna de estas cosas fue justificada filosóficamente por sus inspiradores y por los que las llevaron a la práctica? Parece más bien que en este caso se trata de una excusa contradictoria, al menos desde el momento que en otros pasajes habla del actual triunfo de la ilustración. Además, un poco más

adelante, explica, con un texto de Sen, que la alianza de las civilizaciones provoca que «los individuos son colocados en estrechos compartimentos estancos»: ¿no es esta palabra una manifestación clara de violencia intelectual, filosófica? Realmente frente a la contradicción uno sencillamente se queda mudo y lleno de verdadera perplejidad filosófica. Savater sigue con esta declaración con la que nadie puede estar en desacuerdo: «Me parece difícilmente discutible que las religiones son ante todo formas de expresión de valores, experiencias y anhelos humanos y que en calidad de tales deben ser asumidas como parte preciosa del esfuerzo humano por comunicar y compartir la rara aventura de saberse mortal en un mundo enigmáticamente transitorio» (147-148). Y no es la única: «No, si la fe religiosa presta servicios a los creyentes en la modernidad, no será primordialmente como espantapájaros moral ni como guía de perplejos en política. En cambio puede tener utilidad para servir de armazón simbólica a la visión del mundo de quienes aspiran a algo más que la rapiña económica o el consumo compulsivo y no tienen paciencia o preparación para hacerse con una filosofía racionalmente más sofisticada» (193).

En este texto se deja ver la suficiencia del gesto junto a su limitación intelectual. Ambas cosas impiden una auténtica reflexión sobre temas que la merecen. No es que no se ofrezcan soluciones factibles, es que el autor cree que las regala a manos llenas, que estas páginas permiten «vencer a la pereza paralizadora» (257). La perspectiva esteticista; la razón truncada en su alcance, que se manifiesta en la falta de claridad, en las forzadas contraposiciones y en la renuncia a priori del acuerdo entre ser, verdad y bien, imposibilitan la esperanza. Ése es el resultado de su reflexión sobre la vida eterna.

## 1. VERDAD Y CULTURA

Hay dos temas de este libro que merecen ser tratados con más detenimiento: la verdad y la cultura. En primer lugar, me parece un acierto el punto de partida que identifica Savater: «Insuperable como punto de partida, la vida humana es también inesquivable como punto de llegada» (171). Porque esa es la referencia universal que nos permite hablar y entendernos a todos. El segundo acierto indudable tiene que ver con el concepto de verdad, que «es un universal normativo» (26). Por esa misma razón, su importancia está fuera de toda duda: «el concepto de verdad no es sólo el logro diacrítico que identifica la operación racional sino también la clave de la constitución autónoma del hombre moderno como sujeto social» (106). Y es digna de encomio su preferencia respecto a la definición de verdad: «la definición de verdad que más me gusta

en el fondo es la auténticamente ontológica de Manlio Sgalambro: “He definido a veces la verdad como el mundo sin el hombre” (207). Lamentablemente, optar por la objetividad de la verdad parece ir contra la subjetividad del pensamiento humano. En estas condiciones, ¿cómo puede el hombre poner el corazón para buscar la verdad si ésta se da necesariamente sin él?

A pesar de ello, Savater reconoce que la verdad no se da de antemano y que es preciso buscarla y perseguirla con pasión. «La búsqueda de la verdad y su reivindicación siguen pareciéndome dignas del más civilizado esfuerzo» (210). Y por eso participo incluso de sus manías, por llamarlas de algún modo: «el asco por la mentira, que siento con anticuada intensidad» (21) o «nada me causa más temor que la falsedad» (203); pero que afectan incluso a sus propias páginas, ya que me resulta muy difícil soportar los latiguillos de los viejos predicadores progresistas: a mí también «me escandalizan» (23). Precisamente por eso, no se entiende esta expresión de la futilidad humana de la filosofía: «las religiones no son sistemas filosóficos cuyas perplejidades o contradicciones ocupan solamente los ocios cultivados de algunos intelectuales» (138). Su trabajo es, parece decir, social e históricamente inútil, y escribir libros de filosofía, vacío y vanidad. Sólo un modo de ganarse la vida.

Las declaraciones del libro sobre la objetividad de la verdad son dignas de tenerse en cuenta: «la falsedad más peligrosa estriba en tratar de sostener la verdad correspondiente a uno de esos campos en el terreno de otro. Lo cual no impide que la verdad objetiva en el plano adecuado sea algo no sólo posible sino intelectualmente imprescindible para una mente sana» (205). Y adopta también las habituales declaraciones de la literatura filosófica sobre el rechazo de la sofística y de sus intereses limitados: «Sólo el niño es capaz de ser objetivo porque no tiene intereses en el asunto, ni quiere obtener poder sobre nadie [...] existe un mundo de realidades en cuyo conocimiento adecuado nos va un interés vital» (296). Pero en ningún momento identifica cuál puede ser de verdad y en el fondo dicho interés humano.

Por otro lado, hay una dimensión de sus explicaciones que no se justifica de modo suficiente. Se trata de cierta visión alicorta de la razón. «La razón que busca y necesita la verdad como el sentido de su esfuerzo operativo no puede descartar ni rechazar lo arbitrario: sólo pretende paliarlo a escala de la convivencia humana» (107). Esta contraposición entre razón y arbitrariedad introduce una duda sensible acerca de la seriedad de estas páginas. Pero quizá se deba a la peculiar combinación de la razón y de la salvación frente a la que quiere salir al paso. «Aunque seguramente no hay una salvación definitiva en ninguna parte, sólo en la verdad es posible hallar de vez en cuando las salvaciones parciales, provisionales, que alivian e iluminan nuestra desasosegada existencia» (204).

Así, en un determinado momento afirma que «una razón meramente instrumental es una razón mutilada cuyo ejercicio despreocupado desemboca en la más amenazadora de las irracionalidades. [...] Habría que buscar el concepto inteligible de lo inmanejable que nos asemeja y caracteriza dentro aunque también frente al resto de lo real» (170). O nos regala una página gloriosa de experiencia humana real: «se abren las puertas que nos separan del fondo de las cosas y conectamos. Por un instante, todo parece ser como siempre debiera ser, pleno, intenso, gravemente alegre: después se desvanece poco a poco, pero nos queda el ramalazo tonificante de lo que hemos sentido durante ese momento. Y ayuda a vivir, vaya que si ayuda... para que comprendamos por un instante que los barrotes son sólo sombras y que nuestro destino es abierto, como cuando cubre el resplandor del sol» (248).

Sin embargo, la elección de un estilo dilemático de exposición dificulta la claridad. «La búsqueda de la verdad no puede renunciar desde luego a la objetividad que prescinde de embelecos sobrenaturales pero tampoco a la subjetividad que más allá de constatar hechos, narra vivencias desde dentro» (187). «En realidad, ese carácter bifronte constituye la esencia misma de nuestra condición. Lo visible se complementa y apoya en lo invisible; lo invisible no es sino una forma de leer y reformular lo visible. Así son las cosas a partir de la misma infancia: pugnan desde el origen la exigencia de claridad *fuera* y el torbellino de las sombras *dentro*, la delimitación civilizadora de identidad y la proliferación incontable de destinos» (163-164). En este contexto cita a Roger Scruton: «La paradoja entonces es ésta: las falsedades de la fe religiosa nos permiten percibir las verdades que cuentan. Las verdades de la ciencia, respaldadas por una autoridad absoluta, ocultan las verdades que cuentan, y hacen inaprensible la realidad humana» (164). Y sigue por su cuenta «¿No cabría un reconocimiento *materialista* de lo sagrado? [...] Un sagrado *inmanente* a la existencia humana, que trascendiera lo utilitario y calculable pero no lo terrenal» (170). «La experiencia de la vida [...] tiene dos niveles, dos pisos, dos registros y dos planos de lectura [...] nacemos por azar pero seguimos vivos de chiripa y siempre con notable despliegue de esfuerzo por nuestra parte» (171-172).

Pero estas contraposiciones indican algo más profundo, un verdadero problema en su planteamiento: Savater no quiere renunciar al dualismo, no se atreve a pensar en el mismo ser del hombre, que ciertamente será dual o bifronte, pero desde el que se reconcilian los diferentes elementos que comparecen y se entienden no como contraposiciones sino como exigencias para ampliar nuestro concepto de razón que en su limitada comprensión no puede hacerse con ello. Por eso, junto a la apreciable caracterización de que «la primera voz nos dice que “*es nada menos que...*” y la segunda “*no es más que...*”. En

ambos casos, el incrédulo siente que se le escamotea algo esencial, un enigma racional que no admite solución simplificadora» (186), nos encontramos con contradicciones lamentables: «somos personalidades que provienen sin milagro de lo impersonal» (187). Eso no es más que un mito, y puede quizá contarlo, pero no vendernos su verdad en un libro para personas inteligentes. Y así es la lectura de páginas y páginas: pasajes no fácilmente comprensibles, disyunciones continuas, proyectos inacabados, y un afán de superar la melancolía... ¿cómo se le habrá inoculado?

Si el autor se limita a configurar contradicciones para que le resulte sencillo razonar, entonces renuncia a aportar algo serio a un pensamiento que busque la verdad. «Para muchos de nosotros que no renunciamos a creer en lo verdadero, el dilema sigue estando entre lo que puede convencernos (ciencia, lógica, ética...) y aquello que contra toda verosimilitud podría salvarnos. ¿Es conveniente la verdad o debe ser verdad lo conveniente?» (98) Este dilema es viejo y está muy anticuado. Es el dilema de Escoto y de Ockam, pero de tanto repetirlo, hasta los filósofos se han olvidado de su origen.

Esta lamentable equivocación conduce a una visión distorsionada y esencialmente fallida de la cultura humana. Se pretende, por un lado, afirmar la identidad de lo humano frente al discurso postmoderno: «La razón es común (por eso en cada momento hay una sola civilización dominante mientras que se contraponen diversas culturas con iguales pretensiones de validez)» (251). Pero se elige un argumento equivocado. No se explica qué se entiende por civilización. Y un mero ejemplo no da muchas pistas: «en nuestra época hay sólo una, la civilización científico-técnica» (139). El problema es que, al final, no puede explicar la humanización en la que consiste la cultura, porque entiende cultura como dominio social, como mera reproducción de los estándares sociales y de las relaciones de privilegio que van contra la fundamental dignidad humana. «Los términos “identidad” y “cultura” funcionan en oposición: cuanto más idéntico se es al propio grupo, a sus gustos, juicios y prejuicios, menos “cultura” se tiene, en el ancho y liberador sentido del término. Por medio de su experiencia cultural, el individuo se *desidentifica* de su rebaño predeterminado» (177, n. 20). Por eso no puede extrañar su peculiar visión positiva de la fe: «la fe posee una cierta tónica grandeza [...] es el único modo de poder ir más allá de lo que sabemos o antes de saber del todo» (183). En el fondo, la fe desde la que interpreta las afirmaciones cristianas sobre la vida eterna, es una fe fideísta, contraria al pensamiento, adocenada culturalmente, porque si no, cómo conseguiría usar tantos descalificativos juntos.

Me referiré ahora al otro tema, el de la cultura. Savater suele tener buen sentido y en ocasiones intenta ser equilibrado. De hecho muchas veces lo con-

sigue, por ejemplo, cuando describe la historia del siglo pasado y la actual coyuntura en los siguientes términos: «Los horrores totalizantes del pasado siglo y las frivolidades irresponsables del presente» (165). Y, además, sabe identificar con precisión el origen último del problema: «Tal es el peligro que nos abrumba: no conocer ya razón común mejor que lo calculable en vistas de su eficacia técnica, haber perdido el sentido abismal de lo incalculable como emblema moral de lo propiamente humano» (166).

Es, por otro lado, muy fácil compartir multitud de ideas que comparecen en estas páginas. Por ejemplo, es sencillamente verdad que la mayoría de los hombres «aspiran a vivir en sociedades democráticas en la que las creencias trascendentes sean un derecho para cada cual pero no una obligación para todos» (140). Además advierte que esa verdad no carece de contraindicaciones: «La ausencia de grandes pasiones políticas y la urgencia insolidaria de intereses privados caracteriza a las naciones modernas en el mundo desarrollado» (140).

Ahora bien, si el diagnóstico es acertado, es preciso afirmar que tomar una aspirina parece insuficiente para curar un cáncer. En efecto, de la participación política igualitaria y la dimensión epistémica de las formas de discusión y de acuerdo dirigidas deliberativamente, afirma, «con esto, por supuesto, debe bastar» (145). Pero bastar ¿para qué? La respuesta aparece en estas páginas formulada magistralmente: «Un programa de mejoras viables» (141). Sin embargo, ¿hay algo en estas páginas que apunte realmente a eso? Yo no lo he encontrado, aunque admito que quizá otros lectores puedan descubrir algo al respecto.

Ahora bien, concedido que no se trata de un libro sobre política, ni siquiera de política cultural, ¿no parece justo pedir que los temas tratados respeten esos principios? Es decir, ¿no se le podría pedir a Savater lo que él mismo reclama: una justa reciprocidad, una mejora cultural viable y no una crítica barroca de adjetivos pero escasa de objetivos? Es verdad que todos estamos de acuerdo con Patrick Michael, citado por el mismo Savater, cuando afirma que «el problema estriba pues en volver a encontrar, en lo relativo, un lenguaje que permita dar cuenta de lo real y describir, pensar y decir una relación con el sentido» (141). Sí, pero eso es literalmente lo que Aristóteles llamaba una contradicción.

Además, eso introduce un problema en la argumentación que el autor no sabe afrontar. Veámoslo. El sentido siempre es absoluto de acuerdo con el carácter definitivo de la acción humana, dada la irreversibilidad del tiempo y su efecto sobre el sujeto que actúa. La política trata ciertamente de lo relativo y además lo hace relativamente, pero no puede definir todo lo relativo sin hacerse absoluta. «La promulgación de los derechos humanos es una realización lai-

ca de la razón ilustrada (en el caso de los padres fundadores de Filadelfia aún más explícitamente irreligiosa que en el de los constitucionales franceses) que hereda precisamente del cristianismo primigenio su capacidad de sublevarse en nombre de la verdad contra la autoridad eclesial establecida. Los derechos humanos provienen de la cultura cristiana, pero en su formulación institucional revolucionaria prolongan lo más humanista y moderno de ese mensaje hasta la ruptura con el acriticismo de la fe y con la sumisión a la jerarquía, obteniendo una autonomía ideológica y moral que el Papa condenó inmediatamente» (143). Obviamente, después de que hayamos señalado las contradicciones, no puede resultar extraño el cambio de nivel del discurso a media frase: es un mecanismo que conocen bien los humoristas, pero que en un ensayo puede causar pavor. Las contraposiciones son gratis y no necesitan más demostración que su eficacia sofística.

Ciertamente, es verdad que «por supuesto, no hay ninguna razón para leer los derechos humanos fanáticamente, o sea, como una demanda infinita» (143). La auténtica cuestión es, y bien lo sabe el autor: «hacia qué apunta [el laicismo] y cuál ha de ser su alcance concreto» (145). Pero rehúye la reflexión, y eso es una omisión de lesa filosofía. En consecuencia, nunca se acaba de saber si laico es un estado de cosas o una situación, si hay personas laicas o instituciones de tal guisa, ni qué caracteriza la actitud de la laicidad. Esa niebla vaporosa no facilita la claridad del conocimiento. El laicismo es, y esto es todo, «la actitud de quien es consciente de la situación institucional antedicha y la defiende o aplica en ocasiones concretas» (146). De este modo, por definición, se acabó el asunto y se terminaron las preguntas: todos deben aceptar cualquier alcance que alguien que se llame laicista quiera darle y ni siquiera cabe la crítica a la aplicación concreta que alguien hace. Esto sí es el fin del trabajo intelectual y el descanso eterno de las mentes y el cierre por defunción de la crítica.

«Injusta mala fe» (146) dice del clero, después de haber definido que la tarea del estado es que «no debe disponer de poderes coercitivos, ni directos ni indirectos» (146). Ni crítica, ni precisión, ni claridad: ¿qué significa poder coercitivo indirecto? Al autor le parece razonable acusar de mala fe y a continuación eliminar la discusión y terminar diciendo que aconfesionalidad es «perfectamente equivalente a la laicidad» (147). Si todo es una cuestión nominalista, para qué un nuevo nombre. Y por último se refiere a grupos de presión eclesiales (147), cuyo poder es necesario delimitar: ¿y a los demás grupos de presión, no?

Pero soñar cuesta poco: «que todos se comprendan ciudadanos de la misma comunidad política» dice citando a Habermas (150). Sostener «las expectativas de reciprocidad que mantienen unida a la sociedad» (150), añade con Viano. Y sigue: «el núcleo central del laicismo debería consistir en la capacidad de

promover una crítica de la autoridad eclesiástica»: Lástima que la crítica se quede ahí, porque ¿no será esta misma afirmación una manifestación más de «falsedad, distorsión, impostura y propaganda» (151)? Toda autoridad constituida, hasta la intelectual, rechaza cualquier crítica. Al llegar a la educación, el problema es terrible: «Es evidente que la educación moral —ni mucho menos la formación intelectual— no puede ser competencia exclusiva de los padres» (152): ¿qué significa «exclusiva» y qué tiene que ver con la educación? «La responsabilidad de la enseñanza corresponde a la sociedad entera» (152). ¿Acaso no ha definido la política como el «arte de promover lo posible frente a lo mejor y rutinariamente probable» (155)?

La postura de Savater tiene muchos problemas originados en buena parte en el dualismo que hemos examinado respecto a la verdad, pero también en la confusión. El autor confunde cultura y política, mezcla autoridad y poder, y acaba por no dar ninguna importancia a la persona como sujeto último de derechos. Savater quiere prescindir de la influencia del 68, pero no acaba de conseguirlo: todo es política, todo poder es injusto, todos mis enemigos están equivocados. «El ser pertenece a las opciones individuales de cada uno, que opta por elegir y practicar su panoplia de identidades de diverso tipo, favoreciendo a unas respecto a otras de acuerdo con su propio criterio de excelencia personal. El estar, en cambio, se ocupa de los requisitos de la convivencia armónica de todos y por tanto debe establecer pautas democráticas institucionales que prevalezcan en caso de colisión con las exigencias de cualquiera de las identidades privadas. El ser es una búsqueda personal pero el estar es una exigencia conjunta [...] fundamentadora de las libertades que permiten la pluralidad de identidades. El imprescindible y cuestionado laicismo democrático no tiene en el fondo otro sentido que el cumplimiento de estos objetivos» (156). Si esto es una definición de laicismo, ¿qué añade a la democracia liberal que ya existe en occidente? Ahora bien, la democracia no puede convertirse en tiranía, por lo que debe ser consciente de sus límites, perfectamente expresados en el texto: resolución de conflictos. Pero ¿le corresponde a la democracia enseñar a los demócratas lo que es bueno, o por el contrario la democracia consiste en el respeto, dentro de lo que en cada caso es posible, de los gustos de los demócratas? Si uno se opone a un poder y concede, como reacción, todo el poder a otra instancia, esta última corre el peligro inminente de convertirse a su vez en tiranía.

Es certero afirmar que «está fuera de duda que no podemos conocer lo sagrado tal como conocemos lo natural pero podemos *reconocerlo* [...], conocemos desde lo que necesitamos o aprendemos, mientras que reconocemos a partir de lo que somos [...]. Nadie conoce a un humano en cuanto humano si sólo lo conoce como humano, si no se reconoce humanamente en él: lo que sella ese pac-

to de mutuo reconocimiento es lo sagrado. Lo que nos constituye como humano es reconocer junto a otros humanos algo que representa y manifiesta lo que el destino mortal significa *desde dentro* para cada uno de nosotros, aunque sea algo terreno que nos acompaña y participa como nosotros de la naturaleza del mundo. Precisamente lo que caracteriza a lo sagrado es estar de manera plena en el mundo sin poder ser reconocido como meramente natural [...] y en el mundo de la universal disponibilidad de lo calculable como sola fuente de valores, desconocer cualquier forma de sagrado es renunciar a conocernos también a nosotros mismos *desde dentro*, [...] el concepto mismo de humanidad, que no es, claro está, meramente descriptivo sino también valorativo, ideal, pierde pie y pierde peso argumental en cuanto la noción de “sagrado” pasa a la esfera de lo optativo» (167-168). «Quizá reclamar a toda costa consuelo sea intelectualmente pueril, pero sin duda no lo es la búsqueda de una orientación hacia la mejor forma de convivencia o hacia el uso más humano de la libertad, temas poco sumisos a las pautas científicas de investigación» (208). «Compromiso moral a escala universal, la única que puede ser atendida en nuestro mundo globalizado» (209).

Pero de aquí se pasa a afirmaciones más curiosas para cualquier lector bien informado. La democracia moderna basa sus acuerdos axiológicos en leyes y discursos legitimadores que son «discutibles y revocables, de aceptación en último caso voluntaria y humanamente acordada» (211). Discutibles y revocables, pero leyes al fin y al cabo que llevan a la cárcel a los que las incumplen a no ser que sean muy ricos. A continuación, «las comunidades son bienvenidas en el seno de la democracia, pero sólo a condición de que no engendren desigualdades y intolerancia» (Todorov, 212). ¿Cómo no van a engendrar desigualdades si forman parte de la cultura? Precisamente un poco antes había hablado de la cultura como engendradora de diferencias, algo, por otra parte, obvio. E incluso en ocasiones parece distinguir cultura de política: «no es lo mismo ser culturalmente distintos que políticamente desiguales» (227). Entonces, ¿por qué negar las diferencias?

«Una conducta tipificada como delito por las leyes vigentes en la sociedad laica no puede ser justificada, ensalzada o promovida por argumentos religiosos de ningún tipo ni es atenuante para el delincuente la fe (buena o mala) que declara» (212). Los delitos se definen para perseguirse, el asunto clave que muestra la sinceridad —o su contrario— de su discurso es: ¿puede la conciencia individual oponerse a las leyes de una sociedad, sea laica, confesional, feudal, romana o indígena? En su afán por oponerse a la clerecía, Savater renuncia incluso a la Ilustración: ¡admirable!

Sin embargo, la cosa no acaba aquí. ¿Cómo es posible que alguien que dice que se ha dedicado a la enseñanza tantos años pueda afirmar cosas como

la siguiente: «en la enseñanza pública sólo puede resultar aceptable como enseñanza lo verificable y lo civilmente establecido como válido para todos (los derechos fundamentales de la persona constitucionalmente protegidos)» (213)? Esto no es sólo mera ingenuidad del que no ha bajado de la tarima universitaria, sino sobre todo es inane, vacuo o iluso, me atrevo a decir que constituye una clara manifestación de la desesperación que cunde entre algunos de su generación. Así no es posible la educación, ni siquiera puede asegurar la transmisión del respeto a los derechos humanos y de los demás valores de los que depende su aseguramiento efectivo.

Cuando Savater habla del papel público de la religión, entonces las dificultades se multiplican. ¿Alguien es capaz de explicar qué significa «públicamente exteriorizable a título particular» (224)? Y eso que la primera lección que impartió en su vida fue de lógica. Como un niño que acaba de descubrir que tiene dedos en los pies, dice: «La religión es algo íntimo que puede expresarse públicamente pero a título privado» (238). Quizá la clave esté en esta otra frase: «La actitud laica rechaza cualquier planteamiento incontrovertible de valores políticos o sociales» (226). Tal vez el problema provenga del «incontrovertible». ¿Pero eso es un problema? ¿Alguien ha pensado alguna vez que los valores sociales sean incontrovertibles? ¿No piensa el mismo Savater que la democracia es incontrovertible como valor político?

«No hay peor política que darles la razón a medias» (238), dice refiriéndose al nacionalismo. Y quizá tiene razón. Pero la misma historia se aplica a estas páginas. Y vale para ellas la actitud que él mismo propone para la religión: «la verdadera educación frente a las religiones debería introducir un punto irónico en cualquier fe: su objetivo sería formar creyentes capaces de sonreír al identificarse como tales» (217). Y, finalmente, aunque no en último lugar, el objetivo de su enseñanza puede decirse fracasado: «En verdad el objetivo de la historia es denunciar y combatir la melancolía. Porque la melancolía es la enfermedad mortal [...] El melancólico no es que tenga los pies sobre la tierra, como quisiera, sino que los tiene ya hundidos en la tierra, clavados en ella y apresados hasta la inmovilidad: la melancolía nos obliga a vivir con un pie en la tumba [...], lo que cuenta es el ánimo que le mueve y no los resultados [...]. El verdadero, el único fracaso de la ética es no poder vencer a la pereza paralizadora» (257). Pero ése parece el resultado de estas páginas, con más adjetivos que verbos.

Enrique MOROS  
Facultad Eclesiástica de Filosofía  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA



# Recensiones



L. FERRY, *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*, Taurus, Madrid 2007, 322 pp., 13 x 21,5, ISBN 978-84-306-0627-6. IDEM, *Vencer los miedos. La filosofía como amor a la sabiduría*, Edaf, Madrid 2007, 248 pp., 20, ISBN 978-84-414-1904-9.

Estos libros son un ejemplo paradigmático del tradicional gran estilo francés puesto al servicio de la filosofía. La intención declarada del autor es escribir un «curso de iniciación que, siendo lo más sencillo posible, no obviara la riqueza y la profundidad de las ideas filosóficas» (p. 16). El mismo título del primero de ellos ya anuncia una comprensión de la actividad intelectual al servicio de la totalidad de la vida humana, lo que desde los clásicos griegos se llama sabiduría. Esta perspectiva ofrece la oportunidad de desarrollar un discurso hondamente personal y comprometido, a la vez que, por esa misma razón, resulta interpelante para el lector. La idea es sencilla: el saber es luz para vivir. «Sin filosofía no se puede entender nada del mundo en que vivimos. [La filosofía] es el tipo de formación más clarificadora que existe» (p. 17). El contenido del libro entero se resume en la conferencia que encabeza el segundo, por eso me centraré en el análisis del primer libro y terminaré con lo que el segundo añade de original sobre el primero.

El libro aún un planteamiento sistemático de la filosofía con una presentación histórica. La filosofía es, para Ferry, indisolublemente teoría, ética y sabiduría. Y entre estas tres dimensiones se da una coherencia que permite comprender las diversas posiciones intelectuales y el progreso y cambio que se produce en el acontecer temporal de las civilizaciones. En ella el elemento determinante, por ser el objetivo que persigue el hombre, es la sabiduría, que tiene por objeto el sentido de la misma existencia humana en su integridad, esto es, la salvación. Pienso que la elección de este término es profundamente acertada y lastrará de manera decisiva todo el discurso del autor. Vista desde su término la vida humana es mortal y la tarea de la filosofía es en definitiva que aprendamos a vivir sin miedo a la muerte, sin la angustia que se encierra en el

corazón de nuestra propia existencia finita. «Aprender a vivir, a dejar de temer en vano los diversos rostros de la muerte o, simplemente, aprender a superar la banalidad de la vida cotidiana, el aburrimiento y el tiempo que pasa, este fue el primer objetivo» (p. 19).

Esta perspectiva ofrece una versión existencial de la filosofía, atenta a nuestros intereses a largo plazo. De este modo, permite una visión comprensiva de la vida humana como un todo dotado de significado que a cada uno le toca descubrir y cumplir. Así, la dignidad del hombre y la importancia de la inteligencia y la responsabilidad por los propios actos comparecen por derecho propio en el curso del pensamiento filosófico. Pero ofrece también una dificultad particular: resulta difícil obtener una visión suficientemente equilibrada de las semejanzas, relaciones y diferencias de esta comprensión de la filosofía con la religión y, particularmente, con el cristianismo. Por ejemplo, dice casi al principio del libro que la filosofía y la religión son «formas antagónicas de abordar el problema de la salvación» (p. 26). Esta afirmación es históricamente equívoca: nunca ningún sistema filosófico ha pretendido lograr la salvación de todo el hombre, sino sólo como mucho ayudarlo a vivir. Sólo podría emplearse la palabra salvación en filosofía como metonimia para la liberación del miedo y de las pasiones, para expresar sólo el modo sabio de vivir. El antagonismo que menciona sólo se da en su particular visión de una filosofía postcristiana. Y más adelante añade que los puntos de vista de la religión y la filosofía «no sólo son diferentes, sino incluso contradictorios e incompatibles» (p. 80). Pero esto simplemente no puede ser verdad, y el propio autor lo advierte con claridad, hasta el punto que dedica al cristianismo uno de los cinco grandes apartados en los que estructura el texto.

Desde el punto de vista sistemático desarrollado en estas páginas el cristianismo no resulta sino otra determinación histórica de la sabiduría, como pueden serlo el estoicismo, la ilustración o la genealogía, y no más contrario a cada una de esas posiciones que cualquier otra. En cambio, si miramos las declaraciones explícitas del autor, la oposición completa no es con ninguna otra versión histórica de la filosofía, sino con la filosofía misma. Si esto fuera cierto, un capítulo entero debería desaparecer y sería imposible explicar, como el propio autor afirma, su influencia, que ha sido la más extensa desde un punto de vista histórico. No podría ser verdad la siguiente declaración: «Aunque no seas creyente, *a fortiori* aunque uno se muestre hostil ante las religiones [...] uno no tiene derecho a ignorarlas» (p. 77). De la misma manera, el cristianismo «va a proponer [...] una respuesta inédita, completamente nueva, a la pregunta de la relación que mantenemos con la muerte y con el tiempo, lo cual le permitirá suplantar, casi sin concesión alguna, las respuestas que la filosofía venía ofre-

ciendo desde hacía siglos» (p. 79). Sorprende que si la filosofía trata de la salvación, entendida como saber vivir, y si el cristianismo ofrece una respuesta al deseo radical de los hombres, la conclusión sea que esa respuesta no pertenece a la filosofía. Que el cristianismo sea más que filosofía no significa que no sea también sabiduría. Que alguien no pueda creer o pueda no creer, no elimina la propuesta, sólo se hace inaccesible o inaceptable para él. Pero no lo excluye del universo de la filosofía. Igual que el que no podamos aceptar los presupuestos teóricos del estoicismo elimina para nosotros su pretendida función salvadora, pero no le excluye del estudio de la sabiduría.

El autor dedica el primer capítulo a exponer su comprensión de la filosofía. Se parte de un planteamiento antropológico: «partiremos de una consideración muy simple [...] el ser humano [...] es mortal o, por decirlo como los filósofos, es un ser “finito”, limitado en el espacio y en el tiempo. Pero, a diferencia de los animales, es el único ser que tiene conciencia de sus límites. Sabe que va a morir y que también morirán sus seres queridos. No puede evitar hacer preguntas ante una situación que, a priori, resulta inquietante, por no decir absurda o insostenible» (p. 23). Se trata de una comprensión que aproxima filosofía y religión: «¿Qué es lo que deseamos? No estar solos, ser comprendidos, amados, que no nos separen de nuestros seres queridos; resumiendo, no morir y que ellos tampoco mueran. Ahora bien, la vida real acaba frustrando un día u otro todas estas esperanzas» (p. 24). Pero esa comunión en el fin, sorpresivamente, convierte filosofía y religión en caminos antagónicos: «para los que dudan de la verdad de estas promesas [religiosas] el problema sigue ahí. Y es justamente ahí donde la filosofía, por así decirlo, toma el relevo» (p. 24). La explicación del propio autor reza así: «la filosofía también pretende salvarnos, si no de la muerte misma, al menos de la angustia que nos inspira, *pero recurriendo sólo a nuestras propias fuerzas y con la sola ayuda de la razón* [...] Al no lograr creer en un Dios salvador, el filósofo es, ante todo, aquel que cree que conociendo el mundo, comprendiéndose a sí mismo y a los demás en la medida que nos lo permite nuestra inteligencia, se puede llegar a superar los miedos, pero más que desde una fe ciega, desde la lucidez» (pp. 26-27).

Como resulta obvio, esta comprensión de la fe resulta deficiente para todos los que tengan la dicha de disfrutar de ella. No es, en absoluto, la auto-comprensión del creyente y una crítica meramente externa no resulta relevante. Ahora bien, a mi entender esta posición no es sólo que incurra en un error acerca de la fe, sino que, sobre todo, es sumamente deficiente desde el punto de vista antropológico. La apelación a «nuestras propias fuerzas» resulta excesivamente individualista, y en cierta medida solipsista, mucho más en un libro dedicado a «mentes jóvenes». ¿Incluye ese concepto una educación mejor? ¿De-

be considerarse como fuerza propia el buen ejemplo de la familia y de los profesores? ¿Es la organización sociopolítica de la democracia una «fuerza propia»? Por otro lado, ¿cómo puede significar «la sola ayuda de la razón» algo aislado del amor a la realidad —especialmente a las personas— que conocemos y de la confianza mutua que surge del mismo y del esfuerzo de lealtad que supone? El propio planteamiento del discurso filosófico de Ferry impide esta postura excesivamente cerrada, que sin embargo abraza sin rebozo para establecer de manera tan forzada como gratuita la diferencia entre filosofía y cristianismo.

El autor ofrece dos razones fundamentales según las cuales la filosofía no puede ser religiosa. «En primer lugar, y sobre todo, porque la promesa que nos hacen las religiones para calmar la angustia producida por la muerte, a saber, aquella según la cual somos inmortales y vamos a reencontrarnos tras la muerte biológica con aquellos a los que amamos es, como si dijéramos, demasiado bonita para ser cierta. También demasiado bonita y asimismo muy poco creíble es la imagen de un Dios que sería como un padre para sus hijos» (p. 32). A esta declaración sigue un breve *excursus* sobre el problema del mal. Supongo que es una lástima, para la coherencia del pensamiento de Ferry, que «ser demasiado bonito» no sólo no sea un argumento excesivamente fuerte sino que ni siquiera es un razonamiento. Más acertada, en cambio, parece la siguiente declaración: «lo que ocurre simplemente es que carece de fe, eso es todo, y en estas condiciones se ve abocado a buscar en otra parte, a pensar de otra manera» (p. 33). El reconocimiento de una carencia sí es relevante, pero sólo puede pensar de otra manera si hay otra parte. ¿No podría compararse la fe a la visión? Y si es así, ¿dónde pueden mirar los ciegos para ver? Esto sólo tendría sentido si la fe y la razón se mostraran mutuamente incompatibles. Pero donde uno esperaría argumentos se encuentra sólo declaraciones.

La segunda razón se formula así: «si la religión calma la angustia convirtiendo la muerte en una ilusión, se arriesga a hacerlo al precio de la libertad de pensamiento. Porque siempre existe el peligro de que, en mayor o menor medida, y como contrapartida al sosiego que pretende procurar, se abandone la razón para hacer sitio a la fe, que se abandone el espíritu crítico para poder creer. [...] Filosofar en lugar de creer supone, en el fondo [...] preferir la lucidez al confort, la libertad a la fe. En verdad se trata, en cierto sentido, de “salvar el pellejo”, pero no a cualquier precio» (p. 33). El verdadero riesgo es sostener una comprensión kantiana de la razón y renunciar a la vez a la coherencia que liga desde siempre fe y libertad. El precio de la fe es fundamentalmente la renuncia al solipsismo, la negación de la autosuficiencia, de la que se alimenta toda razón sensata. A cambio, la fe proporciona una mayor apertura de la razón, una visión más amplia y profunda de la realidad, la experiencia de un amor sin me-

dida, la alegría de ser incondicionalmente queridos. Aspectos todos ellos que potencian la creatividad personal y el compromiso histórico y social con los demás. Otras suposiciones serían excesivamente exclusivistas y requerirían argumentos más serios que la referencia a que podría ser una mera ilusión.

Uno puede proponer una lectura de los primeros autores cristianos que subraye las declaraciones contra la filosofía, pero sin una contextualización sobre lo que entienden por filosofía en cada caso, esa lectura no tiene más valor que la contraria, puesto que todos los primeros cristianos se tenían unos a otros por verdaderos filósofos. En concreto, la fe cristiana se opone a la cerrazón que la soberbia humana provoca en la vida intelectual del que piensa que tiene todas las respuestas, pero que en definitiva no son más que palabras. Los argumentos existenciales que esgrimen los primeros cristianos contra los estoicos están bien expuestos en el libro, pero no se sacan de ellos las conclusiones pertinentes. Creer no disminuye ni un ápice la libertad del pensamiento, puesto que sólo una inteligencia libre puede aceptar un amor que le supera, porque el único modo de aceptarlo es justamente su libertad. Pero si uno renuncia a creer, entonces quedará todavía por demostrar que puede estar a la misma altura. La lectura de las últimas páginas del libro se convertirá entonces en decisiva para juzgar el valor real de la propuesta de Ferry. Y el punto de comparación con esas páginas puede ser la frase del propio autor referida al cristianismo, a pesar de todas sus deficiencias hermenéuticas: «partiendo de una *theoria* nueva, el cristianismo va a elaborar una moral totalmente inédita, seguida de una doctrina de la salvación fundamentada en el amor que le permitió ganar el corazón de los hombres» (p. 81). La pregunta decisiva, entonces, será: ¿podrá el lector obtener una consideración estructuralmente semejante e igualmente plausible de la propuesta de Ferry?

Sospecho que hay algo más en la posición filosófica de Ferry, que se deja ver en contadas ocasiones: una urgencia, una necesidad perentoria de superar el miedo y lograr la salvación. Esto que en el primer libro se encontraba sugerido, en el segundo se desarrolla desde el propio título. Y la conferencia en la que pretende resumir sus posiciones, con la que se abre el segundo libro («¿Qué es la filosofía? Una breve historia de las doctrinas de la salvación sin Dios»), viene a ser una declaración de intenciones: la filosofía es una doctrina de salvación sin Dios. Pero esta declaración primigenia no resiste la reflexión del autor con la misma fuerza con que se presenta inicialmente.

Pero esta coyuntura psicológica no es la más aconsejable para lograr el sereno equilibrio que exige la sabiduría. En este punto resulta brillante su exposición de los antiguos estoicos, quizá por su proximidad intelectual a los mismos a través de Spinoza, y que ocupa el segundo capítulo. Pero esta urgencia

conduce a anular la visión clásica, tanto platónica o aristotélica como cristiana, de la filosofía. Por eso dice Ferry: «si la filosofía etimológicamente es “amor” (*philo*) a la “sabiduría” (*sophia*), debería autoanularse para dejar sitio, en la medida de lo posible, a la sabiduría misma, que es, sin duda, el fundamento de todo filosofar. Pues ser sabio no consiste, por definición, en amar o buscar el ser. Ser sabio supone simplemente vivir sabiamente, feliz y libre en la medida de lo posible, tras vencer, finalmente, los miedos que la finitud despierta en nosotros» (pp. 36-37). Esta descripción del sabio, con profundas resonancias hegelianas o gnósticas, tiene todo el sabor de las afirmaciones de Spinoza y es esencialmente postcristiana, y, como en los casos mencionados, no por incompatibilidad entre fe y libertad, sino por el libre rechazo de la fe, ciertamente menos libre que su aceptación, puesto que supone renunciar a la apertura radical de la razón y a su infinitud potencial.

Aristóteles sostuvo ciertamente que la filosofía primera es sabiduría, un saber del sentido de la vida que permite armonizar los diferentes saberes y ofrece una comprensión real de la realidad. Incluso sostuvo que ese es el saber más propio de Dios, pero no sostuvo que ninguna sabiduría nos salvaría, por la sencilla razón de que la sabiduría no es una persona y una sabiduría sin ayuda, compañía y amistad es algo cerrado que condena a la soledad. Puede observarse en este punto la afirmación del autor: «la *razón* dejará de ser la facultad teórica por excelencia, y pasará a serlo la *fe*» (p. 85). Si la *razón* es sólo una facultad, entonces no puede salvar al hombre entero. Nunca ha defendido el cristianismo que la fe sea una facultad, sino un don y una virtud, una virtud justamente de la razón. La sustitución entre facultades es uno de los mitos modernos que se aceptan sin discusión, un auténtico prejuicio.

Desde esta perspectiva se desvelan los aciertos y las limitaciones de la posición de Ferry: «aunque la doctrina cristiana de la salvación no sea filosófica, no por ello dejará el ejercicio de la razón de ocupar su lugar en el seno del cristianismo [...]. En el seno del cristianismo habrá un lugar reservado, ciertamente modesto y subalterno, pero no por ello menos real, para algún momento filosófico, entendido como el uso de la razón humana, destinada a clarificar y reforzar la doctrina de la salvación, si bien bajo la premisa de que ésta descansará sobre principios religiosos y de que la fe será su principal fundamento» (p. 79). Esta descripción, en cambio, está formulada desde la perspectiva ilustrada, que Ferry explica en el capítulo cuarto a partir de la crisis de la sociedad moderna, causada por la aparición de la ciencia, la filosofía de la libertad de Rousseau y de la ética kantiana.

El problema ahora ya no está en la oposición entre filosofía y cristianismo: «la formulación de una doctrina de salvación ya no es privativa de la filo-

sofía y, aunque en principio no exista contradicción entre ambas, las verdades reveladas por la fe ocupan siempre un primerísimo lugar frente a las verdades reveladas por la razón» (p. 93). Ahora se trata de prioridades, lo cual es ciertamente más ajustado, aunque todavía lejos de la exactitud que sería deseable. El autor se deja llevar por el miedo de una conclusión precipitada, según la cual la filosofía «dejará de ser una forma de sabiduría o una disciplina de vida» (p. 94), para convertirse en disciplina académica, en escolástica. Este argumento recuerda sobremanera la vieja disputa medieval entre las facultades de filosofía y teología en el París del S. XIII. Pero esta conclusión sólo se obtiene si se supone que la filosofía se acaba en sí misma. Sin embargo, ese prejuicio no puede aceptarlo una sabiduría suficientemente atenta a no dejar nada fuera de su consideración, a no apartar voluntariamente la vista de nada que se le ofrezca, provenga de donde provenga. Por eso el autor no acierta cuando dice que en el cristianismo «se filosofa sobre el sentido de las Escrituras o sobre la naturaleza en tanto que obra de Dios, pero ya no sobre las finalidades últimas de la vida humana... pero casi nunca, so pena de parecer ridícula o dogmática, la filosofía se presenta como amor a la sabiduría» (pp. 94-95). Precisamente una filosofía sapiencial, atenta a los fines del hombre, no cerrará los ojos y dejará al margen de su atención a la salvación de cada quien, y mucho menos cuando se sostiene, como reconoce el propio Ferry, que «seremos salvados no solamente por una persona, Cristo, sino también *en tanto que personas*» (p. 82). No. La auténtica filosofía será siempre, también y privilegiadamente en el cristianismo, amor a la sabiduría, pero los cristianos han comprendido que la sabiduría tiene un nombre propio que personaliza a quien lo pronuncia, lo saborea y lo contempla.

Ferry expone con precisión la aparición de la moderna ética ilustrada: «Ésta es la razón por la que puede considerarse *libre* y, por consiguiente, *perfectible*, porque él podrá, a diferencia de los animales lastrados por una naturaleza casi eterna, *evolucionar*» (p. 139). «*Los hombres son los únicos seres que tienen historia, dignidad e inquietudes morales*» (p. 143). De este modo, aparece un abismo entre hombre y naturaleza, una separación imposible de superar: «El hombre [...] es el ser antinatural por excelencia» (p. 150). De este modo acontece la alienación del ser humano y de la sociedad. Como expone el autor con referencias a Heidegger: «en la realidad (ya no sólo en el ámbito de la historia de las ideas) la mutación culmina con el surgimiento del mundo en el que el "progreso" (ahora se imponen las comillas) se ha convertido en un *proceso automático y desprovisto de finalidad alguna*, una especie de mecánica autosuficiente en cuyo seno los seres humanos están totalmente *desposeídos*. Y es precisamente esta *desaparición de los fines en beneficio de la lógica de los medios* lo que constituye la victoria de la técnica como tal» (p. 258).

En este contexto, el autor expone el estilo sapiencial de la genealogía y de la deconstrucción, para explicar hasta dónde se puede llevar la crítica sin destruir al hombre mismo. De este modo, se perfila su propia posición, contraria a la crítica sin límites e incapaz de construir creativamente un camino de salvación para el ser humano. Y, a la vez, ajena al materialismo: «los materialistas nunca se han privado de juzgar el mundo entero, empezando por sus vecinos, de expresar sentencias morales sobre todo tipo de conductas que su filosofía les impide asumir [...] Prefiero no contradecirme permanentemente, aunque para ello tenga que defender nuestra capacidad de distanciamiento respecto de la naturaleza y de la historia» (pp. 273-274). Es imposible leer estas páginas sin asentir al respeto por la coherencia intelectual, sin simpatizar por el amor a la verdad en un tiempo de relativismo escéptico en el que el poder político y cultural pretende dirigir completamente la vida humana.

Se trata de una posición verdaderamente humanista: «no somos capaces de pensarnos a nosotros mismos ni a nuestra relación con los valores, al margen de la hipótesis de la trascendencia. Es una necesidad lógica, una exigencia racional» (p. 274). Una filosofía que tiene auténticas razones contra el materialismo: «la cruz del materialismo es que nunca piensa su propio pensamiento» (p. 275). Una filosofía que no excluye el corazón y la fortaleza: «puede que les parezca que la defensa de su libertad, y más aún de la vida de sus seres amados, mereciera, en ciertas circunstancias extremas, que se enzarzaran en el combate» (p. 288). Y que establece con precisión el objetivo de la vida humana con la pregunta «¿De qué sirve crecer?» (p. 291). Por eso, considero que acierta en el diagnóstico: «tres elementos de reflexión sobre el modo en que un humanismo no metafísico podría retomar hoy el antiguo problema de la sabiduría: todo ello está relacionado con la *exigencia de un pensamiento ampliado, la sabiduría del amor y la experiencia del duelo*» (p. 291).

Pero ese diagnóstico queda ensombrecido al leer el último capítulo dedicado a la exposición de una nueva forma de sabiduría que resulta escasa, pobre y sombría. En primer lugar por su extensión, demasiado breve para exponer todo lo que está en juego y explicar su relación con todos los temas que han aparecido a lo largo de las páginas del libro. En segundo lugar, por el esfuerzo excesivo desarrollado para excluir la metafísica y la religión. En este punto, la capacidad crítica frente a lo que resulta moneda corriente en el pensamiento actual se bloquea y se impone un espeso silencio con la única excusa que no se puede volver atrás. Por último, la propuesta de un amor lúcido se ofusca por la desesperanza del que reconoce que sólo se puede vivir sabiamente algunos breves momentos de nuestra existencia. En estas páginas se percibe claramente el desengaño de lo poco que se ha ganado en veinticinco siglos de reflexión filo-

sófica, desde la *Ética a Nicómaco* hasta estas líneas, pero lo que entonces era inevitable ahora está teñido de oculta desesperación. Ser hombre sabio sigue siendo una tarea ímproba e inevitable.

El segundo libro está dividido en tres partes. La primera es la conferencia de la que ya se ha hablado. La segunda parte esta compuesta por diversas objeciones que se han presentado al autor y las respuestas que han merecido. En primer lugar comparece André Comte-Sponville (pp. 107-144); en segundo lugar la crítica de los teólogos cristianos (pp. 145-168), donde se discuten los escritos de Michael Quesnel, Rector de la Universidad Católica de Lyon, Hyppolite Simon, obispo de Clermont-Ferrand, y, finalmente se menciona a Damián le Guay (p. 166). Y en tercer lugar las objeciones presentadas desde el multiculturalismo y la heterogeneidad de las tradiciones orientales respecto a la filosofía occidental.

A mi entender lo más relevante es la discusión con los teólogos católicos, porque en ella se plantean los temas claves de la filosofía: la trascendencia y la relación entre razón y convicciones. La única respuesta a la afirmación de la trascendencia es el rechazo de la metafísica, entendida como ontoteología, que busca fundamentaciones últimas que no pueden ser sino ilusiones «que sobrepasan los límites de la finitud humana» (p. 167). Esta convicción, que se constituye como un verdadero axioma de su pensamiento, conduce a pensar que el autor no ha conseguido, quizá porque no ha querido, superar a Kant. El precio a pagar es mantener que la fe es «una apuesta, un postulado, una decisión de creer que solo compromete a uno mismo» (p. 167).

Esta rígida delimitación de campos, el establecimiento de esta demarcación entre filosofía y fe no hace justicia ni a la filosofía ni a la fe, al menos en la medida en que tanto el filósofo como el creyente reclaman para sí el título de buscadores de la verdad. Esto se ve de manera especialmente clara en relación con la radicalidad humana: «la salvación solo vale si no está fundada sobre una ilusión, y, después de todo, en términos de sabiduría, más vale una ambición más modesta que la de los cristianos o de los espinosistas, pero enraizada en lo real y la lucidez, más que en una promesa grandiosa, pero evidentemente ligada, a mi parecer, a las ilusiones o al menos a las “convicciones” de la metafísica clásica» (p. 168). La pregunta surge de modo natural: ¿cómo es posible una salvación modesta?

Ferry sabe que no ha dicho todo: «Soy consciente de no agotar, con esas cuantas observaciones, toda la riqueza de la discusión que mis dos interlocutores cristianos han querido entablar conmigo» (p. 168). Pero, sobre todo, las dimensiones reales del concepto de salvación, que tiene en mente Ferry, es efecti-

vamente modesto, como se demuestra en el título de la conclusión que cierra estas páginas: «Domesticar el miedo». El propio autor sigue así: «¿Por qué un título tan ambicioso, al final, tan modesto? ¿Por qué, por ejemplo, no prometer al lector que, gracias a la filosofía, podrá “vencer los miedos” sin esfuerzo, acabar con ellos, fulminarlos, como san Jorge a su dragón, para vivir al fin en la serenidad más perfecta? La promesa, en los tiempos que corren, podría seducir... El filósofo no es un sabio, todavía menos un gurú. Amar la sabiduría es desearla, buscarla, no poseerla, y en ese aspecto, si no en todo, la filosofía es una búsqueda. El sabio auténtico, si existe, seguramente no escribe, no sermonea a las multitudes: se contenta con vivir y eso le basta.... La promesa de una victoria sobre los miedos es una mentira; nunca se acaba con ellos. Y eso es igualmente válido para los tres discursos que pretenden, cada uno a su manera, afrontarlos: el religioso, el psicoanalítico y el filosófico» (p. 243). De este modo, la anterior contraposición entre ontoteología y filosofía se desvanece, pero lo que queda en el aire son las posibles dimensiones de infinitud que existen en el ser humano, especialmente la razón, y la fundamentación de la dignidad humana.

La tercera parte del libro consiste en un conjunto de comentarios personales del autor sobre qué partes de la filosofía merecen especialmente ser conservadas. Están agrupadas en tres epígrafes. El primero trata acerca de la definición de filosofía y en él hay comentarios sobre Hegel respecto a la relación entre filosofía, religión y arte, sobre el existencialismo como puro humanismo, sobre Popper en torno a la demarcación de los saberes humanos, sobre algunos autores pertenecientes a la genealogía y la deconstrucción, y sobre Heidegger en relación a su determinación de la ontología. El segundo epígrafe reúne dos consideraciones sobre ética aplicada: los derechos de los animales según los utilitaristas y la educación a través del trabajo según Rousseau y Kant. El tercer y último epígrafe versa en torno a la soteriología cristiana y la filosofía laica. Ferry considera que Pascal puede ser un magnífico aliado para pensar el amor como cruce de caminos entre la singularidad del hombre y la universalidad del saber filosófico (pp. 236-242).

Aquí se revela a fondo la inevitabilidad de la fe cristiana en el pensamiento filosófico y las tensiones que introduce, y que en estas páginas no están a mi entender correctamente resueltas, como se advierte en las últimas páginas. «La idea de una secularización del cristianismo no es solamente posible sino, en más de un aspecto, fecunda. ¿En qué podría consistir, al margen de la religión, una sabiduría del amor? ¿Cómo vivir *filia* y *ágape* con la clara conciencia de que veremos morir inevitablemente a los que amamos, a no ser que muramos antes que ellos? ¿Qué diálogo, qué lazos establecer con ellos en esas condiciones cada día que Dios crea o más bien no crea? Ésas son las cuestiones que merecen que

nos detengamos inspirándonos, entre otros, en el mensaje de Pascal. Un humanismo laico puede tener allí su origen» (p. 246). El adjetivo «laico» es la etiqueta con la que le gusta jugar al autor, pero el sustantivo «humanismo» pertenece por derecho propio a la herencia del pensamiento cristiano. Queda por aclarar por qué Ferry prefiere el adjetivo al sustantivo. La referencia a la utilidad política es intelectualmente insuficiente, aunque a ella se refieren las últimas líneas del libro: «Esclarecer lo que está en juego en la política moderna a la luz del humanismo al fin liberado de los oropeles de la metafísica puede ser útil» (p. 248).

La brillantez de la exposición, la fuerza del corazón que manifiesta y desarrolla hace de estas páginas una lectura apasionante. A la vez estos libros indican el difícil camino que tenemos por delante. El destino del hombre y de la civilización occidental, que busca la sabiduría pero no es capaz de encontrarla entre el escepticismo, el relativismo y la increencia, exigen una filosofía abierta a la trascendencia, propiamente metafísica. En el alma de los que se arriesgan a pensar a fondo se encuentra el destino mismo de cada persona y de la entera sociedad: conviene hacerlo con toda responsabilidad.

Enrique R. MOROS

J.-P. MAHÉ y B.L. ZEKIYAN (eds.), *Saint Grégoire de Narek Théologien et Mystique, colloque international tenu à l'Institut Pontifical Oriental, 20 - 22 2005*, Pontificio Istituto Orientale («Orientalia Christiana Analecta», 275), Roma 2006, 377 pp., 17 x 24, ISBN 978-88-7210-350-9.

Gregorio de Narek (Gregorio Narékatsi, según su denominación armenia) es el monje armenio que indiscutiblemente ha ejercido la mayor y más fructífera influencia sobre la vida espiritual y poética del pueblo armenio en este último milenio. Su vida y su familia están estrechamente ligadas al monasterio de Narek. Gregorio nace ca. el a. 944, y muere en Narek en torno al a. 1004. Ya durante su vida, la influencia sobre sus contemporáneos fue enorme, tanto desde el punto de vista de su saber —especialmente de su saber teológico y de su exquisita poesía—, como desde el punto de vista de su espiritualidad y de su santidad de vida. El *Synaxarion* armenio establece su fiesta en el 28 de febrero.

Aunque no sean muchas las ediciones y traducciones de su obra en Occidente, no se puede decir que Gregorio de Narek sea un desconocido. Su presencia está viva entre los armenios que viven entre nosotros, y algunos de sus libros han sido editados y reeditados en numerosas ocasiones. Es llamativo, p.e., que entre 1801 y 1893 el *Libro de las oraciones* haya sido editado cinco veces, y

la edición en *Sources Chrétiennes* (n. 78, París 1961), realizada por I. Kéchi-chian, está muy bien cuidada y es asequible.

A este respecto son de particular relevancia las citas que Juan Pablo II hizo del monje de Narek durante su pontificado. Lo cita con especial énfasis en la Enc. *Redemptoris Mater* (25-III-1987), y con toda justicia, pues Gregorio es un gran mariólogo, uno de los más importantes de Oriente. Escribe Juan Pablo II: «En su panegírico sobre la *Theotókos*, San Gregorio de Narek, una de las glorias más brillantes de Armenia, con fuerte inspiración poética, profundiza en los diversos aspectos del misterio de la Encarnación, y cada uno de los mismos es para él ocasión de cantar y exaltar la dignidad extraordinaria y la magnífica belleza de la Virgen María, Madre del Verbo encarnado. No sorprende, pues, que María ocupe un lugar privilegiado en el culto de las antiguas Iglesias orientales con una abundancia incomparable de fiestas y de himnos» (n. 31).

Gregorio de Narek es, en efecto, uno de los grandes forjadores de esa entrañable piedad popular de Oriente en torno a la Madre de Dios. Baste repasar la bibliografía existente sobre él, para percatarse de que su mariología ha atraído con frecuencia la atención de los estudiosos de Occidente. Pero Gregorio no es importante sólo por su mariología: lo es también por su profunda percepción de la inefabilidad divina, por su doctrina trinitaria, por su cristología, por su eclesiología, por su doctrina mística. El humilde monje de Narek es importante para todos los cristianos, y especialmente para los armenios, por su fortaleza en la fe y por ser un punto de referencia seguro en los diversos avatares de la historia. Así lo señalaba Juan Pablo II en su *Carta Apostólica en el XVII Centenario del Bautismo del Pueblo Armenio* (2-II-2001). Escribe el Papa: «Los cristianos armenios, guiados por la certeza de la ayuda divina, han sabido repetir constantemente la oración de Gregorio de Narek: *Si mis ojos contemplan el espectáculo del doble riesgo en el día de la miseria, ¡que vea tu salvación, oh próspera Esperanza!*».

Todo esto avala la oportunidad, diríamos la necesidad, del Coloquio Internacional sobre Gregorio de Narek celebrado en Roma el año 2005 y cuyas Actas estamos comentando. Celebrado bajo el patronazgo de Su Beatitud Mar Ignacio Moussa i Daoud, Prefecto de la Congregación para las Iglesias Orientales y presidido por Su Beatitud Nersès Bédros XIX, Católicos Patriarca de Cilicia de los Armenios Católicos, este Coloquio tenía dos objetivos bien definidos: dar a conocer aún más el rico y bien estructurado pensamiento de Gregorio, y trabajar para que sea declarado Doctor de la Iglesia.

Desde ambas perspectivas, el camino elegido en el Coloquio resulta el más adecuado: ofrecer una serie de trabajos sobre los temas más importantes del

pensamiento de Gregorio que, bien estructurados, reflejan sus aportaciones fundamentales a la vida de la Iglesia, a la teología y a la espiritualidad.

El libro está dividido en cinco partes. La primera parte (pp. 17-82) está dedicada a las cuestiones históricas: la vida política y religiosa durante los siglos IX-XI (Dédéyan), una relectura crítica de los datos que poseemos de la vida de Gregorio (Tamrazyan), la influencia de San Nersès de Lambrón sobre la tradición manuscrita de Gregorio (Zakaryan) y la recepción de Gregorio en la cultura y espiritualidad armenias (Drost-Abgarjan). La segunda parte (pp. 83-168) está dedicada a cuestiones propias de la teología sistemática: comienza con un estudio dedicado a la doctrina de Gregorio sobre la Trinidad y la visión de Dios (La Porta), y sigue con la antropología (Terian), la cristología (Dorfmann-Lazarev) y la mariología (Lanne). La tercera parte (pp. 169-246) está dedicada a la eclesiología y a la teología sacramentaria. Comienza con un estudio dedicado a los aspectos canónicos y sacramentarios de la *Carta en que Gregorio refuta la herejía de los Thondrakian* (Krikorian), las plegarias de Gregorio en la Divina Liturgia (Feulner), la eclesiología de Gregorio (Mahé), y la interpenetración de la esfera divina y la humana en su teología de la cultura (Cowe). La cuarta parte (pp. 247-254) está dedicada propiamente a las cuestiones de teología espiritual: comienza con un análisis del *Comentario de Gregorio al Cantar de los Cantares* (Sarkissian), y sigue con un tema dedicado al pecado y la compunción (Gugerotti), y otro dedicado al problema de la experiencia mística y el lenguaje teológico (Zekiyán). La parte quinta (pp. 303-336) está dedicada a mostrar que Gregorio es un Doctor para todos los tiempos, y está compuesta por tres trabajos: Gregorio de Narek y el mundo islámico (Urvoy), la actualidad de Gregorio (Granian), y la posible relación de Gregorio con el Occidente (Goltz).

Desde el punto de vista formal, los trabajos forman parte armoniosa de un todo cuyos dos objetivos ya se han señalado. Las Actas recogen, además, todos los discursos y alocuciones de las autoridades académicas y religiosas, y abundante material gráfico. Puede decirse con toda justicia que el lector se encuentra ante una cuidada publicación que resulta imprescindible para quienes quieran adentrarse por el conocimiento de Gregorio de Narek y conocer así la rica teología medieval de Armenia. Al mismo tiempo quedan abiertos muchos temas y muchos caminos para seguir profundizando en el pensamiento y en el espíritu de este monje, culto, sabio y humilde, que nunca se cuidó de su fama, y que se mantuvo fiel a la Iglesia en medio de grandes dificultades. Utilizando la conocida metáfora que San Agustín aplicó al lector de la Sagrada Escritura, quien bebe de la fuente nunca la agota: por mucho que beba, siempre es mucho más el agua que queda por beber y que seguirá ofreciéndose para ser bebida.

Tras esta publicación, uno de los caminos que se abren para proseguir las investigaciones consiste, obviamente, en analizar con mayor detalle la influencia que tienen sobre él los autores griegos que le preceden, y especialmente San Gregorio de Nisa. El de Narek, en efecto, toma como punto de referencia fundamental para su *Comentario al Cantar de los Cantares* las quince *Homilias in Canticum* del Niseno. Esto es de gran importancia para conocer no sólo su teología espiritual, sino también los aspectos apofáticos de su teología y de su posición ante el lenguaje teológico.

De gran interés resultan las páginas dedicadas a la Cristología de Gregorio y en especial las que tratan de la *comunicación de idiomas* y sus raíces en la antigua tradición alejandrina, que es necesario conjugar con la influencia bizantina en el monasterio de Narek, caracterizada entre otras cosas por la firme defensa de la doctrina del Concilio de Calcedonia y su insistencia en la distinción de las dos naturalezas en Cristo. A esta luz se entiende con más exactitud lo que quiere decir Gregorio con su fluida terminología cristológica y su hermoso lenguaje poético. Una especial atención merecen las páginas dedicadas a la mariología de Gregorio. Es este uno de los campos mejor estudiados hasta ahora. Basta repasar la bibliografía, para percibir la atención que le han prestado los mariólogos, entre ellos, Bover, Amadouni, Mecerían y Tallón. El estudio de Lanne no aborda el conjunto de la mariología de Gregorio, pero, a mi modesto entender, la sitúa en una de las perspectivas más fecundas y, desde luego, más acordes con la inspiración poética y mística de Gregorio. Lanne titula su trabajo *María Inmaculada, glorificada en el misterio de la salvación*. Inmaculada Concepción aparecen estrechamente unidos en esta perspectiva.

Finalmente, pero no en último lugar, hay que subrayar que Gregorio de Narek, como observa Su Beatitud Nersès Bedros, ha comprendido y defendido apasionadamente la universalidad de la Iglesia, y ha reconocido en la penitencia (esa corriente oriental del *penthos*, como señala Hausherr), el verdadero remedio para las disensiones que dividían la Iglesia de su época, y que amenazaban con divisiones aún mas graves. Podría decirse que la figura de San Gregorio de Narek, colocada históricamente entre Focio y Miguel Cerulario, es toda una llamada a la pasión por la unidad.

Muchas más cosas podrían decirse con motivo de este Coloquio y del libro que contiene las Actas. Cuanto se ha dicho es suficiente para mostrar que es justo decir que nos encontramos ante un paso importante en el estudio de la figura del monje de Narek, que, a su vez, abre nuevas e interesantes perspectivas para proseguir con las investigaciones.

Lucas F. MATEO-SECO

Á. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edizioni Università della Santa Croce («Sussidi di teologia»), Roma 2006, 692 pp., 17 x 24, ISBN 88-8333-116-8.

No cabe duda de que nos encontramos ante un trabajo serio y esforzado. Al partir de esta premisa, deseo poner de relieve que el detalle con que se tratan todas las cuestiones teológicas relacionadas con el misterio eucarístico, no se queda tan solo en la mera erudición exegética o histórica —ya notables en sí mismas—, sino que se ofrecen también allí algunas propuestas dogmáticas, que están no solo fundamentadas en la fe de toda la Iglesia, sino que también entran en diálogo con las principales corrientes actuales de la teología sacramentaria. Antes de proceder a la síntesis, García Ibáñez ha procedido a un conocer con detalle bastante de lo escrito con anterioridad sobre esta disciplina. Así, en primer lugar, llama la atención no sólo la parte escriturística (pp. 43-108), sino sobre todo el detalle y el detenimiento con que se aborda la parte histórica (pp. 109-459), mientras que la parte sistemática ocupa tan solo al final el resto de las páginas (pp. 463-665). A partir de esta simple comprobación se desprende que las propuestas dogmáticas que aparecen al final están apoyadas y matizadas con un estudio histórico bastante minucioso. La exégesis y la historia tendrán por tanto una gran importancia en la elaboración de esta teología eucarística, y me parece que esto ya puede ser considerado como un logro de este tratado.

La exposición de estas dos primeras partes —la exegética y la histórica— resulta bastante completa y pormenorizada, por lo que se podrían hacer numerosas sugerencias e incluso correcciones (debido más a la extensión que a una posible falta de precisión del texto, que desde luego no tiene), pero es indudable que tan sólo por el volumen de citas y referencias bibliográficas que allí se aportan, debe ser tenido ya en cuenta el trabajo realizado y aquí aportado. Allí aparecen numerosas alusiones no sólo a Padres de la Iglesia y teólogos de distintas épocas, sino también al magisterio de la Iglesia, expresado en papas y concilios, así como a algunas posturas alejadas de la fe católica y que han ido surgiendo a lo largo de los siglos. El resultado es un rico y minucioso panorama histórico, en el que se presta también gran atención a las épocas moderna y contemporánea. Por otra parte, resultan inevitables algunas repeticiones —sobre todo en la sección dogmática— que tan sólo se pueden justificar por el interés del autor en no fundamentar en ningún momento sus opiniones, reflexiones y conclusiones teológicas en el vacío, sino que, por el contrario, se pretende aportar referencias históricas que puedan servir de horizonte común para una más profunda comprensión del problema.

Resulta también interesante que, en esta extensa parte histórica, se hace un tratamiento unitario de los distintos temas (memorial, presencia, comunión) y no se desmembra este desarrollo de un modo temático. Esta opción metodológica presenta la ventaja de que se puede apreciar mejor la historia de la teología eucarística en su unidad, pero al mismo tiempo evidencia el inconveniente de que se requiere un cierto conocimiento dogmático previo sobre estas cuestiones para poder ser después capaces de advertir los necesarios matices conceptuales en la mencionada exposición histórica. Aunque no hemos de olvidar —por otra parte— que nos encontramos ante un *tratado* histórico-dogmático, y no ante un simple manual o un libro de iniciación a la teología sacramentaria. Por último, me parece interesante reseñar que el capítulo dedicado a los problemas y acuerdos en torno al diálogo ecuménico entre la Iglesia católica y las demás iglesias y comunidades eclesiales, resulta sintético pero a la vez claro y completo (pp. 426-461). Tal vez se podría actualizar con los últimos acuerdos y documentos publicados en fecha reciente, aunque estos todavía no son del todo conocidos. Tiempo al tiempo.

Esto en lo que se refiere a la parte histórica. Nos centraremos ahora más bien en la parte sistemática, pues es aquí donde el autor hace sus interesantes aportaciones personales, que no se limitan a una repetición de lugares comunes y cuestiones conocidas, sino que procura elaborar una síntesis personal y hacer una aportación propia, lo cual —ya en su intento— es algo digno de elogio, una vez más. En primer lugar, lo primero que llama la atención es que este tratado se estructura sólo en parte según los habituales temas en los tratados sobre la eucaristía: «la estructura del memorial del Señor» (pp. 463-516), «la realidad presente, con la que la Iglesia entra en comunión» (pp. 517-630) —en el que se unen lo referente a la presencia real y a la comunión eucarística— y «el poder salvífico de la eucaristía» (pp. 631-665). Encontramos pues ya aquí un primer rasgo de originalidad. En esta primera sección sobre el memorial del Señor, se alude de igual modo no sólo a los elementos esenciales (asamblea y sacerdote, pan y vino) y las partes de la celebración eucarística, tal como se suele hacer en los enfoques litúrgicos, sino que también se aborda una explicación —con bastante sensibilidad ecuménica, a mi modo de entender— de la constitución del signo sacramental en la eucaristía, donde se destaca la unidad dinámica de toda la plegaria eucarística y, por tanto, entre la epiclesis y las *verba Christi*. Se encuentra un acertado equilibrio entre las dimensiones sacrificial y convivial del misterio eucarístico, a la vez que también se alude allí (pp. 510-516) a la relación entre la eucaristía y el ministerio, por la relevancia que tiene la relación entre estos dos sacramentos instituidos en la última cena, y también por la importancia que tiene este tema en el diálogo ecuménico, pues aquí es

donde se evidencian de modo especial las diferencias dogmáticas que están todavía por ser superadas.

En la segunda sección de la parte teórica, como hemos mencionado ya, se aborda la cuestión de la presencia real, donde se intentan conciliar tanto la dimensión simbólica como la metabólica. Allí no sólo se hace una lúcida exposición sobre la doctrina de la transustanciación, sino que esta se complementa con otros modos de explicar la presencia de Jesucristo en la eucaristía, también en diálogo con algunas propuestas actuales. Me parece que aquí se alcanza un loable equilibrio entre distintas tendencias, que a algunos podría parecer demasiado arriesgado, pero que el autor afronta —en mi opinión— con buen pulso y claridad de ideas. Pongamos tan sólo un ejemplo. «En el pasado —se escribe allí—, cuando se expresaba la especificidad de la presencia eucarística de Cristo, se subrayaba la presencia sustancial de su cuerpo y de su sangre bajo las especies del pan y del vino. En nuestros días se insiste sobre todo en la presencia personal del Señor en la Eucaristía, tratando de evitar así una interpretación cosificante de la presencia eucarística, y tomando en consideración la perspectiva personalista desarrollada por la teología contemporánea. Sin embargo, contraponer polémicamente la categoría de presencia personal a la de presencia corporal-sustancial, hasta el punto de negar a esta última la capacidad de expresar el misterio de la presencia eucarística, no tiene sentido: la presencia personal puede expresar el mismo concepto de presencia sustancial definido por el concilio de Trento, con la condición de que la presencia personal precise su contenido en términos ontológicos (como la presencia personal del ser de Cristo), más allá de la simple funcionalidad (significado y valor de los signos) derivada de la misma experiencia fenomenológica, y que, por tanto, se reconozca la realidad de la presencia eucarística también fuera del momento celebrativo, sin limitarlo al encuentro interpersonal» (pp. 357-358).

En mi opinión, nos encontramos aquí frente a una equilibrada, crítica y compensada respuesta a las propuestas actuales sobre la transfinalización y la transignificación, a la vez que se actualiza el valor de la doctrina de la transustanciación como una expresión de la presencia fuerte y ontológica de Jesucristo en las especies sacramentales. Se explica allí del siguiente modo: «Es necesario por tanto reconocer que la transustanciación tiene una precedencia ontológica sobre la transignificación y sobre la transfinalización de los elementos eucarísticos. Estos conceptos no son alternativos a los de transustanciación; son complementarios: por sí solos no bastan para expresar toda la profundidad de la conversión y la especificidad de la nueva realidad, ya que entre el Cristo presente en la eucaristía y entre el Cristo crucificado, resucitado y ascendido al cielo, existe una identidad sustancial absoluta» (p. 602). De este modo, se en-

cuentra aquí una asunción lúcida y crítica de los intentos que se han realizado en días recientes para explicar la presencia real y sacramental de Jesucristo, a la vez que se mantiene la vigencia y la fuerza de la presencia ontológica del mismo Jesucristo en el pan y en el vino eucaristizados. Un intento que ha de ser valorado con respeto y con estudios posteriores, para que no se pierda el equilibrio aquí intentado y propuesto.

En la última sección, titulada «la potencia salvífica de la eucaristía», se alude sobre todo a los efectos de la eucaristía. Aparte de lo que se suele decir al respecto de modo habitual, se realiza allí una exposición de las relaciones entre la celebración de la eucaristía y la de la penitencia. De este modo se advierte no sólo la íntima unión de todos los sacramentos entre sí, sino que además se aborda de modo crítico la cuestión suscitada por la teología de origen reformado de la eucaristía dirigida a la remisión de los pecados (cfr. pp. 631-639). Tras esto se realiza también una parte más relacionada tanto con la teología trinitaria como con la espiritualidad (en consonancia esta vez con los desarrollos propios de la liturgia y la teología orientales), en los que se presenta al mayor de los sacramentos en relación con la «vida en Cristo» y como «don del Espíritu», y que por otro lado ya son de uso común en los textos de la teología y el magisterio católicos. De gran actualidad resulta también la exposición de la teología eucarística (pp. 648-659), a la vez que se vuelve a mencionar aquí la relación existente entre la eucaristía y el ministerio, que a veces se presenta como un punto de conflicto en este enfoque eclesiológico. El resultado vuelve a ser —a nuestro modo de entender— completo y equilibrado. El panorama que se ofrece en el presente estudio vuelve a ser abarcante y en diálogo con otras propuestas, y esperamos que siga adelante en los próximos años. Saludamos por tanto con alegría esta novedad editorial en la teología sacramentaria (ahora que esta disciplina está adquiriendo el protagonismo que le corresponde), a la vez que deseamos que pronto se ofrezca también una versión castellana de este sintético y completo tratado.

Pablo BLANCO

J. CASTELLANO CERVERA, *Liturgia y vida espiritual. Teología, celebración, experiencia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006, 349 pp., 15 x 21, ISBN 84-9805-094-4.

*Fac ut sacramentum vivendo teneant quod fide perceperunt*, reza la oración colecta para los neófitos del lunes de la Semana Pascua. Estas palabras expresan de un modo admirable la íntima conexión que existe entre la recepción de la

gracia, la dimensión de la fe proclamada y celebrada, y la fidelidad en la vida cotidiana al don recibido. Con estas consideraciones, Jesús Castellano comienza su última obra, a la que considera una «glosa teológica, litúrgica y experiencial» de este principio. El desarrollo de una verdadera espiritualidad litúrgica es una cuestión debatida desde los comienzos del siglo XX y que, aún en nuestros días, sigue siendo una tarea pendiente. Como señala el mismo autor, su aportación específica consiste en «unir la sensibilidad teológica y litúrgica con la dimensión espiritual de mi familia carmelitana, la de la vida teologal como clave y la del camino o itinerario cristiano como perspectiva» (p. 8).

El libro está dividido en tres unidades. La primera parte, titulada «La Liturgia, fuente, culmen y escuela de espiritualidad», ofrece una síntesis del concepto de vida espiritual y de liturgia, y plantea sus mutuas relaciones. El autor parte de la convicción metodológica de que, para *vivir la liturgia* y vincular a ella la vida espiritual, es preciso «*conocer* el sentido bíblico y teológico de la liturgia», «*vivir* las celebraciones en plenitud de experiencia teologal», «*llevar la gracia* de la liturgia a la existencia concreta», y «*hacer converger* en la celebración litúrgica, cumbre de la vida cristiana, la experiencia personal y comunitaria de los fieles» (p. 28). Desde una visión de conjunto de los documentos del Concilio Vaticano II y del *Catecismo de la Iglesia Católica*, se percibe la necesidad de ahondar en las dimensiones trinitaria, eclesial y antropológica de la liturgia (pp. 44-47). Esta profundización permitirá que la vida espiritual —«búsqueda y realización del designio salvífico de Dios en la vida y circunstancias concretas de cada uno» (p. 36)— recobre las características que le son propias: su sentido trinitario, su carácter pascual y eclesial, y su sentido dinámico y progresivo (p. 36).

Para llevar a cabo una reflexión más acabada sobre la relación entre la liturgia y la vida espiritual, hemos de indagar en el proceso de *interiorización* del fiel que ha participado en la liturgia (pp. 54-55). Este proceso cuenta con la ayuda de la mistagogía, «iniciación al misterio», en sus tres momentos constitutivos: la iniciación catequética, la celebración como experiencia de los misterios y la asimilación de los contenidos del misterio (p. 87). A través de ella, la liturgia se presenta como «acogida, comunión, respuesta», donde el cristiano es «interpelado» (p. 84). Esta afirmación no implica una concepción subjetivista de la experiencia litúrgica, ya que ésta es siempre «mediada a través de personas vivas y signos que nos remiten al misterio de Dios personal» (p. 80) y posterior a la «experiencia objetiva» del misterio celebrado, que encuentra su fundamento en la fe de la Iglesia que celebra (p. 81). Como colofón de esta primera parte, la conclusión sintetiza las notas características de la espiritualidad litúrgica (pp. 98-101).

Bajo el título «Los grandes temas de una teología espiritual litúrgica», la segunda parte recoge algunas cuestiones comunes a la Teología litúrgica, pero afrontadas con una atención particular «al don y a la respuesta, a la revelación y a la aceptación, a la comunión divina desde una acogida humana y sobrenatural que exige una plena participación en los misterios celebrados» (p. 107).

En sintonía con la profundización sobre la liturgia que ofrece el *Catecismo*, el autor pone el acento, desde una perspectiva trinitaria, en la presencia del misterio Pascual de Cristo (capítulo 5) y en la silenciosa acción del Espíritu Santo (capítulo 6). El esquema de estos dos capítulos es similar: tras una exposición bíblica, teológica y litúrgica de la presencia de las Divinas Personas en la celebración, plantea el paso necesario de la teología a la espiritualidad, verdadero «punto de llegada de la teología, de la liturgia con sus textos, sus símbolos, su experiencia celebrativa» (p. 171). En el primero de los capítulos, la respuesta al don —que ha sido presentado por la reflexión teológica y ofrecido por el misterio— se articula en tres momentos: la «celebración de la presencia y de la acción de Cristo», con especial atención al proyecto iconográfico que evoca tal presencia, complementa a la palabra y ayuda a la contemplación (pp. 141-142); en segundo lugar, «la comunión en la presencia», que «exige fe viva por parte de los fieles para ponerse en contacto vital con Cristo» (p. 143); por último, siguiendo una terminología inspirada en Rahner y en Schillebeeckx, «el testimonio o expansión epifánica de la presencia de Cristo», para llevar al mundo esa «epifanía» y para «convertirse en sacramentos del encuentro con Dios» (pp. 145-146). En el capítulo dedicado al Espíritu Santo se sostiene que una verdadera celebración «*in Spiritu*» requiere el auxilio de la mistagogía, el silencio, la comunión de los que participan en esa acción divina y humana, y el carácter gozoso y festivo, con una proyección posterior a la vida cotidiana (pp. 172-173).

A la perspectiva trinitaria se añaden otros temas de carácter eclesial, estrechamente vinculados en la reflexión pastoral y litúrgica: la asamblea litúrgica (capítulo 7), la presencia y ejemplaridad de la Virgen María en la celebración (capítulo 8), la importancia del diálogo salvador entre la Palabra de Dios y la oración de la Iglesia (capítulo 9) y la dimensión antropológica y simbólica de la *actio liturgica* (capítulo 10). Consciente de la dificultad para contextualizar adecuadamente estas cuestiones, el autor ofrece una buena síntesis de los documentos del Magisterio contemporáneo, así como de los fundamentos bíblicos, patrísticos y litúrgicos.

De especial interés, por su actualidad, es el largo capítulo dedicado a «la asamblea litúrgica, comunidad sacerdotal» (pp. 175-204). Ya la introducción, tomando pie de una parte del número 7 de *Sacrosanctum Concilium*, recoge al-

gunas conclusiones que invitan a pensar: «la asamblea litúrgica es el primer signo de la presencia de Cristo», o bien, «en el límite se podría afirmar: no hay liturgia sin asamblea», o quizás aquella otra de que «la celebración solitaria de una acción litúrgica es un caso límite; en ella no falta en realidad el signo mínimo, y toda la celebración incluso individual evoca el misterio de la Iglesia celebrante en el «nosotros» comunitario de la oración litúrgica. Pero falta aquel «donde dos o más» en el nivel de signo comunión-comunidad, que habla abiertamente del misterio eclesial (...)» (pp. 175-176). Estas afirmaciones categóricas, después de la presentación de «las vicisitudes históricas» (pp. 176-180), de las raíces bíblicas (pp. 180-181) y de las afirmaciones del Vaticano II sobre la asamblea (pp. 181-183), son matizadas por el mismo autor en las páginas siguientes. Queda claro, en efecto, que la asamblea «no es toda la Iglesia» y que «no puede encerrarse en sí misma (...): tiene que abrirse a la comunión eclesial (...), tiene que abrirse al mundo» (p. 183), y ser consciente de que celebra como parte del *Christus totus* —en el sentido agustiniano—, unida a la liturgia celestial y a la Iglesia de la tierra (p. 183). Con estas coordenadas, la asamblea puede tomar conciencia de que, cuando se reúne como una comunidad de fe, con su variedad de ministerios, para celebrar la liturgia, es manifestación concreta de la Iglesia. Y es en la celebración cuando está en condiciones de manifestar las notas de la Iglesia universal, la comunión jerárquica (p. 189) y su índole sacerdotal (p. 191). Conforme a lo que dijimos antes, las últimas páginas están dedicadas a desentrañar las exigencias de vida espiritual que se siguen de este discurso, con el fin de favorecer que la reforma de los libros litúrgicos vaya acompañada de la reforma de las asambleas (pp. 198-203).

Entramos en la tercera parte del libro —«Grandes temas de espiritualidad en clave litúrgica»—, donde, a mi modo de ver, está aquella *aportación específica* de que hablaba el autor en la introducción. Son, sin duda, «temas típicos de la teología espiritual cristiana, que con frecuencia se tratan más o menos al margen de la liturgia» (p. 263): la vida de oración y la contemplación personal (capítulo 11), la ascética y la mística (capítulo 12), la piedad popular, con especial atención a las indicaciones del *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* del año 2002 (capítulo 12), y el compromiso de los cristianos en la transformación del mundo (capítulo 14). Esta sección del libro se dirige a explicitar el nexo de unión entre la liturgia y estas realidades de la tradición espiritual. El autor recupera en este punto la fructífera intuición de las raíces sacramentales de la vida cristiana.

La impronta del espíritu carmelita permite un enfoque vivo y profundo de la vida de oración. En los documentos del Magisterio —en especial, la Carta *Orationis forma* y el *Catecismo*— el Profesor Castellano sabe descubrir el

vínculo tan estrecho que une a estas dos realidades, hasta el punto de que «hoy la mejor oración es la que se alimenta de la palabra de Dios y de los textos litúrgicos» (p. 265). El equívoco sólo es superable con el propósito de «encontrar su raíz común y la mutua dependencia» (p. 267), en la medida en que, por un lado, toda oración es —en palabras del *Catecismo*, n. 1073— «participación en la oración de Cristo, dirigida al padre en el Espíritu Santo», y, por otro, el cristiano es capaz de orar por el carácter bautismal que se actualiza, precisamente, en la celebración litúrgica. Y concluye: «la oración personal es «litúrgica», en cuanto actualización de la gracia bautismal, y ofrece a la liturgia la posibilidad concreta de expresarse en la vida en todo momento» (p. 269). Otros aspectos de esta relación quedan expresados a continuación: la liturgia —dirá— es «escuela y norma de la oración personal», en cuanto que de ella aprende el teocentrismo, el sentido eclesial y teologal, y le ofrece cíclicamente el tesoro de la Palabra de Dios, de la eucología, y los textos de los Padres (p. 270).

También es posible establecer la relación de la liturgia con la ascética y la mística. Por el Bautismo recibimos una vida nueva de comunión con Cristo, que viene acompañada por los demás sacramentos hasta la «muerte, última Pascua de todo creyente» (p. 285). En este proceso, por la radical transformación de la criatura, la lucha espiritual y la necesaria unión con Cristo pasan a ser constantes irrenunciables.

Llegamos así, por último, a la dimensión social del testimonio y del compromiso cristiano, cuestión obligada en una obra de espiritualidad cuyo enfoque metodológico es «el principio de llevar la liturgia a la vida» (p. 318). Un recorrido histórico desde el Antiguo Testamento hasta nuestros días, muestra el nexo entre la celebración del culto y las obligaciones de carácter social (pp. 319-328). Ahora bien, en este punto el autor recoge algunas preguntas acuciantes que debe afrontar la teología: ¿tiene la liturgia una dimensión política?; ¿podemos estar divididos en la sociedad y unidos en la liturgia?; ¿de qué modo hay que entender la liberación que promete el Cristianismo? En una apretada síntesis, los últimos compases del libro ofrecen sugerentes respuestas (pp. 328-333) que retoman el hilo conductor del libro: la liturgia como escuela, celebración y compromiso de la vida cristiana, y la vida cotidiana «como el lugar y la prueba de la transformación que el cristiano quiere aportar como testigo de la Resurrección vivida en la liturgia» (p. 334).

La lectura de este libro puede resultar de ayuda a quienes completan sus estudios en Teología espiritual. La bibliografía al inicio del libro y, sobre todo, aquellas otras que se proponen al final de cada capítulo, son un instrumento útil para futuras investigaciones. A mi modo de ver, gracias a su experiencia espiritual, Jesús Castellano ha sabido contemplar a la ciencia teológica desde su

fin —la edificación del hombre en Cristo— y, desde ella, ha logrado tender un puente real entre el encuentro personal con Dios en la liturgia y la vida cotidiana que precede y sigue a dicha celebración.

Alfonso BERLANGA

A. SARMIENTO, *Al servicio del amor y de la vida*, Colección «Textos del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra», Rialp, Madrid 2006, 283 pp., 24 x 16, ISBN 84-321-3571-2.

Augusto Sarmiento, profesor Ordinario de Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, recoge, en coherente unidad, diversas conferencias, ponencias y artículos publicados con anterioridad. Constituye una aportación indudable a la renovación de la teología moral del modo que pidió el Concilio. Sigue el pensamiento de Juan Pablo II y se podría decir, a nuestro juicio, que estas páginas son necesarias para poder leer y entender mejor la profunda catequesis de Juan Pablo II sobre la redención del cuerpo y sacramentalidad del matrimonio.

Sus cuatro partes —«Matrimonio y vocación», «La fidelidad matrimonial», «La fecundidad del amor», «Matrimonio y familia en el plan de Dios»— traslucen los fundamentos antropológicos y teológicos de un auténtico personalismo cristiano. «Su hilo conductor es el designio o plan de Dios» (p. 12). Es un tratado de fondo, por así decir, que también puede ayudar a los padres cristianos que se esfuerzan en la formación de sus hijos para prepararles al matrimonio y formarles en la verdad y significado de la sexualidad humana y su integración en la persona, la castidad: «disposición en el interior del corazón para responder afirmativamente a la vocación del hombre al amor (...), virtud necesaria para todos los hombres en todos los estados y etapas de su vida» (p. 187). Sea ésta vivida en el matrimonio o en el celibato —como camino único y apasionado de amor a Dios—. Las consideraciones que hace el autor sirven sin duda como fundamento de la pedagogía cristiana en la educación sexual.

La primera parte («Matrimonio y vocación») muestra el fundamento teológico en la «llamada universal a la santidad», cuyos puntos esenciales son: para todos, es una y máxima la santidad a la que están llamados los cristianos, y cada uno ha de alcanzarla según los dones y las gracias que ha recibido. Para esto, basa sus explicaciones en una lectura fiel de las fuentes magisteriales, sobre todo del Vaticano II, y de corrientes espirituales y pastorales que lo han preparado, entre las que destaca, entre otros, el mensaje de San Josemaría Escrivá de Balaguer, al que se le dedica el capítulo segundo de este libro.

El matrimonio, instituido por Dios Creador y elevado a sacramento en la Nueva Ley, es vocación sobrenatural que responde a la estructura y condición humana: el cristiano, por su incorporación a Cristo en el bautismo, está llamado a la plenitud de la vida cristiana. «Desde esta perspectiva, carece de sentido clasificar a los cristianos según criterios de una mayor o menor dignidad, como si hubiera algunos que estuvieran destinados a una santidad “menor”» (p. 13). La vida del cristiano «encuentra su sentido cuando se desarrolla como seguimiento e imitación de Cristo. Así es como, viviendo *en y de* la verdad, es verdaderamente libre y llega a la santidad» (p. 14). Señala el autor aquello que es necesario para la realización humana y cristiana del marido, de la mujer, y de la «unidad de los dos», también en los sucesos adversos. Asimismo, presta atención a la responsabilidad que atañe a cada esposo en la santificación del otro cónyuge. En suma, la primera parte del libro es una exposición del matrimonio injertado en el misterio de Cristo, según el designio originario de Dios Creador (cfr. p. 59).

En «La fidelidad matrimonial», segunda parte del libro, destaca la unidad «por la que el varón, como esposo, pasa a pertenecer a la mujer y, viceversa, la mujer, como esposa, al marido (...) El matrimonio sirve al bien y es cauce de la realización de los esposos en la medida que es cauce de la mutua donación de sí mismos» (p. 69). El autor desarrolla el significado y la relación entre «dos en una sola carne» (Gn 2,24; Mt 19,6) y la «íntima comunidad de vida y amor» (*Gaudium et spes*, 48); pone de relieve la «fidelidad» como expresión más adecuada al significado del matrimonio, y propone las conductas en las que han de esforzarse los esposos para vivir la «fidelidad»: «vivir de acuerdo con lo que se *es*» (p. 122). El lenguaje de trato ha de basarse en aquello que la persona *es* en su *totalidad*, caracterizada y determinada en todos sus aspectos y componentes del cuerpo y del espíritu. La relación entre el hombre y la mujer llega a ser verdadera cuando está al servicio de la «relación personal», cuando ese lenguaje es expresión del amor. Por esto, la «libertad» y la «fidelidad» son elementos del lenguaje de la sexualidad humana. Aborda también el autor algunas cuestiones prácticas de importancia y actualidad y, en especial, «las razones que hacen especialmente necesario dar prioridad al tema de la custodia de la fidelidad matrimonial en el discurrir de la vida de los esposos y en la formación y apostolado de los matrimonios y las familias» (p. 131).

«Amor. Vida. Servicio. Palabras que dan razón del existir de la persona humana. Creado a imagen de Dios, que es Amor, el ser humano ha nacido para amar. Ésa es su vocación fundamental e innata» (p. 11). Estas frases, que leemos al comienzo del libro, resumen la tercera parte: «La Fecundidad del amor». El sentido preciso que tiene la diferenciación sexual humana es su orien-

tación a una peculiar unión de amistad interpersonal, donde varón y mujer se unen en comunión ordenada a la fecundidad. En el matrimonio cristiano, esa significación creada en la estructura misma de su amor como realidad humana (significado unitivo y procreador), desde su más profunda verdad, se transforma hasta el punto de hacer visible el misterio de amor de Cristo por su Iglesia (cfr. Ef 5,23-32).

Pero «existe instalado en el interior del corazón un desorden que dificulta identificar y poner en práctica el camino que conduce a hacer, de la propia existencia, una respuesta fiel al plan de Dios (...); con frecuencia, el ser humano se deja llevar por ese desorden y elige formas de vida que en modo alguno pueden ser calificadas como revelación de la autenticidad del amor» (p. 133). Interesa, por eso, acertar en la identificación del verdadero amor. El autor identifica los elementos necesarios —entre ellos, la inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreador es un criterio indicador de la verdad del lenguaje de la sexualidad— y señala los pasos necesarios en la superación de las dificultades. Se abordan con realismo cristiano las tesis antropológicas fundamentales para la adecuada valoración de la sexualidad: la unidad substancial del ser humano, la sexualidad como dimensión constitutiva de la persona humana, y los significados unitivo y procreador inmanentes a la sexualidad.

En fin, nos parece que el autor, que conoce bien las reflexiones en el ámbito de la teología católica antes del Concilio Vaticano II y después, en torno a la publicación de la Encíclica *Humanae vitae*, ha sabido superar las unilateralidades de una extrema concepción personalista del amor conyugal, de una parte, y de otra, la rígida interpretación fiscalista de la clásica teoría sobre los fines del matrimonio. Ha logrado una reflexión certera y comprensible del amor conyugal necesariamente abierto a la vida, una justa articulación de la naturaleza y la persona humana, como condición de autenticidad del amor conyugal.

También en la tercera parte se dedican dos capítulos a la función que desempeña la virtud de la castidad en la superación del desorden introducido por el pecado en el bien de la sexualidad. Se señala el modo que ha de seguirse para la integración del bien de la sexualidad en el bien de la persona: «conocer la verdad y bien de la sexualidad», y «el dominio para dirigir hacia esa verdad y bien los diversos mecanismos de la sexualidad» (p. 157). Cuestión muy adecuada, a nuestro juicio, como señalamos al comienzo de esta recensión, es la formación en la castidad que pueden desempeñar los padres: no se propone directamente el autor esta finalidad en su libro, si bien su comprensión por parte de los esposos les ofrece los argumentos de fondo para vivir en Cristo la castidad conyugal y también el sustento de las concreciones prácticas positivas para orientar a sus hijos en su esfuerzo por la pureza.

«Entre el matrimonio, la familia y la sociedad se da una relación tan estrecha que no es exagerado afirmar que la sociedad será lo que sea la familia; y ésta lo que sea el matrimonio» (p. 212). Es el tema de la cuarta parte del libro («Matrimonio y familia en el plan de Dios»). En los capítulos once a trece analiza las luces y sombras en las que se desenvuelve la existencia actual de los matrimonios y familias, así como la misión de la familia cristiana y las bases antropológicas de su función social *ad intra* y *ad extra*. «Se concluye aquí que corresponde a la sociedad, particularmente al Estado, reconocer jurídica y fácticamente, mediante la normativa pertinente y la creación de las condiciones adecuadas, la función primaria y fundamental de la familia dentro y fuera del espacio del hogar» (p. 283). Por el sacramento del matrimonio, la familia cristiana participa y está configurada con el misterio de amor de Cristo a su Iglesia. Derivan de ahí las funciones (*profética, sacerdotal* y *real*) que le corresponde gozosamente desempeñar en el ejercicio de su misión.

El lector encontrará en este libro una síntesis armónica de las cuestiones centrales de la doctrina católica sobre el matrimonio, la familia y la virtud de la castidad conyugal. Lógicamente, no todos los temas tienen aquí el mismo desarrollo. Algunos merecerían, por su relevancia jurídica y pastoral, un estudio más detenido. El lector podrá consultarlos en otras obras del autor, entre las que señalamos las siguientes: *El matrimonio cristiano*, Eunsa, Pamplona 1997; *El secreto del amor y el matrimonio*, Cristiandad, Madrid 2003; *¡Nos casamos! Curso de preparación al matrimonio*, Eunsa, Pamplona 2005.

Queda plenamente justificada su publicación en la colección de textos del *Instituto de Ciencias para la Familia* pues sigue siendo actual lo que leemos en el *Directorio de la Pastoral Familiar* de la Conferencia Episcopal Española: «El “evangelio del matrimonio y la familia” está muchas veces oscurecido en la conciencia de las personas. El ambiente cultural, la extensión del secularismo y la ignorancia religiosa hacen que muchos no lo comprendan y no lo hagan suyo. El impacto del pansexualismo, la falta de educación afectiva, el relativismo moral, el utilitarismo materialista y el individualismo dominantes conforman una persona débil que muchas veces se siente superada por los acontecimientos» (DPF, 21-XI-2003, n. 202).

Un libro, pues, que merece la pena conocer y difundir. Junto a la profundidad teológica, el texto es comprensible para los no especialistas, de manera que su lectura es de utilidad a matrimonios y a todos aquellos que busquen un conocimiento preciso acerca de estas cuestiones tan vitales: sexualidad, matrimonio y familia.

Ignacio APARISI

A. BARRERA, O.P., *God and the Evil of Scarcity. Moral foundations of Economic Agency*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2005, 287 pp., 15 x 23, ISBN 0-268-02193-7.

Recientemente leía en una revista especializada que son muy pocos los teólogos que se adentran en la difícil tarea de dar respuesta —el tipo de respuesta que se debe pedir a un teólogo— a problemas tales como la escasez de bienes materiales que se toca en la pobreza de tantos.

Albino Barrera es profesor de Teología y Economía en *Providence College* (Rhode Island, USA). Últimamente ha publicado también «Economic Compulsion and Christian Ethics» (Cambridge University Press 2005). En la monografía que ahora nos ocupa ha querido abordar desde la perspectiva teológica el fenómeno de la escasez, que se encuentra en la base de la economía.

Desde la aportación del Antiguo y Nuevo Testamento y del pensamiento de Santo Tomás de Aquino acerca de la providencia y gobierno divinos, Barrera nos ofrece una clarificadora visión de un hecho aparentemente sólo negativo, como es el carácter limitado de los bienes materiales.

El autor ha dividido su obra en tres partes precedidas de un capítulo que proporciona el contexto. En éste Barrera sintetiza y somete a crítica un aspecto de la teodicea de Robert Malthus en su obra «*Essay on the Principle of Population*», así como las posteriores revisiones de William Paley y John B. Sumner. Si la bondad es más bien la primera experiencia y el mal la ausencia de ésta, para Malthus el mal es la primera condición para la excelencia moral, de manera que el mal viene a ser considerado como la causa eficiente de la creatividad humana, la cual a su vez es la causa final de la felicidad y libertad humanas (cfr. pp. 5-6). Por el contrario, la tesis de Barrera consiste en que Dios ha creado un mundo de suficiencia material condicionada: sobre la base de que una insuficiencia de partida sería contradictoria con la bondad de Dios, el autor sostiene que el plan de Dios consiste en una suficiencia material condicionada al uso de la libertad humana. La escasez juega un papel en el modo en que Dios gobierna el mundo sirviéndose de la libertad de los hombres; es «an opportunity for people mutually care for each other» (p. 176) y la ocasión para que las personas compartan las cargas.

La primera parte («Participation in God's Goodness», pp. 17-40) constituye la base metafísica para entender el sentido más profundo de la escasez. Apoyándose en la enseñanza de santo Tomás sobre la comunicación de la bondad de Dios en la creación (capítulo 2), así como el papel que juega en el gobierno divino la causalidad segunda de la criatura humana, Barrera ofrece una visión más profunda de la acción económica (capítulo 3).

En la segunda parte («Participation in God's Righteousness», pp. 43-151) encontramos dos capítulos (4 y 5) en los que se analiza, a la luz de la Alianza de Dios con su pueblo, el significado e impacto de las leyes veterotestamentarias relativas a los bienes materiales. A continuación, en los capítulos 6 y 7 se considera la participación en la bondad de Dios desde la enseñanza paulina y se propone una visión de la acción económica propia del discípulo de Cristo: «moral life, including economic agency, is fundamentally a participation (or lack thereof) in God's righteousness. Economic life can either be an avenue for or an obstacle to faith's being *in act*. However, in order to serve a faith that bears abundant harvest in the here and now, economic agency has to be self sacrificing. At the root of theological economic ethics is an ethos of burden bearing: foregoing one's own economic claims so that others may satisfy their own, accepting personal inconvenience to accommodate the weak, and sacrificing one's own welfare to improve others» (p. 142).

El título de la tercera parte («Scarcity and Profundity in Participation», pp. 153-204) refleja bien el propósito de los tres últimos capítulos: determinar el sentido más hondo de la escasez. En el capítulo 8 se aborda la naturaleza e impacto de la escasez. Barrera distingue entre *escasez antecedente* (aquella que se deriva de la limitación humana —pues al hacer elecciones dejamos de lado otras posibilidades incurriendo por ello en un coste de oportunidad— y de la contingencia de la creación) y *escasez consecuente*, que se deriva de elecciones defectuosas que provocan la falta de satisfacción de las necesidades básicas y otras necesidades. El primer tipo de escasez no procede del pecado original, de manera que la economía en sí no tiene su origen en éste. Por el contrario, la escasez consecuente sí se debe al pecado original en cuanto la actividad económica conlleva ahora unas dificultades sobreañadidas: «Both physical and moral evil contribute toward consequent scarcity (...); however, only moral evil bears culpability for such a persistent, unaddressed state of affairs. Definite effects flow from definite causes within the limiting formal perfections of the order of creation, and this includes consequent scarcity. Physical evil precipitates material shortfalls through natural disasters, chance, and contingency in the nature of economic processes or other nonmoral failures of defectible secondary causes. For example, material shortages occur because of intrinsic imperfections in market operations such as business cycles that generate costly and disruptive alternating periods of inflation and unemployment, of booms and busts...» (p. 156). En la visión del autor «original sin does not make nature niggardly in provisioning humans. Rather, original sin leads to a disordered reason and freedom, which cause work to be so toilsome and greed to be so satisfying. Original sin is responsible for consequent scarcity through sins of omission or commission. The consequent scarcity that stems from physical evil is supposed

to be corrected through intelligent secondary cause - human economic agency» (pp. 157-158). Así, la omisión de las acciones económicas tendentes a aliviar las necesidades económicas insatisfechas de otros y —más directamente— la avaricia, afán de acumulación, consumo desenfrenado, etc., son causas predominantes de la escasez consecuente.

Barrera analiza a continuación qué sucedería en un mundo sin escasez. A partir de ahí muestra que Dios cuenta con una suficiencia de bienes materiales condicionada a la respuesta del hombre —así es como ve la escasez— para desarrollar las potencialidades humanas que esconde el trabajo, y es que «seeking and striving are essential for human growth and development» (p. 170). A la vez, la escasez abre el camino para compartir, vivir la justicia y entregarse por los otros, pues «material abundance is made conditional on the human response to the divine invitation to let God provide for us through each other. Scarcity provides the occasion for depriving ourselves voluntarily so that others may live» (p. 178).

En el capítulo 9 se compara la teodicea malthusiana con la que el autor denomina «participative theodicy», concebida como combinación de la metafísica tomista con la enseñanza antes referida de la Sagrada Escritura. Como conclusión, «malthusian and participative theodicies differ widely in their views on the nature of the person, economic agency, goodness, and evil. These disparities are most clearly reflected in their incompatible policy postures on poverty alleviation: passive acquiescence for the Malthusian approaches and active social change for participative theodicy» (p. 197).

El décimo capítulo («Toward a Theology of Economic Agency») viene a ser una breve conclusión de 5 puntos que sintetizan la aportación de esta obra. En palabras de Barrera, las contribuciones de este estudio «provide the foundational building blocks for a theology of economic agency. Economic activity has a real and consequential impact as a secondary cause in God's in-breaking but serves as a terrain for divine intervention in human history. Moreover, not only is economic agency perfective, but it is also a venue by which God provides for us through one another. (...) consumption, production, exchange, and distribution have a place in God's economy of salvation as a fertile channel for sharing in divine perfections and activity» (p. 201).

Cierran la obra tres apéndices que tratan con más detalle y profundidad la tipología de la escasez que propone el autor, la bondad en cuanto recibida y comunicada en el contexto de la providencia divina y el tema de la suficiencia de los bienes materiales disponibles en la tierra a la luz de la enseñanza de Santo Tomás.

Aparte de la claridad y orden de pensamiento y exposición de Albino Barrera, lo encomiable de este libro es haber sabido entrelazar de manera afortunada el conocimiento cercano de la ciencia económica y el rigor teológico. Este libro era necesario. Es ciertamente una visión particular, en cuanto orientada por la metafísica de un autor concreto como es Tomás de Aquino, pero ya conocemos la solidez y perennidad del pensamiento del Aquinate. Por eso, en mi opinión, estamos ante una obra profunda que proporciona una visión teológica de la actividad económica y consigue iluminar —también desde la teología— las preguntas subyacentes al fenómeno de la escasez de bienes materiales.

Gregorio GUTIÁN

**Reseñas**



## FILOSOFÍA

**Alfonso PÉREZ DE LABORDA (ed.)**, *Jornada sobre la analogía*, Facultad de Teología «San Dámaso», Publicaciones, Colección Presencia y Diálogo, 14, Madrid 2006, 263 pp., 14 x 21, ISBN 84-96318-28-1.

En la primavera del 2005, el Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de San Dámaso organizó una jornada académica de estudio, siguiendo el modelo iniciado un año antes con una jornada dedicada a la filosofía cristiana. En este caso, el tema de estudio elegido fue el de la analogía. El sólo hecho de la elección del tema resulta ya reseñable, porque con el abandono de la perspectiva metafísica propuesto por el discurso postmoderno, hablar del conocimiento analógico parece totalmente fuera de lugar. Por otro lado, desde la misma tradición clásica, parece tratarse de una vieja cuestión escolástica entre tomistas, cayetanistas y suarecianos, que como tantas otras nunca ha llegado a cerrarse de manera satisfactoria. Y sin embargo, como el editor de esta obra colectiva apunta «sin la analogía no podemos pensar la grandeza y variedad de lo real» (p. 10). En efecto, sin una reflexión sobre la analogía el discurso filosófico acaba encerrado en los estrechos lí-

mites de la univocidad científicista. Los términos análogos no son términos cómodos para una filosofía heredera del cartesianismo que anhela la claridad y distinción propia de las matemáticas. Ciertamente «decir *es análogo* parece ambiguo, parece carente de *rigor*, pero resulta que sin analogía no encontramos nada más que la nada» (p. 18).

En este volumen se recogen las diversas exposiciones —debidamente reelaboradas— que tuvieron lugar en el transcurso de esa Jornada de estudio. Se trata de un libro deliberadamente poco homogéneo y asistemático: los enfoques adoptados y los autores escogidos hacen que sea una obra variada y desigual. Pero precisamente en esto radica su principal interés. No pretende asentar una nueva y definitiva doctrina sobre la analogía, superadora de las aparentes discrepancias surgidas en el seno de la tradición aristotélico-tomista. Seguramente tal empresa estaría abocada al fracaso. La lectura del libro invita —en mi opinión— a redescubrir la riqueza especulativa que se abre con la doctrina de la analogía aplicada a distintos ámbitos del saber filosófico. Tal es el objetivo que se encuentra trazado desde primer trabajo («La analogía. Perspectivas») elaborado por José Antúnez Cid, en donde se proporcionan las claves del marco conceptual e histórico de la doctrina de la ana-

logía, así como la pertinencia de su estudio en el pensamiento contemporáneo.

El conocimiento analógico es abordado desde la perspectiva lógica por el profesor Pablo Domínguez, con un claro, riguroso y breve estudio de la abducción (operación propia del conocimiento humano mediante la cual se plantean las hipótesis científicas) confrontando las primeras formulaciones de Aristóteles con las ideas sobre la abducción propuestas por el pragmatista norteamericano Charles S. Pierce. El estudio ofrecido por la profesora Pilar Fernández («El otro como yo») se sitúa en la perspectiva antropológica, concretamente en la tradición fenomenológica. A partir de la filosofía de Husserl, y en abierto diálogo con sus críticos, propone un interesante análisis del conocimiento de la realidad del tú, a partir de la vivencia del propio yo. En efecto, a diferencia de lo que viene siendo común en la tradición personalista, para el acceso al tú «es inevitable partir del yo» (p. 79). En palabras de Husserl, «el otro es conocido como otro yo»: la captación de la propia interioridad, el propio cuerpo vivido y no como percibido como cuerpo objetivo, son fenómenos de experiencia inmediata que me permiten, mediante una cierta analogía, entrever la subjetividad ajena.

La perspectiva metafísica se aborda desde diversos autores y con enfoques diversos: la concisa exposición de Juan José Escandell («La analogía de los conceptos metafísicos») parte del pensamiento de Antonio Millán-Puelles, que retoma la interpretación escolástica de Santiago Ramírez, pero en diálogo con la tradición fenomenológica. El más extenso trabajo de Víctor Manuel Tirado («Sobre el lugar de la analogía en la estructura de la subjetividad humana: re-

flexiones preliminares») aborda el problema desde el pensamiento de Heidegger y Santo Tomás, dejándonos a las puertas del acceso al conocimiento de Dios. También extenso y riguroso es el artículo de Santiago García Acuña («La analogía entre el ser finito y el ser infinito. *Analogía entis*») en donde se aborda la relación metafísica entre el Todo y el fragmento, y su relevancia para el discurso teológico como se presentó en el diálogo entre H.U. von Balthasar, Erich Przywara, Karl Barth y Gustav Siewerth. Se subraya especialmente la visión de Von Balthasar para quien la analogía del ser es una estructura básica de la religión y del pensamiento filosófico, de la que participa la *analogía fidei*.

Difícil de encuadrar —por sugerente y original— es el trabajo del profesor Alfonso Pérez de Laborda que lleva por título «Analogía del ser: ¿cuestión de creatividad o de mero pensamiento?». No pretende ser una aproximación sistemática; el discurso se articula más como una tarea de esclarecimiento de la doctrina de la analogía frente al callejón cerrado de la univocidad y el naturalismo. La razón humana no es sólo una razón científica, volcada en la univocidad, sino también —y más principalmente— una razón creativa que desentraña la realidad mediante analogías y metáforas. En este juego de metáforas y analogías el cuerpo juega un papel central puesto que a través de la propia corporeidad humana se hace posible expresar lo más específicamente humano que no se deja atrapar en las redes de la razón científica. Esta apertura a la razón analógica y creativa, le permite abordar la tesis central de su exposición: en contra del racionalismo univocista, concluye el autor que «no todo es naturalizable», porque no todo emerge de lo material, ni se reduce a ella.

Por último, se presenta como apéndice el artículo de Juan Pedro Ortuño («La analogía y la búsqueda de la verdad»): se trata de una exposición sintética y sistemática de la doctrina clásica, y más concretamente cayetanista, de la analogía: distinción entre equivocidad y univocidad, naturaleza de la analogía, tipos y clases, etc, para concluir con la relevancia de la doctrina de la analogía en la adquisición de la verdad.

En definitiva, nos encontramos frente a un libro interesante porque ayuda a repensar en el mundo intelectual contemporáneo un tema clásico del pensamiento, central para recuperar la coherencia de un lenguaje metafísico, y en última instancia, teológico.

José Ángel García Cuadrado

**Vladimir SOLOVIOV**, *Teohumanidad. Conferencias sobre la Filosofía de la religión*, Presentación de Manuel Abella, Hermeneia 69, Sígueme, Salamanca 2006, 220 pp., 14 x 21, ISBN 84-301-1609-5.

En la encíclica *Fides et ratio* (n. 74), Juan Pablo II cita como ejemplos de fecunda relación entre Filosofía y Palabra de Dios a algunos filósofos del ámbito occidental (Newman, Maritain, Rosmini, Gilson, Edith Stein) junto a otros pensadores —menos conocidos— provenientes del ámbito oriental, entre los cuales cita en primer lugar al filósofo ortodoxo ruso Vladimir S. Soloviov. Para muchos lectores del documento pontificio la figura de este filósofo era prácticamente desconocida. Editorial Sígueme pone a nuestra disposición una de las pocas obras de este autor traducidas al castellano. Como explica el editor en la Presentación se pensó en esta obra «para su publicación española porque su brevedad y carácter sistemático la ha-

cen especialmente recomendable como introducción a los fundamentos generales del sistema de Soloviov» (p. 12).

Vladimir S. Soloviov (1853-1900) se educó en el positivismo imperante entre la intelectualidad rusa del momento. Comenzó sus estudios universitarios en la Facultad de Ciencias, pero las lecturas de pensadores como Spinoza, Hegel, Feuerbach, Mill, etc., le hicieron desmarcarse pronto de los postulados positivistas. Finalmente se licenció en Filosofía, y a los pocos años publica su investigación primera sobre la *Crisis de la filosofía occidental* (1874). Después de este libro, emprende diversos viajes que le ponen en contacto con las grandes tradiciones culturales y religiosas orientales. En 1880, establecido de nuevo en Rusia, obtiene el grado de Doctor con la tesis titulada *Crítica de los principios abstractos*, y comienza su labor como profesor universitario. A lo largo de la década de los 80 se traslada a Croacia donde desarrolla una intensa actividad en el campo del ecumenismo cristiano. Aunque no tuvo propiamente un proceso de conversión, sí es posible constatar su acercamiento a posturas católicas, que le granjeó cierta impopularidad en los medios ortodoxos oficiales. De esta época es su *Historia y futuro de la teocracia*. En los años 90, regresa a Rusia y vuelve a ocuparse en cuestiones filosóficas. En 1897 edita su obra maestra en el ámbito de la Ética: *La justificación del Bien*. Otras obras filosóficas son *El principio filosófico del conocimiento integral* (1877), *Fundamentos espirituales de la vida* (1884) y *El sentido del amor* (1897).

El libro que ahora se reseña corresponde a la edición de un ciclo de conferencias (12 en total) dictadas por Soloviov en 1878, es decir, cuando apenas contaba con 24 años, donde desarrolla

con cierta sistematicidad un curso breve de Filosofía de la religión.

El objetivo de estas conferencias es mostrar la pertinencia, en términos racionales, de la religión positiva, mostrando que la verdad de la fe es a la vez una verdad de la razón. La parte central se dedica a desarrollar la idea de Teohumanidad o de Dios como un organismo vivo, síntesis de unidad y multiplicidad. En las primeras conferencias introduce algunas consideraciones metodológicas e históricas hasta concluir que «sólo la Filosofía de la religión, en tanto que sistema articulado y síntesis completa de las verdades religiosas, puede darnos un conocimiento adecuado del principio religioso en tanto que incondicional y omniabarcante» (p. 64).

A continuación expone el largo proceso histórico hasta a hasta la idea del Dios cristiano, y que sintetiza así: «Siguiendo el desarrollo de la conciencia religiosa anterior al cristianismo, he mostrado las fases capitales de este desarrollo: en primer lugar: pesimismo y ascetismo (una actitud negativa hacia la naturaleza y la vida) desarrollados con extrema consecuencia en el budismo; luego, idealismo (reconocimiento de otro mundo, ideal, más allá de los límites de nuestra realidad sensible), que alcanza claridad plena en las especulaciones místicas de Platón; más adelante, monoteísmo (reconocimiento de que más allá de los límites de la realidad visible no sólo hay un mundo de ideas, sino también un principio incondicional como sujeto positivo o yo), que es el principio característico de la conciencia religiosa en el judaísmo; finalmente, definición última del principio divino en la conciencia religiosa anterior al cristianismo como dios unitrino —que hemos hallado en la teosofía alejandrina y fundado en la toma de conciencia de la re-

lación existente entre Dios, como ente, y su contenido universal o esencia—. Todas estas fases de la conciencia religiosa se encierran en el cristianismo, forman parte de su constitución» (p. 138).

En las seis conferencias restantes se ocupa de la novedad de la religión cristiana con respecto a las anteriormente expuestas. La gran novedad es Cristo, el «Teohombre» donde habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente. Desde esta novedad Soloviov aborda el estudio de la realidad del hombre como término del mundo divino y principio del mundo natural, así como la constitución del mundo natural. El pecado y la Redención son objeto de sendas conferencias. En las dos últimas conferencias expone la realidad de la Iglesia como organismo teohumano o Cuerpo de Cristo (Iglesia visible e invisible) para concluir con la significación de la segunda venida de Cristo y la restauración del mundo natural con la revelación plena de la Teohumanidad. Especialmente sugerentes son las últimas páginas donde hace un certero (y casi profético) análisis de la cultura occidental del siglo XX, donde se asiste a la crisis del positivismo, y al fracaso —tanto a nivel práctico como teórico— del racionalismo y del positivismo.

A lo largo del libro —correspondiente a una etapa temprana de su formación— Soloviov censura esporádicamente a la Iglesia Católica por su intento de dominar el reino de este mundo con la fuerza externa, haciéndose una más de las fuerzas mundanas provocando la reacción subjetivista protestante. En sus escritos posteriores estas afirmaciones se encuentran más suavizadas y matizadas.

Nos encontramos ante un libro de una enorme fuerza y originalidad argumentativa, alejada en gran parte de mo-

dos de razonar convencionales; al tiempo, la lectura de este texto no resulta fácilmente accesible a un no iniciado, y requerirá un esfuerzo por parte del lector. Sin embargo, se trata sin duda de uno de esos maestros, como se dice en la *Fides et ratio*, cuyo itinerario espiritual ayudará «al progreso en la búsqueda de la verdad y en la aplicación de los resultados alcanzados al servicio del hombre».

José Ángel García Cuadrado

**José Javier MARCOS**, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand. Un estudio sobre el papel que desempeña la afectividad en la edificación de una auténtica personalidad moral cristiana*, EDUSC, Roma 2007, 312 pp., 16 x 24, ISBN 978-88-8333-171-8.

La obra que presentamos se ocupa de un aspecto de la vida cristiana que, particularmente en nuestros días, interpela a la Teología moral. No cabe duda de que, en la cultura actual, se valora de modo particular el aspecto afectivo de la conducta.

Pero, con independencia de su mayor o menor actualidad, es en todo caso evidente que se trata de un tema de gran importancia para la vida moral del cristiano. En realidad, la figura misma de Cristo aparece en los Evangelios en toda su plenitud afectiva: sus sentimientos revelan un corazón grande, lleno de una santa afectividad en su trato con el Padre, con cada persona y con las multitudes. El texto sagrado presenta a Cristo dotado de una personalidad armónica, cuyas reacciones afectivas son siempre coherentes con las circunstancias en las que, en cada caso, se encuentra.

Esto significa, según el autor, que la vida cristiana incluye también una di-

mensión afectiva a la que, sin embargo, no se le presta a veces la merecida atención. Esto sucede porque, con frecuencia, no se reconoce el carácter espiritual de cierto estrato de la esfera afectiva o, sencillamente, se sitúa al margen de la libertad. De este modo, se hace difícil explicar de modo congruente el papel que ocupan los sentimientos en la edificación de una personalidad moral.

Parece conveniente, por tanto, un adecuado planteamiento del tema para integrar el mundo afectivo en un estudio de la moral, de manera que se resalte la grandeza y belleza de una auténtica personalidad cristiana. En este sentido, la producción científica de Dietrich von Hildebrand presenta, por sus aportaciones sobre la afectividad y su relevancia para la moral, un particular interés. El autor, en los tres capítulos de su libro, consigue exponer de modo coherente esa reflexión.

Comienza con un estudio que pretende desentrañar las causas del ya mencionado contraste entre, de una parte, la importancia que tiene la esfera afectiva en la vida y enseñanzas de Cristo y en la misma tradición cristiana (en la liturgia, en las prácticas y devociones, en la vida de los santos, etc.) y, de otra, la escasa consideración que, en general, ha tenido en la filosofía y en la moral. Este análisis preliminar, además de introducir el tema, permite situar las ideas hildebrandianas en el contexto de las doctrinas filosóficas con las que el autor alemán se confronta y, por lo tanto, presentar a los interlocutores —por así decirlo— de Hildebrand.

Después de esta tarea, que comprende el primer capítulo, se inicia el análisis de la afectividad humana en cuanto tal. Un trabajo de esta naturaleza se incluye, como parece lógico, en una visión global de la antropología de

Hildebrand. Encontramos así un segundo capítulo con tres secciones: el conocimiento como contacto espiritual con el mundo (la realidad como inteligible); la motivación y el descubrimiento de los valores (la realidad como importante); la afectividad y su radical diferencia con la voluntad. Este capítulo se cierra con la exposición de la tesis de Hildebrand, según la cual en la persona humana se hallan tres *centros espirituales*, es decir: inteligencia, voluntad y corazón.

El autor sostiene que las perspectivas utilizadas por Hildebrand para analizar la esfera afectiva son cuatro: ontológica, que permite analizar desde los sentimientos físicos y psíquicos hasta los netamente espirituales; estructural, que ayuda a distinguir entre los fenómenos que tienen carácter de *respuestas afectivas* y las vivencias de *ser afectados* por algo; dinámica, es decir por el dinamismo interno que distingue los sentimientos de ternura de las emociones que son simple expresión de energía; y, finalmente, una perspectiva que analiza los sentimientos por su *profundidad*. Marcos considera que, en la base de todos estos análisis siempre se puede encontrar el concepto de *relación intencional*, tan característico del movimiento fenomenológico en el que se reconoce Hildebrand.

El tercer y último capítulo afronta de modo más directo la relevancia ética de la afectividad y el papel que le corresponde en la vida moral. Se comienza con el estudio de la estructura de la vida moral en su conjunto (los que Hildebrand llama *centros* del bien y del mal en la persona humana y las tres esferas de la moralidad, es decir, acciones, respuestas afectivas y volitivas y virtudes), para pasar después a ocuparse de la moralidad en la esfera afectiva: las conexio-

nes con las otras facultades espirituales y con la libertad, así como aquello que podría considerarse la aportación específica de la afectividad a la vida moral (la dimensión afectiva en la respuesta al bien y al mal).

La visión ética de Hildebrand, se subraya en el libro, se mueve siempre en torno a la distinción entre persona y personalidad, que él introduce para explicar la relación entre el ser del hombre y su vocación esencial al perfeccionamiento moral. Entre los individuos existen, de hecho, importantes diferencias que son, sin embargo, de carácter *cualitativo*; es decir, cada persona construye la propia *personalidad* precisamente con las respuestas que otorga a los valores morales.

La duda que surge espontáneamente es cómo situar los sentimientos dentro del ámbito de la libertad, ya que no se encuentran bajo dominio directo de la voluntad: las reacciones emotivas aparecen espontáneamente y sobre los afectos no resulta posible ejercer un control absoluto por parte de la voluntad. Para resolver este dilema, el autor analiza el estudio de Hildebrand sobre la libertad. Se nos explica que la esfera afectiva se encuentra en conexión con la libertad de una doble manera: indirectamente (el comportamiento habitual del individuo hace que su personalidad sea buena o mala y, por eso, los sentimientos que nacen espontáneamente se corresponden con su personalidad) y directamente (en todo caso, una vez que surgen espontáneamente, se pueden aceptar o rechazar con la voluntad, y sólo entonces adquieren pleno valor moral).

Finalmente, el autor ilustra el pensamiento de Hildebrand en lo que se refiere al modo peculiar con el que los fenómenos afectivos contribuyen a la edificación de la personalidad moral

(espontaneidad y alegría del corazón en las acciones moralmente positivas; cooperación entre entendimiento, voluntad y corazón y la relación que existe entre el corazón y la felicidad).

El proceso de santificación del cristiano viene interpretado por Hildebrand como una transformación en Cristo: es decir, como una profunda unión de todo el ser consciente y, por tanto, también de la dimensión afectiva y del corazón. En realidad, se especifica en el libro objeto de recensión, la verdadera vida cristiana implica una afectividad más noble y sensible, purificada de manifestaciones ilegítimas o pasionales. Se puede decir que el corazón humano es objeto de una *trasfiguración* en Cristo, ya que —en los sentimientos humanos del cristiano— se transparenta la caridad. Así se ve en el ferviente amor por Dios y por el prójimo, reboante de una peculiar bondad, que es característico de los santos.

En definitiva, la caridad, núcleo de la moral cristiana, es un amor dotado de una peculiar dimensión afectiva. Esto, además de representar una completa novedad frente a la ética natural de un pagano honesto, comporta que también las demás virtudes cristianas se hallan enriquecidas con esa específica tonalidad de carácter afectivo.

Sergio Sánchez-Migallón

**Roman INGARDEN**, *Sobre el peligro de una «petitio principii» en la teoría del conocimiento* (traducción de Mariano Crespo), Colección *Opuscula Philosophica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 103 pp., 15 x 21, ISBN 84-7490-815-9.

El presente escrito de R. Ingarden es una de las mejores muestras de su talante filosófico. Este filósofo polaco,

discípulo de Husserl, abordó diversos temas de filosofía del conocimiento y de metafísica con el método aprendido de su maestro. Aquí se aborda una cuestión básica de la teoría del conocimiento: nada menos que la de su misma posibilidad. Es decir, si la teoría del conocimiento ha de consistir en un conocimiento del conocimiento mismo, la primera objeción que debe salvarse es la de que, con ello, parece incurrirse en una petición de principio, falacia que la lógica prohíbe.

La estrategia que sigue Ingarden comienza poniendo de manifiesto el supuesto infundado que subyace en la argumentación de quienes creen que tal falacia se da en toda presunta teoría del conocimiento. El autor descubre que los impugnadores de la ciencia cognoscitiva arguyen, basándose en la neta distinción entre el acto de conocer y el objeto conocido, que para conocer un conocimiento es siempre necesario un acto de conocimiento completamente nuevo. No niega el fenomenólogo, evidentemente, la distinción irreductible entre todo acto de conocimiento y su objeto; pero precisamente en el caso de que tal objeto sea el propio conocimiento, la relación acto-objeto se torna peculiar. El conocer el conocer no es un conocer reflejo, separado y distanciado de su objeto, sino un conocimiento «en ejecución» que acompaña al conocimiento conocido. Se trata, en definitiva, de iluminar la índole característica del conocimiento concomitante o colateral. Además, al abordar un problema tan fundamental, Ingarden aclara asimismo no pocos puntos fundamentales del problema del conocimiento (y en particular en el seno de la tradición fenomenológica), como su objetividad, la penetración que lleva del primer conocimiento de algo a su reconocerlo en su sentido y poseerlo cognoscitivamente,

lo que se entiende por «constitución» del objeto del conocimiento, etc.

Es de justicia reconocer el esfuerzo, muy de agradecer, que el traductor ha realizado al verter este escrito, nada sencillo en alemán, a nuestra lengua; para lo cual —como se advierte en la presentación— ha juzgado oportuno recurrir a algún neologismo que facilite la rigurosa comprensión. Tenemos aquí, en fin, un valioso escrito que, por lo demás y gracias a las numerosas referencias a Husserl, constituye un excelente camino para familiarizarse con el pensamiento fenomenológico en la vertiente gnoseológica.

Sergio Sánchez-Migallón

**Laurence RICHARDSON**, *Newman's Approach to Knowledge*, Gracewing, Leominster 2007, 228 pp., 21,5 x 14,5, ISBN 0-85244-094-4.

Buen conocedor de la vida y obra de Newman (1801-1890), el doctor Laurence Richardson ofrece en esta monografía una excelente visión del pensamiento filosófico del gran teólogo inglés. El doctor Richardson procede del campo de la matemática, y tal vez esto explica en gran medida el rigor de análisis que muestra el presente texto. Junto al título en Ciencias obtenido en la Universidad de Londres, el autor se hizo doctor en Teología en el año 1970, y ha desempeñado en Jerusalén una intensa docencia filosófica y teológica. Actualmente reside y trabaja en Londres.

El libro que comentamos supone una síntesis de las ideas epistemológicas de Newman, que de modo similar a Tomás de Aquino, aplicó el instrumental racional fruto de sus investigaciones al esclarecimiento y profundización de cuestiones y nudos teológicos. El autor

se sitúa en la fecunda tradición de estudios newmanianos, representada entre otros por J. Artz, A.J. Boekraad, M. Nédoncelle, J. Walgrave y E. Sillem, todos ellos desaparecidos. Hoy debemos añadir los nombres de Ian Ker, Terrence Merrigan, y John Crosby, que prologa este volumen.

El autor ha construido el libro de tal modo que sirva al lector como una guía segura para estudiar a Newman como filósofo, abierto al misterio cristiano, y con ello al mundo de la teología. El texto se divide en siete capítulos, que se ocupan de la personalidad de Newman como pensador (1), los fundamentos de su posición filosófica (2), la idea de aprehensión (3), el asentimiento y la certeza (4), la inferencia (5), el sentido ilativo (6) y el significado de Newman en el presente y futuro del pensamiento cristiano (7).

Newman refleja en su pensamiento rasgos de la tradición empirista, pero no se somete a ella en ningún momento importante de su reflexión personal. Su epistemología se apoya en bases metafísicas y depende de una concepción realista del mundo y de una capacidad suficiente del hombre para conocer la verdad de las cosas, a pesar de las taras congénitas que sufre la condición humana.

El gran converso inglés es uno de los primeros pensadores cristianos que tratan de recorrer un camino de experiencia como acceso a Dios, complementario del camino teológico. Laurence Richardson detecta en Newman una afinidad con la fenomenología, lo cual conecta con el hecho de que Max Scheler fue un buen conocedor y lector de Newman.

Es indudable que Newman puede ser considerado como un pionero de la

visión personalista del hombre y como un defensor incansable de la racionalidad de la fe cristiana. Newman no construyó un sistema filosófico, pero es verdaderamente un filósofo de la religión, que pone de manifiesto la inclinación intelectual y vital del ser humano hacia la trascendencia. Suele decirse que Newman ha sido un precursor de ideas y planteamientos eclesiales desarrollados en el siglo XX por el Concilio Vaticano II. Cabe añadir que su visión global de la realidad le permite ocupar un lugar legítimo entre los autores mencionados en la Encíclica *Fides et Ratio* como renovadores del pensamiento cristiano.

Uno de los méritos del autor es señalar de modo convincente la originalidad de Newman como pensador, y mostrar a la vez su condición de clásico de la tradición cristiana.

José Morales

Vicente LOZANO DÍAZ, *Hermenéutica y fenomenología. Husserl, Heidegger y Gadamer* (Monografías: Filosofía, 9), Edicep, Valencia 2006, 159 pp., 17 x 24, ISBN 84-7050-884-9.

Hay una cosa muy significativa de este volumen: la claridad, y también la sinceridad, de las indicaciones bibliográficas. Señalan con precisión lo que el lector va a descubrir en el libro. El tema: cómo se encuentran en el pensamiento del siglo XX la hermenéutica y la fenomenología; el desarrollo: se expone en los tres autores más significativos; el modo con que se realiza: con una monografía. Lo que no se deduce de manera inmediata es el carácter positivo que tiene el volumen: se trata casi de un manual. Si no se entiende la expresión de manera peyorativa, me atrevería a decir que tiene tono escolar:

el lector aprende ordenadamente el pensamiento de los tres autores citados. Pero no es escolar por los contenidos: el manual tiene un tono universitario y supone en el lector un saber compartido de filosofía moderna ligeramente alto; exige también interés por el tema. Es divulgativo, pero riguroso.

La obra comienza con una introducción muy breve, de apenas cinco páginas, en las que se describen la aparición y el primer desarrollo de la hermenéutica moderna como oposición al positivismo. Después, el primer capítulo, de unas treinta páginas, se dedica a la fenomenología de Husserl. Se expone el panorama epistemológico con el que se encontró Husserl y se explica a continuación el programa de objetivos y métodos de la fenomenología: la constitución del objeto, la *epoché* o reducción trascendental, la noción de «mundo de vida» y finalmente la noción de Dios como idea que hace posible la conducta moral. La exposición de Heidegger ocupa cuarenta páginas y está dividida en dos partes: la primera es un resumen de «Ser y tiempo» con todos los pasos que sigue el fenomenólogo alemán en el libro: la pregunta sobre el ser, el ser-ahí, el ser-en-el-mundo, el análisis de la verdad, y temporalidad como fundamento del «cuidado» de la «menesterosidad». La segunda parte se titula así: «La segunda etapa en el pensamiento de Heidegger». En las páginas que resumen esta parte, Lozano expone cómo Heidegger no terminó «Ser y tiempo», pero decidió además no responder a los malentendidos y las críticas: siguió exponiendo las razones del Ser con todos los motivos e influencias que convoca en su obra, desde la poesía a los textos de San Pablo, o a la tradición filosófica anterior. Finalmente, la exposición de

Gadamer, un poco más corta que las anteriores: veinte páginas. Es sabido que Heidegger decía que la hermenéutica no era una cosa suya sino de Gadamer. Lozano expone muy brevemente la hermenéutica de Gadamer incidiendo en los conceptos de verdad y de comprensión. Las últimas cuarenta páginas del volumen están dedicadas a la Bibliografía de los tres autores señalados. En cada uno de ellos se reseñan en primer lugar las obras más importantes, con comentarios sobre su origen y sobre la versión al castellano; después, la bibliografía se amplía a obras sobre el autor en cuestión. Dos índices, uno temático y otro onomástico cierran el volumen.

Como se ha dicho la virtud más importante del libro es probablemente la claridad. El autor es muy plástico en su exposición y acude a ejemplos con relativa frecuencia. También articula bien las nociones importantes, que se presentan no una detrás de otra sino una a causa de la otra. En definitiva, el libro es ciertamente un manual, pero es también más que un manual, sin llegar a ser una novedad especulativa.

Vicente Balaguer

**Jaime ANTÚNEZ ALDUNATE**, *Filosofía de la historia en Christopher Dawson*, Encuentro («Ensayos», 310), Madrid 2007, 15 x 23, ISBN 978-84-7490-838-1.

Considerado el mejor historiador católico de habla inglesa del siglo XX, Christopher Dawson (1889-1970) desarrolló una equilibrada, profunda y original reflexión acerca de la filosofía de la historia y la cultura, en la que la religión desempeña un papel fundamental. Como indica José Morales en el prólogo, el rasgo más sobresaliente del

intelectual inglés es su originalidad, «atento siempre a la realidad, sin estereotipos ni dependencias intelectuales indebidas» (p. 9). Partiendo de un innegable empirismo de corte anglosajón, intenta proceder a una síntesis clarificadora de los hechos interpretados. Llega de este modo a unas conclusiones claras y realistas, según destaca Morales (cfr. p. 10).

Jaime Antúnez, profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile, ilustra que el análisis-síntesis que Dawson ofrece se aleja de los «grandes discursos» de Oswald Spengler (1880-1936) y Arnold Toynbee (1889-1975), al distanciarse de igual manera de planteamientos demasiado apriorísticos o ideológicos (pp. 40-63). La historia —según Dawson— discurre por caminos distintos a las grandes ideologías del siglo XX, que muchas veces hacen caso omiso de la condición humana y de la dimensión metafísica de la realidad. Son visiones con escasa perspectiva. Dawson por el contrario prefiere partir de lo fenomenológico de la historia para poder llegar a su misma entraña ontológica, que no excluye una profundización por medio de la filosofía y la teología.

El ensayo del profesor Antúnez analiza los ejes principales del pensamiento de Dawson, con amplios recursos históricos y culturales. Así, siguiendo un pensamiento de impronta agustiniana, el hombre será *capax Dei* y la religión será la «clave de bóveda» de la cultura, tal como expone en sus libros *The Age of Gods* (1928) y *Progress and Religion* (1929) (cfr. pp. 18, 32). De este modo el que fuera alumno en Oxford y profesor de Harvard pasa de la historia a la metahistoria, al tiempo visto *sub specie aeternitatis* (cfr. pp. 63-95), gracias también a su personal iti-

nerario religioso, que le llevará a la plena comunión con la Iglesia católica en 1913, tras un largo itinerario que pasa a través de Newman y los Padres. Fue entonces también un activo defensor del ecumenismo en colaboración con el cardenal Hinsley y el grupo *The Sword of the Spirit*. De igual manera, se ocupó Dawson de la profundización en las raíces cristianas de Europa en *The Making of Europe* (1932) y *Understanding Europe* (1952), así como de cuestiones pedagógicas en *The Crisis of Western Education* (1961), donde reivindica la función pública de la religión (cfr. pp. 20-32).

Dawson propone una filosofía «personalista» de la historia, tal como la califica Antúnez. Tras analizar los conceptos dawsonianos de macrocosmos y microcosmos, cultura y civilización, gnosis y progreso, el autor concluye que nos encontramos ante una simultánea filosofía de la religión, de la historia y de la cultura. «La historia con sentido de inicio y de fin es un aporte de la revelación y de la cultura judeocristiana que, en definitiva —como se observa en san Agustín—, a la vista de la eternidad y fruto del encuentro de la historia con ella, cambia la percepción del tiempo» (p. 215). De este modo, las instancias de la persona y de la libertad cobran también un protagonismo definitivo en el dinamismo de la historia, junto a una serie de principios teológicos. «Encarnación y Trinidad constituyen así el eje de la *metahistoria*» (ibid.). En definitiva, nos encontramos ante una nutrida y erudita guía al pensamiento de este intelectual cristiano —toda una filosofía cristiana de la historia—, firmemente arraigado tanto a los hechos de la historia como a los misterios de la religión.

Pablo Blanco Sarto

## HISTORIA

**Claudio MORESCHINI y Enrico NORELLI**, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, 2 vols., BAC, Madrid 2006 y 2007, 502 y 856 pp., 16 x 24, ISBN 84-7914-851-9 y 84-7914-870-5.

Aparece en castellano la magna obra de los profesores C. Moreschini y E. Morelli dedicada a la historia de la literatura cristiana antigua, cuya edición italiana vio la luz en 1995.

La literatura cristiana antigua, que como disciplina tiene sus inicios en el siglo XIX, ha tratado siempre de resaltar los aspectos literarios que caracterizan los escritos de los autores cristianos de los primeros siglos, marginados con frecuencia en estudios sobre obras análogas, destacando la indudable y fundamental influencia de estos autores en la configuración de la cultura occidental.

No hay dudas de que la producción literaria cristiana provocó modificaciones profundas respecto a la tradición literaria anterior; las novedades lingüísticas y de estilo que comportan los textos cristianos no son sin más lo que hace de esta literatura objeto de interés específico, sino más bien su contenido, la fe en Cristo, punto de referencia fundamental de todos estos autores y que presenta una novedad absoluta. El anuncio de esta fe, su defensa y propagación, la liturgia misma de la Iglesia, la vida de las comunidades cristianas, influyeron notablemente en la configuración de la literatura griega y latina en su conjunto. Las formas y los géneros literarios se adaptarán entonces a las exigencias de la nueva fe, como expresión de una percepción de la realidad particular y diversa.

«Esto significa que el nacimiento y el desarrollo del cristianismo provocan

nuevas formas de comunicación literaria, adecuadas a las nuevas instituciones en relación con las cuales dichas formas deben funcionar. En este sentido queda ciertamente justificado el individuar la literatura cristiana como objeto separado de investigación, cosa que se hace precisamente en la obra presente» (p. XIII, v. I).

Éste es el propósito de la lograda síntesis de las formas literarias cristianas que realizan en esta obra los profesores Moreschini (profesor de Literatura latina en la Universidad de Pisa) y Norelli (profesor de Literatura cristiana apócrifa en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra).

El primer volumen se centra en el estudio de los autores cristianos desde Pablo hasta los pertenecientes a la edad constantiniana; el segundo abarca desde el Concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media. A la hora de fijar el límite temporal a lo que se ha de entender como literatura cristiana antigua, los autores no eligen una fecha, sino una época: la de Gregorio Magno, Gregorio de Tours e Isidoro de Sevilla, para el ámbito occidental, ya que se consideran personalidades ambivalentes, en cuanto que conservan lo antiguo, pero anuncian también lo nuevo, la cultura medieval. Para Oriente no hay, en cambio, una solución de continuidad perceptible entre la edad de Justiniano y sus sucesores, aunque detienen su estudio en torno al V Concilio de Constantinopla (553 d. C).

Por otro lado, la presente obra se dedica exclusivamente a los escritores cristianos de lengua griega y latina, lenguas tradicionales de occidente, dejando a un lado una exposición de las literaturas «orientales» (siríaca, armenia, copta o etíope), dada la gran extensión que implicaría una obra de esas características.

Se recoge también abundante bibliografía en cada uno de los apartados, aunque con las limitaciones lógicas de espacio que han debido imponerse los autores, pero aportando valiosa información sobre las ediciones críticas, las traducciones de los textos, así como de los estudios recientes más importantes, a partir de los cuales es posible una ulterior profundización.

Se trata, por tanto, de una obra erudita y de gran rigor científico, que deberá ser consultada con frecuencia por los que deseen introducirse en los textos del primer cristianismo; una obra que resalta los valores literarios y configuradores de cultura que se evidencian en la presentación del mensaje cristiano por parte de estos autores.

Juan Antonio Gil-Tamayo

TEODORETO DE CIRO, *El mendigo*, Introducción, traducción y notas de Francisco María Fernández Jiménez, Biblioteca de Patrística 70, Ciudad Nueva, Madrid 2006, 348 pp., 13 x 20, ISBN 84-9715-107-0.

*El mendigo* (Eranistes) o *multiforme* es un tratado de cristología de Teodoreto de Ciro, Padre antioqueno que vivió aproximadamente entre los años 393 y 460. Fue compuesto, probablemente, para rebatir el monofisismo de Eutiques. Los estudiosos lo datan en el año 447. La obra se sitúa en el contexto de las controversias cristológicas que tuvieron lugar entre los Concilios de Éfeso (año 431) y Calcedonia (año 451). En el momento de escribirla, Teodoreto era ya obispo de Ciro, tierra fronteriza en la que encontraron refugio numerosos seguidores de las herejías del momento.

Teodoreto, miembro de una familia cristiana de alta posición social, tuvo

una esmerada educación. Las obras que compuso son una buena muestra de ello. Algunas de ellas se han perdido, quizá por el contexto de controversia en el que nacieron. Sin embargo, una parte se ha conservado de forma indirecta, a través de textos y citas en otras obras patrísticas.

Entre su producción destacan las obras exegéticas, apologéticas, dogmáticas y polémicas, aunque también cultivó otros géneros. *El mendigo* es una exposición dogmática, con forma de diálogo, de algunas cuestiones cristológicas debatidas entonces. Se llama así «porque la nueva herejía que trata no es sino el fruto de mendigar en otras muchas herejías: el considerar a Cristo sólo Dios (de Simón, Cerdón y Marción); la afirmación que Jesucristo nació de María sin tomar nada de ella (de Valentín, Bardesanes y sus correligionarios); el sostener que la humanidad y la divinidad de Jesucristo son de una misma naturaleza (de Apolinar) y la atribución de la Pasión a la divinidad del Verbo (de Arrio y Eunomio). Esta herejía se parecería, pues, a un zurcido de otras más antiguas, como los harapos de los mendigos» (p. 47).

La obra está dividida en un prólogo y cuatro partes: tres diálogos (titulados, en esta traducción, *el inmutable, el inconfuso y el impasible*) y un compendio dogmático, que resume lo expuesto en las tres partes anteriores. Los diálogos se llevan a cabo entre dos personajes, «el ortodoxo», que representa la posición del autor, y «el mendigo», posiblemente Eutiques. Al final de cada uno de ellos se encuentra una de las aportaciones más interesantes de la obra: unos florilegios o antologías de citas patrísticas, muchas de las cuales pertenecen a obras que hoy día no conservamos. Los Padres citados son obispos conocidos por su prestigio personal o por el de la

sede que rigen; ya no viven en tiempos del autor —esto es, tienen una cierta antigüedad— y son fieles a la doctrina de Nicea. En ocasiones, también se recurre a algunos autores que no cumplen todas estas características, como Ignacio de Antioquía o Ireneo de Lyon.

El autor de la traducción resume el contenido del libro en estas palabras: «Tres son los errores que Teodoreto quiere combatir: que la divinidad del Verbo ha sufrido una mutación en el momento de la encarnación, que las naturalezas divina y humana de Cristo se han confundido en una desde la encarnación, y que la divinidad ha sufrido la pasión. Contra estos tres errores demuestra, con el apoyo de textos patrísticos, la inmutabilidad de la naturaleza divina en Cristo, la unión sin confusión de las dos naturalezas que se produjo en el momento de la encarnación y la impasibilidad de la naturaleza divina» (p. 57).

La traducción de esta obra de Teodoreto, más literal que literaria, aunque respetando la comprensión del texto griego, se ha realizado sobre la edición crítica de Gerard Ettliger, *Theodoret of Cyrus, Eranistes* (Oxford 1975). La edición está muy cuidada y la introducción cubre los ámbitos necesarios para una buena contextualización. El libro hace el número 70 de la colección «Biblioteca de Patrística», y es la primera edición íntegra de la obra que se publica en lengua castellana.

En resumen, su aportación fundamental es la de hacer accesible al gran público una de las obras patrísticas que seguramente más influyeron en las deliberaciones del Concilio de Calcedonia, de 451. Es especialmente interesante para historiadores, patrólogos y dogmáticos, aunque esta traducción, junto con las notas y la introducción, presta a los demás estudiosos, y a cualquier lec-

tor cristiano culto, una excelente oportunidad de sumergirse en la época y el pensamiento de los Padres de la Iglesia.

Juan Luis Caballero

**Henrik IBSEN**, *Emperador y galileo*, Encuentro («Literatura», 56), Madrid 2006, 503 pp., 13 x 21, ISBN 84-7490-830-2.

En este drama histórico del autor noruego, Henrik Ibsen (1828-1906) —considerado el creador del drama moderno— presenta una recreación teatral de la tragedia personal de la apostasía del emperador Juliano (331/332-363). Como explica en la presentación y en las notas Joaquín María Aguirre Romero, el relato no presenta demasiada fidelidad histórica a los hechos, pero sí una acertada introspección en la psicología del protagonista y en el debate intelectual de la Roma del siglo IV. En *Emperador y galileo* (1873), Ibsen recrea la lucha interna que mantuvo el cristianismo contra el paganismo representado en este caso por el neoplatonismo, el mitraísmo y los cultos dionisíacos. Todo esta atormentada evolución interior del emperador intelectual quedó reflejada en su obra *Contra los galileos*, aunque al final de su vida —con su muerte— pronunció las famosas palabras de derrota: *Vicisti, Galilee!*

El presente drama —fáustico en cierto modo— presenta de igual manera su interés en la actualidad, también por la mención de Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* (n. 24). En el teatro filosófico y teológico de Ibsen se presenta la apostasía intelectual y meditada del emperador que convivió y estudió con san Basilio y san Gregorio Naciánceno, además de la discreta presencia en el presente drama de la cristiana Macrina. El encuentro y la evolución entre la apostasía de Juliano y la

santidad de estos primeros cristianos da un especial vigor interior al relato. Por otra parte, también se podría decir que el protagonista presenta unas inevitables resonancias nietzscheanas que también le prestan una especial actualidad.

En cualquier caso, e independientemente de los aciertos históricos de la trama, Ibsen presenta un drama universal: el paganismo frente al cristianismo, la Iglesia frente al Estado, la libertad contra la necesidad, la caridad cristiana enfrentada a la muerte y la destrucción en que acaba todo el proyecto del emperador post-cristiano. De hecho resulta significativo el subtítulo que el autor pone a su obra: *Escenas de historia universal*. La propia apostasía le lleva al emperador a la locura y a la ruina de todo aquello que le es más querido. Su propia increencia le lleva a la aniquilación de la propia razón, hasta caer en la más profunda de las supersticiones de las que él mismo huía.

La historia y su recreación literaria pueden ofrecer, por tanto, interesantes y luminosos paralelismos con la situación actual. Ellas vuelven a ser maestras para la vida, a la vez que proporcionan luminosas pistas para una mayor y más profunda comprensión de la fe, así como de su influencia y consecuencias en la sociedad y en el mundo contemporáneos.

Pablo Blanco Sarto

**Ignacio JERICÓ BERMEJO**, *La Escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción*, Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama 2005, 409 pp., 15 x 22, ISBN 84-95745-40-2.

El prolífico escritor y especialista en historia y pensamiento de la Escuela de Salamanca, Ignacio Jericó Bermejo, ofrece con este libro —como afirma en

la Presentación— «una guía para el que va a dar los primeros pasos por la Escuela de Salamanca».

El libro, distribuido en trece partes (a las que se suma la obligada sección de índices y bibliografía), trata, en primer lugar, de los hitos principales en el «descubrimiento» (desde el siglo XIX) y la recuperación del legado teológico y filosófico de la así llamada «Escuela de Salamanca», un concepto que tiene distintos niveles de uso que confluyen, por ejemplo, en la discusión que todavía se realiza sobre los autores que la integran. Tras repasar las aportaciones documentales e históricas de F. Ehrle, J.M. March y especialmente V. Beltrán de Heredia y reseñar los autores y escritos que aportan documentación relevante para su historia, Jericó estudiará en el primer capítulo la Universidad de París que fue, para la de Salamanca y a través de Francisco de Vitoria, un modelo en el que se reflejó y del que tomó elementos que serían determinantes. El segundo capítulo describe varios de los lugares en donde se encuentra el palpitar de la renovación teológica española del XVI: Salamanca, y en particular el Convento de San Esteban; el Convento de San Gregorio de Valladolid y la Universidad de Alcalá; añadiendo una escueta reflexión sobre la introducción de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino en la enseñanza teológica. En el tercer capítulo se repasa la historia de la Universidad de Salamanca hasta su declive, tras la muerte de Báñez en 1604, así como la influencia de Vitoria en la sustitución del *manual de lectura* teológica y en la consolidación de Tomás de Aquino como referente. En el cuarto describe las distintas órdenes (dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas) que acogió la Universidad.

El capítulo V trata de los caracteres que comúnmente se han tenido en

cuenta para describir el concepto historiográfico de «Escuela de Salamanca», destacando en particular su corte humanista, la autoridad de la Sagrada Escritura y su transmisión en la Iglesia (frente a la herejía luterana), y el uso del dictado en clase que ha permitido acceder al núcleo de su pensamiento a través de los manuscritos escolares —objeto del capítulo VI—. Un escueto repaso a los maestros y profesores de esta Escuela ocupa las páginas del capítulo VII y VIII; entre los primeros: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Carranza, Melchor Cano; entre los segundos: Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña, Mancio de Corpore Christi, Juan Gallo, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan de Guevara y fray Luis de León.

Según el autor «la originalidad de este libro es posible que se encuentre en los últimos capítulos, desde el noveno hasta el undécimo»; ciertamente, en ellos se trata de la temática del *artículo de fe* sobre la cual el autor realizó su tesis doctoral y en relación a la cual ha publicado numerosos trabajos; después de considerar el tratamiento del tema en Tomás de Aquino (cap. IX), lo revisa en Francisco de Vitoria (cap. X), buscando sistematizar las tesis de la Escuela salmantina (cap. XI).

En resumen, el libro muestra la amplitud de los conocimientos de un experto en la Escuela de Salamanca, hay ciertamente muchas reiteraciones —de las que el autor ya se disculpa de antemano—, y algunos estudios que sorprende que no hayan sido citados, lo cual podría ser comprensible en una temática tan vasta; sin embargo hay elementos extraños que no quedan justificados por el autor, tal como la inclusión de Bartolomé de Carranza, no ya entre los profesores, sino entre los *maestros* de

la Escuela de Salamanca, mucho más cuando para algunos historiadores de esta Escuela es una de las figuras de problemática inclusión, pues nunca enseñó ni en San Esteban ni en la propia Universidad. Además, el libro habría ganado mucho si se hubiese cuidado el estilo de redacción: se hace muy ardua la lectura, entre otros por un motivo: un estilo de frases telegráficas que parecen desconectadas, en ocasiones, entre sí y que rompen una y otra vez la lectura.

Ma Idoya Zorroza

**Anna SARDARO**, *La Correspondencia de Tomás Moro. Análisis y comentario crítico-histórico*, Eunsa, Pamplona 2007, 297 pp., 22 x 15, ISBN 978-84-313-2457-5.

La figura de Tomás Moro (1478-1535) nunca ha dejado de interesar a los cristianos y a los hombres de cultura. Su actividad de humanista y hombre público, así como su estrecha relación con Desiderio Erasmo, verdadero símbolo del humanismo en el siglo XVI, hacen de Moro un personaje de primer rango en la Europa moderna. Autor de numerosos libros y Canciller de Inglaterra bajo Enrique VIII en 1529, Moro ha pasado a la historia de las letras europeas por el ensayo *Utopía*, publicado en 1516, y ocupa un lugar de honor en la historia de la Iglesia como testigo de la fe y mártir, ejecutado en Londres el 6 de julio de 1535. Tomás Moro fue canonizado por el Papa Pío XI en 1935, y proclamado patrón de gobernantes y políticos por Juan Pablo II en octubre del año 2000.

Aparte de autores ingleses que se han ocupado de la vida y obra de Moro desde el siglo XVI, puede decirse que la moderna investigación moreana ha sido impulsada en el siglo XIX por biógrafos

alemanes. Se cuentan principalmente entre ellos G.T. Rudhart (*Thomas Morus*, Nüremberg 1828) e I.H. Tomes (*Thomas Morus*, Augsburg 1847). Peter Berglar ha seguido sus huellas en los últimos decenios con su conocida biografía de Moro, publicada en 1978 y traducida al español en 1993. Moro saltó al primer plano de la atención de los católicos con motivo de su beatificación por León XIII en 1886. Su nombre ha estado siempre unido al del obispo y cardenal John Fisher, martirizado en el mismo año, pero así como la muerte de Fisher, cardenal de la Iglesia, produjo una honda conmoción en el mundo católico, la ejecución de Moro obtuvo entonces resonancia menor. El paso del tiempo ha engrandecido, sin embargo, el significado de Moro, que es actualmente el más conocido de los dos mártires.

El auge de los estudios sobre Renacimiento y Humanismo que ha tenido lugar a lo largo del siglo XX, ha repercutido positivamente en la investigación sobre Tomás Moro, que abarca numerosos ensayos históricos, literarios, políticos y hagiográficos. La *Utopía* ha sido valorada desde su aparición como libro de gran originalidad, donde el espíritu innovador renacentista se une a una visión racional, pero no racionalista, de la religión. Los historiadores de la filosofía detectan en la *Utopía* rasgos de una tradición platónica, que sitúa la obra en las coordenadas de un mundo ideal que quiere influir en las realidades temporales.

Por encima de otras consideraciones, Moro aparece a la sensibilidad de nuestro tiempo como un vivo exponente del valor de la conciencia individual, responsable en primer lugar ante Dios acerca de sus decisiones. El significado humano y espiritual de Tomás Moro ha sido recordado de nuevo por la Iglesia,

cuando Juan Pablo II le proclamó patrón de gobernantes y políticos.

La presente edición de cartas ha sido preparada por Anna Sardaro, licenciada en lengua y literatura modernas y profesora de lengua y cultura española. La profesora Sardaro representa con distinción la excelente tradición humanista italiana, que amplía sus intereses culturales al examen de asuntos que desbordan lo académico e inciden en cuestiones vitales para el individuo y la sociedad contemporáneos.

De las 128 cartas de Moro que han llegado hasta nosotros, la autora ha seleccionado veinte, que juzga más representativas de los sentimientos e ideas de Moro en los temas, con frecuencia dramáticos, sobre los que hubo de pronunciarse. Destacan en este epistolario los textos dirigidos al rey Enrique VIII, al humanista John Colet, a la Universidad de Oxford, al político Thomas Cromwell y a su hija Margaret. Ante los ojos del lector se manifiesta la polifacética personalidad de un súbdito leal, un hombre público, un intelectual y un padre de familia.

La profesora Sardaro ha enriquecido este volumen con una primera parte en la que desarrolla una competente e instructiva «aproximación al género epistolar». Se remonta a los orígenes de la *carta* como texto literario en el mundo clásico y sobre todo en el epistolario arquetípico de Cicerón. Presenta luego «la carta en la Edad humanista», donde expone la actividad de Petrarca y Erasmo de Rotterdam. La figura intelectual de Erasmo permite pasar sin solución de continuidad a las cartas de Tomás Moro y a su contenido.

Hombre prudente y hombre de conciencia, Tomás Moro supo imprimir a su accidentada existencia una notable

unidad. La centralidad y carácter irrepetible de la persona brillan en su desarrollo personal, caracterizado por el equilibrio y la coherencia. Moro consiguió en circunstancias difíciles dar al César lo que era del César y dar a Dios lo que pertenecía a Dios. Ésta es la constante de su vida familiar, casado dos veces y progenitor de numerosa prole. Su vida intelectual no oscilaba entre la razón y la fe, sino que habitaba simultáneamente en ambas y se nutría de ellas. La actividad pública de Moro, desempeñada en tiempos críticos para Inglaterra y para la Iglesia, reflejaba su vida espiritual, forjada precisamente con la meditación de los acontecimientos a la luz de la Palabra de Dios escrita y operante en la comunidad cristiana. Moro entendió y vivió el martirio como un acto supremo de prudencia y de fidelidad, que coronaba sin bravuconería ni gestos desafiantes una vida leal a Dios, a la Iglesia, a sus amigos y a su familia.

El lector contemporáneo de estas cartas difícilmente dejará de pensar que los graves asuntos religiosos y políticos que ocupan las decisiones de Moro siguen planteados a los hombres y mujeres cristianos de nuestro tiempo. Se trata de problemas que probablemente nunca llegarán a tener una solución completa en un clima de bonanza. Son el ámbito interno y externo donde ha de formarse el carácter del hombre creyente, que es y se siente, a la vez, hijo de la Iglesia y miembro de la ciudad temporal.

José Morales

Walter KASPER ET AL. (eds.), *Diccionario enciclopédico de los Papas y del Papado*, Editorial Herder, Barcelona 2003, 608 pp., 14 x 22, ISBN 8425422426.

Con el presente volumen la editorial Herder ha iniciado una colección

de diccionarios sobre aspectos de la Historia de la Iglesia y la Teología, recientemente enriquecida con dos nuevos tomos: el *Diccionario enciclopédico de historia de la Iglesia* y el *Diccionario enciclopédico de la época de la Reforma* aparecidos en el 2005. El primer ejemplar, dedicado al Papado, se inscribe en la revisión teológica e historiográfica que se está produciendo en los últimos años sobre de la configuración histórica del Papado y el contenido teológico del ministerio petrino. Bajo la dirección del cardenal Walter Kasper —presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos—, la presente obra pretende poner a disposición de un público general una síntesis clara y actualizada de aquellos conceptos, instituciones y principales personajes que dieron forma a la institución del Papado a lo largo de sus veinte siglos de historia. Para ello se ha reunido la colección de «voces» o «entradas» aparecidas en la tercera edición del *Lexicon für Theologie und Kirche* (1993-2001), sometidas a una revisión supervisada por los profesores Ernst Dassmann, Odilo Engels, Klaus Ganzer y Heribert Schmitz, y enriquecida —en la edición española— por nuevas «voces» relacionadas con la Península Ibérica y Latinoamérica, a cargo del profesor Ignasi Fernández Terricabras.

La perspectiva teológica —sin descuidar los aspectos biográficos o históricos— es quizá el rasgo que distingue la presente obra de otros diccionarios aparecidos en los últimos años con un buen nivel histórico, como el dirigido por Javier Paredes (*Diccionario de los Papas y concilios*, Ariel, Barcelona 1999) o el *Dictionnaire historique de la Papauté* coordinado por Philippe Levillain (Fayard, París 1994). El *Diccionario enciclopédico de los Papas y del Papado* con-

tiene dos géneros de voces: las biografías de los papas y antipapas que se han sucedido en la Historia, y una gran variedad de términos relacionados con el Papado que afectan al ámbito teológico («Infallibilidad», «Primado»), institucional («Curia Romana», «Capilla Papal», «Estados Pontificios»), jurídico-canónico («Concordato», «Affectio Papalis», «Visita ad limina»), histórico («Rosa de Oro», «Historiografía de los papas», «insignias papales»), artístico («Capilla Sixtina», «Castel Sant'Angelo») e incluso ceremoniales («Misa papal», «Entronización», «silla gestatoria»). Se incluyen también lugares geográficos especialmente relevantes en la historia del Papado («Roma», «Avignon», «Viterbo») y también organismos actuales como la «Radio Vaticana» o el «Anuario Pontificio», que confieren al diccionario una peculiar novedad. La selección de términos es pues muy completa y cumple sobradamente la finalidad de la obra. Tal vez hubiera sido interesante incluir las semblanzas de las principales personalidades que en el ámbito teológico han contribuido a enriquecer nuestra comprensión del Papado, si bien esto habría aumentado excesivamente las páginas de un diccionario que pretende ser manejable.

Entre los autores —en su mayoría alemanes— figuran firmas tan solventes como Klaus Schatz —con su aportación en la voz «Papado», Wolfgang Reinhard —buen conocedor del «Nepotismo» pontificio—, Roger Aubert, Victor Saxer, Giuseppe Alberigo y tantos otros. Para el ámbito español son particularmente valiosas por su precisión y puesta al día las voces de Ignasi Fernández Terricabras sobre «España y Papado», «Cámara Apostólica y España» o «Embajada de España ante la Santa Sede», así como las aportaciones de otros especialistas como

José Luis González Novalín o Johannes Grohe.

Todas las voces incluyen una bibliografía selecta y actualizada, a veces pequeños retratos de los papas, o emblemas heráldicos que contienen algunas confusiones, como le ocurre a «Alejandro VI» cuyas armas incorporan un león rampante en punta que nunca ostentó. Son oportunos los mapas o planos sencillos que completan la explicación de «Estados Pontificios» o «Ciudad del Vaticano», así como dos índices iniciales —uno cronológico de papas/antipapas y otro de conceptos— que permiten apreciar la extensión y profundidad de la obra.

Pensamos que diccionarios de este género —que combinan sencillez expositiva y profundidad teológica— son un acierto editorial para dar a conocer a un público amplio los avances que han contribuido a definir mejor la riqueza de una de las instituciones más importantes de la Iglesia.

Álvaro FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA

Jean SÉVILLIA, *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único*, Ciudadela, Madrid 2006, 398 pp., 14 x 21, ISBN 84-934669-0-5.

La invención de la imprenta fue quizá la mayor aportación de la época moderna a la difusión del conocimiento. Pero no sólo difundió el conocimiento. También la manipulación interesada de la verdad. Jean François Revel decía que el antiguo enemigo del saber era la ignorancia; pero hoy es la mentira. Las batallas políticas de la Modernidad, desde los primeros pasos de la Revolución francesa hasta el fin de la revolución comunista, han sido acompañadas de manipulaciones ideológicas

masivas. En su genial novela *1984*, Orwell caricaturiza un «ministerio de la verdad», que se ocupaba de recrear la verdad histórica según convenía a cada momento. La Iglesia católica ha sufrido bastante. Desde el caso Galileo, convertido en cliché por los librepensadores para representar una relación de la Iglesia con la ciencia, hasta *El vicario*, de Hochhuth, pieza teatral promovida por los comunistas, para marcar la figura de Pío XII como antisemita, contra la evidencia histórica.

Jean Sévillia es columnista de *Le Figaro* y redactor jefe adjunto de *Figaro Magazine*, su suplemento cultural. Se ha hecho un lugar en los foros de opinión franceses y es una figura frecuentemente invitada a los debates. Esto a pesar de su opinión católica confesante. Se ha traducido ya su libro sobre *El terrorismo intelectual*, donde hace un repaso de los tabúes que ha creado una cierta izquierda para mantener cautiva a la opinión pública sobre lo que está bien visto. Aunque lo hace con una óptica preferentemente francesa, cualquier lector apreciará lo parecidas que son estas estrategias intelectuales en todos los países europeos.

Éste es un libro paralelo, pero en lugar de las cuestiones políticas o intelectuales, repasa los temas históricos maltratados por su uso polémico y reducidos a clichés. Son el feudalismo, las cruzadas, la inquisición francesa y española, las guerras de religión, la Ilustración, las complejidades de la Revolución francesa, la abolición de la esclavitud. Llega a fenómenos más recientes, como la corriente pacifista, el juego entre el fascismo y el antifascismo. Y revisa los mitos de la Resistencia y el colaboracionismo, la posición de Pío XII sobre la cuestión judía y la descolonización (francesa). Lo hace con un

estilo ágil e informado y, en ese sentido, resulta un libro útil para resituar rápidamente estas cuestiones. Aunque con una óptica más política, recuerda los trabajos de Jean Dumont, *La Iglesia ante el reto de la verdad* (Encuentro, 1987) o de Vittorio Messori, *Leyendas negras de la Iglesia* (Planeta Testimonio, 1996).

Juan Luis Lorda

## SAGRADA ESCRITURA

TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el Verbo: Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 73), Eunsa, Pamplona 2005, 172 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-3132-329-5.

La «Colección de pensamiento medieval y renacentista» promovida por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra acrecienta su acervo con la edición del comentario de Tomás de Aquino al prólogo del evangelio de San Juan. De este modo se pone al acceso del público un texto que reviste interés desde diversos puntos de vista: por tratarse de un comentario bíblico de Santo Tomás, por su relieve cristológico y por sus implicaciones epistemológicas.

El Aquinate se ocupó a lo largo de su vida en diversos momentos del Verbo de Dios, normalmente en contextos trinitarios: desde el *Comentario a las Sentencias*, pasando por *De veritate* (q. 4) y *Contra Gentiles* hasta la *Summa Theologiae*, por referirnos tan sólo a las obras mayores. En el escrito que comentamos, el orden de exposición no es sistemático, como en las obras precedentes, sino que progresa al hilo del propio texto evangélico.

Juan Fernando Sellés es el autor de esta edición, tanto de la traducción como de la introducción y de las notas. En cuanto a la traducción lo único que cabe lamentar es algo ajeno a ella: la ausencia del texto original que, en este tipo de ediciones y para los lectores a quienes puedan interesar más este tipo de textos, resulta muy necesaria.

La introducción es breve (pp. 15-20) pero suficiente para el objetivo que el autor se propone, ya que le permite tratar de la fecha de composición, de la autenticidad, de la estructura y de las principales ediciones. Quien esté familiarizado con la doctrina tomasiana sobre el Verbo echará seguramente en falta un desarrollo del contexto histórico en que Santo Tomás escribió este comentario, así como alguna alusión a la doctrina sobre el Verbo que defendió en los diferentes momentos de su vida y de su obra.

Por lo que se refiere a las notas, Sellés ofrece tres tipos distintos. Unas notas son explicativas, y por ello suelen ser muy útiles para el lector. Otro tipo es el de aquellas que ofrecen las referencias bibliográficas de las citas bíblicas, patristicas o de filósofos que hace Santo Tomás. El tercer grupo es el de aportaciones bibliográficas que hace el autor. Estas últimas notas son indudablemente las más discutibles ya que los títulos de monografías que aduce no responden a un criterio riguroso, sino simplemente a sugerencias de trabajos que al autor le resultan más conocidos.

Estamos, en resumen, ante una publicación que pone al acceso del lector un texto tomasiano de interés, que hay que leer teniendo en cuenta el contexto más amplio de la teología trinitaria y del Verbo del Aquinate.

César Izquierdo

**Lambertus J. LIETAERT PEERBOLTE**, *Paolo il missionario. Alle origini della missione cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 400 pp., 15 x 22, ISBN 88-215-5566-6.

Pablo es una de las figuras señeras de los inicios de la actividad misionera cristiana. Esta misión tuvo sus orígenes en un mandato de Jesucristo, como aparece claramente expresado, por ejemplo, en el Evangelio según Mateo (Mt 28,16-20). Sin embargo, Pablo le confirió unas características muy concretas, que se convertirían en la señal de identidad del proselitismo cristiano ya desde sus inicios.

El libro de L.J. Lietaert, actualmente profesor de Nuevo Testamento en Kampen (Holanda), se sitúa en esta perspectiva. Como señala en el prefacio, no pretende reconstruir una teología de Pablo, describir su ministerio o establecer una cronología de la vida del apóstol. El objeto del libro es una cuestión más concreta: ¿hasta qué punto podemos definir como «misionero» el ministerio de Pablo y cómo podemos explicar su tesón?

Para analizar los motivos y las características de la acción misionera de Pablo, el autor estudia, en primer lugar, el contexto religioso de la época: «He buscado interpretar a Pablo, sobre todo y particularmente, como parte de su contexto religioso, de tal modo que, a partir de esta perspectiva, emergiesen las características principales de su ministerio y de sus ideas» (5). En un segundo momento, procede a delimitar lo específico de la misión paulina, lo que la diferencia de la actividad «misionera» o proselitista tanto del judaísmo como de los cultos y las filosofías paganas de la época.

La monografía se articula en seis partes. La primera y la segunda son una

aproximación al contexto religioso general de la actividad misionera de Pablo: «la propaganda judía y la difusión del judaísmo»; «la difusión de los cultos y de las filosofías paganas». Las cuatro siguientes abordan el tema de la misión paulina de un modo progresivo: «el movimiento pre-paulino»; «el fariseo llamado por Dios»; «el apóstol de las gentes»; «Pablo, el misionero». La obra se completa con dos apéndices dedicados a la terminología de la misión en el Nuevo Testamento y en la versión de los Setenta.

Cada capítulo se cierra con una breve conclusión, que es muy útil para retomar los resultados de la investigación y, a partir de ahí, dar el siguiente paso. La conclusión general es clara y está bien desarrollada. El autor destaca, por un lado, que la misión proselitista de Pablo no tiene su origen en los cultos judíos o paganos de la era pre-cristiana. El anuncio cristiano parte de la predicación de la cercanía del reino de Dios por parte de Jesús. Tras los eventos pascales, los discípulos empiezan a predicar el anuncio de Jesús, que ha sido confirmado por Dios al resucitarle, impulsados por el encargo misionero que han recibido. Sin embargo, las circunstancias hacen que este anuncio del reino de Dios deje paso al anuncio de otro elemento fundamental: el evento Cristo. Esto es, el anuncio de la cercanía del reino deja paso a la convicción de que éste ya se ha inaugurado tras la muerte y resurrección de Jesús. Este anuncio llevó a la formación de las primeras comunidades cristianas.

Pablo, tras su conversión, se integró en la comunidad cristiana de Antioquía, de la que recibiría el encargo de su primera misión apostólica. Sin embargo, y tras las revelaciones recibidas en su conversión, pronto empezó a desarrollar un ministerio más específico: predi-

car a los que aún no habían escuchado la buena nueva, tanto judíos como gentiles. Durante su misión, y como fruto de la fuerza del Evangelio, fundó nuevas comunidades, cuyo objetivo fundamental era el de servir a una ulterior difusión del Evangelio.

Desde un punto de vista teológico, Pablo se movió llevado por la firme convicción de que para salvarse era necesaria la confesión de Cristo como el Señor. Pero para ello, era necesario lograr la máxima difusión del Evangelio, gracias a la fundación de nuevas comunidades y a la adhesión a ellas. Pero a este motivo teológico se añadía otro: la convicción de que la comunidad cristiana no era un grupo cualquiera, sino una «nueva creación en Cristo». Por lo tanto, la adhesión a la «comunidad-en-Cristo» es vista como necesaria para la salvación. De aquí es de donde nació la misión proselitista cristiana.

La obra de Lietaert no es un manual de teología paulina ni de sus cartas. *Paolo il missionario* es una monografía que nos ofrece los resultados de la investigación que el autor ha llevado a cabo entre 1996 y 2003, año de la publicación del original inglés (*Paul the Missionary*, Peeters, Leuven). Las conclusiones no aportan grandes novedades sobre la naturaleza de los orígenes de la misión cristiana, si bien es de gran utilidad para una mejor comprensión de dos temas vitales: las razones que movieron al apóstol en su misión apostólica, el impulso decisivo que dio Pablo a la misión cristiana de los orígenes.

El trabajo ha sido llevado a cabo con rigor científico y se apoya, en gran medida, en los textos bíblicos, con un amplio recurso a la bibliografía especializada.

En resumen, esta obra es un interesante complemento a los temas genera-

les tratados por los manuales sobre San Pablo y su obra. También es de especial utilidad para los estudiosos de los orígenes del cristianismo, especialmente en lo que respecta al ambiente religioso en el que éste nace y se desarrolla.

Juan Luis Caballero

**Burkard M. ZAPFF**, *Jesaja 56-66*. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitübersetzung, Echter Verlag, Würzburg 2006, 101 pp., 16 x 24, ISBN 3429023386.

B.M. Zapff ya había comentado el Deuteroisaiás (2001) en esta serie de comentarios promovidos por la «Die Neue Echter Bibel». Ahora nos presenta el Tritoisaiás, pp. 343-444 siguiendo la paginación de los volúmenes anteriores. Como es habitual en la serie, se nos ofrece una introducción breve (12 páginas) pero completa, y después el comentario detallado del texto bíblico.

En la Introducción señala en primer lugar las particularidades de esta parte de Isaiás para que pueda considerarse una unidad en sí misma distinta del Deuteroisaiás y sea objeto de un volumen aparte en el comentario. Entre tales características señala el hecho de que supone la existencia del Templo reconstruido tras la vuelta del exilio, el reflejo de una comunidad establecida en Jerusalén, la consideración de la salvación no tanto como vuelta de los desterrados sino como glorificación de Jerusalén, la diversidad dentro de la comunidad identificando el Siervo de Dios con un grupo determinado, y la participación de los pueblos en la salvación.

A continuación el A. aborda la composición y formación del Tritoisaiás, o como prefiere llamarlo «colec-

ción tritoisaiana». Ésta no es un conglomerado desordenado de textos, sino que responde más bien a los versículos iniciales (Is 56,1-8), en los que Dios exhorta a practicar el derecho y guardar el sábado para que pronto venga su salvación y su justicia, incluso para los eunucos y los extranjeros. Así enlaza con la promesa de salvación del Deuteroisías. La salvación se describe en Is 60-62 como glorificación de Jerusalén, que constituye el núcleo del Tritoisías. Los capítulos precedentes (Is 56,9-59,21) son una llamada a los distintos grupos a convertirse pues ellos son los responsables de que no llegue la salvación, mientras que en los siguientes (Is 63,1-66,17) se anuncia la justicia de Dios sobre los pueblos y la salvación del grupo de los convertidos dentro del pueblo de Dios (identificados ahora con el Siervo de Yahweh), de la que participarán también los pueblos gentiles. En cuanto a la composición el A. mantiene, con otros comentaristas recientes, que se trata de un progresivo proceso de escritura en el que al núcleo de Is 60-62 se van añadiendo en distintos pasos —enmunera hasta cinco— el resto del material, que viene a ser reelaboración y actualización de aspectos que se encontraban en el Proto y Deuteroisías.

Un amplio espacio (pp. 347-351) dedica el A. a describir el mensaje de Is 56-66 señalando algunos temas centrales que afloran a lo largo del libro. Así, se fija en las diversas representaciones que se dan del pueblo de Dios, desde la pertenencia a él en razón de sangre en el núcleo central, hasta la pertenencia según criterios éticos y culturales, al que se unirán también los gentiles; en la unidad que pide entre el obrar religioso y el comportamiento social; en las dos diversas comprensiones que aparecen del templo, como lugar de la presencia de Dios según Is 60-62, o como resaltando

la trascendencia en la oración de Is 63,7-64,11; 66,1; y en la actualización que hace de la figura del Siervo aplicándola al pueblo convertido. Con todo ello, señala Zapff, en los diferentes pasos del proceso de formación se han asumido y actualizado importantes temas de Isaías.

La introducción termina exponiendo el uso que en el Nuevo Testamento se hace de algunos de los pasajes de Is 56-66 haciendo notar sucintamente la orientación con que se reciben. Tras la introducción ofrece una amplia y ordenada bibliografía.

El texto viene presentado con la estructuración propuesta en la introducción, y comentado atendiendo a la unidad de cada pequeña perícopa con la anterior, y a la significación de cada uno de los versículos. Al final del comentario a cada capítulo señala la incidencia que alguno de los pasajes del mismo ha tenido en el Nuevo Testamento.

Si en la finalidad de la colección de estos comentarios está informar con precisión y brevedad del estado actual de la exégesis, sin entrar en discusiones eruditas, y proponer la comprensión teológica de los textos y la captación de su mensaje, tanto éste como el anterior comentario del Deuteroisías cumplen perfectamente ese objetivo.

Gonzalo Aranda Pérez

**Giovanni Maria VIAN**, *La biblioteca de Dios. Historia de los textos cristianos*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006, 471 pp., 13 x 20,5, ISBN 84-7057-518-X.

«Este libro quiere narrar (...) la historia (...) de la investigación acerca de una palabra, que, escrita de inmediato, se consideró que estaba inspirada por Dios y, más aún, pronunciada por él.

Una palabra que ya el primer cristianismo cree hecha carne en Jesús y que es más tarde escrita, casi encarnada también en ella, como sugiere en un texto del s. XV la osada comparación entre el libro sostenido en las manos y el niño Jesús entre los brazos de Simeón» (p. 9).

Como ya explica el A. en una breve premisa, el estudio parte de la palabra que se convierte en Escritura por excelencia y que a su vez está en la raíz de otras innumerables escrituras, los libros de Dios y sobre Dios. La óptica que se adopta no se queda en una historia de la filología de los textos cristianos y sobre los textos cristianos, sino que se amplía a «la historia de la transmisión de estos textos, y en definitiva de la misma tradición cultural cristiana» (p. 10).

Giovanni Maria Vian (Roma 1952), es catedrático de filología patristica en la Universidad La Sapienza de Roma. Estudia la interpretación de la Biblia en el judaísmo y en el cristianismo antiguos, y el papado en la edad contemporánea. Publicó el original de la obra que ahora reseñamos, en italiano, en 2001, con el título *Bibliotheca divina*. La traducción española (primera edición de 2005) ha sido revisada por el mismo A.

El libro consta de doce capítulos: I. Prólogo entre historia, ideología y cultura; II. Al principio Biblia y libros; III. Cristianismo y culturas; IV. La cultura alejandrina: Orígenes; V. La herencia alejandrina: Eusebio; VI. Entre Oriente y Occidente: Jerónimo; VII. Los últimos resplandores de todo un mundo; VIII. La Edad Media o la leyenda de los siglos oscuros; IX. El esplendor del humanismo; X. Los frutos de la gran erudición; XI. El fin de la continuidad; XII. Un epílogo entre textos y estudios.

El prólogo es un pequeño ensayo sobre la acepción «filología patristica» y so-

bre la posibilidad de hablar de una cultura cristiana. En estas páginas el autor defiende la inclusión de los textos patristicos junto con los demás textos de la antigüedad: no constituyen un conjunto aparte, ni son menos importantes que el resto. Esta disciplina se centra también en los textos cristianos más antiguos, que cristalizaron con el paso de los años en el Nuevo Testamento. Además, considera que se extiende hasta el mismo siglo XX, ya que en todo ese tiempo los textos cristianos y los estudios sobre ellos han ejercido una influencia muy creativa.

Los capítulos II a XI se atienen a una forma cronológica. Después de unas primeras páginas sobre el nacimiento de la Biblia cristiana y la herencia del judaísmo helenístico, los capítulos IV-VI se detienen en tres de la «piedras miliare» en la historia de los textos cristianos: Orígenes, Eusebio y Jerónimo. El capítulo VII está dedicado a las últimas figuras de la antigüedad, entre las que destacan Ambrosio y Agustín. El resto —todos los capítulos tienen una extensión más o menos similar— está dedicado a las grandes etapas posteriores hasta el siglo XX.

El epílogo es una interesante aportación al tema de las fuentes y los instrumentos que posibilitan el acceso a los textos: ediciones de las obras singulares, colecciones, repertorios, manuales, monografías, variantes textuales, índices, etc. En estas páginas el A. hace una somera valoración de cada una de estas obras.

El libro en su conjunto es erudito pero, al mismo tiempo, accesible a todo lector culto interesado en la historia del cristianismo. El estilo es claro y ameno. Las notas a pie de página son escasas. A la amplia bibliografía se dedican las páginas 397-421, seguidas por un índice de nombres y materias.

Juan Luis Caballero

David B. GOWLER, *What Are They Saying About the Historical Jesus?*, Paulist Press, New York-Mahwah, NJ 2007, 190 pp., 13,5 x 20,5, ISBN 978-0-8091-4445-7.

El libro, como todos los de la colección «What Are They Saying About...», pretende ser un *status quaestionis* del tema que se propone en el título. Lo característico de la colección es su carácter de introducción bibliográfica: se trata de libros que son como un resumen ordenado del contenido de otros libros. Lo singular en este caso es que el contenido del libro rebaja un poco las ambiciones del título. En la práctica, aborda las obras sobre el Jesús histórico pertenecientes a la Third Quest, es decir, las publicadas en los últimos veinticinco años. Se limita, además, a los autores de ámbito norteamericano. Con todo, cuando el autor sitúa la investigación en su contexto, incluye algunos autores europeos.

El primer capítulo se titula «La moderna investigación sobre el Jesús histórico». En él repasa brevemente —17 páginas no permiten grandes desarrollos— algunos hitos de la crítica liberal a los evangelios que desembocó en las primeras vidas de Jesús del siglo XIX: H.S. Reimarus, D.F. Strauss y E. Renan. Después, recuerda cómo la posición escatológica de J. Weiss y A. Schweitzer, y las obras críticas de W. Wrede y M. Kahler echaron por tierra las ilusiones de este primer intento de construir una vida de Jesús distinta de la narrada en los Evangelios. Los Evangelios, concluían, son escritos de fe y no son fuentes fiables para la investigación histórica. De esa posición se sigue de manera necesaria el colapso o el eclipse, al menos parcial, en la investigación del Jesús de la historia. Es el momento de Bultmann: no interesa el Jesús de la historia sino el Cristo de la fe.

El capítulo segundo se titula «La continuidad en la investigación sobre el Jesús histórico». En apenas 13 páginas, se expone brevemente lo que la investigación llama la «New Quest», la nueva investigación sobre el Jesús histórico que se inició con una conferencia que E. Käsemann impartió en 1953 a otros discípulos de Bultmann. Es sabido que esta conferencia dio lugar a una nueva fase en el estudio de Jesús: se volvió a recuperar el optimismo en la posibilidad de escribir una vida de Jesús, sobre todo por la aplicación del criterio de discontinuidad: no todo en los Evangelios es manifestación de una fe sin fundamento histórico, o al menos sin fundamento histórico demostrable. En realidad, hay actitudes de Jesús manifestadas en los Evangelios —como, por ejemplo, llamar a Dios padre, *abba*— que no provienen del judaísmo de la época, ya que no están documentadas, ni pueden provenir de la primitiva cristiandad, pues son excesivamente audaces: sólo pueden tener su origen en Jesús. Con la ayuda de este criterio se escribieron las vidas de Jesús de G. Bornkamm, H. Conzelmann, J.M. Robinson, o las investigaciones de J. Jeremias o N. Perrin.

Los otros cinco capítulos, que ocupan obviamente la mayor parte del libro, tratan de diversos grupos, o personas, que se pueden encuadrar en lo que se llama la «Third Quest». Se denomina de esta manera el intento de construir una vida de Jesús —del Jesús histórico— que se da desde los años 80 del siglo pasado. Estas vidas de Jesús tienen mucho de liberales, pero a diferencia de la crítica del siglo XIX, muy influida por prejuicios filosóficos, esta investigación se basa más en los descubrimientos de la Filología o la Historia. Y así, si la investigación del XIX hacía de Jesús un librepensador y, por tanto, en cierta

manera, lo universalizaba, esta crítica suele empeñarse en particularizarlo y situarlo en su tiempo, como un campesino de Galilea del siglo I, un judío marginal, etc. A diferencia de la «New Quest», este tercer movimiento ha multiplicado la metodología en la aplicación de criterios de historicidad.

En el primero de estos cinco capítulos, Gowler examina a «El Jesus Seminar y sus críticos». El Jesus Seminar de R. Funk, M. Borg, J.D. Crossan, etc., se hizo famoso hace unos años porque proponía una nueva investigación de la vida de Jesús que acababa en una especie de quinto evangelio, resultado de una votación de los investigadores que dilucidaban qué era de Jesús en los evangelios (se ponía en rojo), qué era probablemente suyo (rosa), qué eran tal vez ideas suyas pero no con sus palabras (se ponía en gris), y qué no era de Jesús aunque los evangelistas lo propusieran como suyo (negro). Gowler resume la metodología y los resultados a los que llegaron estos autores, así como las principales críticas de estudiosos como L.T. Johnson y N.T. Wright. Finalmente, concluye el capítulo con unas apreciaciones suyas. Este modo de proceder se sigue en los otros cuatro capítulos donde se resume la posición de quien concibe a Jesús como un profeta escatológico (E.P. Sanders, D. Allison, P. Fredriksen), un campesino de Galilea (J.D. Crossan, J. Reed), un judío marginal (J. Meier), o un profeta escatológico implicado en un cambio social (G. Theissen, A. Mertz, W. Herzog). Junto a la exposición y al resumen de algunos aspectos de estos libros, Gowler recoge también las críticas de R. Brown, J. Elliott, N.T. Wright, J. Dunn, etc.

Más arriba hemos anotado que en este resumen de Gowler, la investigación sobre el siglo XIX se ha reducido

prácticamente a tres autores: Reimarus, Strauss y Renan. Si uno acude a la famosa obra de A. Schweitzer, «Investigaciones sobre las vidas de Jesús» donde examinaba las vidas de Jesús del siglo XIX se encuentra con estudios de decenas y decenas de vidas de Jesús, precedidas además de una disculpa de Schweitzer por no haber examinado «todas» las vidas publicadas. Lo mismo, pero aumentado, podría decirse de las obras sobre el Jesús histórico en los últimos veinticinco años: son una multitud. En este sentido trabajos como el de Gowler pueden ser una primera guía para desbrozar el terreno: leer todos los libros es probablemente improductivo.

Sin embargo, quedan en el fondo algunas cuestiones que quizás no estén del todo claras en el volumen. Es evidente la necesidad de una investigación histórica no sólo del contenido de los evangelios, sino también de las actividades de Jesús. Pero no debe perderse de vista que el Jesús histórico del que se habla aquí no es el Jesús de la historia; es el Jesús que se puede demostrar y construir según el método del historicismo: es un Jesús de laboratorio. J. Meier decía en el prólogo de su libro «Un judío marginal» que el Jesús que describía es aquél en el que estaría de acuerdo un cónclave imaginario de un católico, un judío, un historiador del siglo I, un agnóstico, etc. Pero, como sentenciaba uno de sus críticos, puestos a hablar de mínimos, en lo que todo el cónclave estaría de acuerdo sería en las posiciones del agnóstico. Además, la reconstrucción de Jesús que suele salir de estos escritos sigue pareciéndose mucho al Jesús de la crítica liberal: si no es un apóstol del progreso, es, cuando menos, alguien que predica amor de Dios, la fraternidad universal y poco más. Y, como decía un investigador judío, a él le resultaba muy difícil pensar que sus

compatriotas hubieran llevado a Jesús a la cruz por predicar el amor y repetir unas máximas saludables. Estos aspectos, unos juicios críticos, son los que se echan un poco en falta en el libro de Gowler, que tiene bastante información, pero donde, en ocasiones, resulta difícil encontrar los criterios últimos que guían sus juicios.

Vicente Balaguer

**Gaetano DI PALMA**, *Sei tu il Cristo? Tra Gesuologia e Messianicità*, Pontificia Facoltà Teologica S. Bonaventura, Seraphicum-Herder (Collana di «cristologia» 1), Roma 2005, 323 pp., 17 x 24, ISBN 88-87931-44-5.

En esta obra se expone y analiza el debate contemporáneo sobre la identidad mesiánica de Jesús de Nazaret. Recoge la tesis doctoral defendida por el autor en la Facultad de Italia Meridional. El estudio se centra en los textos llamados de «triple tradición» (es decir, presentes en los tres sinópticos), excluyendo por tanto el tratamiento de «Q» y de otras fuentes.

El esquema expositivo es claro. Después de dos capítulos introductorios sobre el mesianismo en el judaísmo del siglo I y sobre el término «Mesías» en los sinópticos, va tratando en capítulos sucesivos los textos de triple tradición: la profesión de fe de Pedro (Mc 8,27-39), la entrada mesiánica en Jerusalén (Mc 11,1-11), la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), la pregunta sobre el Mesías como Hijo de David (Mc 12,35-37), el interrogatorio de Caifás (Mc 14,60-64) y la comparecencia ante Pilatos (Mc 15,1-3). En el último capítulo, se ocupa de la historicidad de los textos examinados. Como es preceptivo en los trabajos de doctorado, se termina realizando unas conclusiones

generales y consignando la bibliografía sobre el tema tratado. Es una obra escrita en un estilo lineal y de fácil lectura. Al final de cada capítulo se resumen las principales ideas tratadas en el mismo.

Se trata de una obra principalmente exegética, atenta a las aportaciones más recientes, particularmente a las realizadas por los autores de la «tercera búsqueda» (*Third Quest*), reconociendo sus méritos y también sus límites. Los estudiosos de la *Third Quest* —señala el autor— deben tomar conciencia del hecho de que no es posible crear un Jesús distinto del que los evangelios han consignado y que el Jesús de la historia no es separable del Cristo de la fe, pues la fe cristiana se basa en una revelación histórica que acontece en las palabras y obras concretas de Jesús (cfr. p. 287).

La tesis que sostiene el autor es que Jesús ha hablado y actuado como enviado definitivo de Dios. Su predicación y sus obras suscitan el interrogante acerca de su identidad. Sin proclamarlo explícitamente, ha actuado como Mesías, según una concepción del mesianismo que no se identifica con ninguna figura particular de las que aparecen en el Antiguo Testamento aunque tiene la Escritura Sagrada como punto de referencia.

Destaca el autor la relación peculiar de Jesús con sus discípulos, los cuales fueron paulatinamente descubriendo su identidad. El episodio de Cesarea de Filipo tiene una gran importancia y testimonia la convicción que tienen los discípulos del mesianismo de Jesús. En su ministerio en Jerusalén, se hace más explícita la pretensión mesiánica de Jesús, de la que sus mismos adversarios estaban convencidos.

La obra que presentamos tiene la virtud de realizar, con buen criterio, una síntesis de los recientes trabajos de

exegetas e historiadores. Para el teólogo dogmático resulta, sin duda, de gran utilidad al facilitar el conocimiento de la literatura e investigaciones acerca de una cuestión tan importante como la autoconciencia mesiánica de Jesucristo.

Francisco Conesa

## DOGMÁTICA

**BENEDIKT XVI**, *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Herder, Freiburg 2006, 141 pp., 20,5 x 13, ISBN 3451295970.

Durante su viaje pastoral a Baviera, el 12 de septiembre de 2006 Benedicto XVI pronunció en la Universidad de Ratisbona una lección de enorme calado filosófico y teológico, que, no obstante, alcanzó celebridad por motivos menos elevados. Uno de los temas clave de la obra teológica de Ratzinger es la relación entre fe y razón, convencido como está el autor de que la razón humana anhela el encuentro con la verdad, que sólo logra plenamente cuando recibe en la fe la autorrevelación divina, y de que la aceptación en la fe del mensaje cristiano necesita de la razón para ser plenamente recibido, comprendido y vivido. Lo humano aspira a plenificarse en lo cristiano y lo cristiano se recibe según lo más noble del espíritu humano, y en plena coherencia con sus auténticos logros.

Esta preocupación teológica ha sido también una permanente preocupación pastoral, como sacerdote, como obispo, y ahora como Romano Pontífice. En su magisterio papal aparece constantemente su preocupación por el foso que el modo propio de entender la racionalidad en la época moderna ha abierto

entre razón y fe. El rechazo apriorístico de todo intento humano de encontrar la verdad fundante, la consiguiente autolimitación de la razón y la reclusión de su aspiración al saber en el ámbito de las ciencias experimentales suponen una empobrecedora reducción de lo verdaderamente humano con vastas consecuencias en todos los órdenes. No es una cuestión meramente erudita. En ella se juega el futuro de la humanidad, como ha dicho Benedicto XVI en su Discurso de Navidad a la curia romana (22-XI-2006).

El objetivo de la lección universitaria de Ratisbona era convocar a los intelectuales occidentales a un diálogo franco y abierto que debe desarrollarse sobre la base de aquella facultad que todos los humanos compartimos: la razón. Benedicto XVI invitaba, en el fondo, a dialogar racionalmente sobre el mismo concepto de razón, que es, en realidad, hablar sobre el mismo hombre y sus inquietudes, aspiraciones y búsquedas. Cuando en esta lección el Papa analiza las sucesivas fases de un proceso histórico que ha demandado «desheleñizar» el cristianismo y la propia razón, está analizando el proceso de empequeñecimiento de la razón y del mismo hombre, está diagnosticando las causas de este proceso y señalando la vía de salida de su confinamiento en las ciencias experimentales. El Papa reconoce el alto valor de los logros de la ciencia positiva, pero recuerda la necesidad de una sabiduría que vaya al fondo de lo verdaderamente humano. Por esta razón, aspira a señalar ese insoslayable vector espiritual, despertar en el hombre contemporáneo su sed de verdad, y recordar que esa inquietud no puede ser acallada por unos resultados que se reduzcan a un conjunto de ecuaciones matemáticas.

Además del texto definitivo de la lección —que incluye las notas añadidas por el Papa para explicar su postura personal respecto a las afirmaciones de Manuel II Paleólogo—, esta publicación recoge también los comentarios de Gesine Schwan, catedrática de ciencias políticas, que ha colaborado con el gobierno federal alemán y el SPD en tareas diversas, Theodor Khoury, editor de los diálogos citados por el Papa, experto en la teología y la cultura musulmana, y mons. Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal alemana. Schwan defiende que en la praxis actual de las ciencias experimentales intervienen factores financieros, políticos y sociales y no existe una auténtica libertad de investigación guiada por el exclusivo servicio a la verdad. Afirma que la fe religiosa puede contribuir a independizar a la ciencia de estos vínculos que desvirtúan su esfuerzo. Khoury analiza la presencia de tendencias voluntaristas en la teología musulmana y en su concepto de Dios. Lehmann estudia las relaciones entre las religiones del tronco abrahámico. Afirma que sólo sobre la base de la razón es posible realizar un verdadero entendimiento entre el mundo de la religión y la ciencia, secundando la invitación papal a entablar un diálogo abierto y franco sobre los universales vínculos de la razón, que tiene como objetivo alcanzar la verdad.

Juan Ignacio Ruiz-Aldaz

**Juan José GARRIDO ZARAGOZÁ**, *Pensar desde la fe*, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» (Series «Diálogo», 12), Valencia 2005, 285 pp., 16 x 22, ISBN 84-95269-22-8.

El autor, Catedrático de filosofía en la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia, ha reunido en esta

obra una serie de ensayos, originados en circunstancias diversas. Algunos son trabajos inéditos y otros son fruto de una reelaboración de conferencias pronunciadas en diversos foros o de artículos publicados con anterioridad. Todos ellos poseen la común pretensión de arrojar la luz de un planteamiento cristiano sobre algunos de los problemas y dificultades que se plantean en las circunstancias concretas del mundo actual.

Al Profesor Garrido le mueve una preocupación de orden religioso y pastoral causada por la pérdida del sentido cristiano en nuestra sociedad y, más concretamente, por el creciente aumento de la indiferencia religiosa. Este interés otorga a la obra su principal unidad inspiradora.

Los trece ensayos que forman este libro están agrupados en tres grandes partes. La primera de ellas, de temática principalmente antropológica, se abre con una presentación sintética sobre las concepciones actuales del hombre, a la que sigue un estudio sobre la categoría *encarnación* en el pensamiento contemporáneo, y dos trabajos panorámicos que buscan, respectivamente, ofrecer las claves del humanismo cristiano del siglo XX y subrayar la importancia que en la actual coyuntura cultural pueden desempeñar la experiencia estética y el arte cristiano como vías de acceso y de apertura a la trascendencia.

Los cuatro capítulos que componen la segunda parte versan sobre la manera en que diversos autores relevantes del siglo XX afrontan la cuestión sobre Dios: Miguel de Unamuno, Maurice Merleau-Ponty, Dietrich Bonhoeffer y Emmanuel Mounier.

La tercera parte posee una mayor fuerza teológica y pastoral que las ante-

riores. El interés es aquí analizar algunos de los diversos aspectos que la nueva evangelización plantea a la Iglesia en el nuevo Milenio, especialmente en el viejo continente europeo. Los dos primeros capítulos (*El mundo y el hombre vistos desde y por la Iglesia; Valores dominantes en nuestra sociedad y compromiso cristiano*) se centran en las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo, y examinan interesantes cuestiones como la del diálogo Iglesia-mundo, la autonomía de las realidades temporales, o las dimensiones que conforman el compromiso cristiano. Los dos siguientes capítulos son reflexiones desde dos documentos del magisterio de Juan Pablo II, la Encíclica *Fides et ratio* y la Exhortación apostólica postsinodal *Eccelesia in Europa*. El texto concluye con unos comentarios sugestivos del autor sobre la formación permanente de los sacerdotes (*Reavivar el carisma de Dios. Nuevos planteamientos de la formación permanente de los sacerdotes*), que tienen como eje principal la Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II.

*Pensar desde la fe* aglutina reflexiones maduras que manifiestan el conocimiento que el autor posee de las principales corrientes filosóficas recientes, y especialmente su familiaridad con los planteamientos del personalismo. A lo largo de las páginas del libro, el Profesor Garrido sabe discernir y valorar con profundidad y claridad los problemas que la modernidad, a veces de manera trágica, ha despertado en el seno de nuestra cultura, y logra transmitir la convicción de que, desde la buena noticia de la cosmovisión cristiana, la Iglesia puede afrontar con optimismo y esperanza los retos de la nueva evangelización.

Juan Alonso

**Antonio LIVI y Giuseppe LORIZIO (eds.),** *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press (Coll. «Dibattito per il millennio»), Roma 2005, 535 pp., 16 x 24, ISBN 88-465-0478-X.

A los cinco años de la publicación de la Encíclica *Fides et ratio*, la Universidad Lateranense de Roma organizó un importante convenio internacional —posiblemente una de las reuniones científicas más significativas de las celebradas en torno a la Encíclica— sobre la recepción y asimilación cultural de este importante documento del magisterio de Juan Pablo II. A la reunión acudieron filósofos y teólogos de diversas procedencias geográficas para entablar, a la luz del documento, una reflexión interdisciplinar sobre las relaciones entre teología y filosofía en el panorama cultural de los comienzos del Tercer Milenio.

El presente volumen recoge las aportaciones de más de veinte autores que intervinieron en el convenio. Las contribuciones se han ordenado en cinco apartados, que aunque no parecen buscar una estructura expositiva sistemática y completa sobre la materia, sí ofrecen un texto final armónico y consistente, que respeta al mismo tiempo el estilo peculiar de cada uno de los ponentes.

En el primer apartado (*Verità di fede e verità di ragione*), centrado en la circularidad entre el saber filosófico y el saber teológico, se han agrupado tres significativas contribuciones de los siguientes autores: Enrico Berti (*Listanza metafisica nella Fides et ratio*), profesor de la Università di Padova, para quien la verdadera novedad de esta Encíclica no es la afirmación de la armonía entre fe y razón —doctrina ya tradicional y asumida plenamente en la cosmovisión católica—, sino «la afirmación del carácter natural, es decir, necesario, de la filosofía, el reconocimiento de su autonomía y la legi-

timidad del pluralismo filosófico» (p. 35); Antonio Livi (*Le premesse razionali della fede secondo Fides et ratio*), que reflexiona extensamente sobre las premisas racionales de la fe con interesantes referencias a los contenidos y al sentido de los *praeambula fidei*; y Max Seckler (*Ragione e fede, filosofia e teologia*).

La segunda parte (*Dimensione storica*) aglutina los estudios del profesor estadounidense Ralph McNery (*Assenza di Dio, assenza dell'uomo*), del profesor de la Università de Pisa Remo Bodei (*Cristianesimo e modernità alla luce della Fides et ratio*), del suizo Bernard N. Schumacher (*Per una filosofia che spera*) y de Giovanni Sala (*La filosofia nel contesto dell'epistemologia teologica*).

*Vicende e Protagonisti* es el título de la tercera parte, donde puede destacarse el trabajo de Hermann J. Pottmeyer sobre el magisterio de la *Dei Filius* en el contexto teológico del siglo XX, así como el estudio de Gilbert Narcisse sobre la relación entre tomismo y magisterio eclesial en la perspectiva del futuro de la teología. Se completa este apartado con dos trabajos sobre la recepción de la *Fides et ratio* en Polonia (Łukasz Kamykowski) y en el ámbito español (Salvador Pié-Ninot).

En la cuarta parte ha de subrayarse el estudio que César Izquierdo realiza sobre el momento fundativo del saber creyente, es decir, sobre la noción de tradición, así como la exposición de Giuseppe Lorizio sobre las tres instancias propias de la teología fundamental contemporánea (epistemológica, fundativa y contextual) a la luz del documento. También en este apartado viene explicitada la dimensión dialógica de la Encíclica, primeramente a través del análisis de Paolo Selvadagi particularmente atento al diálogo interreligioso, y después por medio de las lecturas provenientes de representantes de otras

confesiones cristianas, lo cual imprime al volumen un carácter notablemente ecuménico. En este sentido debe citarse también el ensayo del profesor de la Universidad Evangélica de Tubinga, Eilert Herms, y el del teólogo ortodoxo de Belgrado, Bogdan M. Lubardić.

Un conjunto interesante de estudios de diversos autores (Francesco Botturi, Dario Antiseri, Vittorio Possenti, Antonio Stagliandò) sobre las relaciones ente teología y filosofía conforma la última sección de la obra. Y no puede dejar de mencionarse la valiosa y completa selección bibliográfica, ordenada temáticamente, que Antonio Sabetta ofrece al final del volumen: *Una bibliografia ragionata di Fides et ratio*.

El balance crítico de la recepción de la Encíclica hace resaltar una idea fuerte que está latente en las reflexiones desarrolladas en el convenio, y que se hace explícita en la introducción de los editores, Antonio Livi y Giuseppe Lorizio: la *Fides et ratio* responde a una preocupación pastoral, advertida ya hace tiempo entre los principales retos de la evangelización y de la catequesis y que consiste en la necesidad de salvaguardar e incrementar la vida de fe de los creyentes de manera que éstos sean capaces de establecer un diálogo fecundo con la cultura contemporánea (cfr. p. 12). La presente obra constituye un intento valioso y eficaz para hacer realidad ese reto.

Juan Alonso

Aidan NICHOLS, *Redeeming Beauty. Soundings in Sacral Aesthetics*, Ashgate Publishing Ltd («Ashgate Studies in Theology, Imagination and the Arts», s/n), Croft Road 2007, 168 pp., 14 x 16, ISBN 978-0-7546-6001-9.

El profesor titular de la Cátedra Juan Pablo II de teología católica en la

Universidad de Oxford, ofrece —en primer lugar— un interesante recorrido por la teología del icono en el pasado y en el presente. Ahí aborda los fundamentos del arte cristiano y sus implicaciones, tanto en la doctrina de la creación como en la economía de la gracia. Elabora después una interesante síntesis de la estética de la proporción tanto en Agustín como en Tomás de Aquino (pp. 3-18). En ellos se puede apreciar —sostiene Nichols— que el *pulchrum* no es un «transcendental olvidado», pues en estos sistemas de pensamiento se refleja de modo crítico la *pancalia* propia de la época medieval. Así, la belleza, para el Aquinate, no será sin más *splendor boni seu veritatis*, sino también *splendor formae* (cfr. p. 14), lo cual pone la presente estética en diálogo con las estéticas de la modernidad. El mismo Nichols parece definirse a sí mismo como un «tomista balthasariano», y considera como un elemento común a Agustín, Tomás y el mismo Balthasar la *convenientia* entre la belleza suprema y las bellezas terrenales (p. 18). Por último, hace el profesor oxoniense un breve recorrido por «el origen y la crisis del arte cristiano», en donde alude a las iconografías judía y cristiana primitiva, a la influencia del islam y la controversia iconoclasta, que da finalmente lugar a una declaración de iconofilia en el concilio II de Nicea (787), gracias también a una profundización en el misterio de la encarnación (cfr. pp. 19-49).

La segunda parte de esta recopilación de artículos está dedicada a la teología de la imagen en el siglo XX. En primer lugar, se refiere a la iconofilia de Balthasar, bien fundamentada en su rica y compleja estética teológica, en la que los misterios de la Trinidad, la encarnación y la resurrección desempeñan un cometido fundante y fundamental. Se ocupa también de los gustos estéticos

del teólogo de Lucerna, que resultan de gran interés (pp. 57-69). En segundo lugar, se ocupa Nichols del teólogo ortodoxo Sergéi Bulgakov, quien hace una interesante y sugerente profundización en la teología del icono en clave trinitaria y pneumatológica, junto con el misterio de la encarnación y el pasaje de la Transfiguración (además de algunas interesantes alusiones a una «mariología icónica»). El icono sería de este modo casi un sacramento, que incluso se compara a la Eucaristía, aunque su presencia no sea sustancial. «Rezar ante un icono de Cristo es rezarle directamente, saludarle, besarle» (p. 87). Por último, las breves incursiones en la estética del icono en Joseph Ratzinger, que forma parte de su programa de búsqueda del rostro de Cristo. Así recuerda la «perspectiva litúrgica» del actual papa-teólogo, así como sus alusiones a la belleza de la cruz y —sobre todo— en la resurrección, hasta el punto de considerarlos —según señala Nichols— como eventos fundantes de toda futura belleza (cfr. p. 98).

Por último, en la tercera parte de *Redeeming Beauty*, se ocupa de dos interesantes ejemplos de la mutua influencia entre ideas estéticas y manifestaciones artísticas en el siglo XX. En primer lugar, la revista *L'Art Sacré*, promovida por los dominicos franceses a partir de 1937 y que tuvo una gran influencia en el debate estético y artístico cristiano en los años cincuenta del siglo pasado. En ella influyeron figuras como Couturier, Régamey, Denis, Desvallières, Maritain... Ahí se plantea, por ejemplo, a raíz de las experiencias allí habidas, si el arte sacro debe ser sin más una referencia a la trascendencia, o si requiere no sólo una cierta fe, sino también un cierto conocimiento de la Escritura y de la liturgia (cfr. p. 121). Por último, se aborda la recepción del famoso e influ-

yente *Arte y escolástica* (1920) de Jacques Maritain en Inglaterra, a través de los artistas Eric Gill y David Jones. Como epílogo —en un último capítulo titulado «Cristo y las musas»—, Nichols se plantea algunas preguntas sobre la relación del arte con la trascendencia, la creación divina y sobre todo con el misterio de Cristo, como principio creador de un arte nuevo. La Iglesia no solo emplea el arte para difundir la doctrina cristiana, sino que éste «resulta transfigurado, para desempeñar una nueva función en el mundo» (p. 149).

Pablo Blanco Sarto

**Ettore MALNATI**, *Dio nella teologia cristiana*, Portalupi Editore s.r.l., Casale Monferrato 2005, 298 pp., 13 x 21, ISBN 88-8441-072-X.

Ettore Malnati (Trieste 1945), profesor en diversas instituciones universitarias en Italia y Suiza, es autor de un buen número de libros sobre antropología teológica, mariología, eclesiología y ecumenismo. En el libro que se comenta aquí, Malnati se propone presentar una síntesis de la temática referente a Dios Uno y Trino. En una amplia introducción se detiene en la dimensión trinitaria de toda la teología sobre la base de una ontología trinitaria, en la línea de K. Hemmerle o P. Coda. Estudia a continuación la revelación de Dios en la Sagrada Escritura (primera parte). Contempla después el desarrollo magisterial y teológico de la cuestión (segunda parte), realiza una exposición sistemática (tercera parte), para terminar con una síntesis conclusiva. Por su esquema, puede considerarse una síntesis de la cuestión central de la teología, como es la profundización en el misterio del mismo Dios a la luz de la fe. Por la extensión y el desarrollo de la

cuestión, parece estar concebido para un público no especializado, pero de un cierto nivel cultural. Su finalidad consiste en proponer una reflexión sobre el Dios cristiano que, lejos de conformarse con la satisfacción de la curiosidad, lleve al lector a una más profunda comprensión de la vocación de todo cristiano a participar plenamente de la vida de Dios. Se trata, por tanto, de una obra de síntesis teológica de alta divulgación, que podría servir como un buen manual de teología trinitaria para un nivel equivalente al de un Instituto de Ciencias Religiosas, o para quien desee repasar los aspectos fundamentales sobre Dios uno y trino.

Cabe destacar de forma especial la extensión y el detenimiento en las cuestiones de teología bíblica. El autor propone una lograda síntesis de la idea de Dios que emerge de la revelación en la historia de Israel y, sobre todo, en Jesucristo. Desarrolla también una explicación clara y ágil de las líneas fundamentales de desarrollo de las cuestiones trinitarias a lo largo de la historia de la teología, y presenta de una forma clara y precisa las intervenciones magisteriales sobre la cuestión. Hay que destacar la especial atención que dedica a la síntesis de Santo Tomás, la claridad con que resume el desarrollo de la cuestión del *Filioque*, y el detenimiento con que desarrolla la doctrina trinitaria presente en los documentos del Vaticano II, Pablo VI y Juan Pablo II.

Al recorrer las páginas dedicadas al desarrollo histórico de la teología trinitaria, se observa que, tras tratar el Concilio de Constantinopla, se pasa a la teología trinitaria en la Alta Edad Media. Sólo a modo de visiones retrospectivas aparecen algunas cuestiones trinitarias importantes de los siglos IV-X. Se echa de menos alguna referencia a los Padres

Capadocios, S. Basilio, S. Gregorio Nacianceno y S. Gregorio de Nisa, cuya reflexión marcó un hito fundamental en el desarrollo de la teología trinitaria.

El tratamiento de la parte sistemática ha realizado dos opciones de calado teológico que resultan mutuamente dependientes. En primer lugar, toma su punto de partida en la Trinidad económica para remontarse después a la Trinidad inmanente. Dios ha revelado su vida íntima en la historia de la salvación. El tratamiento sistemático de la cuestión no puede prescindir de este punto. Esta primera opción lleva a considerar las cuestiones relativas a la Trinidad divina antes que las relacionadas con la unidad de la Trinidad. Así, de las misiones el autor pasa a las procesiones, a las relaciones y, con un especial detenimiento, a la noción de persona divina. A continuación, considera la unidad de la naturaleza divina y los atributos.

En un relativamente corto número de páginas, este libro consigue ser una lograda síntesis de la teología trinitaria. Se trata, por tanto, de una buena introducción al misterio del Dios cristiano.

Juan Ignacio Ruiz-Aldaz

**Joseph RATZINGER**, *Vieni, Spirito creatore. Omilie sulla Pentecoste*, Lindau, Torino 2006, 96 pp., 21 x 14, ISBN 88-7180-580-1.

No estamos ante un tratado sobre el Espíritu Santo, advierte desde un principio el entonces cardenal Ratzinger, sino frente a unos textos recogidos a partir de la predicación oral, procedentes de sus años de arzobispo y prefecto de la Congregación de la doctrina de la fe, en torno a la solemnidad de Pentecostés en Múnich y Ratisbona.

No constituye por tanto un texto fundamental en la obra ratzingeriana, pero sí un buen complemento y una clara prueba de que el pensamiento del teólogo que es ahora el actual Benedicto XVI está muy lejos del cristomonismo que se ha dado a veces en cierta teología alemana. Por otro lado, a pesar de ser textos distintos, el desarrollo de estas homilías resulta curiosamente coherente y sistemático.

En efecto, el predicador bávaro ha ido relacionando el Espíritu Santo con los distintos misterios del cristianismo. En primer lugar, con el misterio de la creación, un tema muy querido para el arzobispo Ratzinger, al que había dedicado una serie de homilías en la *Liebfrauendom*, la catedral muniquesa: «el Espíritu Santo es sobre todo el Espíritu creador y, por lo tanto, la Pentecostés es la fiesta de la creación, y el cristianismo es la religión de la creación. [...] Para nosotros el mundo es creación de la que Dios se alegra y de la que también nosotros, por medio de la libertad constructiva del amor, podemos alegrarnos» (p. 88). En el ámbito de la antropología bíblica, se recuerda también allí la unidad entre alma y cuerpo, al tratar de evitar así todo posible dualismo. «Donde carne y espíritu se presentan separados, la carne se reduce a puro cuerpo y el espíritu a frío cálculo, a mera funcionalidad. Esta división del mundo es la gran tentación de nuestro tiempo» (p. 55).

Lógicamente se pondrá en relación el Espíritu con el resto de la Trinidad, pues «la Pentecostés —dice allí— nos remite a la Trinidad. El Espíritu Santo no hace sin más cualquier cosa: en su humildad se somete a las órdenes de Jesús» (p. 17). De modo que se recuerda ahí en tono homilético las relaciones entre las distintas Personas, así como las

misiones del Hijo y del Espíritu. En primer lugar, se refiere a la misión del Hijo y, por tanto, a María y al misterio de la encarnación. «El día de Pentecostés [...] es semejante al acontecimiento de Nazaret. Desde aquel momento, lo que ocurre entonces debe ser asumido por todo el mundo: Cristo nacerá siempre del hombre. Cristo se hace hombre en nosotros. [...] Por eso en la Iglesia la oración de Pentecostés será siempre una oración mariana: hágase en mí según tu palabra» (p. 45).

En contraste con la división babilónica y sus distintas manifestaciones (cfr. pp. 64-65), se levanta la cruz y el misterio de la redención, cuya culminación se encuentra precisamente en el amor. Aquí un Ratzinger ya prefecto hacía uso de su habitual recurso a las imágenes en las homilías. «Pero el fuego es también imagen del amor. Es más, en realidad estas dos imágenes coinciden porque la cruz es amor y el amor es cruz: precisamente en esto está la grandeza de nuestra experiencia» (p. 75). Es además por todo esto el Espíritu de perdón, que Ratzinger sabe exponer en términos muy modernos y haciendo alusión a una parábola antropológica. «Solo la verdad puede liberarlo. Pero la verdad —es decir, su culpa— puede ser acogida solo si existe el perdón. Por tanto, el espíritu del perdón es al mismo tiempo el espíritu de la verdad y el espíritu de la libertad» (p. 38). Por eso también el Espíritu nos quita todo miedo posible, pues él mismo es amor, el amor hecho Persona.

También se referirá el cardenal bávaro al envío del Espíritu y al nacimiento de la Iglesia. Tras hacer una nueva mención a la relación del Espíritu con el resto de la Trinidad, añade: «el Espíritu Santo crea la Iglesia. Ésta no procede de la voluntad humana, de la

reflexión, de la habilidad de las personas y de su capacidad organizativa [...]. Ésta es, por el contrario, creación del Espíritu Santo» (p. 90). Al tener la Iglesia este origen, se vuelve a recordar allí la primacía de lo espiritual y del espíritu de oración en la Iglesia, «más allá de los congresos, las reuniones y las discusiones». Y acaba dando un pequeño consejo, útil para teólogos y pastores: «Un rato de oración da más fruto que un montón de documentos» (p. 22).

Pablo Blanco

**Christian GOUYAUD**, *L'Église, instrument du Salut*, Pierre Téqui éditeur («Croire et Savoir», 41), Paris 2006, 585 pp., 15 x 22, ISBN 2-7403-1219-9.

El autor es sacerdote de la diócesis de Estrasburgo y doctor en teología. En esta monografía se plantea analizar las implicaciones de la noción de la Iglesia como *sacramentum salutis*, es decir, la Iglesia como «signo e instrumento» de salvación, una idea puesta de relieve por el Concilio Vaticano II.

El autor constata que la idea ha sido estudiada en la época posterior al Concilio sobre todo bajo el aspecto de «signo», esto es, bajo el aspecto de la Iglesia como manifestación de los dones salvíficos de Dios a la humanidad. En cambio, el aspecto de la instrumentalidad de la Iglesia en la salvación ha sido menos atendido en la reflexión eclesiológica actual probablemente porque remite a un concepto de «instrumento» heredado de la escolástica, que se mira con desconfianza, mientras que las categorías de «signo» y «símbolo», más cercanas al universo agustiniano, han sintonizado mejor con una teología remisa a esquemas conceptuales ontológicos. El autor piensa que se trata de un olvido algo precipitado.

Por ello, su investigación se centra en considerar la eficiencia salvífica de la Iglesia *sub specie causae instrumentalitatis* (p. 13), ya que los Padres del Concilio Vaticano II, al hablar de la Iglesia como signo e instrumento, conocían bien que este segundo aspecto tiene un peso en la tradición teológica que remite al esquema de la causalidad instrumental. Concretamente el autor entiende que esta dimensión de eficiencia salvífica es válida para dar cuenta de la mediación dinámica ejercida por la Iglesia en el orden salvífico, siempre en dependencia del agente principal (Cristo por su Espíritu), a la vez que se garantiza la gratuidad divina de la salvación. La instrumentalidad eclesial se encuentra en estrecha relación con la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, siempre manteniendo una analogía de proporcionalidad, no de atribución, puesto que las acciones eclesiales no derivan de una Persona divina; más bien se trata de un tipo de relación entre Dios y el hombre en el orden de la acción y del accidente, no del ser y de la substancia; unión entre el Espíritu Santo y la Iglesia que es relacional o de comunión de acción. A partir de estos principios el autor examina la instrumentalidad en las situaciones particulares del pecado en la Iglesia, de la celebración de los sacramentos, de otras actividades eclesiales (anuncio de la Palabra, gobierno), del ministerio ordenado, del axioma «*extra Ecclesiam nulla salus*» y las religiones no cristianas.

La monografía es, pues, un intento de comprobar el alcance de una perspectiva, la de la causalidad instrumental, antigua como tal, pero escasamente aprovechada, en opinión del autor, para una comprensión eclesiológica renovada de la noción de sacramentalidad del Concilio Vaticano II.

José R. Villar

**Manlio SODI (a cura di)**, *Ubi Petrus ibi Ecclesia*, Sui i «sentieri» del Concilio Vaticano II, LAS, Roma 2007, 795 pp., 24 x 17, ISBN 88-213-0641-0.

Este amplio volumen es una miscelánea ofrecida a su Santidad Benedicto XVI con ocasión de su 80 cumpleaños. Se trata de un volumen de estudio, profundización y desarrollo de los temas propios del Concilio Vaticano II, proyectado y realizado por la Universidad Pontificia Salesiana. Los estudios recogidos en este volumen se presentan en el periodo en el que la Iglesia se prepara a vivir el 50 aniversario del Concilio Vaticano II. Las contribuciones —hasta un número de 51— son obra de los profesores de esa Universidad y constituyen una amplia panorámica de reflexiones siempre a partir de cada documento conciliar y procurando poner de relieve los desarrollos recientes de cada documento, así como proyectando hipótesis de acción en cada ámbito de la vida de la Iglesia.

El significativo título de esta miscelánea, tomado de Ambrosio de Milán, declara el ministerio de Pedro y de sus sucesores en orden a la esencia misma de la Iglesia, de su misión en el mundo y en la historia. Se han examinado Constituciones, Decretos y Declaraciones, es decir, todos los documentos emanados del Concilio. Dos contribuciones iniciales presentan un interés particular: la primera lleva por título «Benedicto XVI gran intérprete del Concilio Vaticano II» y la segunda es un estudio de carácter introductorio, escrito por el Profesor salesiano de Teología litúrgica, Manlio Sodi, sobre las grandes notas que caracterizan los senderos abiertos por el Concilio en la vida de la Iglesia y del mundo.

Los retos contenidos en las diversas contribuciones se insertan en la dialéc-

tica de nuestro tiempo y, de un modo u otro, apuntan a los diversos ámbitos de la vida, del pensamiento, de la comunicación... y sobre todo del ser persona en tensión constante hacia la consecución de la meta que tiene a Jesucristo como Alfa y Omega. Hacer cultura en esta dirección supone ya una respuesta a las expectativas de la *Gaudium et spes* cuando afirmaba que «es propio de la persona humana el no llegar a un nivel verdadera y plenamente humano si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores naturales. Siempre, pues, que se trata de la vida humana, naturaleza y cultura se hallen unidas estrechísimamente» (n. 53).

Libro recomendable, por tanto, a todo aquel que desee adquirir una mayor y más honda conciencia del Concilio Vaticano II. Asimilar interiormente el Concilio, recorrer vitalmente los caminos que abre, afirmar y poner en práctica lo que ha actuado son propósitos a cuyo servicio se han escrito las páginas de este libro.

Félix María Arocena

**Joseph RATZINGER**, *La belleza. La Iglesia*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 47 pp., 18 x 11, ISBN 84-7490-803-5.

Se trata de dos breves pero intensos y significativos textos del entonces cardenal Ratzinger, donde expone dos de sus grandes pasiones. En el primero de ellos titulado *El sentimiento de las cosas, la contemplación de la belleza* (2002) se proponían algunos principios de la estética cristiana. Comienza Ratzinger su exposición al hacer referencia a la belleza de Cristo, «el más hermoso entre los hijos de los hombres» (Sal 45,2), que decide perderla aparentemente en la cruz, hasta el punto de hacer exclamar al profeta: «¡no hay en Él parecer ni hermosu-

ra!» (Is 53,2). Estamos por tanto ante una belleza que trasciente la meramente física, y que conlleva profundas consecuencias. Es una belleza distinta y más sublime: la de la verdad y del amor. «En Él aparece sobre todo la belleza de la verdad, la belleza de Dios que nos atrae hacia sí y —al mismo tiempo— nos concede la herida del Amor, la santa pasión (*eros*) que nos hace ir al encuentro —junto a y en la Iglesia Esposa— del Amor que nos llama» (pp. 13-14).

Tras citar a Balthasar y a algunos autores de ámbito oriental (Cabasilas, Evdokimov), se proponía ahí el encuentro con la belleza como la mejor ayuda para la búsqueda de la verdad por medio de la razón. La intuición sensible de lo bello será plenamente complementaria al conocimiento racional de lo verdadero. Por eso la belleza tiene un lugar en la fe. «He afirmado con frecuencia que estoy convencido de que la verdadera apología de la fe cristiana, la demostración más convincente de la verdad, es —por un lado— la belleza [de la vida] de los santos y, por otro, la que la fe ha generado» (p. 19), es decir, la del arte cristiano. Es belleza armonizada con la verdad, es más, contiene también la belleza de la verdad, contraria a una «belleza mentirosa, falsa, deslumbrante». Por eso la misión actual del arte cristiano es no solo luchar contra el feísmo, sino también contra esta falsa belleza. «¿Qué belleza salvará el mundo?», se preguntaba el entonces prefecto con Dostoievski. Solo la belleza redentora de Cristo. «Si conocemos a Cristo no solo de palabra, sino que nos hiere el dardo de su paradójica belleza, obtendremos el conocimiento verdadero de Él y llegaremos a conocer de Él no solo por medio de otros» (p. 22).

El segundo texto sobre la Iglesia se titula *Una compañía siempre reformable*

se remonta al *meeting* de Rímini de 1990. Este texto adquiere una mayor importancia tras ser elevado el teólogo alemán al solio pontificio. Comienza por tanto afrontando el problema de la impopularidad de la Iglesia por su presunta animosidad contra la libertad. Por eso, es obligada una reforma de manera que la Iglesia recobre su credibilidad en el mundo actual, sigue diciendo. Así, se describe una «falsa reforma» en la que «somos nosotros los que “hacemos” la Iglesia, y la hacemos siempre nueva» (p. 29). En este tipo de reforma el elemento humano y los ideales supuestamente democráticos ocupan un protagonismo central y casi exclusivo. Frente a esta, proponía Ratzinger una «verdadera reforma» en la que se eliminan las estructuras e instituciones caducas, a la vez que se mantiene lo esencial e irrenunciable, que se contiene a su vez en la misma fe. Es ésta una continua y eficiente renovación. Para esto se requiere unir —una vez más— acción y contemplación, de modo que se pueda superar un superficial y activista «compromiso eclesial». «No tenemos necesidad de una Iglesia más humana, sino de una Iglesia más divina; solo entonces será verdaderamente humana» (p. 36).

Tras esto, concreta las «reformas» concretas que han de hacerse en primer lugar en la Iglesia. En primer lugar, el perdón y la conversión. «Perdón y penitencia, gracia y conversión personal no son contradictorias, sino que son dos caras del mismo y único acontecimiento. Esta fusión de actividad y receptividad expresa la forma esencial de la existencia humana» (p. 39). Así se establece una dinámica circular de «moral-perdón-expiación», que quita los obstáculos a la acción divina, la verdadera acción en la Iglesia. Más adelante, al hablar del sufrimiento, el martirio y de la alegría de la redención, se refería el cardenal pre-

fecto de igual manera a la Iglesia *in patria*. «Los santos son la verdadera y determinante mayoría que nos orienta. Es a esta Iglesia a la que nos atenemos» (p.43). Se refiere por último a la necesidad del dolor para entrar en perfecta comunión con Cristo, además de ser una irrenunciable dimensión humana. Solo en Cristo, se resuelve esta cuestión de modo definitivo y convincente. Perdón y penitencia, dolor y alegría: en esto consiste la plena comunión con Jesucristo y el fundamento —desde nuestro punto de vista— de la «verdadera reforma» en la Iglesia, según Joseph Ratzinger. Unas sobrias pero interesantes propuestas en el panorama eclesial y teológico actual.

Pablo Blanco

**José RICO PAVÉS**, *Los Sacramentos de la Iniciación cristiana. Introducción teológica a los Sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía*, Instituto Teológico San Ildefonso («Colección manuales»), Toledo 2006, 557 pp., 17 x 24, ISBN 84-934253-9-7.

Primer manual de la *Colección de manuales* del Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo, este libro representa la puesta en práctica de las intenciones de dicha colección, tal como encontramos en *Toletana*, 15 (2006) 331-334, en donde se establecen los criterios de un *lenguaje sencillo, estructura clara, contenido esencial y manejo fácil*, integrando en sus textos dos referencias fundamentales: la Liturgia y el *Catecismo de la Iglesia Católica*. Esta pretensión recibe una original realización en su primer manual, donde podemos apreciar las ventajas de una nueva perspectiva: no se trata de un manual de «Bautismo y Confirmación» o de «Eucaristía», sino un *Manual de Iniciación*

*cristiana*, con todo lo que conlleva: volver a considerar de forma teórica el esquema tradicional *bautismo-confirmación-eucaristía*.

Después de unas «Cuestiones introductorias», el manual se divide en dos partes: «La Iniciación cristiana en sus fuentes» y «Exposición sistemática», esta última la más breve. Ya desde las «Cuestiones introductorias» se aprecia el deseo por dar cabida a las cuestiones pastorales y ecuménicas, que hacen de este manual una herramienta útil para una praxis sacramental inmediata. El orden interno del manual no es siempre el mismo: a veces se opta por una cronología histórica, otras por una presentación primera del *bautismo-confirmación* y luego la *eucaristía*, etc. Sin embargo, no existe la sensación de que se pierda continuidad.

La primera parte aborda varios temas, que pretenden una sucesión cronológica: el A.T., el N.T., la Tradición patristica, la Edad Media, la Reforma y el Concilio de Trento, y desde éste hasta nuestros días. El A.T. recibe una atención importante del autor: los símbolos y acciones de la historia de la salvación que servirán de herramientas catequéticas para las mistagogías de los Padres, sin olvidar las oraciones de bendición del óleo de los catecúmenos, de los enfermos, del agua bautismal, etc., que nos presentan una interpretación cristiana del A.T., los diferentes sacrificios en Israel y la profecía de Malaquías (Ml 1,6-14), de especial importancia para conocer los textos eucarísticos primitivos.

La exposición del N.T. se divide en *Bautismo y Confirmación* y *Eucaristía*. El bautismo de Jesús, tema de especial reflexión y fuente de algunas controversias en la época patristica, abre el estudio de los dos primeros sacramentos, en donde encontramos un *excursus* la «unción

eterna del Hijo» en san Ireneo y otro sobre la «Cristología del Espíritu Santo», donde se habla de la supuesta simultaneidad del acontecimiento cristológico y el pneumatológico, e incluso de la precedencia de éste último. La tipología bautismal y la teología paulina cierran este capítulo. El tercer sacramento se comprende desde el contexto de la vida y muerte de Jesucristo, donde el autor nos presenta un cuadro sinóptico de los relatos de la Institución de la eucaristía y sus dependencias. Los relatos eucarísticos en el N.T., reunidos al final en un apéndice, concluyen el capítulo.

Puesto que el autor es doctor en teología patristica, el capítulo sobre la iniciación cristiana en la Tradición de los Padres es extenso. Aquí los tres sacramentos son tratados al mismo tiempo, según den o no testimonio de ellos las fuentes. El análisis de autores y documentos, situados en sus tradiciones geográficas, es minucioso. Las catequesis mistagógicas reciben una atención importante, resaltando los aspectos fundamentales. Se mencionan también brevemente algunos documentos litúrgicos como el sacramentario Gelasiano, Gregoriano, etc. También encontramos reflexiones sobre la iniciación cristiana en España y un interesante apéndice sobre Arquitectura y catequesis bautismal.

La Edad Media pierde la exposición estrictamente cronológica de antes y se prefiere un breve repaso histórico inicial para llegar a la escolástica y el magisterio medieval sobre el bautismo y la confirmación, para luego retroceder en el tiempo para hablar de la eucaristía y las controversias eucarísticas, las síntesis escolásticas y el magisterio medieval. Los datos expuestos revelan un conocimiento amplio de la cuestión medieval en su amplitud. Al final se incluye un apéndice especialmente importante pa-

ra el conocimiento de obras todavía no estudiadas: desde las *expositio Missae* desde Amalario de Metz hasta san Alberto Magno.

La controversia con los Reformadores protestantes y el Concilio de Trento también es exhaustiva, mostrando las tesis de cada uno de los Reformadores y, en un segundo momento, la doctrina católica del tridentino, con una presentación de cada una de las respuestas conciliares, que suelen ser citadas sin importar su amplitud.

El capítulo que trata desde Trento hasta nuestros días revela la poca variabilidad respecto a la teología de estos sacramentos, donde los rituales del Vaticano II se presentan como las grandes novedades. En el terreno de la teología eucarística, se hace referencia a las teorías eucarísticas en ámbito católico como las *inmolacionistas*, *oblacionistas*, de la *representación*. No está ausente la doctrina de los misterios de Odo Casel. También se habla de las nuevas posturas, el abandono del hileformismo en el siglo XX, las encíclicas de Pío XII y la doctrina eucarística del Vaticano II y de Juan Pablo II.

La parte sistemática aborda a veces temas tratados, pero desde nuevas perspectivas, normalmente de carácter dogmático, pastoral y ecuménico. Esta vez, cada sacramento se trata por separado. Se pone de manifiesto el papel clarificador del magisterio reciente en torno a la confirmación. Al hablar del bautismo se vuelven a tocar temas tratados con anterioridad con carácter sintético, aunque se trata que cuestiones más dogmáticas: eficacia, necesidad, etc. El autor dedica unas páginas a la celebración del sacramento según los libros litúrgicos romanos actuales, con una intención mistagógica. Se aborda desde un punto de vista pastoral el problema de la relación

entre fe y bautismo, exponiendo en todas sus consecuencias las diferentes posturas. El aspecto ecuménico del bautismo cierra la exposición sistemática del sacramento. La eucaristía se aborda desde el presupuesto de su lugar privilegiado en el septenario sacramental y su comprensión como sacramento, sacrificio, comunión y presencia.

Como hemos dicho al principio, debemos tener en cuenta de que este manual corresponde, según una tendencia metodológica seguida hasta ahora en España, a lo que serían los manuales de *Bautismo y Confirmación* y *Eucaristía*. Esto justifica su extensión y tamaño. Además, creo que este manual se presenta como una opción para el cambio de mentalidad: comprender la iniciación cristiana como un conjunto unitario. Y esta comprensión invita, a mi modo de ver, a reconsiderar el estudio de estos sacramentos de forma separada en las facultades de teología. También creo que esta propuesta metodológica es una invitación a que los futuros autores de un manual de *Bautismo y Confirmación* no se limiten a estos sacramentos sino que incluyan también al tercero.

Esperamos que los demás manuales de esta colección sigan esta perspectiva original, a la vez que tradicional, en sus respectivos campos.

Adolfo Ivorra Robla

**Gian Paolo CIGARINI**, *Il Diaconato. Prospettiva teologica e pastorale*, Edizioni San Lorenzo, San Martino in Rio/Reggio Emilia 2002, 117 pp., 13 x 17, ISBN 88-8071-129-6.

Este breve libro quiere ser un resumen sintético de los datos históricos y teológicos más relevantes para identificar la teología del diaconado.

El autor divide su trabajo en cinco capítulos. El cap. 1 trata del ministerio en la Iglesia en general, para situar el ministerio diaconal en relación con el episcopado y el presbiterado, a la luz de la eclesiología del Concilio Vaticano II. El cap. 2, que toca ya la identidad teológica del diaconado, se centra en la famosa expresión de san Hipólito de la ordenación del diácono no para el sacerdocio sino para el ministerio del obispo. La expresión debe ser bien comprendida. Si se identifica estrictamente el sacerdocio ministerial con la potestad de consagrar el pan y el vino y de perdonar los pecados, entonces el diácono carecería de cualquier participación en el ministerio propiamente sacerdotal. El Autor entiende, sin embargo, que el diaconado es una participación en el sacerdocio de Cristo, esencialmente distinta del sacerdocio común, que no implica la capacidad de consagrar y celebrar la eucaristía, y no obstante supone una potestad santificadora que no adviene por el sacerdocio común sino por la ordenación sacramental. En este sentido, con una noción más amplia de la condición sacerdotal del ministerio, se puede decir que el diaconado es también una participación ministerial sacerdotal, sin que esto implique la capacidad de celebrar la misa y perdonar los pecados. Los capítulos 3-4 se dedican al discernimiento vocacional y a la formación para el diaconado permanente, y el libro se cierra con unas anotaciones sobre el diaconado a partir de algunas de sus funciones litúrgicas.

José Ramón Villar

**Gregory DIX**, *The Shape of the Liturgy*, The Continuum International Publishing, London 2005, 764 pp., 15 x 22, ISBN 0-8264-7942-1.

Dom Gregory Dix (1901-1952) monje de la abadía benedictina angli-

cana de Nashdom y prior de dicha comunidad desde 1948, fue una de las personalidades más notables de la Iglesia de Inglaterra en la primera mitad del siglo XX. Convencido partidario de la sensibilidad anglo-católica, se esforzó afanosamente por buscar la unión con la sede romana y luchó infatigablemente contra todos aquellos desarrollos doctrinales y prácticos que obstaculizaran dicha convergencia, pero siempre desde la defensa y el amor a la propia tradición. De aquí que, del mismo modo que preconizaba la praxis de la reserva del Santísimo Sacramento frente a algunos de sus correligionarios, defendiera la validez de las órdenes anglicanas ante las críticas de los católicos romanos. Su posición eclesiológica queda muy bien reflejada en unas significativas palabras recogidas en uno de sus escritos más señalados, *The Question of Anglican Orders*, publicado en 1944: «durante tres siglos, la Iglesia de Inglaterra ha enseñado las cuestiones esenciales de la fe católica a la gente corriente inglesa y, al mismo tiempo, le ha administrado lo esencial de los sacramentos católicos; y todo ello en un periodo en el que nadie más pudo hacerlo porque no se le hubiera permitido llevarlo a cabo. Ésta es su grandeza y su título de existencia y, sinceramente, pienso que sólo por eso podría y debería ser ya amada, aun cuando uno sintiera que hubiera llegado el momento de abandonarla».

Reputado confesor y director espiritual, dom Gregory Dix poseía el don de una conversación amena y agradable. Atrajo a multitud de penitentes y personas en busca de consejo y ayuda. De gran y profunda cultura, su principal inclinación en el estudio se dirigió hacia la liturgia eclesial, con un especial interés en las fuentes patrísticas de las distintas tradiciones rituales.

La publicación en el año 1945 de la obra que ahora reseñamos conoció un éxito notable e inmediato, de tal manera que debió ser editada por segunda vez sólo unos meses después del primer lanzamiento. Objeto de numerosos comentarios y reseñas, no faltaron algunas voces críticas dentro de su propia confesión, por su conclusión acerca del fundamento «zwingliano» de la doctrina eucarística de Thomas Cranmer y, por consiguiente, de la reforma del rito impuesto en la Inglaterra del siglo XVI.

No obstante, su influjo traspasó muy pronto el ámbito de la comunidad anglicana, de modo que las tesis principales del libro, clarívidentes y muy novedosas para su tiempo, fueron acogidas por la incipiente ciencia litúrgica católica. No es de extrañar, por ello, que con motivo de los cincuenta años de su edición, Paul Bradshaw afirmara que *The Shape of the Liturgy* ha constituido sin duda uno de los libros más influyentes en el campo litúrgico durante la segunda mitad del siglo XX.

La obra, bastante extensa, posee un carácter fundamentalmente analítico. Catorce de sus diecisiete capítulos describen pormenorizadamente el desarrollo de la celebración eucarística, desde las estructuras rituales de la Última Cena hasta la Reforma «protestante» del siglo XVI. En el último apartado descriptivo, el autor presta una particular atención a los desarrollos teológicos y rituales del anglicanismo, con un tratamiento muy breve (pp. 619-620), pero equilibrado, del Misal romano de Pío V. Una nota adicional se dedica a la situación de la Iglesia de Inglaterra a mediados del siglo XX. Completan el tratado dos capítulos iniciales, con un tratamiento original acerca de la naturaleza de la liturgia y de la celebración

eucarística, y unas conclusiones de carácter teológico-pastoral, donde se manifiesta ampliamente el amor del autor a la eucaristía y su convencimiento de que la liturgia, por su carácter de presencia del sacrificio redentor de Cristo, es la vía de acceso a la vida divina y, al mismo tiempo, la fuente de sentido de la vida presente. La nueva edición de 2005 contiene además un interesante ensayo de Simon Jones (Merton College, Oxford) acerca de la importancia del autor y su obra.

No obstante, nos llevaríamos a engaño si pensáramos que nos encontramos ante una simple y datada «historia de la liturgia». La obra de dom Gregory Dix rebasa, por el contrario, toda posible consideración meramente coyuntural a partir de sus hipótesis de trabajo —algunas, sin duda, superadas— para convertirse en un *clásico*. En efecto, algunas de sus intuiciones, enunciadas en un momento tan temprano como 1945, constituyen todavía hoy una buena base para una renovación de la teología eucarística.

Para resumir su posición, podemos afirmar que, para Gregory Dix, acertadamente, la comprensión adecuada del misterio eucarístico debe buscarse, en primer lugar, no en las palabras de las fórmulas litúrgicas —distintas según las diversas tradiciones—, sino en la misma forma estructural («the shape») del rito, que ha permanecido siempre invariable en la tradición del culto eclesial a través de los siglos, ya desde su misma institución en la Última Cena, según el tenor de los relatos del Nuevo Testamento.

Dicha estructura comprende dos secciones rituales: liturgia de la palabra y rito eucarístico. Esta conjunción se advierte ya en la Iglesia apostólica, y proviene de la unión de los elementos

del culto en la sinagoga (liturgia de la Palabra) y del rito instituido por Cristo (liturgia eucarística) en una misma y única celebración sacramental. De aquí que, aunque el tenor exacto de los gestos y las fórmulas seguidas por el Señor durante la Última Cena no sean conocidos, sí lo sea la estructura del rito objeto del mandato memorial de Cristo, regido, para el autor, por la sucesión de las acciones de culto detallada por los relatos del Nuevo Testamento: «tomar, bendecir-dar gracias, partir, dar», secuencia cuatripartita («the Four Action Shape of the Liturgy») que habría quedado recogida en la praxis litúrgica de todas las tradiciones eclesiales: presentación de dones-ofertorio, oración consacratoria de bendición y acción de gracias —plegaria eucarística—, fracción del pan y comunión («offertory, consecration, fraction, communion»).

Más allá del fundamento histórico de algunos de los enunciados concretos de la tesis principal de dom Gregory Dix, su intuición posee todavía hoy un valor inestimable para ulteriores profundizaciones teológicas: la celebración eucarística posee una estructura fundamental de carácter institucional, que ha sido invariablemente transmitida a través de los siglos. Y de la centralidad de la anáfora o plegaria consagratoria en dicha secuencia ritual se puede deducir, como hace el autor, que la entera liturgia eucarística constituye esencialmente una *anamnesis*, una conmemoración representativa, del único sacrificio de Cristo.

Felicitemos a la editorial por permitir con esta iniciativa que nuevos lectores puedan acceder a una de las obras capitales de la ciencia litúrgica del siglo pasado.

José Luis Gutiérrez-Martín

**Giuseppe FERRARO**, *Cristo è l'altare*, OCD, Roma 2004, 375 pp., 22 x 15, ISBN 88-7229-240-9.

Giuseppe Ferraro, autor conocido por sus abundantes publicaciones en el ámbito de la liturgia y que colabora habitualmente con artículos y estudios en la revista *Notitiae* de la Congregación del Culto divino, ofrece este libro dedicado al estudio teológico-litúrgico del rito de la dedicación de una iglesia y al estudio del rito de la dedicación de un altar. El análisis realizado por el autor tiene el mérito de presentar un ensayo de cristología cultural a partir de los datos contenidos en una de las celebraciones más simbólicas de la liturgia romana. El autor muestra, dentro de un orden sistemático impecable, los cimientos bíblicos y patristicos implícitos en el Ritual de la dedicación de iglesias y altares en su edición típica de 1977.

La primera parte del estudio se propone exponer el rito de la dedicación de la iglesia en los cuatro momentos fundamentales en los que éste se despliega: ritos iniciales, liturgia de la palabra, plegaria de dedicación y unciones, para culminar con la celebración eucarística. La segunda parte del libro, dedicada a la dedicación de un altar, presenta una estructura prácticamente idéntica. La tercera parte de esta investigación se dedica a extraer de los textos eucológicos y de los textos inspirados que se proclaman en esta liturgia la doctrina sobre Cristo altar, templo, sacerdote y víctima de su mismo sacrificio.

Esta sección analítica abre las puertas a una reflexión sintética especialmente sugestiva en torno a la simbólica cristológica del altar. El estudio, de tipo cristológico-cultural, pone de relieve cómo en la unánime tradición de la Iglesia, tanto oriental como latina, el altar

es signo de Cristo. Esta realidad es inseparable del hecho de que en él se identifican su ser sacerdote, víctima y altar. Esta realidad de la fe constituye una revelación de su identidad trascendente teándrica de Hombre-Dios.

El análisis teológico de las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas que hacen referencia al edificio celebrativo y al altar cristianos se lleva a cabo con rigor y equilibrio. Es mérito del estudio no apartarse del Ritual, tanto en su *editio typica* como en su versión italiana, y pone constantemente de relieve la riqueza doctrinal contenida en la *lex orandi* tal y como aparece convocada en esta acción sagrada. La bibliografía final es un rico elenco de las publicaciones modernas relativas al templo y al altar cristianos, que será ayuda eficaz para quienes deseen tener una inteligencia teológica de estos iconos de la Iglesia y de Cristo, que son el edificio y el altar. Se trata, en definitiva, de un libro que no sólo dará cumplimiento a los requerimientos del teólogo de la liturgia, sino que ilustrará al arquitecto que pretende expresar, con sus proyectos y diseños concretos, la trascendencia del misterio cristiano de un modo congruente con la cristología y la eclesiología.

Félix María Arocena

**Massimo RUBBOLI**, *I protestanti*, Società editrice il Mulino («Farsi un'idea» 134), Bologna 2007, 141 pp., 19,5 x 12,5, ISBN 978-88-15-11643-7.

Se trata de una interesante introducción a la historia y a la teología surgidas a partir de la Reforma protestante. El autor es un profesor de historia de la Universidad de Génova, pero demuestra conocer y entender bien los principios de la doctrina protestante. El estilo de exposición resulta claro y pre-

ciso, mientras la estructura responde bastante bien a su propósito a la vez teológico e histórico. Los orígenes de toda esta revolución surgida en el seno del cristianismo se establecen ahí sobre todo en la vida y en la obra de Martín Lutero, a pesar de que el autor reconoce una serie de precursores: Valdo, Wyclif y Hus principalmente (pp. 9-21). Después se abordan también, de modo sucinto pero suficientemente claro, los fundamentos de la Reforma: la Escritura, la doctrina de la justificación, la eclesiología y la prioridad absoluta de la gloria de Dios (pp. 22-31).

Tras esta primera introducción, el profesor italiano trata de las consecuencias de la Reforma en la configuración del mapa político de Europa, así como de su influjo en la liturgia y la música sacra (pp. 39-43). También hace una exposición sucinta pero convincente de las distintas ramificaciones en que se divide la Reforma (luteranismo, iglesias reformadas, anglicanismo y puritanismo, comunidades congregacionalistas y presbiterianas). Se refiere de igual manera a las derivaciones que florecen sobre todo en tierras americanas, como la tradición anabaptista, los baptistas y los metodistas (pp. 49-75). Después trata también de los fundamentalismos y del movimiento pentecostal, surgidos en el seno de las comunidades creadas a partir de la Reforma. También presenta la dimensión misionera que tuvo el protestantismo a partir del siglo XVIII, el ecumenismo y los desarrollos que han tenido lugar en América latina (pp. 76-103).

Por último, se propone Rubboli exponer algunas consecuencias que tuvieron lugar en el ámbito socioeconómico, en especial gracias a las ideas de libertad y pluralismo. Aquí resulta interesante la explicación que ofrece sobre las relacio-

nes que existen entre el pensamiento protestante y las diferentes dimensiones ética, política y económica de la misma vida social de Occidente (pp. 88-112). Acaba la presente exposición con un apéndice sobre el protestantismo en Italia, una breve cronología, un glosario y una sucinta y elemental bibliografía (pp. 114-141). Resulta ésta, por tanto, una breve y completa exposición de la Reforma desde un concreto punto de vista, que en ocasiones podría parecer algo aislada. En este sentido, resulta llamativo por ejemplo que —cuando habla sobre el ecumenismo— ni siquiera se mencione el Concilio Vaticano II.

Pablo Blanco

**Pablo BLANCO**, *Joseph Ratzinger: Vida y Teología*, Ediciones Rialp («Libros de bolsillo Rialp», 200), Madrid 2006, 194 pp., 12 x 19, ISBN 84-321-3605-0.

Tras la publicación de una biografía y un ensayo sobre las relaciones entre razón y cristianismo en Joseph Ratzinger, el profesor Blanco se propone en esta nueva obra recoger las ideas fundamentales de Benedicto XVI acerca del saber teológico, con el fin de ayudarnos a conocer algo más sobre su vida.

Mediante una acertadísima selección de textos teológicos y autobiográficos —que manifiestan su familiaridad con la vida y obra del personaje—, el autor penetra en los entresijos y problemas más relevantes de la teología contemporánea, exponiendo fielmente el pensamiento de Ratzinger sobre cada cuestión. A partir de dichos textos se puede observar la armónica conexión entre la teología y la vida de Benedicto XVI. Utilizando las palabras del autor: «en el teólogo alemán, la vida se funde con la búsqueda de la verdad y del amor que llevan de modo inevitable a Cristo» (p. 20).

Los dieciocho capítulos en que se estructura el libro remiten a categorías teológicas fundamentales, a partir de las que se desgranar diversos aspectos de la vida y de la producción intelectual del actual papa. Desde sus estudios iniciales en Frisinga y Múnich hasta su etapa final en la curia romana, irán apareciendo en el libro las constantes teológicas del pensamiento de Joseph Ratzinger: la unidad entre teología, predicación y espiritualidad; la centralidad de la Sagrada Escritura leída dentro de la gran Tradición de la Iglesia (de la que los Padres son intérpretes privilegiados); la Iglesia como lugar natural para el necesario diálogo entre fe y razón; la pluralidad teológica a partir de la unidad de la fe; la manifestación de la Verdad en la historia, a través de la cual debemos recalar en la primera; el lenguaje (que posibilita la Tradición) como presupuesto de la teología; la reivindicación de la razón por parte de la fe cristiana a partir de la existencia de un nexo originario e intrínseco entre la reflexión teológica y la filosófica; la fe de los «sencillos» contra el gnosticismo de los «intelectuales»; la santidad y las experiencias de los santos como «fuente» de la teología... En suma, la necesidad de una teología vital y vivida que, para el teólogo Ratzinger, ha de acabar siendo una sabiduría participante de la clarividencia de Dios. De ahí la necesidad de estar en comunión con Él, pues la verdad y el amor van siempre unidos.

Nuestro libro añade una cronología final, en la que se ofrece cumplida cuenta de los hechos políticos y religiosos más importantes en conexión con la vida de Joseph Ratzinger, y un elenco de sus libros publicados en español. En definitiva, nos encontramos ante un libro que gustará especialmente a los conocedores de los avatares teológicos contemporáneos, pero también a todos

aquellos que quieran acceder a una síntesis ágil, rigurosa y completa del pensamiento y la vida del actual Benedicto XVI.

Javier Sánchez Cañizares

**Michael BURLEIGH**, *Causas sagradas. Religión y política en Europa. De la primera guerra mundial al terrorismo islamista*, Taurus, Madrid 2006, 640 pp., 15 x 24, ISBN 84-306-0621-1.

Después de una cierta carrera universitaria como investigador y profesor en varias universidades inglesas y americanas, Burleigh se ha dedicado a la crítica de libros y al ensayo. Tuvo bastante éxito su extenso libro sobre *El tercer Reich* (2002). Y de allí amplió su interés hacia las relaciones entre religión y política. En principio, su trabajo querría ser un gran análisis de la ocupación del terreno religioso por el poder político. La Modernidad nació con pretensiones de racionalizar el conjunto de la vida humana. Era inevitable que, en sucesivas expansiones, invadiera el campo de lo religioso. La razón política quiso organizar, y a veces, suplantar un terreno que no le correspondía.

Burleigh hace un esfuerzo sincero por recoger el fenómeno. Hay también un esfuerzo de investigación y erudición histórica. Hay una honestidad en la investigación, porque se han evitado los prejuicios y se ha acudido a una lectura directa de las fuentes, siempre que ha sido posible. Partiendo quizá de una cierta presunción en contra, el autor se distancia de muchas lecturas consolidadas y anticlericales y sabe apreciar el esfuerzo de autenticidad de muchos cristianos, de obispos y papas, en medio de los avatares políticos tan complejos. La fe (y también su relación con Roma) proporciona a muchos cristianos un

apoyo firme que les lleva a resistir ante las presiones ideológicas del poder político de turno.

Es verdad que la ambición del proyecto hace que no se puedan compartir todas y cada una de las apreciaciones que barren un arco temporal y geográfico enorme: casi todo el Occidente en un periodo que se inicia con la Revolución francesa y llega hasta nuestros días. Pero sin duda se trata de una obra relevante y oportuna. El estilo es ágil y la lectura se hace amena, con interesantes anécdotas y citas. Procura apoyarse en las fuentes que se citan. Sólo en algunas ocasiones, especialmente al intentar cuñías de humor inglés, el texto se emborriona; también por defectos de traducción.

La primera parte de esta investigación, *Poder terrenal*, llega desde la Revolución francesa hasta la Primera guerra mundial. Esta segunda parte, *Causas sagradas*, trata ampliamente «las religiones políticas totalitarias»: el nacionalsocialismo, el comunismo ruso y chino, con la guerra fría y la constitución del Este comunista. Llama la atención la admiración que le suscita la figura de Pío XII, del que se realiza una continua defensa ante las forzadas acusaciones de antisemitismo que lanzó contra él la propaganda comunista. Una breve panorámica del Vaticano II resulta bastante trivial. Y una visión de la revolución irlandesa llamativamente dura. El libro se cierra con un amplio capítulo dedicado al hundimiento del sistema comunista, especialmente en Polonia y la Alemania «democrática» comunista, donde destaca la influencia de Juan Pablo II (y de Gorbachov). Y una reflexión sobre los acontecimientos del 11 de septiembre, que marcan una situación nueva en las relaciones entre religión y poder político.

En esta segunda parte, el autor ha tenido en cuenta la lúcida observación de Berdiaev: en el fondo, el comunismo es una herejía cristiana: el Reino de Dios, pero en este mundo y sin Dios. Este trabajo ofrece los datos de la historia más que el juicio teológico. Le hubiera ayudado, quizá, el hermoso libro de Etienne Gilson, *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*.

Juan Luis Lorda

## MORAL

**Ramiro PELLITERO (ed.)**, *Vivir el amor. En torno a la encíclica «Deus caritas est»*, Ediciones Rialp (Colección «Temas fundamentales»), Madrid 2007, 186 pp., 16 x 24, ISBN 978-84-321-3635-1.

Los autores de esta obra colectiva son profesionales de diferentes ámbitos: teólogos y filósofos, artistas de la literatura y la escultura, representantes del periodismo y del derecho, pedagogos e historiadores, científicos de la biología y la medicina. Uno de sus grandes logros, por tanto, es la perspectiva interdisciplinar que ofrece el presente volumen. Contiene en general textos breves con los que los autores ofrecen una «lectura» de la encíclica desde un punto de vista particular. Como se dice en la presentación, el hilo conductor del libro es tan solo la vida del amor, tal como la presenta Benedicto XVI en su encíclica. «El amor es un gran tema para reflexionar y dialogar» (p. 10).

No es éste por tanto un libro dirigido a especialistas, sino a un público general, en el que se vuelve a proponer el amor como el motor de la Iglesia y del mundo. Desde el punto de vista cristiano, lo que «mueve» al mundo es sobre todo el amor, y esto es lo que le da dra-

ma y misterio a la vida. El amor es lo más divino y, por tanto, lo más humano, pues «Dios es amor» (1 Jn 8,16) a la vez que «el Verbo se ha hecho hombre» (Jn 1,14). Benedicto XVI ha calificado el amor de Dios como locura y escándalo frente a un horizonte material y efímero sin más. Por eso el amor es lo definitivo —se sigue explicando en estas páginas—, es decir, lo que decide la vida ahora y en la eternidad. Joseph Ratzinger lo escribió ya en un artículo publicado en *Palabra* en 1967: «La simplicidad de un gran amor... es a la vez lo más fácil y lo más difícil, pues lo que exige es ni más ni menos que nuestro propio ser».

En el primer capítulo, titulado «La riqueza del amor» (pp. 13-45), el teólogo José Luis Illanes reflexiona sobre el tema: «amor a Dios y amor al mundo», el escultor Etsuro Sotoo escribe sobre «la belleza del amor» y la crítico Ruth Gutiérrez lo sorprende «en el corazón del cine», mientras Ricardo Zapata se ocupa de la «psicología y psicopatología del amor». El segundo, titulado «El amor, fuente de vida» (pp. 47-89) se abre con un texto de las profesoras Jutta Burggraf sobre «el amor en el matrimonio» y Natalia López Moratalla acerca de «el amor a la vida naciente». El pedagogo Francisco Altarejos desarrolla «La educación del amor: vivir humanamente es vivir amando», mientras la escritora Mercedes Salisachs describe con gran maestría el enamoramiento. Una perspectiva que se completa con las sugerentes y profundas líneas de José Pedro Manglano sobre «Los primeros años del amor».

En un tercer apartado («El amor, vida de la Iglesia»: pp. 91-135), se abordan los aspectos teológicos y espirituales. Comienza Pablo Marti hablando de la santidad como plenitud del amor.

Las alusiones en esta encíclica a la Eucaristía (nn. 13-14) como «sacramento del amor» son comentadas por el liturgista José Aldazábal, mientras el pastoralista y eclesiólogo Ramiro Pellitero se refiere a la importancia de vivir el amor «especialmente con los más necesitados» como «un signo eficaz del amor». En fin, Lucas Francisco Mateo-Seco escribe sobre «el sacerdote, testigo del amor de Dios», y Carmen Borbonés aborda «las actividades caritativas organizadas por la Iglesia: apuntes para la reflexión desde *Cáritas*». El último capítulo se titula «El amor, vida del mundo» (pp. 137-182) y ahí se responde a las siguientes cuestiones: «Caridad y justicia» (por el jurista Antonio del Moral); «La caridad como actor histórico» (José Andrés Gallego); «Aquí y ahora: amor, trabajo y política» (por el filósofo Andrés Jiménez Abad); y finalmente, «La “Humanidad” proyecto del Amor de Dios y tarea del cristiano» (por la historiadora Elisa Luque Alcaide). En definitiva, una caleidoscópica lectura de la encíclica de este inicio de pontificado, que —a la vista de estas aportaciones— presenta una diversificada fecundidad para el futuro.

Pablo Blanco

**Jesús ORTIZ LÓPEZ**, *Conocer a Dios. III. La fe vivida*, Rialp, Madrid 2005, 334 pp, 13 x 21, ISBN 84-321-3546-1.

Con este tercer volumen se culmina la obra *Conocer a Dios*, ideada por el autor como una exposición sistemática y completa de la vida cristiana, enraizada en las verdades de la fe. Conocer a Dios implica adentrarse en la fe recibida en y de la Iglesia; una fe, por tanto, compartida (cfr. *Scripta Theologica*, 36 [2004/1] 350-351); implica también celebrar la fe (cfr. *Scripta Theologica*,

36 [2004/3] 978-979), e implica, en fin, reflejar con la propia vida la fe recibida y celebrada. Esta última dimensión es la que se explica en este volumen. En efecto, la celebración eucarística, centro y culmen de la fe celebrada, termina precisamente *enviando* a los fieles a reflejar con la propia vida aquello que han celebrado. Con esta lógica, a la *fe celebrada* le sigue la *fe vivida*.

Este libro es una exposición sencilla y clara de la moral cristiana. Como en los volúmenes anteriores, el autor ha seguido con pequeñas variaciones el mismo esquema de la tercera y cuarta partes del Catecismo de la Iglesia (la vida en Cristo y la oración cristiana, respectivamente). Además de los contenidos del Catecismo, el autor incorpora otras aportaciones del Magisterio y de los santos de la Iglesia, que contribuyen a iluminar las cuestiones más complejas.

Consta de 16 capítulos. Los 5 primeros están dedicados a los fundamentos de la vida moral (vocación a la santidad, conducta moral, seguimiento de Cristo, vida en sociedad, pecado y reconciliación); los nueve siguientes al decálogo y los restantes a la oración cristiana. Al final de cada capítulo se ofrece una bibliografía básica, además de la bibliografía más extensa con que se cierra la obra.

Fruto de la experiencia didáctica, el estilo y modo en que se tratan las distintas cuestiones hacen un libro muy asequible. En definitiva, la totalidad de la obra es útil tanto para quienes desempeñan una labor formativa en el contexto actual, como para quienes desean obtener una sencilla visión de conjunto de la fe cristiana.

Gregorio Guitián

**Gloria TOMÁS Y GARRIDO y Elena POSTIGO SOLANA**, *Bioética personalista: ciencia y controversias*, Eiuinsa (Colección Tribuna siglo XXI), Madrid 2007, 444 pp., ¿14,5? x 21,5, ISBN 978-84-8469-196-9.

La bioética, al ser una disciplina relativamente joven, va desarrollándose siguiendo vías distintas y plurales y, como ciencia multidisciplinar, no renuncia a que se encuentren caminos comunes en las distintas disciplinas.

En la situación actual de pragmatismo exacerbado y nihilista se hace más urgente mostrar con radicalidad que la persona y su innata dignidad son el origen y el fin de la ciencia y de la sociedad.

En este libro se percibe que las cuestiones bioéticas son también cuestiones antropológicas; además de la imagen del hombre que queramos construir, comprometen la defensa de su misma identidad. Por esta razón, las editoras han elegido únicamente temas que realzan el valor de la persona y otros actualmente debatidos, como el estatuto científico del embrión humano; selección de sexo y eugenesia prenatal; técnicas de reproducción asistida; investigación con células troncales y clonación; el SIDA; la muerte cerebral, etc.

Los autores de los distintos capítulos son especialistas de las materias que tratan. Con un lenguaje adecuado ayudan al público en general, no sólo especializado, a formarse un juicio preciso sobre el estado actual de la cuestión. Además, aportan una revisión bibliográfica actualizada, útil y práctica.

Por todo ello, resulta un trabajo válido para mantenerse al día ante la gran ola de publicaciones sobre bioética que nos inunda en la actualidad.

José María Pardo

**Leopoldo M. VIVES SOTO (ed.)**, *La vida humana, don precioso de Dios. Documentos sobre la vida 1974-2006*, Editorial EDICE, Madrid 2006, 376 pp., 15 x 21, ISBN 84-7141-604-2.

El Secretariado de la Subcomisión Episcopal para la Familia y Defensa de la Vida ha preparado este volumen que recoge los documentos de la Conferencia Episcopal Española sobre temas relacionados con la vida.

Estos documentos se han agrupado en tres temas: Aborto y Píldora abortiva, Embriones y Eutanasia. Dentro de cada grupo los documentos están por orden cronológico. Este orden tiene la ventaja de ofrecer no sólo los contenidos doctrinales, sino también una perspectiva histórica de la evolución de las cuestiones relacionadas con la vida a nivel social y legislativo en España.

El volumen comienza con un extenso prólogo del presidente de la Subcomisión, Mons. Juan Antonio Reig Plà, donde reflexiona sobre la cultura de la vida y la pérdida de los valores en nuestra sociedad, así como sobre las raíces antropológicas y filosóficas de las diversas cuestiones bioéticas.

El trabajo se completa con un índice temático que se ha elaborado con el criterio de ayudar al lector a localizar las cuestiones fundamentales que entran en juego en cada tema.

El volumen es un instrumento válido y útil para analizar y descubrir los atropellos cometidos sobre la dignidad personal de los más débiles, al mismo tiempo que para anunciar la esperanza de la conversión de los hombres en la construcción de una civilización del amor.

José María Pardo

Francisco DE VITORIA, *Sobre el matrimonio*, edición de Luis Frayle Delgado, Editorial San Esteban, Salamanca 2005, 119 pp., ISBN 84-8260-163-6. IDEM, *Sobre la magia*, edición de Luis Frayle Delgado, Editorial San Esteban, Salamanca 2006, 127 pp., ISBN 978-84-8260-170-0.

El reconocido especialista en el pensamiento de Francisco de Vitoria, el Prof. Luis Frayle Delgado, autor —entre otros— de la edición de distintos textos vitorianos: *La ley* (Madrid 1995), *La justicia* (Madrid 2001), *Sobre el poder civil*; *Sobre los indios*; *Sobre el derecho de la guerra* (Madrid 1998), además de otros estudios (*Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, Salamanca 2004), presenta dos de las reelecciones del dominico.

La primera, la reelección *De matrimonio* es (según Beltrán de Heredia) la cuarta reelección impartida y la tercera de las que han llegado hasta nosotros; pertenecería al curso 1529-30 y fue leída el 25 de enero de 1531. En esta reelección Vitoria aborda un problema discutido con ocasión de la petición de divorcio de Catalina de Aragón del rey Enrique VIII de Inglaterra, y plantea también si el matrimonio es una institución divina o pertenece al *derecho natural*. En el tratamiento del matrimonio, Vitoria acude a numerosas consideraciones tanto psicológicas, sociales como morales, y defenderá que el matrimonio pertenece al derecho natural y divino. La reelección estudia, por un lado, la constitución del matrimonio, desarrollando cuál es la naturaleza de éste: el matrimonio, determina, es una institución que brota de la naturaleza humana, puesta por Dios para el cumplimiento en el hombre de sus fines propios; señala así Vitoria en el matrimonio unos fines primarios (la procreación y educación de los niños para que

logren la plenitud humana) y otros secundarios (la mutua ayuda que configura la sociedad familiar); y aunque el matrimonio requiere el consentimiento entre los contrayentes, éste no es constitutivo de su esencia, que consiste en el vínculo u obligación mutua de ellos. En un segundo momento Vitoria estudia los impedimentos matrimoniales, desarrollando, primero, el poder civil en relación a ellos, segundo, los grados de parentesco y su relación con el derecho natural y, tercero, la aplicación de los impedimentos al caso del matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón.

La reelección *De magia*, del curso 1539-40, leída el 18 de julio de 1540, es la última de las reelecciones que nos han llegado de este destacado pensador, pues de la última que se supone impartió (*De magia posterior*, curso 1540-41, leída posiblemente en primavera de 1543) no nos ha llegado ningún texto: en esos momentos Vitoria estaba ya muy afectado por su enfermedad, y sus tareas académicas se vieron, pese a las facilidades que pudo proporcionarle la Universidad, seriamente mermadas: así, por ejemplo, en dos cursos 1539-41 impartió tan sólo 18 clases.

Como teólogo moral y formador de los directores de almas que tendrán como misión la guarda y dirección espiritual de las personas, el tema de la magia tiene, para Vitoria, un interés primordial que no es ni el estudio antropológico de sus formas, ni la determinación de su realidad o simulación, sino la *valoración moral* que tendría el recurso (si fuese posible) a tales artes mágicas. Sin embargo, el límite de tiempo cortó la exposición en la primera parte (en la que analiza la naturaleza y las causas de los poderes mágicos), y sólo quedan algunas referencias puntuales a esa valoración moral; su continuación fue prometida por Vitoria

para el año siguiente pero de ella no ha quedado ningún documento.

Vitoria estudia el tema de la magia atendiendo a ocho cuestiones. Pregunta si existe la magia, si los «hechos mágicos» son ficciones o engaños de los sentidos; si están causados naturalmente, o por la acción de sustancias separadas, o por seres espirituales (ángeles o demonios). Las resuelve Vitoria atendiendo a la historia, la literatura, los textos bíblicos, la mitología y las experiencias que corrían de boca en boca entre la gente, y daban fe de la existencia de hechos extraordinarios que manifiestan poderes superiores. Estos poderes, afirmará el autor, pueden deberse, o bien a fuerzas o propiedades no conocidas habitualmente u ocultas de la naturaleza —que los magos pueden adquirir por *arte*—, o bien a la acción de seres espirituales (y Vitoria concluirá que sólo pueden ser demonios). Pero afirmar la posibilidad de la existencia de estos hechos, no merma la observación vitoriana de que la mayor parte de estos hechos son «imposturas e ilusiones», manipulaciones: «la mayor parte de las obras maravillosas que se cuentan de los magos son falsas, fingidas y creídas sólo por la frivolidad de la gente» (p. 51). En un segundo bloque de preguntas plantea el tema de los magos: si son capaces de hacer milagros (lo cual rechaza, pues el milagro es *don* gratuito de Dios y la magia es un *arte*), o cómo, además de un determinado *arte* con el que manipulan naturalmente la realidad, son capaces de otros efectos mediante la invocación a los *demonios* (como, por ejemplo, la adivinación). Entonces pregunta Vitoria cómo pueden los hombres manipular o tener algún tipo de poder sobre los demonios, lo cual le lleva a plantearse la eficacia de signos, la no-infalibilidad de su arte y los recursos que tienen a su alcance; también comenta la diferencia de este

arte con los milagros y la eficacia de los dones de Dios mediante los ángeles, etc. Terminará, finalmente, estudiando cuáles son los efectos posibles que pueden obrar los demonios, como seres espirituales, pero que tienen una posición accidental en un universo ordenado por un Dios personal y providente.

En resumen, estos dos textos nos ofrecen una bella traducción y una edición accesible de estas relecciones de Vitoria, muy bien prologadas y presentadas por el Prof. Frayle Delgado, que nos acerca al pensamiento del fundador de la Escuela de Salamanca, enmarcando el núcleo del problema y el contexto que lo hace inteligible. En ambos casos las obras nos ofrecen el pensamiento del Fundador de la Escuela de Salamanca en torno a problemas que no forman parte del centro temático principal o habitual de los estudios vitorianos, pero que son de obligada lectura para quien quiera acercarse a la figura y obra de uno de los españoles más influyentes en la historia del pensamiento.

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza

Ángel BELEÑA LÓPEZ, *Sociopolítica del hecho religioso. Una introducción*, Rialp, Madrid 2007, 158 pp., 13 x 20, ISBN 978-84-321-3633-7.

Doctor en filosofía y con una dilatada experiencia docente como Profesor de Instituto, el A. ofrece un acercamiento al fenómeno religioso desde la perspectiva de sus implicaciones sociales o públicas.

El libro se centra en tres ámbitos que articulan su estructura: el capítulo I («Religión y política») analiza las diversas formas de relación que ha conocido ese binomio en el cristianismo, el islam y el judaísmo, y concluye con un apun-

te sobre la religión en el estado de derecho: el pluralismo, la libertad religiosa y los riesgos del fundamentalismo, también cuando éste es de orden político.

El capítulo II («Sociedad y religión») se detiene en el sociologismo (reducción de la religión a explicación sociológica) y el fenómeno inverso (concreción de toda manifestación social desde una determinada religión). Después aborda el fenómeno de la secularización y sus diversas interpretaciones, así como la llamada «religión civil» y el laicismo.

El último capítulo («Ética y religión») se ocupa de la dimensión moral de la religión: constantes éticas de las diversas tradiciones religiosas, éticas de máximos y de mínimos, ética pública y ética privada, religión y utopía.

Cada capítulo concluye con una sección de documentación con textos de todos los tiempos y de muy diversa índole, que resulta ilustrativa y de gran utilidad. Termina el volumen con una breve selección bibliográfica.

Como corresponde a su carácter introductorio, el libro está dirigido a un público amplio. En un entorno como el nuestro, poco dado a una reflexión crítica sobre la dimensión pública de las religiones, el lector encontrará información y materiales para la reflexión, más allá de los eslóganes y los tópicos no siempre fundados de la propaganda política e ideológica.

Rodrigo Muñoz

José MORALES, *El hombre nuevo*, Rialp, Madrid 2005, 124 pp., 12 x 19, ISBN 84-321-3541-0. IDEM, *Madre de la gracia*, Rialp, Madrid 2006, 153 pp., 12 x 19, ISBN 84-321-3581-X.

El filósofo Séneca, a quien Tertuliano califica de *sæpe noster*, es decir, de

pensamiento tantas veces cristiano, había escrito *sursum vocant illos initia sua*. Si los orígenes llaman a los hombres a lo alto, cuánto más su origen bautismal llamará los cristianos a su patria del cielo. De esta vida nueva, que nace del matrimonio del agua con el Espíritu, que nace de la pila bautismal —seno de la madre Iglesia—, nacen los hijos de la Iglesia. Son hombres y mujeres nuevos por estar animados por la vida del Resucitado, él mismo Novedad que supera toda expectativa.

El Profesor Morales ha redactado estas páginas que describen algunas de las grandes líneas de fuerza que caracterizan la experiencia pascual que viven los cristianos en medio del mundo, es decir, en la coyuntura, tantas veces prosaica, de su mismo acontecer existencial. Pero la vida en Cristo es incomparablemente valiosa porque es una vida en la fe y en la gracia. Se vive con la gallardía y humildad de quien ha sido elegido para gozar de la mejor parte. Y, como los dioses lares que rescató Eneas al abandonar Troya en vías de destrucción, se está dispuesto a salvaguardarla en situaciones de peligro.

Estas consideraciones, inspiradas en algunos párrafos de este libro, ponen de relieve el estilo de los contenidos que podemos esperar encontrar en él. Algunos párrafos vierten juicios de valor a la altura de la experiencia del autor. Son afirmaciones breves que unas veces señalan senderos y otras echan el ancla en principios permanentes. Las páginas revisten un tono sapiencial en donde no hay palabras superfluas. El estilo literario es fluido. El ritmo de los periodos bien compensado, para que la lectura resulte grata. Quienes hayan aprendido a querer la vida en Dios atravesarán por los capítulos de este libro reafirmando-se en la valía de su llamada y rescatando

del baúl de sus recuerdos riquezas y luces que el autor abrillanta y hace explícitas. El índice onomástico da medida de las vetas de cultura y pensamiento que estas páginas recogen.

El segundo libro —*Madre de la gracia*— es una recopilación de nueve homilías en las que el Profesor Morales desgrana, con lenguaje nuevo, algunos aspectos de la fe de la Iglesia en torno a la Madre del Mediador. En estos capítulos afloran escritos de Pablo VI y san Josemaría Escrivá, de Juan Pablo II y Tomás de Aquino, sin que falte el Cardenal Newman, de quien el autor es un profundo conocedor.

Algunas zonas de este libro resultan especialmente sugestivas cuando exploran la conciencia que tiene la Tradición eclesial en torno a la posición singular y luminosa de María en el *depositum fidei* y, en consecuencia, en la vida de las iglesias del Oriente y del Occidente cristianos. La teología no deja de contemplar filialmente nuevas vetas en la vida de María: ella es la mujer del silencio, la escucha y la acogida, la hija de Sión, la primera discípula del Señor... y siempre camino que conduce a venerar las inefables riquezas del misterio de su Hijo. He aquí nueve piezas que, sin ocultar su origen homilético, resultan ajustadas y enriquecedoras para quien no se conforma con lo ya recibido y se acerca a descubrir nuevos brillos en la fe de la Iglesia.

Félix María Arocena

**Armando PEGO PUIGBÓ**, *Modernidad y pedagogía en Pedro Poveda (La experiencia de Covadonga)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, 326 pp., ISBN 84-7299-709-X.

Armando Pego, pone a prueba, una vez más, su capacidad de promover el

diálogo entre la fe y la cultura y, esta vez, para ofrecernos un perfil biográfico, en gran parte inédito, sobre san Pedro Poveda. Un análisis en tres niveles, histórico, ideológico y espiritual, que confluyen para ofrecernos las claves de la vocación y la misión del fundador de la Institución Teresiana en un estilo ágil y ameno.

El libro, que se centra en los años que san Pedro Poveda transcurrió en Covadonga entre 1906 y 1913, está estructurado en dos capítulos de extensión desigual. El primero de ellos, más breve, lleva por título «El problema de la escuela en tiempos de Pedro Poveda». El segundo, la mayor parte de la obra, se centra en «Pedro Poveda ante la reflexión pedagógica moderna».

En el primer capítulo sitúa el contexto en que se desarrolló la reflexión povedana, con la intención, no sólo establecer hacia dónde se había dirigido su pensamiento, sino también desde dónde había arrancado. El objetivo que se propone Pego no es tanto evidenciar la unidad del itinerario Povedano, cuanto advertir la coherencia de su evolución, y así se aprecia en el segundo capítulo. De Guadix a Covadonga Poveda sigue manteniendo su compromiso con la educación, pero entre Guadix y Covadonga sus planteamientos han cambiado. No se produce una ruptura radical, pero tampoco es posible hablar de continuidad. Pego concluye que, en la etapa asturiana, Poveda no sólo toma nueva conciencia de su vocación pedagógica sino que decide modelarla e insertarla en los cauces intelectuales más avanzados de su época. Su *Ensayo de Proyectos Pedagógicos* —y ésta parece ser la tesis central del libro— no es sin más un producto *regeneracionista*, sino una aportación renovadora a los planteamientos de la *modernidad* española. Re-

generacionismo —que Pego entiende como un momento sobresaliente del proceso de modernización que en España comienza con la Revolución de 1868— y modernidad son, según Pego, dos categorías historiográficas básicas para explicar el protagonismo de Poveda en el debate contemporáneo sobre la estatalización de la enseñanza.

Armando Pego analiza los *proyectos pedagógicos* de Poveda, atendiendo a sus relaciones, por un lado, con el modelo educativo de Andrés Manjón, y, por otra parte, con el programa gineriano de la Institución Libre de Enseñanza. Ambos, según Pego, son decisivos para comprender la transformación que experimentan los enfoques de Poveda entre el establecimiento de las Escuelas del Sagrado Corazón de Guadix y la apertura de las primeras Academias en Asturias. En los escritos de Poveda es posible reconocer una idea novedosa destinada a impulsar la presencia y el testimonio de vida de los cristianos laicos en el mundo educativo estatal. Las Academias constituyen un medio principalísimo para conseguir este objetivo, al servicio del cual irá cristalizando en pocos años la organización jurídica de la Institución Teresiana. Lo histórico y lo ideológico confluyen aquí, sin solución de continuidad, en lo espiritual.

Estatización de la enseñanza y asociacionismo del magisterio constituyen, según Pego, dos temas mayores del Poveda pedagogo. A través del *Ensayo de proyectos pedagógicos*, del *Simulacro pedagógico* y del *Diario de una fundación*, junto con los artículos de *Alrededor de un proyecto*, se pueden establecer los rasgos más sobresalientes de la propuesta de Poveda. El autógrafo de la *Historia de los folletos*, así como la recopilación de reseñas realizada por Francisco Baeza en *Juicios de la Prensa*, hacen posible situar en perspectiva tanto cronológica como intelectual la recepción de los folletos povedanos. Todos juntos ayudan a situar el proceso de formación de una metodología propia durante los años de Covadonga.

Ese diálogo entre fe y cultura culminará con la fundación de la Institución Teresiana. Con ella, la mujer aparece por primera vez como sujeto pedagógico y profético, inauguradora de una modalidad novedosa de compromiso laical, casi inexistente en la Iglesia de su época. Un libro que arroja nueva luz desde el estudio científico de los textos y contextos povedanos a una figura y una época del máximo interés para el catolicismo español.

Federico Requena

## LIBROS RECIBIDOS\*

- AA.VV., *María y la familia. En el «V Encuentro Mundial de las Familias» (Valencia 2007)*, Sociedad Mariológica Española («Estudios Marianos», vol. LXXIII), Salamanca 2007, 400 pp., 24 x 17.
- AA.VV., *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la Ley Natural («Collectanea Matritensia»)*, Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 588 pp., 23,5 x 16,5.
- ARANDA, A. (ed.), *Identidad Cristiana. Coloquios Universitarios*, Eunsa, Barañain 2007, 451 pp., 21,5 x 14,5.
- ARANDA, A., *Identità cristiana: i fondamenti* (Studi di Teologia), Edusc. S.r.l., Roma 2007, 400 pp., 24 x 16.
- ARNÁIZ BARÓN, F.R., *Écrits spirituels*, Les Éditions du Cerf, Paris, Cedex 07, 2008, 436 pp., 21,5 x 14,5.
- BORGHESI, M., *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea* (Filosofía), Encuentro Ediciones, S.A., Madrid 2007, 245 pp., 23 x 15.
- BULLÓN HERNÁNDEZ, J., *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social* (Subsidia Instrumenta 2), Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 391 pp., 23,5 x 16,5.
- CAZEAUX, J., *La contre-épopée du désert. Essai sur Exode - Lévitique - Nombres* (Lectio Divina), Les Éditions du Cerf, Paris, Cedex 07, 2007, 637 pp., 201,5 x 13,5.
- DE HARO, F. (ed.), *¿Qué hacemos con Educación para la ciudadanía?* (Cuadernos de Frontera), Encuentro Ediciones, S.A., Madrid 2007, 123 pp., 21 x 13.
- DE LA TRINIDAD, Hna.G., *Clara de Montefalco. Vida y Reto* (Historia Viva), Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama 2008, 216 pp., 20,5 x 13,5.

---

\* Esta relación de libros recibidos en la Redacción de *Scripta Theologica* se publica a efectos puramente informativos. La inclusión de una obra en este elenco es independiente de la publicación de una eventual reseña.

- DOMÍNGUEZ PRIETO, P., *Historia de la Filosofía Antigua. Del gemido de los alabastros al escorzo de la luz* (Subsidia Instrumenta 3), Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008, 257 pp., 23 x 16,5.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, San J., *Amar al mundo apasionadamente*. Con un Prólogo de Mons. Javier Echevarría y un Análisis del Prof. Pedro Rodríguez., Ediciones Rialp, Madrid 2007, 75 pp., 21 x 14,5.
- JERICÓ BERMEJO, I., *Autoridad de la Iglesia y autoridad de la Escritura, textos salmantinos. Fray Pedro de Aragón y Fray Luis de León* (Pensamientos 10), Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama 2007, 398 pp., 22 x 15.
- LABARRIÈRE, T., *La catéchèse sous l'action de l'Esprit Saint, à l'école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l'écoute des enseignements du Pape Jean-Paul II* (Dissertationes theologicae), Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 1051 pp., 23,5 x 16,5.
- LAZCANO, R., *Fray Alonso de Veracruz (1507-1584), Misionero del saber y protector de Indios* (Perfiles 26), Editorial Revista Agustiniiana, Guadarrama 2007, 153 pp., 20,5 x 13,5.
- LAZCANO, R., *Historia de la Conferencia Española de Religiosos (1953-2003)*, Madrid 2007, 835 pp., 24 x 17.
- MAGAZ FERNÁNDEZ, J.M., *Historia de la Iglesia Antigua* (Subsidia Instrumenta 1), Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 437 pp., 23,5 x 16,5.
- MAGAZ FERNÁNDEZ, J.M., *El Cantar de los Cantares y El Arte. Jornada de Arte Sacro* (Presencia y Diálogo), Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 108 pp., 21 x 14.
- LÓPEZ MONTERO, R., *Totius Hominis Salus. La antropología del «Adversus Marcionem»* (Dissertationes theologicae), Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2007, 597 pp., 23,5 x 16,5.
- NEWMAN, J.H., *Lobéissance chrétienne. Sermons Paroissiaux* 8, Les Editions du Cerf, Paris, Cedex 07, 2007, 220 pp., 20 x 13,5.
- SCOLA, A., *Una nueva laicidad, Temas para una sociedad plural* (Sociedad), Encuentro Ediciones, S.A., Madrid 2007, 183 pp., 23 x 15.

# INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

## I. Indicaciones generales

1. Para publicar en *Scripta Theologica*, deben enviarse los originales a:  
Sr. Director de *Scripta Theologica*  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (España).  
e-mail: sth@unav.es
2. El Director de la Revista comunicará, discrecionalmente, al autor por escrito su aceptación o no. Si se acepta, se le enviará un dictamen con observaciones.
3. Corresponde al Comité de Dirección de la revista, atendiendo a las características de los originales, determinar la sección apropiada para su publicación: *Estudios, Notas, Boletines, Recensiones, Reseñas*.
4. El Comité de Dirección se reserva el derecho de introducir modificaciones en los artículos, para adecuarlos al estilo de la sección y presentación de textos de la Revista.
5. Los autores recibirán las pruebas del texto compuesto, para su inmediata corrección. Una vez publicado, recibirán gratuitamente un volumen de la Revista y treinta separatas de su colaboración.

## II. Presentación de los originales

1. El texto se enviará impreso en folios Din A 4 y también en soporte informático (diskette o vía e-mail), en un programa convencional.
2. La extensión debe ajustarse a estas medidas:
  - a) Estudios: entre 8.000 y 12.000 palabras (incluidas las notas);
  - b) Notas y Boletines: entre 6.000 y 7.000 palabras (incluidas las notas);
  - c) Recensiones: entre 1.000 y 2.000 palabras (no llevan notas al pie);
  - d) Reseñas: entre 400 y 800 palabras (no llevan notas al pie).
3. Los *Estudios* y *Notas* deben ir acompañados de un resumen de 100 palabras, con su traducción al inglés, en el que se expresen con claridad los temas tratados en el trabajo y su enfoque o conclusión. Además, se escogerán tres palabras clave (*keywords*), en castellano e inglés, para facilitar su indexación y búsqueda.

4. En los *Estudios*, después del título, figurará un sumario del artículo.
5. Las notas a pie de página seguirán numeración consecutiva en todo el artículo.
6. Al final del artículo, debe figurar:
  - el nombre completo del autor, con el nombre en minúsculas y los apellidos en versalitas;
  - la institución académica en que trabaja y la ciudad correspondiente;
  - puede figurar la dirección de correo electrónico.

### III. Títulos

1. El título del trabajo debe ser claro, expresivo y conciso. Se puede completar con un subtítulo. Conviene evitar abreviaturas, exceso de paréntesis, comillas, etc., que dificultan la citación bibliográfica.
2. En principio, se emplearán tres niveles de títulos:
  - El título del artículo se escribirá en mayúsculas.
  - Los apartados en versalitas.
  - Las subdivisiones de los apartados en cursiva.

### IV. Referencias bibliográficas

1. Las referencias bibliográficas irán siempre en notas a pie de página y nunca dentro del texto, salvo en la sección de *Recensiones y Reseñas*.
2. En el texto pueden ir las referencias de los textos bíblicos y las abreviaturas muy conocidas o que se han explicado antes. Por ejemplo: (GS 5) para señalar *Gaudium et spes*, nº 5.
3. Para las referencias a los textos bíblicos se usarán las abreviaturas habituales en castellano: las que figuran en el Catecismo de la Iglesia Católica, la Biblia de Jerusalén o la Sagrada Biblia traducida y anotada por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

#### *Citas de libros ordinarios y monografías:*

- A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común y sacerdocio ministerial. Un problema teológico*, Aldecoa, Burgos 1979, 128 [o bien, 128-135, o bien 128ss].
- (si son varios volúmenes) J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, VII, Rivingtons, London 1887, 23.
- (si son varios volúmenes con título diferente) M. SCHMAUS, *Teología Dogmática, IV: La Iglesia*, Rialp, Madrid 1961, 112-118.
- (si se cita la 2ª edición u otra posterior) L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Paltloch, Aschaffenburg 1978, 57-67.
- (si son dos autores) P. RODRÍGUEZ y R. LANZETTI, *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción*, Eunsa, Pamplona 1982, 427.
- (si son tres o más) P. RODRÍGUEZ, J.I. SARANYANA y R. LANZETTI (o bien: P. RODRÍGUEZ y otros). Se evitará siempre la expresión AA. VV., que dificulta la identificación del libro.

*Cita de artículos en obras colectivas:*

- P. RODRÍGUEZ, «La teología del Papado según Santa Catalina de Siena», en J.I. SARANYANA (dir.), *De la Iglesia y de Navarra. Estudios en honor del Prof. Goñi Gaztambide*, Eunsa, Pamplona 1984, 225-232.
- G. ARANDA, «Canon bíblico y comprensión actual de la Teología», en J. MORALES y otros (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. XVIII Simposio Internacional de Teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 420.

*Cita de artículos en revistas (o periódicos):*

- M. MERINO, «Teología y filosofía en San Gregorio el Taumaturgo», *Scripta Theologica* 17 (1985) 227-243.
- W. WEBER, «La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista», *ScrTh* 12 (1980) 93-118.
- Pueden usarse las abreviaturas de las revistas según el elenco del TRE (*Theologische Real Enzyklopädie*).
- Si la revista es poco conocida, puede agregarse entre paréntesis la ciudad. También si hay dos revistas con el mismo título, por ejemplo, *Nova et Vetera*, de Friburgo (Suiza) o Zamora (España).

*Cita de voces en Diccionarios y enciclopedias:*

- J.L. ILLANES, «Vocación», en *Gran Enciclopedia Rialp* 23 (1975) 659-662.
- Y. CONGAR, «Théologie», en *DTC* 15 (1946) 341-502.

*Otras observaciones*

- En las citas bibliográficas a pie de página, debe figurar el nombre y apellido del autor, aunque se mencione en el texto.
- Si se cita varias veces la misma obra, se pondrá la referencia completa la primera vez. Después, se puede abreviar así: A. FERNÁNDEZ, *Sacerdocio común...*, cit., 25.
- Cuando no se trata de una cita textual, sino de una alusión, se puede anteponer vid. o cfr.
- La ciudad en la que se edita el libro debe ponerse en su idioma original (München, no Munich) y si la edición es latina, en genitivo locativo (Romae, no Roma).

**V. Para las Recensiones y Reseñas**

1. En esta sección, no se ponen referencias a pie de página. Si se cita la obra recensionada, se pone en el texto la página entre paréntesis; por ejemplo: (p. 27). Si se citan otras obras, se ponen los datos necesarios en el mismo texto y entre paréntesis.
2. En el encabezamiento de la recensión o reseña figurarán los datos del libro, según este orden:

Nombre completo del autor (minúsculas).

Apellido(s) del autor (versalitas).

Coma.

Título del libro (y subtítulo, separados con un punto) en cursiva.

Coma.

Casa editorial.

Si el libro forma parte de una colección, se indica entre comillas, con una coma y el número del libro en la colección. Todo entre paréntesis.

Coma.

Ciudad en que se ha editado, en el idioma del libro (si son varias, se pone un guión entre ellas).

Año de edición (sin coma precedente).

Coma.

Número de páginas, distinguiendo, si es el caso, entre las numeradas en romanos, en arábigos, con asterisco, etc.

Coma.

Dimensiones del libro en centímetros (ancho por alto).

Coma.

ISBN.

*Ejemplos:*

Gerhard BELLINGER, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*, Verlag Bonifatius («Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien», XXVII), Paderborn-München 1970, XXXII+312 pp., 15 x 24, ISBN 3-487-07849-X.

César IZQUIERDO, *De la razón a la fe: la aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa («Colección Teológica», 97), Pamplona 1999, 228 pp., 16 x 23, ISBN 84-313-1728-0.

## PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

### I. COLECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

- Augusto SARMIENTO - Tomás TRIGO - Enrique MOLINA, *Moral de la Persona*, 455 pp. EUNSA, 2006.
- Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, 304 pp. EUNSA, 2005.
- Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, 525 pp. EUNSA, 2005.
- Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio RIESTRA, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (3.ª edic. 2004, 567 pp.).
- José ALVIAR, *Escatología*, 365 pp. EUNSA, 2004.
- Daniel CENALMOR y Jorge MIRAS, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, 573 pp. EUNSA, 2004.
- Jaime PUJOL BALCELLS y otros, *Introducción a la Pedagogía de la fe*, 448 pp. EUNSA, 2001.
- Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).
- José MORALES, *El misterio de la Creación*, 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).
- José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).
- José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, 272 pp. EUNSA, 2000.
- José MORALES, *Introducción a la Teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.
- César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.
- Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.
- Evencio CÓFRECES-Ramón GARCÍA de HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.
- Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.

### II. COLECCIÓN TEOLÓGICA

- Jósef WOZNAK, *Primitas et Plenitudo*, 233 pp. EUNSA, 2007.
- Juan Ignacio RUIZ-ALDAZ, *El concepto de Dios en la Teología del siglo II*, 292 pp. EUNSA, 2006.
- César IZQUIERDO, *Parádosis, estudios sobre la tradición*, 266 pp. EUNSA, 2006.
- Gregorio GUITIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino*, 225 pp. EUNSA, 2004.
- Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, 479 pp. EUNSA, 2004.
- Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, 436 pp. EUNSA, 2003.
- Miguel DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, 400 pp. EUNSA, 2003.
- José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, 335 pp. EUNSA, 2003.
- Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 760 pp. EUNSA, 2003.
- Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en lo cultos paganos*, 320 pp. EUNSA, 2002.
- Juan ALONSO, *Fe y Experiencia Cristiana, La teología de Jean Monroux*, 326 pp. EUNSA, 2002.
- Francisco José MARÍN-PORGUERES, *La Moral Autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, 291 pp. EUNSA, 2002.
- Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, 283 pp. EUNSA, 2001.

- Pedro URBANO LÓPEZ DE MENESES, «Theosis». *La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia*, 408 pp. EUNSA, 2001.
- Antonio GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos*, 417 pp. EUNSA, 2001.
- José Luis ILLANES, *Laicado y Sacerdocio*, 304 pp. EUNSA, 2001.
- Martín RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, 584 pp. EUNSA, 2000.
- Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*. Edición a cargo de César IZQUIERDO y Rodrigo MUÑOZ, 890 pp. EUNSA, 2000.
- Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, 232 pp. EUNSA, 2000.

### III. SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

27. *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*. XXVII Simposio Internacional de Teología (2006). Edición dirigida por José Luis GUTIÉRREZ-MARTÍN, Félix María AROCENA y Pablo BLANCO, 318 pp. EUNSA, 2007.
26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética*. XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique MOLINA y José M.ª PARDO, XIV+293 pp. EUNSA, 2006.
25. *La Sagrada Escritura, palabra actual*. XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO, XXIX+547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2005.
24. *El caminar, histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS, Rosario BUSTILLO, Juan Antonio GIL-TAMAYO y Eduardo FLANDES, XVIII+660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2004.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*. XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis ILLANES, José Ramón VILLAR, Rodrigo MUÑOZ, Tomás TRIGO y Eduardo FLANDES, XX+580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2003.
22. *Escatología y vida cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César IZQUIERDO, Jutta BURGRAFF, José Luis GUTIÉRREZ y Eduardo FLANDES, XVII+687 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2002.
21. *Dos mil años de Evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología (2000). Edición dirigida por Enrique DE LA LAMA, Marcelo MERINO, Miguel LLUCH-BAIXAULI y José ENÉRIZ, 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2001.
20. *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio Internacional de Teología (1999). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Javier SESÉ, Tomás TRIGO, Juan Francisco POZO y José ENÉRIZ, XXII+716 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2000.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII+705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1999.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1998.
17. *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBIA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1997.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia»*. XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «comunión»*. XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida

- por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.
14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.
  13. *Dios en la palabra y en la historia*. XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
  12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum»*. XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
  11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O'CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
  10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
  9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares*. IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.
  8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
  7. *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
  6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
  5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
  4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
  3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
  2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
  1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis LLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.

#### IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

- Elisabeth REINHARDT, *Por las rutas medievales del saber*, 348 pp. EUNSA, 2007.
- Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, 244 pp. EUNSA, 2005.
- Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, 214 pp. EUNSA, 2003.
- Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, 626 pp. EUNSA, 2002.

Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, 896 pp. EUNSA, 2000.

## V. BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

- José Luis ILLANES, *Tratado de Teología Espiritual*, 593 pp. EUNSA, 2007.
- Enrique DE LA LAMA, *Historiologica. Estudios y ensayos*, 634 pp. EUNSA, 2006.
- J. José ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: Hacia una teología pneumatológica*, 234 pp. EUNSA, 2006.
- J. José ALVIAR (ed.), *José Morales. Acta Theologica. Volumen de escritos del autor ofrecido por la Facultad de Teología*, 495 pp. EUNSA, 2005.
- Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, 1.399 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- José R. VILLAR (ed.), «*Communio et sacramentum*». *En el 70 cumpleaños del Profesor Pedro Rodríguez*, 911 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- Juan CHAPA (ed.), «*Signum et testimonium*». *Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, 340 pp. EUNSA, 2003.
- José A. ÍÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana*, 568 pp. EUNSA, 2002.
- Johann Adam MÖHLER, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*. Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO. Presentación del Card. Antonio M.<sup>o</sup> ROUCO, 749 pp. Ediciones Cristiandad, 2000.
- Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph RATZINGER, 368 pp. EUNSA, 2000 (2.<sup>a</sup> edic. 2001).

## VI. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.
- ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.
- EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA, Revista para la publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2008 se han publicado 52 volúmenes.

EN LOS PRÓXIMOS FASCÍCULOS

**José Alviar**

La salvación y la inocencia. Notas a propósito del documento de la CTI, *La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo*

**Lucas F. Mateo-Seco**

Imágenes de la Imagen.  
Gn 1,26 y Col 1,15 en Gregorio de Nisa

**Javier Sánchez-Cañizares**

Fe, razón y racionalidad

ISSN 0036-9764

