

# SCRIPTA THEOLOGICA

VOL. XLI - FASC. 1 - ENERO-ABRIL 2009

**José M. Giménez-Amaya y José I. Murillo**

Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar

**Juan Alonso**

Conversión y hombre nuevo.

Teología de la conversión en san Pablo

**Paul O'Callaghan**

Cristo revela el hombre al propio hombre

**José María Pardo**

Racionalidad de la apertura a la vida y anticoncepción

**Adolfo V. Ivorra**

Las anáforas *De Cotidiano*

del *Missale Hispano-Mozarabicum*

**Pablo M. Edo**

Cronologías paulinas. Un estado de la cuestión



Universidad  
de Navarra

SCRIPTA  
THEOLOGICA

*Nihil Obstat:* ILDEFONSO ADEVA  
*Imprimatur:* LUIS M.<sup>a</sup> OROZ, Vicario General  
Pamplona, 3-II-2009

SP ISSN: 0036-9764  
Depósito legal: BU 19-1969

Texto entregado en soporte magnético por *Scripta Theologica*  
Fotocomposición: NovaText. Mutilva Baja (Navarra)  
Imprime: Gráficas Alzate, S.L. Polígono Comarca II. Esparza de Galar (Navarra)

# SCRIPTA THEOLOGICA

Vol. XLI/1

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA  
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

2009

## 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 (2009), 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. 41/Fasc. 1/Año 2009

## SUMARIO

---

### Estudios

- JOSÉ M. GIMÉNEZ-AMAYA y JOSÉ I. MURILLO  
*Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar* ..... 13  
[Neuroscience and Freedom. An Interdisciplinary Approach]
- JUAN ALONSO  
*Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en san Pablo* .... 47  
[Conversion and the New Man. The Theology of Conversion in Saint Paul]
- PAUL O'CALLAGHAN  
*Cristo revela el hombre al propio hombre* ..... 85  
[Christ Reveals Man to Man]
- JOSÉ MARÍA PARDO  
*Racionalidad de la apertura a la vida y anticoncepción* ..... 113  
[The Rationality of Openness to Life and Contraception]

---

### Notas

- FÉLIX MARÍA AROCENA  
*Palabra y Eucaristía* ..... 145  
[Word and Eucharist]

|  |     |
|--|-----|
| ADOLFO V. IVORRA   |     |
| Las anáforas <i>De Cotidiano</i> del <i>Missale Hispano-Mozarabicum</i> .....  | 157 |
| [The Eucharistic Prayers of the Time Called <i>De Cotidiano</i><br>in the Current <i>Missale Hispano-Mozarabicum</i> ] |     |

---

## Boletines

|   |     |
|---|-----|
| PABLO M. EDO  |     |
| <i>Cronologías paulinas. Un estado de la cuestión</i> ..... | 177 |
| [Pauline Chronology]  |     |

|   |     |
|---|-----|
| PABLO BLANCO  |     |
| <i>Razón, islam y cristianismo. El debate suscitado por Benedicto XVI</i> ..... | 199 |
| [Reason, Islam and Christianity]  |     |

---

## Recensiones

|   |     |
|---|-----|
| MORALES, J., <i>Filosofía de la religión</i> (F. Gallardo) .....  | 229 |
| AMENGUAL, G., <i>Antropología filosófica</i> (J.Á. García Cuadrado) .....   | 234 |
| SCHOCKENHOFF, E., <i>Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf</i> (M. Schlag) .....   | 237 |
| MURPHY-O'CONNOR, J., <i>Pablo, su historia</i> (P. Edo) .....   | 250 |
| LONG, D.S., <i>Divina economía. La teología y el mercado</i> (G. Guitián) .....   | 253 |
| REQUENA, F.M., <i>Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)</i> (J.L. Illanes) ..... | 256 |

## FILOSOFÍA

ARTIGAS, M. (†), *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales* (265). ARTIGAS, M. (†) y TURBÓN, D., *Origen del hombre. Ciencia, Filosofía y Religión* (267). MUNTANÉ, A., MORO, M<sup>a</sup>L. y MOROS, E.R., *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental* (268). MACEIRAS, M., *La experiencia como argumento. Clasicismo y postmodernidad* (269). WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad* (272). CAYUELA, A., *¿Providencia o destino? Ética y razón universal en Tomás de Aquino* (273). TORRALBA, J.M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe* (275). GARCÍA-BARÓ, M., *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica* (276). SELLÉS, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (278).

## HISTORIA

BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín* (279). PADOVESE, L. y GRANELLA, O., *Guida alla Turchia. I luoghi di san Paolo e delle origini cristiane* (280). CARPIN, A., *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale* (281). MITRE, E., *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval* (282). SARANYANA, J.-I. (dir.) y ALEJOS, C.-J. (coord.), *Teología en América Latina, II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* (284).

## SAGRADA ESCRITURA

GRANADOS, C. y GIMÉNEZ, A. (eds.), *Biblia y ciencia de la fe* (285). RRENAB (ed.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique. Paris, 8-10 juin 2006* (286). RÖMER, Th., MACCHI, J.-D. y NIHAN, Ch. (eds.), *Introducción al Antiguo Testamento* (287). WRIGHT, J.R. y ODEN, Th.C. (eds.), *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 10. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares* (288). FLURY-SCHÖLCH, A., *Abrahams Segen und die Völker: Synchroner und diachroner Untersuchungen zu Gen 12,1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72* (290). GARCÍA-MORENO, A., *La Biblia. Encuentro con Dios. Evangelio de Juan* (291). SÁNCHEZ MIELGO, G., *La unidad de los creyentes. La Iglesia que pensó el discípulo amado* (292). MENA, E., «También a los griegos» (*Hch 11,20*). *Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria* (293). FABRIS, R., *Paolo di Tarso* (295). *Tutto per il Vangelo. La personalità, il pensiero, la metodologia di Paolo di Tarso* (295). FITZMYER, J.A., *Paolo. Vita, viaggi, teologia* (296). *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* (296). MARCOS, A., *Vida de Pablo de Tarso* (297). WITHERUP, R.D., *101 Questions & Answers on Paul* (298). PITTA, A., *La seconda Lettera ai Corinzi* (299). NEUSNER, J.,

*Un rabino habla con Jesús* (300). HAHN, S., *Letter and Spirit. From Written Text to Living Word in the Liturgy* (301).

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

SEQUERI, P., *Teología Fundamental. La idea de la fe* (303). MARKHAM, I.S., *Understanding Christian Doctrine* (304). BIRMELÉ, A., BÜHLER, P., CAUSSE, J.-D. et KAENNEL, L. (éd.), *Introduction à la théologie systématique* (305). BORGHESI, M., *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea* (305). SABETTA, A., *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede* (306). ELDERS, L.J., *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino* (307). HOPING, H. y SCHULZ, M. (hrsg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes* (309). SCHÖNBORN, Card. Ch. (ed.), *L'homme et le Christ à l'image de Dieu* (310). HEIM, M.H., *Joseph Ratzinger. Life in the Church and Living Theology: Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen Gentium* (311). DENEKEN, M., *Johann Adam Möhler* (314). BALLETA, R. y MARDEGAN, A. (a cura di), *Sacerdozio e celibato nella Chiesa* (314). MALNATI, E., *I ministeri nella Chiesa* (316). KÖNIG, F., *Abierto a Dios, abierto al mundo. Por una Iglesia dialogante* (316). HUNSINGER, G., *The Eucharist and Ecumenism* (319). PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo. Asamblea plenaria 2006 (26-27 de marzo)* (321).

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

MESEGUER, J., *La familia que viene* (322). BOOTH, Ph., *Catholic Social Teaching and the Market Economy* (323). RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política* (324). HAHN, S., *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei* (325). PERRELLA, S.M., *Le apparizioni mariane. «Dono» per la fede e «sfida» per la ragione* (326). VANHOYE, A., *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici* (327). BRÄNDLE, F., *Biblia en San Juan de la Cruz* (328). LLAMAS, R., *Biblia en Santa Teresa* (329).

LIBROS RECIBIDOS ..... 333

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES ..... 339

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD ..... 343

**Estudios**



# NEUROCIENCIA Y LIBERTAD. UNA APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINAR\*

[NEUROSCIENCE AND FREEDOM. AN INTERDISCIPLINARY APPROACH]

JOSÉ M. GIMÉNEZ-AMAYA Y JOSÉ I. MURILLO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 1.1. *Distinciones generales*. 1.2. *Una aproximación al determinismo*. 1.3. *Determinismo, compatibilismo, incompatibilismo y libertarianismo*. 1.4. *Filosofía y Neurociencia. Relaciones en el origen*. 2. ¿ES POSIBLE UNA NEUROBIOLOGÍA DEL LIBRE ALBEDRÍO? 3. (NUEVA) ORGANIZACIÓN FUNCIONAL DEL CEREBRO. 3.1. *¿Existe evidencia científica experimental de cómo funciona el cerebro de forma conjunta y de manera unitaria en los procesos cognitivos?* 3.2. *¿Existe evidencia científica experimental de cómo funciona el cerebro de forma conjunta y de manera unitaria en los procesos afectivo-emocionales y de memoria?* 4. LA AUTOCONCIENCIA. 4.1. *Acotación y caracterización del «problema» de la autoconciencia*. 4.2. *¿Existen los denominados correlatos neuronales de la autoconciencia (neuronal correlates of consciousness, NCC según las siglas inglesas)?* 4.3. *¿Es posible realizar ciencia empírica de la autoconciencia?* 5. CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES.

*Resumen:* Para muchos neurocientíficos y filósofos de la mente, el fenómeno de la libertad puede ser explicado totalmente por la Neurociencia. En este trabajo se intenta mostrar que un estudio cuidadoso de la situación y perspectivas de la Neurociencia revela hasta qué punto esta tesis es problemática. Para ello, exploramos algunos aspectos relacionados con el conocimiento, la integración afectivo-emocional, las funciones de la memoria y

*Abstract:* For many neuroscientists and philosophers of the mind, free will can be fully explained through Neuroscience. In this work we are aimed to illustrate that a detailed study of the status and possibilities of the Neuroscience makes this opinion very problematic. We do it exploring some aspects related to knowledge, the affective-emotional integration, memory and consciousness. We point out, in the first place, how the new

\* Este trabajo está basado en la conferencia que uno de los autores (JMGA) impartió sobre este mismo tema en Roma el 24 de noviembre de 2007, dentro del Simposio «Freedom, decisions, neurological basis. Brain activity and human freedom. A neural basis for ethics?» organizado por la Universidad Pontificia de la Santa Cruz.

la autoconciencia, que se vinculan al ejercicio del libre albedrío. Señalamos, en primer lugar, que las nuevas técnicas de neuroimagen no han conseguido mostrar el funcionamiento de nuestro cerebro en su conjunto y de manera unitaria, ni desde el punto de vista cognitivo ni en el campo de la afectividad o la memoria. Esto invita a considerar las conclusiones de sus análisis como altamente hipotéticas. A continuación, nos adentramos en el fenómeno de la autoconciencia, decisivo para indagar sobre la autodeterminación y el libre albedrío. Se muestra aquí también cómo este aspecto de nuestra constitución psicológica excede los recursos de una neurobiología reduccionista. Se concluye, por tanto, que aunque el ejercicio de la libertad humana precisa del adecuado funcionamiento de nuestra constitución cerebral, esto no excluye el componente de inmaterialidad que supone conocer y decidir.

*Palabras clave:* Neurociencia, Libertad, Conocimiento, Neuroimagen, Percepción sensorial, Autoconciencia, Interdisciplinariedad.

neuroimage techniques do not have shown the functioning of our brain as a whole in a coherent unitary way either in cognition or in affectivity and memory. This fact is a clear signal to reconsider the results of these analyses as highly hypothetical. Next, we focus on consciousness, which is crucial to understand self-determination and freedom. We also illustrate here that this feature of our psychological realm is elusive of a closed neurobiological consideration. We conclude, therefore, that although the exercise of free will needs the adequate functioning of our cerebral organization, this does not exclude the necessary immateriality to know and to make a decision.

*Keywords:* Neuroscience, Freedom, Knowledge, Neuroimage, Sensorial Perception, Consciousness, Interdisciplinarity.

## 1. INTRODUCCIÓN

El estudio de la libertad desde la Neurociencia no es un tema fácil, fundamentalmente por dos motivos. En primer lugar, por la dificultad de definir los términos del problema, agravada por el divorcio entre los estudios neurobiológicos y filosóficos, que suele condenar a la ignorancia lo que mutuamente pueden aportar<sup>1</sup>. En segundo lugar, porque el impresionante desarrollo de la ciencia neural en las dos últimas décadas, y especialmente el realizado con las técnicas de imagen cerebral, ha reforzado en muchos la creencia de que el cerebro tiene siempre la últi-

1. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Neurobiología y libertad», en *La Gaceta de los Negocios*, 29 y 30 de diciembre de 2007, 32.

ma palabra en la explicación de la conducta humana. Sin embargo, aceptar este último postulado parece suponer adherirse a una visión «neuro-determinista» de las decisiones humanas, de la que se seguiría poner seriamente en compromiso el concepto de libertad. No deja de llamar poderosamente la atención que la difusión social de esta creencia sea compatible con exigir responsabilidad a cada ciudadano<sup>2</sup>. Esta especie de «esquizofrenia» intelectual muestra una de las características del pensamiento actual, que ha entronizado a la ciencia empírica como instancia última e inapelable del conocimiento humano. Pero, con ello, también pone en duda la naturaleza de la inteligencia y, al final, las condiciones de posibilidad de cualquier tipo de ciencia<sup>3</sup>.

Contribuyen a explicar esta situación dos fenómenos: la desarticulación y desencaje del binomio libertad-verdad<sup>4</sup> y la crítica radical del conocimiento metafísico. Quizá el mejor exponente de esta última es Immanuel Kant, autor en quien se aúnan el racionalismo cartesiano y el empirismo en un ambiente ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII. Para él, la estructura de nuestra mente sólo permite el conocimiento científico, y éste queda reducido a la ciencia físico-matemática. La Filosofía queda relegada, de este modo, a una función reflexiva sobre las posibilidades y condiciones de tal conocimiento. Esta brecha epistemológica explica que se pueda hablar de libertad sin necesidad de abordarla científicamente ni de conocer su naturaleza, tan sólo como un postulado<sup>5</sup>.

2. Cfr. A. ROSKIES, «Neuroscientific challenges to free will and responsibility», en *Trends in Cognitive Sciences* 10 (2006) 419-423. El artículo señala que mucha gente tiene una intuición que hace incompatible determinismo y Neurociencia, porque de otra manera no se podría justificar el libre albedrío y la consiguiente responsabilidad. De hecho en un estudio reciente, a la pregunta de si existe determinismo o indeterminismo en el mundo material, el 90-95% de los encuestados contestaron que se sentían indeterministas [cfr. S. NICHOLS y J. KNOBE, «Moral responsibility and determinism: the cognitive science of folk intuitions», en *Noûs* 41 (2007) 663-685].

3. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA y J.I. MURILLO, «Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar», en *Scripta Theologica* 39 (2007) 607-635. Cfr. también J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Un debate artificial», en *La Gaceta de los Negocios*, 26 de diciembre de 2007.

4. Cfr. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2006.

5. La cuestión sobre las relaciones del conocimiento material e inmaterial es uno de esos debates sobre los que Alasdair MacIntyre ha escrito: «Hay doctrinas filosóficas que han sido refutadas muchas veces. No hay, quizá, un signo más seguro de que una doctrina filosófica personifica algo de verdad que no debe ser olvidado que el hecho de que haya sido refutada una vez y otra en el curso de la historia de la Filosofía. Las doctrinas

Nuestro propósito es examinar si la Neurociencia actual está en condiciones de dar una respuesta completa a la presencia de la libertad en el ser humano. Se trata de ver si se puede determinar que todas estas funciones son exclusivamente biológicas. Para ello, nos preguntamos, en primer lugar, si podemos saber cómo opera el cerebro en su conjunto y de manera unitaria en los procesos cognitivos, afectivo-emocionales y de memoria. A continuación hacemos lo mismo con la autoconciencia. Para poder explicar la libertad únicamente desde la Neurociencia sería necesario, al menos, que pudiéramos aclarar de forma completa desde la perspectiva neurobiológica estos aspectos de la conducta humana. Sin embargo, los datos neurocientíficos de que disponemos muestran que, aunque la configuración de nuestro sistema nervioso es un requisito para el ejercicio de la libertad, la explicación última de ésta escapa a los métodos de la Neurociencia contemporánea. Se abre así una puerta amplia para la cooperación entre la Neurociencia y la Filosofía y, con ella, la posibilidad de abordar conjuntamente esta gran cuestión que afecta a las dos disciplinas.

### 1.1. *Distinciones generales*

El análisis de la libertad humana es, de por sí, uno de los temas que más interés ha suscitado en la historia de la Filosofía a lo largo de los siglos. También lo está siendo, y cada vez más, en el campo de la ciencia experimental dedicada a estudiar el sistema nervioso, la Neurociencia. Un estudio conjunto exige algunas consideraciones terminológicas previas, que permitan desde el principio un lenguaje unitario.

Determinar el concepto de libertad no es sencillo, pero muchos aceptarán que llamamos libre a quien es dueño de sus actos; y es verdaderamente dueño de ellos el que es fin de ellos<sup>6</sup>. Según Aristóteles<sup>7</sup>, sólo le conviene ser libre al ser vivo que es capaz de la felicidad (*eudaimo-*

filosóficas genuinamente refutables solamente necesitan serlo una vez» (citado en inglés por N. FEARN, *Philosophy. The Latest Answers to the Oldest Questions*, Atlantic Books, London 2005, 131). La traducción del texto de MacIntyre es nuestra. Cfr. T.D. D'ANDREA, *Tradition, Rationality, and Virtue. The Thought of Alasdair MacIntyre*, Ashgate Publishing, Burlington 2006.

6. Cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995.

7. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1985.

nía): por eso concluye Polo que «ser libre sólo se justifica si uno puede ser feliz. Y al revés: sólo en aquel que es capaz de ser feliz tiene sentido la libertad»<sup>8</sup>.

Sin embargo, la realidad nos indica que el término libertad se emplea en contextos muy diferentes y con sentidos diversos. Siguiendo la distinción que hace Rodríguez Duplá<sup>9</sup>, podemos hablar de *libertad de acción* cuando no existen obstáculos que impidan al sujeto realizar sus designios reales o posibles. Soy libre, en este caso, si puedo, por ejemplo, introducirme en una tienda para comprar lo que quiero sin que nadie me impida la entrada. Se trata, por tanto, de la ausencia de impedimentos para llevar a cabo lo querido por el sujeto de la acción. Además de la libertad de acción, existe también la denominada *libertad de querer* o *libre albedrío*, que se da genuinamente cuando hacemos un acto positivo de autodeterminación. En este último caso, alguien es libre cuando las decisiones que toma son realmente suyas; cuando se puede decir con propiedad que el sujeto de la acción es el principio de sus actos; si existe, en definitiva, verdadera iniciativa por parte del sujeto. Una persona hipnotizada no tendría esta libertad cuando realiza las acciones que le indican. Para quienes piensan que nuestra capacidad de decisión es prisionera de los genes, de las conexiones de las células nerviosas o del aprendizaje, de la emoción o de la memoria, esta forma de entender el libre albedrío, como un acto positivo de autodeterminación, es una ilusión. En este estudio nos concentraremos únicamente en esta segunda acepción del término libertad.

### 1.2. *Una aproximación al determinismo*

Aunque la experiencia inmediata de los hombres habla en favor del libre albedrío, éste ha sido cuestionado seriamente por la tesis filosófica denominada determinismo. Es claro que todos los seres humanos, in-

8. Cfr. L. POLO, cit., 210.

9. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, BAC, Madrid 2006, 51-68. También es muy recomendable del mismo autor el análisis de la distinción entre libertad externa e interna así como entre libertad positiva y negativa en: L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «Sobre el sentido cristiano de la libertad», en *VII Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2007, 327-341.

cludidos los defensores del determinismo, tenemos la vivencia de ser sujetos de nuestras acciones y de nuestra vida, y que extendemos esta convicción a las conductas de los que nos rodean. El tejido social en que se inserta el ser humano, y que constituye el marco de su acción, depende en gran medida de esta aceptación.

Como también indica Rodríguez Duplá<sup>10</sup>, la captación intuitiva y espontánea que acabamos de señalar se ve atestiguada asimismo por el análisis fenomenológico. En efecto, autores de notable importancia en la historia de la Filosofía han reconocido que la indeterminación de la conducta humana es objeto de una percepción inmediata<sup>11</sup>. Por otra parte, el descubrimiento de la indeterminación en el mundo físico en la transición entre los siglos XIX y XX puede considerarse una de las causas principales de la profunda crisis del racionalismo imperante desde Descartes. El principio de incertidumbre y la mecánica cuántica matricial del Nobel Werner Heisenberg, las teorías entrópicas que hablan de la irreversibilidad del tiempo cósmico o la teoría de la relatividad de otro premio Nobel, Albert Einstein, que apunta a la finitud del espacio, muestran de forma luminosa que el universo no responde a la idea que el racionalismo mecanicista, con su planteamiento aparentemente claro y distinto, había hecho de él.

Sin embargo, el determinismo está en la base de toda discusión sobre el libre albedrío y, por tanto, parece obligado referirse brevemente a los diferentes tipos de determinismos. Adoptaremos la clasificación clásica que se encuentra en muchos manuales de Filosofía, aunque seguiremos de cerca el resumen que propone Rodríguez Duplá<sup>12</sup>.

De forma general, como ya hemos esbozado, el determinismo en sus diversas modalidades declara ilusorias nuestras percepciones espontáneas e intuitivas de que somos libres en nuestras acciones y en nuestra vida. Y no porque sus defensores carezcan de esas percepciones, sino porque, por motivos de orden racional, las juzgan ficticias. A continuación, describiremos de forma breve las siguientes modalidades de determinis-

10. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, cit.

11. Cfr. R. DESCARTES, *Los Principios de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1995; H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999; A. PFÄNDER, *Motivo y motivación*, Universidad Complutense, Madrid 1995.

12. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, cit.

mo: teológico, metafísico, físico, epistemológico y psicológico. Finalmente haremos unas consideraciones sobre cómo se encuadra la definición de determinismo dentro de una comprensión del libre albedrío en la Filosofía de la mente y la Neurociencia.

El *determinismo teológico* sostiene la incompatibilidad de la idea de Dios con la libertad humana. Básicamente, la libertad se juzga incompatible con dos atributos divinos: la omnisciencia y la omnipotencia. Por lo que respecta a la omnisciencia, parece que, por definición, si el hombre es libre, no habría manera de saber a ciencia cierta qué va a escoger. Luego, si Dios lo sabe, la conducta se encontraría ya determinada. Por lo que respecta a la omnipotencia divina, la amenaza del determinismo se presenta al considerar que la actividad creadora de Dios no se detiene en el ser de la creación, sino que alcanza también a su actuar. Según Tomás de Aquino: «Así como Dios no confiere el ser a las cosas solamente al comienzo, sino que, conservándolas en el ser, hace que sean durante todo el tiempo en el que existen, tampoco se limita a darles solamente al comienzo unos poderes activos, sino que siempre está causándolos en ellas. De ahí que, si se cortara el influjo de Dios, toda actividad creada cesaría. Así, pues, toda la actividad de lo creado ha de ser referida a Dios como causa de ella»<sup>13</sup>.

No se niega con esto que lo creado se comporte como causa propia de su actividad, sino más bien la existencia de una colaboración divina, que concurriría en las actividades de todos los seres. Sin embargo, conviene recordar siguiendo a Millán Puelles que: «La dificultad que plantea el concurso previo de Dios sobre los seres creados que poseen libertad no es, en modo alguno, insuperable. “Por no haber nada capaz de resistir la voluntad divina, no sólo quedan hechas todas las cosas que Dios quiere que se hagan, sino que son hechas de una manera contingente las que Dios quiere que se hagan de ese modo, y de una manera necesaria las que Dios quiere que se realicen así” (*Sum. Theol.*, I, q. 19, a. 8, ad 2). Si esto se aplica a las acciones propias de los seres creados que tienen efectivamente libre arbitrio, el argumento puede formularse de la manera que sigue: para pasar desde la situación de estar sólo en potencia de querer libremente hasta la situación de estar en acto de querer de ese modo, hace

13. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Contra los Gentiles*, III, c. 67.

falta que Dios actúe de tal forma, por consiguiente, que esta actuación de Dios, lejos de destruir la libertad del querer, lo que hace es actualizarla»<sup>14</sup>.

El *determinismo metafísico* está representado, por ejemplo, en el pensamiento de Spinoza<sup>15</sup>. La creencia en la libertad es simplemente una ceguera ante la realidad. Sólo Dios es propiamente libre, en la medida en que nada externo se opone a su interna necesidad. La conducta humana responde espontáneamente a estímulos exteriores. El ser humano gana en lucidez al intentar, mediante el esfuerzo filosófico, asociarse a la divinidad aceptando la necesidad. Es claro, por tanto, que, para este autor, la idea común de libertad se funda en nuestra ignorancia de aquello que nos determina a obrar<sup>16</sup>.

Pero es el *determinismo físico* el que más nos interesa en este contexto. Dado que aparecerá de forma clara en los apartados posteriores del estudio, nos limitaremos aquí a hacer un breve resumen de sus tesis y formulaciones. En él convergen de manera inmediata todas las variantes del materialismo, desde el atomismo antiguo hasta el más escrupuloso monismo materialista, y, especialmente en nuestros días, los que piensan que la identidad de cada hombre coincide con la materialidad de su cerebro<sup>17</sup>. El llamado «neurodeterminismo» lleva hasta sus últimos extremos la tesis de que todo el pensamiento y la voluntad del ser humano dependen de la arquitectura y de las correlaciones biológicas de nuestro sistema nervioso.

Como señala Fuchs<sup>18</sup>, el hombre se define por las acciones libres que, a su vez, se caracterizan: (1) por ser explicables por las razones o

14. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, 181.

15. Cfr. B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editora Nacional, Madrid 1980.

16. Cfr. M. RIDLEY, «Nature? Nurture? What makes us human?». Conferencia impartida el 10 de julio de 2007 en Melbourne, Australia, dentro del programa Alfred Deakin Innovation Deakin Lectures. Recogida en el programa «All in the Mind» de la ABC National Radio de Australia el 14 de julio de 2007. Señala Ridley que «Spinoza once said that the only difference between a man going through life and a stone rolling downhill is that the stone has no illusion it is in charge of its own destiny».

17. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA y J.I. MURILLO, cit.; J.I. MURILLO, «El organismo inteligente: malentendidos en torno a una paradoja», en J.J. BOROBIA, M. LLUCH, J.I. MURILLO y E. TERRASA (eds.), *Idea cristiana del hombre. III Simposio Internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea»*, Eunsa, Pamplona 2002, 83-103.

18. Cfr. T. FUCHS, «Ethical issues in neuroscience», en *Current Opinion in Psychiatry* 19 (2006) 600-607. Artículo excelente para obtener una visión global de los grandes problemas con los que se enfrenta la ciencia neural y la visión ética de los mismos.

motivos del sujeto que encarna esas mismas acciones; (2) por ser experimentadas por el mismo sujeto como su autor; y (3) por la capacidad de cada uno de actuar «de forma diferente» bajo idénticas circunstancias externas. Pues bien, según la cosmovisión del determinismo físico, la investigación neurocientífica mostraría que estas características son una ilusión, ya que los procesos fisicoquímicos implicados en las funciones cerebrales que están en la base de nuestras acciones están determinados anteriormente de manera causal.

Sin embargo, conviene reseñar que en los últimos tiempos algunos autores que podrían adscribirse a este pensamiento neurodeterminista, están intentando compaginar la aceptación de la libertad con esta forma de determinismo<sup>19</sup>. Nos parece de extraordinaria importancia señalar este punto porque es otro síntoma de un cambio de planteamiento en la Neurociencia actual. Un ejemplo puede ilustrar lo que venimos diciendo. Así, Matt Ridley<sup>20</sup> cita en una conferencia la siguiente frase del conocido filósofo de la mente Daniel Dennett: «La libertad de un pájaro para volar adonde él quiere es, de seguro, un tipo de libertad que supone una clara mejora respecto de la libertad que tiene una medusa para flotar adonde quiere, pero es un pobre reflejo de nuestra libertad humana... El conocimiento del papel que juegan nuestros genes, y los genes de otras especies que nos rodean, no es enemigo de nuestra libertad, sino uno de su mejores aliados»<sup>21</sup>.

El *determinismo epistemológico* puede muy bien definirse como un corolario del físico. En definitiva, es el resultado de su alianza con el materialismo cientifista. La ciencia empírica aparece como la última instancia que debe certificar toda forma de conocimiento. Consecuencia de esta forma de ver la realidad es que no se acepten todos aquellos datos que no puedan ser expuestos por el método científico, que explica los hechos

19. Cfr. M. RIDLEY, *Nature via Nurture: Genes, Experience, and What Makes us Human*, Harper Collins, New York 2003; A. ROSKIES, cit.

20. Cfr. M. RIDLEY, «*Nature? Nurture? What makes us human?*», cit.

21. Cfr. D. DENNETT, *Freedom Evolves*, Penguin, London 2004. Citado por M. RIDLEY, «*Nature? Nurture? What makes us human?*», cit. La frase exacta de Dennett en inglés es como sigue: «The freedom of the bird to fly wherever it wants is definitely a kind of freedom, a distinct improvement on the freedom of the jellyfish to float wherever it wants, but a poor cousin of our human freedom... Knowledge of the roles of our genes, and the genes of other species around us, is not an enemy of human freedom, but one of its best friends».

mediante las causas que los preceden<sup>22</sup>. Tal como hemos descrito el libre albedrío, éste no puede explicarse apelando a causas antecedentes y, por tanto, nos encontramos de nuevo con su negación absoluta.

Por último, tenemos el *determinismo psicológico*. Esta forma de negación de la libertad puede ser perfectamente compatible con el abandono del materialismo. De hecho conviene mencionarlo aquí, porque, como muy bien apunta Rodríguez Duplá<sup>23</sup>, quien sea materialista está obligado a que esa cosmovisión le lleve necesariamente al determinismo; sin embargo, el abandono del materialismo no implica, de por sí, aceptar la libertad. Los que defienden esta teoría hacen extensiva a la esfera psíquica la ley de la causalidad, afirmando que las voliciones humanas están también irrevocablemente determinadas. La voluntad decisoria del sujeto depende de factores sobre los que no posee un control suficiente para ser responsable de las decisiones que toma; entre éstos podemos señalar, por ejemplo, la educación, el carácter o la personalidad del agente<sup>24</sup>.

### 1.3. *Determinismo, compatibilismo, incompatibilismo y libertarianismo*

En el apartado anterior hemos hecho una descripción de los distintos tipos de determinismo. Ya adelantábamos que en el contexto de la Neurociencia el que más nos interesaba era el físico: la corriente de pensamiento que identifica al hombre con su cerebro y que trata todas las cualidades intelectuales y espirituales del ser humano como un producto más o menos elaborado de los procesos de nuestro sistema nervioso.

22. Cfr. J. RATZINGER, cit., 118-119. Este texto tiene gran interés para nuestro estudio aunque lo menciona en el contexto del análisis de la Biblia: «Y presupone que la historia es por principio uniforme: el hombre en toda su diferenciación, el mundo en todas sus diversidades, está determinado, no obstante, por las mismas leyes y por los mismos límites, de tal manera que soy capaz de descartar lo que es imposible. *Lo que hoy día no puede suceder en modo alguno no pudo suceder tampoco ayer, y no sucederá tampoco mañana*». La cursiva es nuestra.

23. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, cit.

24. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid 1981; B. SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Barcelona 1973. Se podría mencionar también en este contexto el *determinismo cultural*, que viene a decir que son la cultura y el ambiente donde se desarrolla el ser humano los que determinan quiénes somos en el plano emocional y en nuestra conducta.

Tal corriente se basa en la peculiar forma de entender el conocimiento que tiene la modernidad. En último extremo, se apoya en su cientificismo omnipresente e incuestionable, ciego a los valores y al conocimiento holístico<sup>25</sup>.

Sin embargo, como indicábamos antes, aunque un cierto «neuro-determinismo» que niega conceptualmente el libre albedrío se ha afinado con fuerza entre los neurobiólogos, también se observa al mismo tiempo cómo, de forma sorprendente, se intenta hacer compatible una cosmovisión determinista y cientificista con la aceptación de nuestra libertad y sus consecuencias. En este sentido, Pink y Roskies, entre otros muchos, ofrecen algunas nociones y distinciones que pueden ayudar a precisar las cuestiones implicadas en el debate<sup>26</sup>.

Así, por ejemplo, se denomina *compatibilismo* (*compatibilism*) aquella teoría que intenta cohonestar el determinismo con la libertad. El *incompatibilismo* (*incompatibilism*), por su parte, se haría eco de la imposibilidad: no se puede reconciliar la existencia de un mundo categóricamente determinado y la existencia del libre albedrío. En este contexto, el *determinismo duro* (*hard determinism*) sería aquella versión del incompatibilismo que acepta plenamente y de forma absoluta la cosmovisión determinista y, consecuentemente, rechaza por completo la coexistencia de la libertad. Finalmente, el *libertarianismo* (*libertarianism*), que está de acuerdo con el determinismo duro en rechazar el *compatibilismo*, acepta, sin embargo, la existencia del libre albedrío admitiendo un indeterminismo en la realidad que lo hace compatible con la libertad.

#### 1.4. *Filosofía y Neurociencia. Relaciones en el origen*

Para completar esta introducción al problema del libre albedrío y del determinismo en sus diferentes formas, nos parece interesante terminar con unos apuntes sobre la concepción cartesiana de las relaciones entre cuerpo y espíritu, por su importancia en el ambiente intelectual en que se forjó la Neurociencia en el siglo XVII.

25. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Un debate artificial», cit.

26. Cfr. T. PINK, *Free Will. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2004; A. ROSKIES, cit.

Descartes divide la realidad de manera drástica en dos tipos de sustancias, separadas e independientes, que son la materia y el espíritu<sup>27</sup>. Ambas son radicalmente distintas y diferentes entre sí, aunque en el hombre conviven unidas de alguna manera. Por eso mismo, es evidente que debe existir una relación entre las dos. Sin embargo, el gran problema que este planteamiento suscitaba es: ¿cómo se relacionan estas dos sustancias separadas entre sí?

La dificultad de la doctrina cartesiana ejemplifica uno de los problemas recurrentes en la historia de la Filosofía: el de la relación entre la materia y el espíritu. En el caso de Descartes, que fue consciente de él y de la dificultad de su solución, se convierte en el problema de la «comunicación de las sustancias». Descartes señala que no resulta contradictoria la admisión de una acción del espíritu sobre la materia, aunque resulte difícil concebirla. En cualquier caso, también propuso alguna hipótesis sobre los cauces de ese influjo, admitiendo la existencia de los denominados *espíritus animales*, una especie de aire vital que vivifica el cuerpo material y lo modifica o transforma a través de una estructura encefálica, la glándula pineal, que está situada en el interior de la cavidad craneal<sup>28</sup>.

Las tesis de Descartes no tardaron en ser desmentidas. El primero en negarlas desde el punto de vista biológico fue el médico y anatomista danés Niels Stensen<sup>29</sup>, que, tras estudiar con pericia el cerebro y dife-

27. Cfr. R. DESCARTES, *Traité de l'homme*, AT XI, 119.

28. Cfr. M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ediciones Encuentro, Madrid 2007; J. BROUGHTON y J. CARRIERO, *A Companion to Descartes*, Blackwell, Oxford 2007.

29. Niels Stensen, o Nicolás Stenon en castellano (1638-1686), nació en Copenhague y estudió en la Universidad de esa ciudad. Se gradúa posteriormente como médico en la Universidad de Leyden. Estuvo en París y Montpellier y finalmente se estableció en Florencia. Stenon es conocido por sus estudios de Anatomía, Geología y Teología. Descubrió el conducto que lleva su nombre de la glándula parótida. Analizó con detalle también las glándulas lacrimales y consiguió establecer que su secreción sólo sirve para mantener húmedo el ojo. Stenon fue el primero en proponer que el corazón es sólo un músculo, un concepto opuesto al sostenido por Aristóteles, Platón o Galeno, y formula la teoría de que todos los animales vivíparos producen huevos. Asimismo, sostuvo que el conocimiento de la naturaleza depende del estudio de las teorías especulativas existentes, de la observación ocular, de la verificación en la necropsia y de las conclusiones formuladas como resultado de la investigación. En 1665 se convirtió al catolicismo, y dos años más tarde fue ordenado sacerdote. Fue tutor del hijo del Gran Duque de Toscana, y más tarde fue consagrado obispo. Ha sido beatificado en la Iglesia católica por el papa Juan Pablo II en 1988. En la actualidad avanza su proceso de canonización.

renciar de forma clara la sustancia gris de la sustancia blanca, impugnó como error anatómico la propuesta cartesiana de localizar en la glándula pineal esa zona de intercambio entre el espíritu y la materia.

Contemporáneo de Stensen, el médico inglés Thomas Willis, gran sistematizador de la neuroanatomía humana con su publicación *Cerebri Anatome* en 1664<sup>30</sup>, entra en contacto estrecho con las doctrinas cartesianas y analiza sus implicaciones para el estudio de las enfermedades mentales. La parte espiritual del hombre, siendo simple, no podía ser asiento de la enfermedad mental que tendría que localizarse en alguna parte del cerebro<sup>31</sup>. A pesar de haber llevado a cabo una intensa observación del encéfalo humano y de haber experimentado con animales, no pudo concluir nada acerca de la ubicación nerviosa de la «locura»; sin embargo, sus estudios estimularon una visión que rompía desde la ciencia el dualismo cartesiano. Su estancia en Oxford y su gran amistad con John Locke lo sitúa en las puertas del gran movimiento reactivo al dualismo cartesiano que fue el empirismo. En cualquiera de los casos, sus trabajos le han valido el reconocimiento, cada día mayor, de su importancia en la historia de la constitución de la Neurociencia. Para muchos Willis es el auténtico iniciador de esta disciplina científica<sup>32</sup>.

Esta breve digresión histórica muestra que uno de los problemas centrales que se suscitan en el origen de la Neurociencia moderna es el de las relaciones materia-espíritu y su implicación en la acción humana. De alguna manera, la Neurociencia no ha podido sacudirse esta cuestión que se muestra decisiva en el enfoque del libre albedrío.

## 2. ¿ES POSIBLE UNA NEUROBIOLOGÍA DEL LIBRE ALBEDRÍO?

Al inicio del año 2008, el periódico especializado *Diario Médico* publicaba una entrevista con el conocido neurobiólogo español Juan

30. El libro fue escrito en latín e ilustrado por Christopher Wren y Richard Lower. Cfr. Z. MOLNAR, «Thomas Willis (1621-1675), the founder of clinical neuroscience», en *Nature Reviews Neuroscience* 5 (2004) 329-335; R. POTTER, *The Greatest Benefit to Mankind. A Medical History of Humanity from Antiquity to the Present*, Fontana Press, London 1997.

31. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA y J.I. MURILLO, cit.

32. Cfr. Z. MOLNAR, cit.

Lerma, que acababa ser elegido director del Instituto de Neurociencias de Alicante. En dicha entrevista, Lerma afirmaba que la Neurociencia modificaría la sociedad del siglo XXI. Más adelante, sin embargo, el investigador apuntaba algo que iba más al núcleo de la cuestión que estamos tratando e indicaba: «Estamos viendo que somos lo que determina nuestro cerebro, y eso va a tener influencia en la educación o en el manejo de la violencia»<sup>33</sup>. Esta forma de pensar está bastante difundida en nuestra sociedad. ¿Por qué se ve cada vez más el cerebro, la estructuración biológica del sistema nervioso, como la pieza esencial para vertebrar el futuro de los hombres?<sup>34</sup>

Sería largo y complejo esbozar una respuesta definitiva a esta cuestión. Pero se pueden proponer algunas razones. En primer lugar, los éxitos de las recientes investigaciones sobre el sistema nervioso y el gran desarrollo de las técnicas de imagen cerebral han animado a muchos a pensar que somos nuestro cerebro. De ahí que, en muchos ambientes, sea ya casi un lugar común afirmar que el alma es el cerebro o viceversa<sup>35</sup>. La investigación en el cerebro atrae la atención de la gente porque adopta unos matices especiales, ya que apunta a uno de los objetivos más ambiciosos de la ciencia: la explicación racional a los grandes interrogantes sobre la condición humana. Es extraordinariamente importante investigar en el cáncer, la hipertensión o la terapia génica; pero conocer a fondo cómo funciona el cerebro tiene ese «plus» que le añade la sensación de estar desenmascarando lo más humano del hombre, poniéndolo bajo nuestro dominio y haciendo posible no sólo el objetivo de conseguir una humanidad más saludable, sino también el de mejorar nuestra especie. En otras palabras: realizar el sueño de lograr un «transhumanismo cerebral»<sup>36</sup>.

33. Cfr. entrevista a J. LERMA, director del Instituto de Neurociencias de Alicante, en *Diario Médico* del viernes, 4 de enero de 2008.

34. Es de interés en el contexto de lo que venimos comentando consultar la entrevista realizada al neurocientífico F.J. RUBIA y publicada el 29 de julio de 2008 en <http://www.ilevolucionista.blogspot.com/>. En ella se comentan muchas más cosas que exigirían un comentario crítico detallado, que se sale de este estudio.

35. Cfr. E. PUNSET, *El alma está en el cerebro*, Aguilar, Madrid 2006. Conocido texto divulgativo que sostiene de forma simplista lo que señalamos más arriba.

36. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Neurociencia en todo», en *La Gaceta de los Negocios*, 16 de noviembre de 2007, 51.

Para muchos neurocientíficos actuales es posible una neurobiología de la libertad. Quizá ningún investigador ha definido en los últimos tiempos los grandes objetivos de la ciencia neural como Eric Kandel, premio Nobel de Medicina en el año 2000. Lo hizo de forma programática en 1998 en un trabajo aparecido en la revista de investigación psiquiátrica *The American Journal of Psychiatry*, la publicación oficial de la Sociedad americana de Psiquiatría<sup>37</sup>. El texto editado es una versión extendida de la conferencia dada por este neurocientífico y psiquiatra con ocasión de la celebración del centenario del *New York State Psychiatric Institute* de la Universidad Columbia de la ciudad de New York en los Estados Unidos. Allí enunció cinco principios que deberían, en su opinión, encuadrar las investigaciones sobre las relaciones mente-cerebro. De ellos se puede inferir que para Kandel la Neurociencia es el método privilegiado para resolver los grandes interrogantes humanos, entre ellos la libertad. Por su interés para comprender la cosmovisión dominante en la Neurociencia, los transcribimos íntegramente a continuación:

*«Principio 1.* Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, proceden de operaciones (actividades) en el cerebro. El núcleo central de esta visión es que lo que nosotros habitualmente llamamos mente es una variedad de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están en la base no sólo de conductas motoras relativamente simples, como andar o comer, sino también de todas las acciones cognitivas complejas, conscientes e inconscientes, que asociamos con la conducta específicamente humana, tales como pensar, hablar y crear obras de literatura, de música o de arte. Como corolario, se puede decir que los trastornos de conducta que caracterizan a las enfermedades mentales son alteraciones de la función cerebral, incluso en aquellos casos donde puede detectarse que las causas de estos trastornos tienen un origen medioambiental.

*Principio 2.* Los genes y sus productos proteicos son determinantes tanto de los patrones de interconexiones entre las neuronas en el cerebro como de los detalles de su funcionamiento. Los genes y, en concreto, sus combinaciones, ejercen un control significativo sobre la conducta. Como corolario, se puede afirmar que uno de los componen-

37. Cfr. E. KANDEL, «A new intellectual framework for Psychiatry», en *The American Journal of Psychiatry* 155 (1998) 457-469. La traducción es nuestra.

tes que contribuye al desarrollo de las principales enfermedades psiquiátricas es el genético.

*Principio 3.* Los genes que están alterados no bastan para explicar por sí solos todas las variaciones de una determinada enfermedad psiquiátrica severa. Los factores sociales y de desarrollo también contribuyen de forma muy importante. Así como las combinaciones de genes contribuyen a expresar la conducta, incluyendo la conducta social, de la misma manera, la conducta y los factores sociales ejercen acciones sobre el cerebro retroalimentando sobre él la modificación de la expresión de genes y la función de las células nerviosas. El aprendizaje, también aquel que resulta en las conductas disfuncionales, produce alteraciones en la expresión génica. Por lo tanto, lo que nos es dado con el aprendizaje o el medioambiente (“*nurture*”) es expresado, al final, en la naturaleza (“*nature*”).

*Principio 4.* Alteraciones en la expresión génica a través del aprendizaje dan lugar a cambios en los patrones de las conexiones neuronales. Estos cambios no sólo contribuyen a establecer las bases biológicas de la individualidad, sino que parecen los responsables de la iniciación y del mantenimiento de las anormalidades de la conducta que son inducidas por contingencias sociales.

*Principio 5.* La efectividad de la psicoterapia, o del consejo o asesoramiento psiquiátrico para producir cambios a largo plazo en la conducta, se debe, presumiblemente, a su capacidad para actuar sobre la expresión génica. Esto puede alterar la fuerza de las conexiones sinápticas y producir cambios estructurales que alteran los patrones anatómicos de las interconexiones entre las células nerviosas. El aumento de resolución obtenido por las técnicas de imagen cerebral permitirá, finalmente, una evaluación cuantitativa de la psicoterapia».

Como se desprende de la lectura atenta de estos principios, Kandel considera que la ciencia neural es el eje para comprender toda la actividad vital motora, sensorial, cognitiva, afectiva y motivacional del ser humano. Sin embargo, como veremos con más claridad en los apartados siguientes, las respuestas de la Neurociencia son cada vez más remisas a la hora de proponer una visión global de cómo funciona el cerebro *en su conjunto*, aspecto éste esencial para comprobar los principios antes establecidos.

Uno de los experimentos que más han influido en la visión «neurodeterminista» fue el que realizó Libet con algunos colaboradores en la

década de los 80<sup>38</sup>, replicado más tarde por Haggard y Eimer<sup>39</sup>. Unos y otros demostraron que existen unos potenciales corticales de preparación o «anticipatorios» en la denominada corteza motora secundaria (corteza promotora) que preceden en aproximadamente 350 milisegundos a la acción consciente de realizar un movimiento voluntario. De ahí parecía desprenderse que, en realidad, son procesos neuronales inconscientes los que causan los actos volitivos «aparentemente» voluntarios. La preciada y exaltada libertad humana podría ser simplemente un mero espejismo «neurobiológico»<sup>40</sup>.

La discusión estaba servida: ¿es la experiencia de la libertad una «ilusión» creada por nuestro sistema nervioso, por nuestro cerebro? La realidad, sin embargo, no parece tan sencilla. Como ha señalado muy agudamente Fuchs<sup>41</sup>, en estos experimentos se presupone que la libertad está determinada por unos procesos neurales que se corresponden con estados mentales de forma causal directa. Pero la experiencia que tenemos todos de nuestra libertad es diferente, pues nos sentimos dueños de nuestros actos, en los que actuamos como personas; en otras palabras, actuamos inmersos en una globalidad cognitiva y perceptiva manifiesta. La libertad no se puede asignar, por lo tanto, a un estado mental determinado o una cadena de éstos, sino a la persona en su totalidad.

Aquí es donde un trabajo publicado en 2008 por Soon y colaboradores<sup>42</sup> puede arrojar nuevas perspectivas neurobiológicas a esta discusión compleja. Con un ingenioso paradigma neuropsicológico estos autores han vuelto a evaluar si las decisiones que subjetivamente consideramos libres están determinadas por activaciones cerebrales anteriores

38. Cfr. B. LIBET, «Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action», en *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985) 529-566.

39. Cfr. P. HAGGARD y M. EIMER, «On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements», en *Experimental Brain Research* 126 (1999) 128-133.

40. Para una mejor comprensión de estos experimentos ver también: J.M. GIMÉNEZ AMAYA y J.I. MURILLO, «Libertad anticipada», en *Acenciacierta* (<http://www.unav.es/acenciacierta>), 29 de abril de 2008, *Online*, y J.I. MURILLO y J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de B. Libet y colaboradores», en *Acta Philosophica* 17 (2008) 291-306.

41. Cfr. T. FUCHS, «Ethical issues in neuroscience», en *Current Opinion in Psychiatry* 19 (2006) 600-607.

42. Cfr. C.S. SOON, M. BRASS, H.-J. HEINZE y J.-D. HAYNES, «Unconscious determinants of free decisions in the human brain», en *Nature Neuroscience*, 11 (2008) 543-545. Cfr. también J.M. GIMÉNEZ AMAYA y J.I. MURILLO, «Libertad anticipada», cit.

en el tiempo a la consciencia de tales decisiones. Y han vuelto a encontrar que esto es así: las cortezas asociativas multimodales prefrontal y parietal, en efecto, presentan una activación previa de hasta 10 segundos antes que las decisiones sean conscientes por los individuos sobre los que se realizaban las pruebas del experimento. Estos autores concluyen que posiblemente exista una red de áreas corticales asociativas que preparan las decisiones que se pueden producir antes de que éstas sean conscientes.

Quizá hasta aquí todo parezca una confirmación de lo realizado por Libet hace más de 20 años. Pero es sólo en lectura superficial. Antes se evaluaba sólo la corteza promotora y aquí estamos observando las cortezas asociativas multimodales<sup>43</sup>. Hemos subido un escalón más en la jerarquía neurobiológica de la organización del movimiento voluntario. De esta manera, un análisis quizá más prudente y certero de estos resultados nos debería llevar a ver las redes corticales (y subcorticales), especialmente de las cortezas cerebrales asociativas multimodales, como la maquinaria biológica que permite al individuo actuar libremente en la totalidad de su persona. La preparación biológica es constante. Las decisiones libres se toman en momentos determinados pero aprovechando esa maquinaria siempre preparada para dar respuesta unitaria a la globalidad personal.

Aun con todo, si se encontraran patrones de activaciones distintos que pudieran predecir cuál va a ser la respuesta entre dos decisiones posibles, ¿sería esto una prueba de que nuestras decisiones están predeterminadas antes de hacerse conscientes? Todo depende de qué se entienda por libertad. En el experimento de Soon y colaboradores, el agente debe elegir conscientemente entre dos botones para pulsar. Pero no tiene ninguna razón para elegir uno de ellos, sino que se encuentra a merced de lo que le parece mejor en cada caso. Ahora bien, en ese presupuesto, ya decían los clásicos que no estamos hablando de libertad propiamente dicha, sino más bien de arbitrariedad. Ser libre es ser dueño de lo que se hace y organizarlo de acuerdo con una razón. Por eso, lo que se muestra aquí es más bien que cuando no se actúa según un esquema racional, el hombre está a merced de sus condicionamientos orgánicos. La Neuro-

43. Las cortezas cerebrales asociativas multimodales son aquellas porciones de la corteza cerebral que integran información sensorial de varias modalidades: visión, audición, somatosensorial... Son las más desarrolladas en la especie humana.

ciencia moderna se ve obligada cada vez más a tomar consideración que una cosmovisión reduccionista no explica todo con la claridad que demandan sus propios métodos.

Como indica Ganson<sup>44</sup>, poco a poco va cobrando fuerza una visión crítica de la llamada «neurobiología de la libertad» que defiende que, para explicar los fenómenos mentales, conviene evitar los extremos tanto del completo «eliminativismo», según el cual los estados mentales subjetivos, simplemente, no existen como tales; como, en el otro extremo, la postura que denomina «sobrenaturalismo». Se acepta que nuestras vidas mentales pueden ser explicadas en los términos de la neurobiología, lo que encaja perfectamente con la cosmovisión científicista de la vida moderna. Pero hay más lugar para los matices, pues se reconoce que no debemos negar por sistema aquello que el método científico actual no puede explicar. De todos modos, al aceptar que la mente puede ser explicada totalmente por la neurobiología se sigue poniendo en riesgo la realidad de la libertad, que no parece compatible con que nuestra conducta esté determinada por las leyes de la física y de la química.

La Neurociencia ha intentado evitar las consecuencias de esta negación de la libertad de varias maneras<sup>45</sup>. Quizá la más paradigmática consiste en sugerir que las leyes que gobiernan la actividad de las neuronas pueden ser de carácter estadístico y estar envueltas, por lo tanto, en el azar. La solución de este problema presupondría la clarificación de las relaciones entre libertad y azar o probabilidad. Para otros que creen posible defender al mismo tiempo la presencia de la libertad y la responsabilidad que la acompaña con la aceptación de que nuestra conducta se puede explicar neurobiológicamente, la solución es acudir al «emergentismo». Según esta teoría, se produce una «emergencia» de propiedades nuevas basadas en la organización de los diferentes sistemas estructurados en nuestro tejido nervioso. «Las neuronas no piensan, pero cuando se combinan de modos sutiles, aparecerían propiedades “emergentes” tales como el pensamiento»<sup>46</sup>.

44. Cfr. T.S. GANSON, «Finding freedom through complexity», en *Science* 319 (2008) 1045; N. MURPHY y W.S. BROWN, *Did My Neurons Make Me Do It? Philosophical and Neurobiological Perspectives on Moral Responsibility and Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2007.

45. Cfr. T.S. GANSON, cit.

46. Así define Artigas lo nuclear de esta teoría: cfr. M. ARTIGAS, *Ciencia y fe: nuevas perspectivas*, Eunsa, Pamplona 1992, 143.

Todo lo indicado invita a pensar que comprender el entrelazamiento de la libertad y la configuración biológica del hombre exige una aproximación diferente. Aceptar que somos exclusivamente nuestro sistema nervioso pone en entredicho la experiencia de que somos libres y compromete seriamente la conciencia de nuestra responsabilidad. Parece claro que si avanzamos por una línea emergentista nos tropezaremos con el obstáculo de tener que contestar de forma razonable a la pregunta de cómo una suma de elementos materiales puede dar lugar a una realidad con propiedades tan alejadas de la materia. Por ello, la continuación de nuestro estudio exige preguntarse cómo opera el cerebro en su conjunto y de manera unitaria en los procesos cognitivos, afectivo-emocionales y de memoria. Posteriormente debe hacerse lo mismo con la autoconciencia. Como indicábamos antes, para poder explicar la libertad exclusivamente desde la Neurociencia exige demostrar que todas estas funciones del ser humano tienen un fundamento neurobiológico preciso.

### 3. (NUEVA) ORGANIZACIÓN FUNCIONAL DEL CEREBRO

En el año 2003, Paul C. Lauterbur, de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign, en Estados Unidos y Peter Mansfield, de la Universidad de Nottingham en Inglaterra recibieron el premio Nobel de Medicina por sus descubrimientos sobre la Resonancia Magnética (resonancia de los átomos de hidrógeno cuando son bombardeados con ondas electromagnéticas desde un imán). En realidad, esta técnica de neuroimagen, y otras que comentaremos en breve, han proporcionado en los últimos años a la Neurociencia moderna una gran relevancia científica y mediática. Desde el punto de vista científico, ha permitido unir estructura –visualizada por estas poderosas técnicas de imagen cerebral– y función en las investigaciones cognitivas sobre el cerebro humano<sup>47</sup>. Desde el punto de vista mediático, ha posibilitado

47. A modo de ejemplo, se puede consultar este trabajo reciente: A. LUTZ, J. BREFCZYNSKI-LEWIS, T. JOHNSTONE y R.J. DAVIDSON, «Regulation of the neural circuitry of emotion by compassion meditation: effects of meditative expertise», en *PLoS ONE* 3 (2008) e1897 doi:10.1371/journal.pone.0001897. Analizando los datos obtenidos por técnicas de neuroimagen funcional, los autores afirman que el entrenamiento mental por cultivar emociones positivas modifica la activación de circuitos que esta-

que la ciencia neural aparezca con mucha frecuencia en los medios de comunicación.

De forma general, estas nuevas técnicas de exploración cerebral pueden clasificarse en dos grandes grupos: las técnicas estructurales y las de neuroimagen funcional. Éstas últimas son las que están relacionadas con los cambios asociados a las funciones cerebrales. Son la tomografía por emisión de positrones (*positron emission tomography*, *PET* según las siglas inglesas), la resonancia magnética funcional (*functional magnetic resonance imaging*, *fMRI* según las siglas inglesas) y la magnetoencefalografía.

Es importante señalar que todas estas técnicas plantean también problemas importantes para su adecuada interpretación. Y además estas dificultades metodológicas quedan enmascaradas casi siempre para el público no experto. Así, como muy bien ha indicado Fuchs<sup>48</sup>, la asociación de la experiencia subjetiva a las imágenes que proporcionan estas técnicas exige aceptar algunos presupuestos. Así, los estudios de neuroimagen sólo ilustran un aspecto parcial de los procesos biológicos que están sucediendo: vemos de modo estadístico, por ejemplo, qué zonas cerebrales tiene más flujo sanguíneo, pero no sabemos si ese aumento es la causa directa del fenómeno explorado. Además, la interpretación adecuada de los resultados depende mucho del diseño experimental y de cuál es el esquema seguido en la exploración: muchas veces esto no se explica con detalle y las conclusiones que sacan los no expertos son demasiado simplistas<sup>49</sup>. Y, por último que, en general, las actividades de la vida diaria son complejas y no es fácil explorarlas sin someterlas a simplificaciones que pueden desnaturalizarlas: de hecho, los paradigmas exploratorios habituales en este tipo de experimentos carecen del componente «global» que se da, por ejemplo, en las interacciones sociales<sup>50</sup>. En conclusión, las técnicas de neuroimagen son excelentes para explorar

ban previamente unidos a la empatía y a la «teoría de la mente» (capacidad de ponerse en el lugar del otro para comprender cómo percibe la realidad y a uno mismo) como respuesta a estímulos emocionales.

48. Cfr. T. FUCHS, cit.

49. Cfr. J. ILLES y E. RACINE, «Imaging or imagining? A neuroethics challenge informed bygenetics», en *American Journal of Bioethics* 5 (2005) 5-18.

50. Cfr. M.D. LIEBERMAN y K.D. WILLIAMS, «Does rejection hurt? An fMRI study of social exclusion», en *Science* 302 (2003) 290-292.

el sistema nervioso humano, pero sería muy aventurado depender exclusivamente de sus resultados para sacar conclusiones unitarias del actuar del hombre.

De lo visto hasta ahora y en el contexto de lo que venimos tratando sobre el libre albedrío, nos parece necesario preguntarnos en este momento si la Neurociencia, con todo su trabajo experimental sobre el sistema nervioso, nos proporciona respuestas sobre el funcionamiento global de todo el cerebro en los procesos cognitivos, afectivo-emocionales o de memoria. Y esto lo que vamos a hacer en los dos apartados siguientes.

3.1. *¿Existe evidencia científica experimental de cómo funciona el cerebro de forma conjunta y de manera unitaria en los procesos cognitivos?*

Actualmente, uno de los intereses de la Neurociencia es la búsqueda de patrones de activación a nivel de sistemas o redes neurales que proporcionen una idea clara de cómo funciona el sistema nervioso en su conjunto, especialmente en sus porciones encefálicas. Estos estudios de redes neuronales se fundamentan, en última instancia, en la coordinación e integración efectiva de una gran cantidad de conexiones e interacciones celulares.

Precisamente, una de las situaciones críticas por la que pasan las investigaciones neurobiológicas es la falta de esa visión de conjunto tan necesaria para obtener una «fotografía» adecuada de la activación global de nuestro cerebro. De ahí que la llamada Neurociencia de sistemas siga teniendo un gran valor en los estudios neurobiológicos, y que muchos de los trabajos funcionales de neuroimagen que se realizan sobre sujetos humanos correspondan a esta subdisciplina neurobiológica.

Dos ejemplos recientes de esta búsqueda del «holismo cerebral» son los estudios sobre redes neuronales y la nueva teoría sobre las conexiones nerviosas denominada «*connectomics*».

El modelo de funcionamiento del sistema nervioso central según las redes neuronales pretende entender mejor las respuestas nerviosas y la posibilidad de replicar tales circuitos de forma artificial para simular

operaciones neurobiológicas y comprender así el funcionamiento interno de nuestro cerebro. De forma general, se presupone que estas redes neuronales tendrían una capacidad de dar una respuesta generalizada y su funcionamiento reforzaría su estabilidad y firmeza en el tiempo. Las redes más complejas serían las que se establecen a nivel de la corteza cerebral asociativa, donde se pueden detectar varias características especiales que indican, por si mismas, la extraordinaria complejidad del cerebro humano. Por ejemplo: el procesamiento de la información nerviosa de forma bidireccional; la existencia de puntos nodales o lugares estratégicos de la red que son de gran importancia para establecer los patrones específicos de la respuesta nerviosa; la presencia de actividad «vicaria» entre los distintos elementos de estas redes corticales, que pueden suplir lo que, por lesiones u otras causas, otros no están en condición de llevar a cabo; y, por último, las uniones que se pueden establecer con estructuras subcorticales como el tálamo o los ganglios basales, que podrían hacer más completa y estable la comunicación cortico-cortical y el funcionamiento global de todo el sistema encefálico<sup>51</sup>.

El segundo ejemplo es la nueva teoría que se denomina con el término inglés «*connectomics*». Trata de obtener la tasa de transferencia de datos que se generan cuando se analiza el conjunto de conexiones que se producen en cada una de las unidades que integran el tejido nervioso. Después se aplican todos estos datos a analizar cómo el cerebro procesa e integra la información que recibe para dar respuestas globales de todo el sistema<sup>52</sup>.

A pesar de los estudios sobre las redes neuronales y del análisis de la valoración global de la totalidad de las conexiones neuronales, hoy en día no parece claro que se pueda dar una respuesta positiva a la pregun-

51. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «The association cortex and the basal ganglia: a neuroanatomical view upon their relationship based on hodological studies», en *Journal für Hirnforschung* 32 (1991) 501-510; J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Anatomía química del tálamo en la esquizofrenia», en *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina* 125 (2008) 179-191. Cfr. también J.M. FUSTER, *Memory in the Cerebral Cortex. An Empirical Approach to Neural Networks in the Human and Nonhuman Primate*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 1999.

52. Cfr. la conferencia de H. SEBASTIAN SEUNG en el 37 Congreso de la *Society for Neuroscience* en San Diego, California, el 4 de noviembre de 2007 titulada: «*The Once and Future Science of Neural Networks*».

ta que nos hacíamos en este epígrafe. Esta conclusión es de gran importancia para nuestro tema porque nos presenta un funcionamiento cerebral que se escapa a una consideración unívoca y directamente causal entre la actividad cognitiva y la activación de zonas cerebrales concretas. En otras palabras, no estamos en condiciones de identificar de manera precisa el conocimiento humano con los procesos biológicos que tienen lugar en nuestro sistema nervioso.

3.2. *¿Existe evidencia científica experimental de cómo funciona el cerebro de forma conjunta y de manera unitaria en los procesos afectivo-emocionales y de memoria?*

Un buen modelo para analizar la percepción sensorial de manera unitaria y su integración cortical es la búsqueda de las estructuras neurales implicadas en el reconocimiento de caras y de lugares. Todo ello es de gran interés para nuestro tema porque la integración de la percepción sensorial con los sistemas emocionales o de memoria presenta un extraordinario valor a la hora de ejercer adecuadamente nuestra libertad.

Estudios de neuroimagen cerebral han puesto de manifiesto que existen zonas muy específicas en el lóbulo temporal que responden de forma característica en el reconocimiento de caras o de lugares con interés emocional<sup>53</sup>. En concreto, la zona de reconocimiento de caras es muy precisa y constante en las porciones inferiores de dicho lóbulo cortical como ha podido demostrarse en estudios funcionales y en patología<sup>54</sup>.

Sin embargo, uno de los grandes retos de la neurobiología de la percepción sensorial es encontrar redes neuronales que permitan integrar de forma efectiva los procesos perceptivos con la información emocional del llamado sistema límbico o de los circuitos de memoria. Durante mucho tiempo esa búsqueda se ha referido a las cortezas asociativas multimodales de los lóbulos temporal (información visual y auditiva), parietal (información visual y somatosensorial) o prefrontal; siendo esta

53. Cfr. M. SPIRIDON, B. FISCHL y N. KANWISHER, «Location and spatial profile of category-specific regions in human extrastriate cortex», en *Human Brain Mapping* 27 (2006) 77-89.

54. Cfr. O.W. SACKS, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat and Other Clinical Tales*, Touchstone, New York 1985.

última el escalón jerárquico neurobiológico más elevado para establecer los patrones de actuación futura de nuestra conducta. Hoy en día, cada vez se da más valor a la integración de estas redes corticales con otras subcorticales. Esta integración parece que juega un gran papel en la dotación de contenido emocional a todas esas percepciones y a su almacenamiento cerebral más efectivo<sup>55</sup>.

Siguiendo la metodología que nos hemos trazado, necesitamos saber si la Neurociencia nos aporta esta visión global que fundamente una neurobiología de sistemas cerrada a la espiritualidad. De ser así, es en nuestro cerebro donde deberíamos investigar para encontrar el fundamento de nuestra libertad y su posible determinación. En caso contrario, habría que admitir que el análisis biológico no tiene la última palabra para explicar el actuar humano de forma completa.

Pero intentemos encontrar algunos candidatos a una respuesta afirmativa, o al menos, estructuras que puedan ser importantes para esta unión global de la percepción, la emoción y la memoria. Así, cada vez se concede más protagonismo a una estructura nerviosa denominada complejo amigdalino en la fijación de información emocional dentro de los hemisferios cerebrales y de otras estructuras subcorticales<sup>56</sup>. El complejo amigdalino está muy relacionado con las cortezas cerebrales asociativas y con otras zonas corticales que juegan un papel muy importante en los procesos de memoria como es el caso de una región que recibe el nombre de hipocampo. Además, en los estudios funcionales sobre esta región subcortical, se ha podido ver que es diferente entre el varón y la mujer<sup>57</sup>, y se ha comprobado que dependiendo de la personalidad de

55. Cfr. C. SUMMERFIELD, M. GREENE, T. WAGER, T. EGNER, J. HIRSCH y J. MANGELS, «Neocortical connectivity during episodic memory formation», en *PLoS Biology* 4 (2006), e128 doi: 10.1371/journal.pbio.0040128; A. ETKIN y T.D. WAGER, «Functional neuroimaging of anxiety: a meta-analysis of emotional processing in PTSD, social anxiety disorder, and specific phobia», en *The American Journal of Psychiatry* 164 (2007) 1476-1488.

56. Cfr. M.T. LEDO-VARELA, J.M. GIMÉNEZ AMAYA y A. LLAMAS, «El complejo amigdalino humano y su implicación en trastornos psiquiátricos», en *Anales del Sistema Sanitario de Navarra* 30 (2007) 61-74.

57. Cfr. L. CAHILL, «Why sex matters for neuroscience», en *Nature Reviews Neuroscience* 7 (2006) 477-484; J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Diferencias que cuentan», en *La Gaceta de los Negocios*, 22 de julio de 2006, 37; J.M. GIMÉNEZ AMAYA, «Cerebro y diferencias sexuales mujer-varón», en B. GARCÍA ZAPATA Y COLS., *Mujer y varón: ¿misterio o autoconstrucción?*, CEU-Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2008, 199-216.

los individuos el complejo amigdalino se puede activar más o menos (de hecho, cuanto más extrovertido es el sujeto examinado, más activación se ve en esta parte del cerebro)<sup>58</sup>.

Otras regiones nerviosas que se han estudiado para encontrar un punto nodal importante en esa unión global de la percepción con la emoción y la memoria son el núcleo *accumbens septi* y la corteza cingular anterior<sup>59</sup>. Aunque todas estas zonas cerebrales presentan activación en la toma de decisiones, estamos muy lejos de poder afirmar que alguna de ellas sea la estructura neurobiológica responsable de la integración emocional. Y se señala al sistema límbico, que está muy desarrollado en la especie humana, como uno de los grandes puntos nodales que nos capacitarían para explicar neurobiológicamente la libertad. Pero vayamos por partes. Primero, ¿qué entendemos por sistema límbico?

El sistema límbico está formado por diversas estructuras encefálicas que integran la respuesta del organismo ante estímulos emocionales. La mayoría de las formaciones límbicas pertenecen a los hemisferios cerebrales; tal es el caso de las cortezas orbitofrontal y cingular, la formación del hipocampo, el complejo amigdalino o partes de los ganglios basales, a las que se suman otras como algunos núcleos talámicos (núcleos anteriores y otros) o el hipotálamo. De alguna manera, también podrían incluirse como elementos necesarios para el correcto funcionamiento del sistema límbico las proyecciones nerviosas que, desde el tronco del encéfalo, inervan de forma amplia las estructuras citadas anteriormente. En su conjunto, el sistema límbico es un conjunto biológico que está relacionado con la función afectivo-emocional y, por tanto, con procesamientos neurales relacionados con la memoria, la atención, la integración visceral y cognitiva o el establecimiento de los patrones conductuales.

En segundo lugar, nuestro cerebro utiliza el sistema límbico como un gran molde unificador de una información nerviosa muy variada. Pe-

58. Cfr. T. CANLI, H. SILVERS, S.L. WHITFIELD, I.H. GOTLIB y J.D. GABRIELI, «Amygdala response to happy faces as a function of extraversion», en *Science* 296 (2002) 2191; M.J. FARAH, «Neuroethics: the practical and the philosophical», en *Trends in Cognitive Sciences* 9 (2005) 34-40.

59. Cfr. B. KING-CASAS, D. TOMLIN, C. ANEN, C.F. CAMERER, S.R. QUARTZ y P.R. MONTAGUE, «Getting to know you: reputation and trust in a two-person economic exchange», en *Science* 308 (2005) 73-83; B. KNUTSON, S. RICK, G.E. WIMMER, D. PRELEC y G. LOEWENSTEIN, «Neural predictors of purchases», en *Neuron* 53 (2007) 147-156.

ro no podemos afirmar que sea el sistema límbico únicamente el que controla nuestra conducta. La experiencia sensible no es la única fuente de las acciones humanas. Con ella, es cierto, podemos obtener muchos datos, pero es imposible que nos ofrezca otros aspectos de la máxima importancia, pues, como muy bien señala Rodríguez Duplá, «la rectitud o la fealdad, la bondad o la vileza no la capta la vista ni el oído ni el tacto»<sup>60</sup>. Y tampoco el sistema límbico: por ello el estudio del cerebro no tiene la última palabra.

#### 4. LA AUTOCONCIENCIA

La autoconciencia está implicada en el ejercicio de la libertad. A ella tornamos ahora para ver cómo la Neurociencia da respuesta a este fenómeno tan humano. Además, en el contexto metodológico de este trabajo, en el que intentamos ver si existen pruebas evidentes desde el punto de vista neurobiológico de cómo actúa nuestro cerebro en su conjunto y de manera unitaria, el examen de la autoconciencia nos proporciona una excelente aproximación a una función que es global y unitaria en su actuación. Lo haremos, en primer lugar, sintetizando en qué consiste el «problema» de la autoconciencia. Esta última es para muchos investigadores un problema por las grandes dificultades que reviste su explicación neurobiológica. Por eso, es necesario emprender a continuación, el análisis de sus posibles correlatos neurobiológicos y la posibilidad de estudiar empíricamente esta característica del ser humano.

##### 4.1. *Acotación y caracterización del «problema» de la autoconciencia*

Para Chalmers<sup>61</sup>, el gran interés que el estudio de la conciencia ha despertado en los últimos años se ciñe en gran medida al llamado problema «duro» o «difícil» de la conciencia que viene a corresponder di-

60. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, cit., 73.

61. Cfr. D.J. CHALMERS, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, Oxford 2002.

rectamente con la autoconciencia. Ella es la que da cuenta de cómo advertimos en nosotros mismos la experiencia de la propia identidad; de que es uno mismo el que comanda su actividad más personal.

En esta visión de la autoconciencia, es obligado también señalar las cuatro características esenciales que da para ella el filósofo norteamericano John Searle: éstas serían *cualitativa, subjetiva, unificada e intencional*<sup>62</sup>. Parece claro que los rasgos indicados se ajustan a nuestra comprensión intuitiva de la autoconciencia: no la podemos cuantificar –aunque en algún sentido se puede ser más o menos consciente; la autoconciencia, en gran medida, es comprendida como un fenómeno *on-off*; es nuestra y sólo nuestra; forma parte de nosotros mismos de una manera global, y, por último, funciona en nuestra vida como una vía de relación con la realidad a través de la intencionalidad.

La autoconciencia representa un rasgo fundamental entre los fenómenos mentales y, en particular, en el libre albedrío<sup>63</sup>. Aunque en un estudio anterior ya dimos cuenta de lo que indican los distintos autores acerca del origen de la autoconciencia<sup>64</sup>, nos parece interesante hacer ahora de nuevo referencia a Searle en cuanto que del análisis de los estudios de este autor pueden desprenderse algunos rasgos de la cosmovisión compleja actual en las relaciones entre Neurociencia y libertad<sup>65</sup>.

Para este filósofo de la mente, la conciencia surge de manera evolutiva con el refinamiento biológico del sistema nervioso<sup>66</sup>. La conciencia es un rasgo biológico del cerebro humano causado por procesos neurobiológicos básicos, y que directamente se apropia como característica esencial del mismo. En otras palabras, sería un fenómeno biológico más como lo son la fotosíntesis, la digestión o la mitosis celular. En realidad, para Searle, la autoconciencia y lo que denominamos *mente*

62. Cfr. J.R. SEARLE, *Towards a Science of Consciousness*. Conferencia impartida en 2006 en el Center for Consciousness de la Universidad de Arizona en Tucson, Arizona, Estados Unidos. Recogida en el programa «The Philosopher's Zone» de la ABC National Radio de Australia el 20 de enero de 2007.

63. Cfr. P. ARCARA, *La mente en John Searle: intencionalidad y causalidad*, Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 2006.

64. Cfr. J.M. GIMÉNEZ AMAYA y J.I. MURILLO, «Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar», cit.

65. Cfr. J.R. SEARLE, *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Columbia University Press, New York 2007.

66. Cfr. J.R. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1992.

convergen íntimamente, ya que los aspectos más característicos de la mente como, por ejemplo, la subjetividad, la intencionalidad, la racionalidad, la causación mental o el libre albedrío, dependen en última instancia de la (auto)conciencia<sup>67</sup>. Por eso, según Searle, el estudio de la mente es en gran medida el estudio de la conciencia. Y para él las relaciones mente-cerebro tienen en el análisis de la autoconciencia el mayor de los retos.

En definitiva, para nuestro autor, el cerebro, y únicamente él, es la fuente causal de la mente y esta última es un rasgo característico de los procesamientos del más alto nivel jerárquico en el sistema nervioso central. De esta manera, para apuntalar su hipótesis, se ve abocado, casi de forma irrenunciable, a buscar los correlatos neuronales –neurobiológicos– que le lleven a identificar los elementos del sistema nervioso que son los que producen la autoconciencia. Y es aquí donde se adentra por un callejón sin salida. Que sea él quien lo reconoce hace aún más interesante su itinerario<sup>68</sup>. A ello dedicaremos el siguiente apartado de nuestra exposición.

#### 4.2. *¿Existen los denominados correlatos neuronales de la autoconciencia (neuronal correlates of consciousness, NCC según las siglas inglesas)?*

La más conocida definición de los *NCC* es la que dieron en 1990 Crick y Koch<sup>69</sup>. Para estos autores, los *NCC* representan la asociación mínima de mecanismos neuronales suficientes para que se produzca una percepción consciente específica. Para Searle son una consecuencia lógica de concebir la conciencia como un fenómeno producido exclusivamente en el sistema nervioso desde los niveles biológicos más básicos hasta su expresión en el funcionamiento global del cerebro. Para ello este último autor describe la búsqueda de los *NCC* a tres niveles.

El primero se relaciona con la búsqueda objetiva de qué está pasando en el cerebro cuando uno está consciente, y los cambios observa-

67. Cfr. P. ARCARA, cit.

68. Cfr. J.R. SEARLE, *Towards a Science of Consciousness*, cit.

69. Cfr. F. CRICK y C. KOCH, «Towards a neurobiological theory of consciousness», en *Seminars in Neuroscience* 2 (1990) 263-275.

dos en esta estructura cuando uno no lo está. En segundo lugar, nos deberíamos plantear si sería posible que un individuo inconsciente pudiese volver a ser consciente activando sus *NCC*. Y viceversa. Finalmente, deberíamos establecer una teoría que articule cómo se produce la autoconciencia con los datos neurobiológicos que nos proporciona la localización exacta de los *NCC*<sup>70</sup>.

¿Tenemos fundamentos neurocientíficos suficientes para establecer bien los *NCC*? La respuesta es clara: no. Searle mismo afirma que estamos en un momento muy primitivo en la búsqueda de los *NCC*. Pero lo más interesante en el contexto de este trabajo es que nuestro autor reconozca que, en la búsqueda de los *NCC*, la Neurociencia se ha metido sin saberlo en un callejón sin salida. ¿Cuál es la razón? Según nuestro autor, los neurobiólogos cognitivos que están buscando los principios biológicos de la autoconciencia lo hacen explorando aspectos muy específicos y particulares de la experiencia consciente, pero abandonando la búsqueda de la visión global de la autoconciencia. Una de las razones que explican esta actitud es que resulta muy arduo encontrar modelos de estudio neuropsicológicos que permitan explorar con nitidez esa experiencia tan vital como la de sentirnos nosotros mismos, dueños de nuestra propia existencia.

Aparece así con claridad que el gran escollo científico de la Neurociencia moderna es encontrar una explicación congruente en la búsqueda de cómo funciona nuestro cerebro en su conjunto y de manera unitaria en el procesamiento cognitivo, emocional y de memoria y ahora también de la autoconciencia. La Neurociencia no es capaz de ofrecernos una visión unitaria de todo nuestro actuar como hombres.

#### 4.3. *¿Es posible realizar ciencia empírica de la autoconciencia?*

El estudio de la autoconciencia es en gran medida frustrante para la ciencia actual. Por una parte, es algo que muchos ven atado necesaria y determinadamente a la neurobiología, pero, por otra, hemos fallado a la hora de encontrar supuestos experimentales con los que acceder a ella:

70. Cfr. J.R. SEARLE, cit.

¿no será que en realidad no basta la ciencia experimental para encontrar su causa?

Vayamos por partes. Contestar a esta pregunta exige que especifiquemos, al menos de modo esquemático, los rasgos que definen esta búsqueda de la ciencia experimental. Artigas, de manera sencilla pero muy clarividente, ha expuesto los rasgos esenciales de la ciencia experimental: intersubjetividad, contrastabilidad, predictibilidad y progresividad<sup>71</sup>. La *intersubjetividad* significa que el valor de la ciencia puede ser comprobado por cualquier persona, con total independencia de sus ideas filosóficas, políticas o religiosas. La *contrastabilidad* empírica implica que los enunciados científicos pueden ponerse a prueba mediante un control experimental. La *predictibilidad* muestra la capacidad de formular predicciones acerca de sucesos o procesos, cuando se conocen sus antecedentes. Finalmente, la *progresividad* proporcionaría la existencia de criterios para distinguir cuándo se realizan procesos auténticos.

Si aplicamos estas cuatro características a la búsqueda experimental de la autoconciencia, nos encontramos con serias dificultades. En primer lugar, es muy difícil explorar la autoconciencia de varios individuos de manera uniforme, de modo que nos proporcione datos fiables y reproducibles de esa experiencia en todos ellos por igual. Con la exploración de la autoconciencia no podemos ajustarnos al criterio de intersubjetividad, como tampoco a los otros tres: el fallo en la búsqueda de los *NCC* impide la contrastabilidad, del mismo modo que la experiencia de la autoconciencia impide *per se* que podamos aplicar la predictibilidad o la progresividad porque la característica vivencial de la intencionalidad, en que tanto nos ha insistido Searle como uno de los rasgos fundamentales de la autoconciencia, es impredecible desde la neurobiología. Además no sabemos si el contenido intencional es el mismo siempre en cada uno de los individuos explorados. Finalmente, sin los *NCC* no tenemos el camino abierto para certificar empíricamente que los procesos neurobiológicos de la autoconciencia se están realizando siempre de la misma manera en igualdad de condiciones experimentales (progresividad experimental).

71. Cfr. M. ARTIGAS, cit., 54.

## 5. CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES

Las consideraciones anteriores parecen suficientes para mostrar que la Neurociencia no tiene la última palabra a la hora de explicar el actuar libre del ser humano porque ni siquiera ha sido capaz de señalar cómo funciona nuestro cerebro en su conjunto y de manera unitaria en el procesamiento cognitivo, emocional y de memoria y en la autoconciencia. Iniciábamos nuestra contribución indicando que la ciencia experimental moderna está sujeta a una especie de «esquizofrenia». Y que esto se veía con nitidez en nuestro tema. La creencia en que el cerebro es el núcleo de nuestro ser y, por supuesto, la sede de nuestra propia libertad, parece claramente contrapuesta a nuestra creencia en la existencia de la responsabilidad personal. ¿Por qué esta discordancia? Es, sin duda, uno de los frutos de la modernidad, que ha entronizado la ciencia empírica como única fuente de verdad, desdeñando, al mismo tiempo, otros métodos capaces de abordar, de modo racional y sin disolverlas en mecanismos anónimos, las dimensiones espirituales de la realidad<sup>72</sup>.

Uno de los pasajes más memorables de la historia de la Filosofía es la discusión entre Sócrates y un joven llamado Polo en el *Gorgias* de Platón<sup>73</sup>. Éste último está convencido que nadie puede ser más envidiado que el tirano, porque sólo él puede hacer lo que le viene en gana. Sin embargo, sorprendentemente, Sócrates señala que el tirano no es en realidad poderoso, porque aunque hace lo que se le antoja no hace lo que realmente quiere. Y, como comenta muy acertadamente Rodríguez Duplá<sup>74</sup>, a todos nos es conocida la experiencia de dejar de querer algo por haber descubierto cosas nuevas que antes se ignoraban: en otras palabras, podemos querer cosas que, de estar mejor informados, no querríamos de ninguna manera. Y esto es lo que en opinión de Sócrates le ocurre al tirano. El tirano es un pobre ignorante; y por eso quiere aparentemente lo que no quiere de verdad: en realidad no se da cuenta de que cometer una injusticia es lo peor que le puede ocurrir a un hombre. Todo ello es una monumental desgracia del infortunado tirano, que de haberlo sabido lo intentaría evitar a toda costa.

72. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética de la vida buena*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006, 45-61.

73. Cfr. PLATÓN, *Diálogos II*, Gredos, Madrid 1983, 45-77.

74. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, *Ética*, cit., 221-223.

Nos encontramos, así, ante una visión de la libertad mucho más amplia y vigorosa que la que sostienen los reduccionismos neurobiológicos. La concepción exclusivamente cientificista del ser humano no sólo destierra a la esfera de la inexistencia a una parte de la realidad, sino que «más profundamente es un programa antropológico, necesariamente ligado a una determinada concepción de las relaciones recíprocas de las diversas esferas del ser. La afirmación de que el espíritu sólo es el producto de una evolución material y no la fuente de la materia corresponde a la concepción de que el *ethos* es producido por la economía y que la economía, en último término no depende de las decisiones fundamentales del hombre»<sup>75</sup>. Libertad y responsabilidad son, a la postre, palabras vacías.

El Gorgias platónico también afirma la importancia de la Filosofía para conocer ese «querer fundamental» cuya ignorancia atenaza al tirano. De esta manera, la fuerza de las palabras del maestro griego permite ver que sólo la Filosofía enseña al hombre a querer lo que de verdad tiene que querer. La Filosofía rectamente ejercida reconcilia al ser humano consigo mismo: hace que conozca mejor y, consecuentemente, que actúe de la forma más adecuada. Por eso la interdisciplinariedad entre Neurociencia y Filosofía es uno de los grandes retos de los estudios que pretenden conocer al hombre en su conjunto, de manera global<sup>76</sup>.

75. J. RATZINGER, *Iglesia, Ecumenismo y Política*, BAC, Madrid 2005, 227. Nuestro autor continúa «Si se analizan atentamente los fundamentos y las consecuencias de este aparentemente maravilloso alivio de la inseguridad humana, puede apreciarse que esta tranquilidad –“liberación”– se basa en la renuncia al *ethos*, es decir, en la renuncia a la responsabilidad y a la libertad, en la renuncia a la conciencia. Precisamente por esto, esta especie de “reino” es una imagen rompecabezas con la que el anticristo se burla. Esta sociedad liberada presupone la completa tiranía». Aunque pueda parecer a simple vista que esta cita es una digresión respecto a nuestro tema, se presenta aquí porque para el autor citado es éste el verdadero fundamento del materialismo. Esta tesis se encuentra en el planteamiento de muchos neurocientíficos al explorar y explicar las funciones del cerebro humano. En este contexto de sesgar la realidad a favor de lo únicamente experimentable (en gran medida diríamos «tecnológicamente experimentable») este mismo autor señala en J. RATZINGER, *El Camino Pascual*, BAC, Madrid 2005, 183: «Conocer la vida no significa dominar una técnica cualquiera, sino superar los límites de la muerte». Cfr. también J.L. ROMERO CUADRA y M.J. HERMOSO FÉLIX, «Entrevista al prof. Juan Bautista Fuentes: Filosofía, política y metapolítica», en *Nexo. Revista de Filosofía* 3 (2005) 181-199.

76. Cfr. Parece obligado citar en este contexto las palabras de Juan Pablo II en la encíclica *Fides et Ratio*, n. 85: «Asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, de-

Y es que, como señala el filósofo Leonardo Polo<sup>77</sup>, nuestro núcleo personal es la libertad. Y la persona es apertura irrestricta: hacia sí misma, lo que denominamos intimidad, y hacia lo que nos trasciende. Sólo podemos saber qué es ser libre siéndolo. No es algo yuxtapuesto, sino un constitutivo de nuestro ser y actuar. Somos libres porque somos. Y, por esa apertura irrestricta que somos, nuestra libertad, como ya indicó agudamente von Hildebrand<sup>78</sup>, cobra carácter de colaboración, de cooperación.

Por tanto, para entender mejor la naturaleza de la libertad y su inserción en los procesos neurobiológicos hay que tener en cuenta otros puntos de vista, y, en particular, el de la Filosofía, entablando un auténtico diálogo interdisciplinar. Estas páginas apuntan a que la sola consideración biológica de esta característica tan humana es claramente insuficiente. La especialización e incomunicación de las disciplinas científicas lleva con frecuencia estos debates a callejones sin salida. Pero el diálogo que se precisa no está exento de dificultades. Al entablarlo conviene tener en cuenta lo que afirma Alasdair MacIntyre sobre los debates morales de nuestro tiempo: que se encuentran en una situación de lamentable desorden, porque quienes lo entablan parten de premisas radicalmente diferentes, que hacen casi imposible el diálogo<sup>79</sup>. El buen trabajo interdisciplinar, por el contrario, aporta coherencia, orden y rigor a las cuestiones que se tratan y potencia nuestra capacidad de detectar y resolver los problemas.

José M. GIMÉNEZ-AMAYA  
 Facultad de Medicina  
 Universidad Autónoma de Madrid  
 MADRID

José I. MURILLO  
 Facultad de Filosofía y Letras  
 Universidad de Navarra  
 PAMPLONA

seo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana. El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia?». Cfr. J.I. MURILLO, «Neurociencia y filosofía: retos para el futuro», en *Nuevas Tendencias* 69 (2008) 42-47.

77. Cfr. L. POLO, *Persona y libertad*, Euns, Pamplona 2007, 133-179. Cfr. también J.F. SELLÉS, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid 2006, 525-554.

78. Cfr. D. VON HILDEBRAND, «Las formas actuales de la libertad» (traducción de J.M. PALACIOS), en *Excerpta Philosophica* 19 (1996) 28.

79. Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona 1987, 19-55.

# CONVERSIÓN Y HOMBRE NUEVO. TEOLOGÍA DE LA CONVERSIÓN EN SAN PABLO

[CONVERSION AND THE NEW MAN.  
THE THEOLOGY OF CONVERSION IN SAINT PAUL]

JUAN ALONSO

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. UNA NUEVA GRAMÁTICA DE LA CONVERSIÓN. 2.1. *Vocabulario y sentidos de la conversión*. 2.2. *Una experiencia personal: la conversión-vocación de Saulo*. 2.3. *Imágenes y antítesis paulinas*. 2.3.1. *Adán y Cristo*. 2.3.2. *Hombre carnal, hombre espiritual*. 2.3.3. *Despojarse del hombre viejo, revestirse del hombre nuevo*. 2.3.4. *Hombre exterior, hombre interior*. 3. ÍNDOLE TRINITARIA DE LA CONVERSIÓN CRISTIANA. 3.1. *Llamada de Dios Padre*. 3.2. *Transformación en Cristo*. 3.3. *Vida según el Espíritu*. 4. LA CONVERSIÓN, ESTRUCTURA PERMANENTE DE LA EXISTENCIA CRISTIANA. 4.1. *Dimensión escatológica*. 4.2. *Dimensión sacramental*. 4.3. *Dimensión eclesial*. 4.4. *Dimensión espiritual y moral*.

*Resumen:* La conversión es una exigencia fundamental de la predicación de Jesús y de la primera catequesis cristiana. San Pablo desarrolla una rica teología sobre la conversión, aunque en sus escritos sólo aparezcan en contadas ocasiones los términos bíblicos que suelen expresar esa idea. A través de una original gramática teológica —rica en imágenes y marcada por su experiencia personal en el camino de Damasco—, el Apóstol muestra cómo la conversión constituye la estructura permanente de la existencia cristiana, un don trinitario iniciado en el bautismo que es también un quehacer permanente y vital del bautizado.

*Palabras clave:* Conversión cristiana, San Pablo, Filiación divina.

*Abstract:* Conversion is an essential requirement in the preaching of Jesus and in the first Christian catechesis. Saint Paul develops a rich theology on conversion, even though his writings only occasionally use the biblical terms that express this idea. Through an original theological grammar, rich in images and marked by his personal experience on the road to Damascus, he shows how conversion constitutes the permanent structure of Christian existence, a Trinitarian gift endowed at baptism that is also the permanent and vital task of all the baptized.

*Keywords:* Christian Conversion, Saint Paul, Divine Filiation.

## 1. INTRODUCCIÓN

Una de las enseñanzas fundamentales de la primera catequesis cristiana es la exigencia de conversión. Este hecho es lógico si se tiene en cuenta que ésa fue la exhortación primera de Jesús al anunciar el cumplimiento del tiempo de salvación y la cercanía del reino de Dios (Mc 1,14-15), la tarea esencial encomendada por Jesús a sus discípulos cuando les envía de dos en dos (Mc 6,12), así como el nervio de la misión apostólica descrita en los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,38; 3,19; 5,31; 8,22; 11,18; 17,30; 20,21; 26,20). La conversión es, en efecto, «la exigencia fundamental que todo lo abarca, con la que los hombres entran en la presencia de Dios y por la que son llamados a responder al evangelio de Jesucristo, al mensaje de salvación de Dios en su hora»<sup>1</sup>.

La conversión en el Nuevo Testamento asume ciertamente rasgos que posee ya en el Antiguo. Su punto de partida es la exigencia profética de cambio de vida como transformación interior y completa del hombre. Sin embargo, la idea de conversión neotestamentaria se enriquece con el acontecimiento de la revelación de Dios Padre en Jesucristo por el Espíritu Santo<sup>2</sup>, que se reviste ahora de algunas características importantes y novedosas.

En primer lugar, la llamada a la conversión adquiere un mayor perfil de universalidad —afectando a judíos, a paganos y a los mismos cristianos—, pues todos los hombres constituyen una única humanidad salvada por Dios en el acontecimiento de la cruz y la resurrección de Cristo.

Por otro lado, la conversión se vincula directamente con la respuesta del hombre y de la mujer al anuncio de Jesús sobre la llegada del reino y, por tanto, con la fe en el mensaje de salvación. No es ya sólo una

1. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1973, 38.

2. «La fórmula usual —señala Schulte— reza así: conversión a Dios y fe en el Señor Jesús, para recibir la plenitud del Espíritu Santo (cfr. Lc 24,46-49; Hch 2,28; 20,21; 5,28-32)». R. SCHULTE, «La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», en J. FEINER y M. LÖHER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, V, Cristiandad, Madrid 1984, 123.

preparación o una condición para la fe como ocurría en el Antiguo Testamento, incluso en el mensaje de Juan Bautista; se trata más bien de la reacción lógica y gozosa del hombre ante la acción amorosa y salvífica de Dios. Así pues, la conversión neotestamentaria se realiza en la fe, y la misma fe es ya conversión como obediencia plena a Dios que se hace presente en Cristo. Además, al estar tan ligada a la fe, la conversión se presenta como un proceso dinámico de proyección escatológica que afecta a todas las dimensiones humanas: moral y religiosa, personal y colectiva<sup>3</sup>.

Finalmente, la conversión nace más del don de Dios que del arranque y del esfuerzo humano; su dinamismo es una gracia que ha de ser concedida por Dios.

La conversión resulta ser, en definitiva, el «concepto central» de la postura exigida por Jesús<sup>4</sup>.

El pensamiento de san Pablo sobre la conversión se enmarca en esta misma perspectiva, aunque adquiere, como vamos a ver, unos rasgos propios. La vida de este testigo privilegiado de la primera hora del cristianismo quedó marcada precisamente por su personal experiencia de conversión en el camino hacia Damasco, cuando pasó de ser celoso perseguidor de los cristianos a ser testigo privilegiado de Cristo y Apóstol de las Gentes. Su vasto pensamiento teológico y, más concretamente, su teología de la fe y de la conversión cristiana se comprenden mejor en el marco de esta experiencia originaria.

En este artículo presentamos primeramente los principales datos de las cartas paulinas sobre la conversión. Nos fijamos en el vocabulario, las imágenes y antítesis que emplea el Apóstol, así como en su propia experiencia de conversión. En un segundo momento mostramos el esquema trinitario que articula su idea de conversión. Finalmente, a modo de síntesis conclusiva, nos detenemos en las principales dimensiones de la conversión como forma permanente de la existencia cristiana.

3. «Una vez realizada la conversión total, necesita ésta, según las situaciones concretas de este mundo, de una nueva actualización, adaptación y confirmación». R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, o.c., 50.

4. Cfr. H. POHLMANN, *Die Metanoia als Zentralbegriff des christlichen Frömmigkeit*, J.C. Heinrichs Verlag, Leipzig 1938.

## 2. UNA NUEVA GRAMÁTICA DE LA CONVERSIÓN<sup>5</sup>

### 2.1. *Vocabulario y sentidos de la conversión*

En el Antiguo Testamento la conversión o retorno a Dios se expresa principalmente con el verbo hebreo *šûb*, uno de los términos mayormente empleado en la Biblia (1059 veces en la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*) y palabra clave en la exhortación profética<sup>6</sup>. La Biblia griega usa fundamentalmente los verbos *epistréphein*<sup>7</sup> y *metanoéîn* para referirse a la conversión; el primero de ellos subraya el cambio de conducta externa y práctica, y el segundo atiende más al cambio interior suscitado por el sentimiento de arrepentimiento y el deseo de re-

5. Cfr. J. BEHM, «metanoéô, metánoia», en *GLNTVII*, 1183ss; S.A. PANIMOLLE, «La conversione-penitenza negli scritti del Nuovo Testamento», en *Conversione, ritorno, riconciliazione*, Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica, Borla, Roma 1995, 124-137; S. VERGES, *La conversión cristiana en Pablo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981; M.E. BOISMARD, «Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul», en *Lumière et vie*, 47 (1960) 71-94; H.U. VON BALTHASAR, «Conversion in the New Testament», en *Communio* 1 (1/1974) 47-59; N. CERNOKRAK, «La conversion de Paul, un exemple de conversion d'après la prédication apostolique et sa réception dans la liturgie», en A.M. TRIACCA y A. PISTOIA (eds.), *Liturgie, conversion et vie monastique*. Conférences Saint-Serge XXXVe Semaine d'études liturgiques, Paris 28 juin-1er juillet 1988, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1989, 37-53; P. AUBIN, *Le problème de la «conversion»: Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Beauchesne, Paris 1963; W. TRILLING, «Metánoia como exigencia fundamental de la doctrina neotestamentaria de la vida», en G. STACHEL y A. ZENNER (eds.), *Catechesis y pastoral* (Homenaje a Klemens Tilmann), Estella 1968; J. PIERRON, «La conversión, retorno a Dios», en M.E. BOISMARD ET AL., *Grandes temas bíblicos*, Ediciones Fax, Madrid 1970, 195-198; R. SCHULTE, «La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», en J. FEINER y M. LÖHER (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*, V, Cristiandad, Madrid 1984, 109-205; R. SCHNACKENBURG, «Metánoia», en H.S. BRECHTER ET AL. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, LTK 7 (1962) 356-359.

6. El Antiguo Testamento avala esta interpretación, según 2 R 17,13: «El Señor había avisado a Israel y a Judá por medio de todos sus profetas y de todos sus videntes diciendo: «Convertíos de vuestros malos caminos y guardad mis mandatos y decretos conforme a toda la Ley que prescribí a vuestros padres, y que os comuniqué por medio de mis siervos los profetas»». A. GRAUPNER, «šûb», en *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIV, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan-Cambridge UK, 1998, 484.

7. De los 79 verbos griegos con los que la versión de los LXX traduce el *šûb* hebreo, 30 son usados en más de una ocasión; en torno al 70 % de todos los casos (más de 550 veces) dominan verbos de la forma *stréphein*, especialmente *epistréphein* (sust. *epistrophe*). Cfr. W.L. HOLLADAY, *The Root šûbh in the OT with Particular Reference to Its Usage in Covenantal Contexts*, Brill, Leiden 1958, 20-21.

forma<sup>8</sup>. Así, esta pareja de verbos (*epistréphein-metanoéin*) y sus correspondientes sustantivos (*epistrophé-metánoia*), expresan en el lenguaje religioso-bíblico respectivamente dos diferentes pero inseparables dimensiones de la conversión: el alejamiento de la incredulidad y de la idolatría, y la rectificación de la mentalidad necesaria para permanecer junto a Dios<sup>9</sup>.

A primera vista podría parecer que los escritos paulinos<sup>10</sup> no contienen un desarrollo teológico de la idea de conversión, pues el Apóstol no emplea más que en contadas ocasiones los anteriores vocablos<sup>11</sup>. La realidad, sin embargo, es bien distinta. Para comprobarlo examinaremos, en una primera aproximación, los distintos sentidos de la conversión en san Pablo según las distintas situaciones de los destinatarios de sus cartas: los judíos, los paganos o los mismos cristianos.

Respecto al primer grupo, los judíos, el pensamiento del Apóstol se sitúa en el clima general de la Iglesia primitiva que, según lo expresa san Lucas (Hch 3,17ss), es el de una valoración negativa sobre el papel

8. Cfr. J. GIBLET y P. GRELOT, «*Penitencia, conversión*», en X. LÉON-DUFOIR, *Vocabulario de Teología bíblica*, Herder, Barcelona 2002, 672.

9. «La primera se manifiesta en una visión de la vida, en una mentalidad en consonancia con el reconocimiento de Dios, la segunda concierne más bien a la vida de convertido y al comportamiento que convalida la ruptura con el mundo del que se ha apartado». D. MONGILIO, «*Conversión*», en *DTI*, Sígueme, Salamanca 1982, 122. Aubin, que realiza un minucioso análisis de *epistréphein-epistrophé*, destaca la gran riqueza que encierra la conjugación de sus sentidos físico y moral: «L'union des idées "d'attention" et de "retour physique", toutes deux susceptibles d'être signifiées par le même terme, permet de forger et d'utiliser un concept de *conversion* original, où l'attention intellectuelle et l'activité physique sont étroitement mêlées». P. AUBIN, *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles, o.c.*, 47.

10. En nuestro estudio optamos por una lectura canónica de los escritos neotestamentarios como la sostenida por Brevard S. Childs (*The New Testament as Canon: an introduction*, Trinity Press International, Philadelphia 1994). Por ello, no hacemos una distinción metodológica entre los dos tipos de textos en que los especialistas suelen clasificar a la tradición paulina: aquéllos pertenecientes al denominado Pablo histórico aceptadas comúnmente como auténticas (Romanos, 1-2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses, Filemón, a los que algunos autores añaden Colosenses y 2 Tesalonicenses, como por ejemplo J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1998), y los considerados deutero-paulinos (2 Tesalonicenses, Colosenses y Efesios, a los que se añaden las tres Cartas Pastorales). Aunque el contenido de Hechos relacionado con san Pablo pertenece a la teología lucana, podrá ser también útil en algunos casos como complemento o elemento de comparación.

11. El término *epistrephein* aplicado a Dios es usado dos veces (1 Ts 1,9; 2 Co 3,16); el verbo *metanoéin*, una vez (2 Co 12,21); y en tres ocasiones el sustantivo *metánoia* (Rm 2,4; 2 Co 7,9s; 2 Tm 2,25).

del pueblo judío –al menos de sus representantes– en relación a la muerte de Cristo: el endurecimiento de sus corazones ante la llegada del Mesías –aunque haya sido por ignorancia– debe llevarles ahora a un reconocimiento de su culpa y al arrepentimiento.

El Apóstol se refiere a un endurecimiento o insensibilidad parcial de Israel (Rm 11,1-10.25) y ofrece una clave hermenéutica de esa incredulidad de Israel en la perspectiva de la misión evangelizadora universal de la Iglesia: el rechazo de Cristo por parte de los hebreos hizo que los gentiles hallaran la justicia y la conversión por la fe; pero al final de los tiempos también Israel, que sigue siendo el pueblo elegido, se convertirá al evangelio, cuando la totalidad de los pueblos haya entrado en la comunidad de los salvados (Rm 9–11).

La incredulidad de Israel es sólo parcial y temporal, ya que Dios va a mostrar su misericordia con todos y especialmente con los judíos (Rm 11,1-36). Hasta el momento presente, un velo puesto sobre el corazón de los judíos les impide apreciar la luz de Cristo, del mismo modo que el velo que ocultaba a los israelitas el rostro de Moisés. Sin embargo, «cuando se hayan convertido al Señor, entonces caerá el velo» (2 Co 3,16).

Como señala Schnackenburg, la predicación de la conversión a los judíos adquiere una fuerza muy especial jamás oída, puesto que éstos la escuchan en una situación muy especial, con motivos que les son cercanos y familiares<sup>12</sup>. La bondad de Dios les ha de llevar a la conversión desde la dureza de corazón y la impenitencia, teniendo en cuenta además el próximo juicio de la ira divina (Rm 2,4-5).

Un segundo sentido de conversión se aplica a los gentiles que han abandonado los ídolos para servir a Dios vivo y verdadero y esperan en el retorno de Jesucristo resucitado (1 Ts 1,9). San Pablo ha sido llamado a ser Apóstol de Cristo para favorecer la conversión al evangelio de todas las naciones (Rm 1,5.13; 15,16; Ga 1,16; 2,7-9)<sup>13</sup>.

12. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento, o.c.*, 54.

13. La universalidad de la llamada a la conversión de los gentiles encuentra un eco –y un ejemplo paradigmático– en el discurso del Apóstol a los paganos en el areópago de Atenas, que recoge san Lucas: «Dios, pues, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, anuncia ahora a los hombres que todos y en todas partes deben convertirse, porque ha fijado el día en el que va a juzgar al mundo según la justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos» (Hch 17,30ss). La exigencia universal de conversión es puesta en relación con la fe en la re-

Finalmente, san Pablo se refiere a la necesidad de conversión de los mismos cristianos. En este sentido hay que interpretar las numerosas exhortaciones pastorales a vivir en profundidad la propia vocación cristiana en los textos parenéticos de su epistolario (p.ej. 1 Ts 4,1-8; Rm 12,1-11). Más concretamente, las cartas de san Pablo contienen numerosos pasajes en los que se hace mención de la necesidad de conversión –cambio de mente y modificación de conducta– ante los desórdenes morales de los creyentes. Apela a esa exigencia, por ejemplo, cuando menciona las rivalidades y divisiones que existen entre los creyentes (1 Co 1,11ss), y a los pecados de impureza de los que se han de arrepentir (1 Co 6,12ss; 2 Co 12,21). También al recordar el efecto producido en los corintios por la severa carta que les había enviado, menciona cómo el dolor que les causó con sus palabras produjo en ellos tristeza, pero una *tristeza según Dios* que les llevó al arrepentimiento (*metánoia*) para la salvación (cfr. 2 Co 7,9s). Del mismo modo, exhorta a su discípulo Timoteo a llevar una existencia conforme a la dignidad de su ministerio y a corregir con mansedumbre a los adversarios, en la esperanza de que Dios les conceda la conversión (*metánoia*) (2 Tm 2,24-25).

Estos tres sentidos de conversión no expresan, sin embargo, lo más profundo y genuino de la teología de san Pablo. Sin dejar de lado los aspectos esenciales de la conversión bíblica, el Apóstol utiliza una original gramática teológica para describir la naturaleza y la dinámica de la conversión cristiana como proceso a través del cual se adquiere una vida nueva cuyo centro es Cristo. Su encuentro con Cristo en el camino de Damasco le ofreció una nueva visión de los planes de Dios y una particular experiencia acerca de la especificidad de la conversión cristiana.

## 2.2. *Una experiencia personal: la conversión-vocación de Saulo*<sup>14</sup>

De los Hechos de los Apóstoles y de los escritos paulinos se deduce que, antes de su conversión, san Pablo fue un duro perseguidor

surrección de los muertos y, más concretamente, con la resurrección de Jesús, quien vendrá a juzgar al mundo al final de los tiempos.

14. Cfr. J.M. EVERTS, «Conversion and Call of Paul», en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN y D.G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Dowers Grove (Ill.)-Leicester 1993, 156-163; J.A. FITZMYER, «Teología paulina», en R.E.

de la primera comunidad cristiana. Los Hechos señalan cómo, tras la aprobación de la muerte de Esteban, «hacía estragos en la Iglesia; entraba por las casas, se llevaba por la fuerza a hombres y mujeres, y los metía en la cárcel» (Hch 8,1). Asimismo, en su apología personal dirigida a los gálatas, confiesa la perversidad de su vida pasada: «(...) ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba (...)» (Ga 1,13). Esas mismas fuentes testimonian el hecho de su repentina transformación en apóstol de Jesucristo obrada por Dios en el camino de Damasco<sup>15</sup>.

La pregunta que surge en este punto es si el acontecimiento de Damasco –hecho decisivo en la expansión cristiana<sup>16</sup>– puede denominarse *conversión* y, en su caso, en qué sentido. Nos interesa la cuestión por las luces que su respuesta puede arrojar sobre la misma teología paulina, la

BROWN, J.A. FITZMYER y R.E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella 2004, 1102-1103; 1181-1182; S. LEGASSE, *Paul Apôtre. Essai de biographie critique*, Fides, Quebec 1991, 5969; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, 96-104; P. ROSSANO, «Pablo», en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Ediciones Paulinas, Madrid 1990, 1351-1371; L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965, 63-89; F. AMIOT, *Ideas maestras de San Pablo*, Sígueme, Salamanca 1963, 11-30. Sobre la presentación lucana de la figura del Apóstol, *vid.* O. FLICHY, *La figure de Paul dans les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 2007.

15. En la «cadena narrativa» (O. FLICHY, *La obra de Lucas*, Cuadernos bíblicos 14, Verbo Divino, Estella 2003, 41) formada por el triple relato lucano que refiere el suceso –uno en tercera persona (Hch 9,1-19) y dos en forma autobiográfica (Hch 22,3-21; 26,4-23)– se subraya con nitidez la naturaleza y las consecuencias de dicha metamorfosis. El análisis de esos textos confirman su base histórica, descartándose que sean una creación literaria lucana como han afirmado algunos autores (p.ej. A. Loisy o J. Wellhausen). Cfr. S. SABUGAL, *La conversión de San Pablo*, Herder, Barcelona 1976, 51-159. Desde la crítica antisobrenaturalista se ha intentado forzar una interpretación del acontecimiento de Damasco como si se tratase de la experiencia de visión de una persona débil e histérica; se trataría en todo caso, según ese planteamiento, de una experiencia misteriosa pero no sobrenatural. Frente a ello está el hecho de la absoluta seguridad y coherencia con que Pablo narra el suceso cinco veces en sus cartas, señalándolo como una «revelación de Cristo vivo», «como toma de posesión de sí por parte de Cristo», como aparición del Señor (1 Co 15,8), y distinguiéndola claramente de posteriores visiones (2 Co 12,1-6). Tenemos, además, en la figura de Pablo el testimonio de una personalidad equilibrada y coherente, con sentido de la realidad y seguro de su causa hasta el extremo de ofrecer por ella el sacrificio de su vida. Cfr. J. HOLZNER, *San Pablo. Heraldo de Cristo*, Herder, Barcelona<sup>14</sup>1989, 51.

16. Cfr. G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1961, 137-141; F. AMIOT, *Ideas maestras de San Pablo*, o.c., 22.

cual, además de basarse en la fe de la Iglesia primitiva, es también expresión de su personal experiencia de Dios<sup>17</sup>.

La transformación radical de san Pablo se ha explicado con frecuencia en el pasado desde una perspectiva psicológica que enfatizaba su aspecto dramático y la entendía como progresivo reconocimiento de la necesidad de un cambio en la propia existencia, y como solución o desenlace ante una lamentable situación de pecado y culpa. Esta visión de la conversión habría estado fuertemente influenciada por las visiones que tanto san Agustín como Lutero tuvieron de la conversión de san Pablo<sup>18</sup>. Según esta perspectiva –generalizada hasta hace pocas décadas y basada en el trasfondo judío de san Pablo o en una lectura de Rm 7 como relato autobiográfico–, el fariseo Saulo, conocedor de su fracasado intento de vivir según la Ley, habría experimentado un profundo cambio interior al serle revelada la justificación por la fe en Jesucristo<sup>19</sup>. Los manuales de apologética, por su parte, han incluido este suceso en la categoría de conversiones repentinas y milagrosas, sin preparación previa, otorgándole un valor demostrativo de la fe católica<sup>20</sup>.

En tiempos más recientes, se ha propuesto entender la experiencia de san Pablo en el camino de Damasco en el sentido de una llamada a

17. La conversión de san Pablo no sólo ha marcado su pensamiento teológico, sino la fisionomía de la iglesia primitiva y la del mismo cristianismo: «Paul's conversion not only influenced his theology, it defined Christianity». J.M. EVERTS, *Conversion and Call of Paul*, o.c., 163. «La Teología de San Pablo tiene un principio de estrechísima unidad. Este lazo, este núcleo o, mejor dicho, este germen o raíz es aquel punto de su pensamiento que está inmediatamente prendido y arraigado en su vida. Este germen intelectual, nutrido con la savia de la vida, crece y se desarrolla en las espléndidas magnificencias de la Teología de San Pablo». J. BOVER, *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid 1961, 59. Cfr. también, por ejemplo, L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo*, o.c., 63.

18. Cfr. J.M. EVERTS, *Conversion and Call of Paul*, o.c., 160. «The traditional Western understanding of conversion, when imposed on NT texts, leads to a distorted understanding of Paul's experience. This view of conversion sees Paul as a Jew who struggles with guilt over his failure to keep the Law (...). It also sees Paul's conversion as an experience of being justified by faith rather than an experience of knowing Christ and being called to proclaim him to Gentiles. Although this is not a serious distortion of the NT texts, it is still an example of trying to fit Paul into traditional Protestant categories rather than trying to understand the complexities of Paul's experience». *Ibid.*, 161.

19. Este enfoque se encuentra, por ejemplo, en A.D. Nock (*Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, 1969), J.S. Stewart (*A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion*, Harper & Brothers, New York 1935), etc.

20. Es el caso de F. PRAT, *La teología de San Pablo*, I, Desclée de Brouwer, México 1947, 37-39.

ser Apóstol de los gentiles, y no en el de un cambio de religión, o de una transformación inducida por una experiencia interior de culpa o desesperanza<sup>21</sup>. Este nuevo enfoque para la comprensión de la conversión de san Pablo ha modificado sustancialmente la perspectiva más tradicional, y ha planteado cuestiones interesantes sobre la idea de conversión cristiana desde una perspectiva más marcadamente bíblico-teológica, así como desde otros nuevos acercamientos<sup>22</sup>.

¿Qué supuso para san Pablo esa «revelación» (Ga 1,12) cerca de Damasco? Se trata, por un lado, de una Cristofanía en la que el Señor Jesús se manifestó de alguna manera a Saulo por medio de una luz venida del cielo. Fue una ilustración acerca de la unidad del plan divino de salvación sobre la humanidad: el Dios que le revela ahora a su Hijo es el Dios Creador, Señor de la historia y fiel a la Alianza con Israel, al que Saulo ha servido siempre. Esa revelación le mostró además el valor soteriológico de la muerte y resurrección de Jesús el Mesías en el plan de Dios y le proporcionó una nueva visión de la historia de la salvación con la inauguración de la era mesiánica y la espera de su realización definitiva<sup>23</sup>. El hecho de que el encuentro con Jesucristo Resucitado –el Mesías en quien se cumplen las profecías– le dejara ciego, muestra externamente su ceguera interior ante la verdad de Cristo. Sólo cuando reciba el bautismo, san Pablo recuperará la vista, cumpliéndose en él físicamente lo que teológicamente se realiza en el bautismo. «En este sentido –señala Benedicto XVI– se puede y se debe hablar de una conversión»<sup>24</sup>. El encuentro con Jesucristo transforma su pensamiento y su vida.

Por otro lado, las fuentes destacan un punto fundamental: que ese encuentro tiene el carácter de vocación, de elección divina para una misión que abarcará totalmente la vida del nuevo Apóstol. La referencia

21. En este punto ha desempeñado un papel importante la obra del teólogo luterano sueco K. STENDAHL (1921-2008), *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress, Minneapolis 1976.

22. Un panorama crítico de los acercamientos recientes a la conversión religiosa desde las ciencias humanas, las neurociencias y la biología genética se encuentra en: L. OVIEDO TORRÓ, «Tensiones interdisciplinares en torno a la conversión religiosa», en *Burguense* 46 (2005) 417-443. Aunque los distintos acercamientos pueden iluminar aspectos de la conversión de san Pablo o de cualquier otra experiencia de conversión, conviene emplear con cuidado las nuevas categorías para evitar reduccionismos metodológicos. Cfr. J.M. EVERTS, *Conversion and Call of Paul, o.c.*, 160.

23. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología paulina, o.c.*, 1181-1182.

24. BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 3.IX.2008.

que hace san Pablo a los gálatas de su encuentro con el Resucitado se inscribe en las vocaciones-conversiones de los profetas del Antiguo Testamento, portadoras igualmente de una misión divina: «... cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles,...» (Ga 1,15-17). San Pablo reconocerá frecuentemente con agradecimiento en sus epístolas la confianza que Dios ha depositado en él escogiéndole inmerecidamente para anunciar el evangelio de Jesucristo<sup>25</sup>. Esa llamada a anunciar al apostolado posee un profundo sentido eclesial<sup>26</sup>.

Aunque la figura de san Pablo ocupa en la historia de la Iglesia un lugar pionero entre los grandes conversos, él mismo no interpreta su experiencia como un hecho de conversión; no se desprende de sus escritos que tenga conciencia de haberse convertido, en el sentido de cambio de religión, de paso del judaísmo al cristianismo. Primeramente, porque no considera el cristianismo como una nueva religión, sino como el mismo judaísmo llevado a su cumplimiento. Las diversas aseveraciones de sus cartas expresan su conciencia actual de ser hebreo y judío, de raza y de religión. Su conversión y bautismo expresan que ha descubierto su justo y verdadero puesto en la vida de Israel. Además, está el hecho de que quien le envía a predicar el evangelio es el «Dios de sus padres». Asimismo, quien tiene conciencia de ser el Apóstol de los Gentiles (Ga 1,15-16) y reclama ese título (Rm 11-13), paradójicamente, seguirá predicando a los judíos en la medida en que le sea posible, hasta su último llamamiento, en Roma. Ciertamente, san Pablo considera despreciables los privilegios del judaísmo, pero no en sí mismos sino compa-

25. El Apóstol menciona también el episodio de Damasco en varias de sus cartas: recordando agradecido la trascendencia de ese suceso en su vida (1 Co 15,7-9); para reivindicar la legitimidad de su vocación y su misión (Ga 1,15-16); o para combatir la autojustificación por las obras de la ley en polémica contra los judaizantes (Flp 3,12). En Ef 3,7ss y 1 Tm 1,16 hay referencias a su vocación aunque no directamente al suceso de Damasco.

26. «(...) san Pablo aprendió que, a pesar de su relación inmediata con el Resucitado, debía entrar en la comunión de la Iglesia, debía hacerse bautizar, debía vivir en sintonía con los demás Apóstoles. Sólo en esta comunión con todos podía ser un verdadero apóstol, como escribe explícitamente en la primera carta a los Corintios: “Tanto ellos como yo esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído” (1 Co 15,11). Sólo existe un anuncio del Resucitado, porque Cristo es uno solo». BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 3.IX.2008.

rados con el conocimiento de Cristo (Flp 3,8). En este sentido, más que un prototipo de converso del judaísmo al cristianismo, constituye un paradigma de fidelidad a la vocación del pueblo elegido; la «crisis» sufrida por él en el viaje a Damasco es ejemplo de la que debería haber pasado todo el judaísmo aceptando a Jesús como Mesías y Señor<sup>27</sup>. La novedad de vida experimentada personalmente a partir de ese encuentro con Cristo será luz para su predicación a judíos y gentiles, y fuerza para su misión.

El giro que tomó la vida de Saulo no fue fruto de un proceso psicológico de maduración intelectual o moral, sino resultado de un encuentro con Cristo. «En este sentido –apunta Benedicto XVI– no fue sólo una conversión, una maduración de su “yo”; fue muerte y resurrección para él mismo: murió una existencia suya y nació otra nueva con Cristo resucitado. De ninguna otra forma se puede explicar esta renovación de san Pablo»<sup>28</sup>.

El Apóstol de las Gentes es consciente de que, como consecuencia de su llamada al apostolado, una nueva relación transformadora le ha unido con Dios y con Cristo afectando a su ser íntimo. A partir de la iluminación recibida, lo que era para él ganancia se ha convertido en basura en comparación a Cristo (Flp 3,7-9). Estamos ante una auténtica conversión suscitada por una llamada<sup>29</sup>.

27. «El cristianismo es el Israel de Dios, el gran árbol del sueño de Nabucodonosor y el de la parábola del grano de mostaza. Los patriarcas son la semilla o el tronco; el Israel antiguo es el olivo fértil, fuera del cual no hay más que acebuche. Todas las ramas han de ser injertadas en el único olivo para que sean cristianas. El tronco lo es siempre el viejo Israel, y la corona artificial que le forman los paganos sólo es provisional; las ramas naturales volverán un día a ocupar su lugar normal. Pablo era una rama *natural*, ha pasado por la maduración de los tiempos mesiánicos. Los que se han *convertido*, o mejor, *pervertido*, son los judíos, renegados de su propia religión». L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo*, o.c., 64.

28. BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 3.IX.2008. «Los análisis psicológicos no pueden aclarar ni resolver el problema. Sólo el acontecimiento, el encuentro fuerte con Cristo, es la clave para entender lo que sucedió: muerte y resurrección, renovación por parte de Aquel que se había revelado y había hablado con él. En este sentido más profundo podemos y debemos hablar de conversión. Este encuentro es una renovación real que cambió todos sus parámetros. Ahora puede decir que lo que para él antes era esencial y fundamental, ahora se ha convertido en “basura”; ya no es “ganancia” sino pérdida, porque ahora cuenta sólo la vida en Cristo». *Ibid.*

29. Cfr. S.A. PANIMOLLE, *La conversione-penitenza negli scritti del Nuovo Testamento*, o.c., 115-117.

### 2.3. *Imágenes y antítesis paulinas*

Estando en continuidad con las enseñanzas del Antiguo Testamento sobre la conversión, san Pablo se mueve en otros planos y emplea un nuevo vocabulario. Su atención se centra en la Persona de Cristo e insiste en la nueva vida que supone la unión a su muerte y resurrección. Para describir la naturaleza de la transformación del hombre a través de la fe en Cristo, usa de un lenguaje más imaginativo que conceptual, con metáforas que de un modo u otro tienen a Cristo como punto de referencia<sup>30</sup>. Es el caso, por ejemplo, del uso frecuente que hace del verbo *peripateo* (caminar, marchar, circular), tanto en sentido físico como figurado, queriendo mostrar así la novedad radical de la conversión cristiana, como aspiración máxima del hombre y como comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo<sup>31</sup>. Por su parte, la imagen del *combate* (Rm 7,14-25) expresa la lucha interior del hombre sometido al pecado; la de la *carrera en el estadio* (1 Co 9,24-27; Flp 3,12-14; 2 Tm 4,10) subraya cómo sólo por el sacrificio y el esfuerzo se alcanza el premio que Dios tiene preparado; la de la *construcción* (1 Co 3,10-17; Ef 2,20-22) apunta a la necesidad de asentar la propia vida en Dios como único cimiento sólido. También emplea numerosas contraposiciones sacadas de la vida corriente –muerte/vida (Rm 6,3-5; Ga 3,27, Col 2,12), noche/día (1 Ts 5,5), tinieblas/luz (Rm 13,11-14), dormir/velar (1 Ts 5,6; Rm 13,11), viejo/nuevo (1 Co 5,6-8; Rm 7,6)– para referirse a la novedosa situación creada con el Misterio pascual de Cristo así como al cambio radical que esa novedad transformante reclama en el hombre<sup>32</sup>.

30. Un interesante elenco de metáforas de la salvación usadas por san Pablo lo recoge James D.G. DUNN en *La teología dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, 332-337.

31. La conversión cristiana consiste en caminar en novedad de vida (Rm 6,4), caminar según el Espíritu (Rm 8,4; 2 Co 12,8; Ga 5,16), caminar decorosamente (Rm 13,13), caminar conforme a la caridad (Rm 14,15; Ef 5,2), caminar en la fe (2 Co 5,7), caminar como hijos de la luz (Ef 5,8), caminar en Cristo (Col 2,6), caminar según una conducta digna del Señor (Col 1,10; 1 Ts 2,12). La conversión exige el abandono de los malos comportamientos pasados, que Pablo expresa también con el mismo verbo *peripateo*: caminar al modo humano (1 Co 3,3); caminar según la carne (2 Co 10,2); caminar como los paganos (Ef 4,17); caminar desconcertadamente (2 Ts 3,11).

32. «Désirant transmettre la révélation de Dieu, pour que l'homme devienne véritable fils libre du Père, Paul oppose aux valeurs terrestres et mortelles, la nouvelle vie obtenue par l'incorporation baptismale. Ainsi la vie s'oppose à la mort, la résurrection au péché, au vieil homme s'oppose le nouveau, la justice à l'injustice, l'avenir au passé, le Christ à Satan. La conversion est un recommencement absolu avec le Christ». N. CER-NOKRAK, *La conversion de Paul, un exemple de conversion d'après la prédication apostolique et sa réception dans la liturgie, o.c.*, 42.

Con este caleidoscopio de imágenes el Apóstol quiere mostrar por un lado la realidad de la nueva vida traída por Cristo, pues se trata de imágenes que expresan cada una de ellas algún aspecto de la experiencia con las cuales sus lectores bien podían identificarse o entrar en sintonía. Pero, también, la variedad de metáforas que usa san Pablo puede indicar cómo busca enseñar del modo más completo posible una realidad que escapa a toda explicación simple o unilateral. La riqueza y vitalidad de la vida nueva inaugurada por Cristo impone el recurso a un lenguaje capaz de expresar una experiencia que transforma la existencia del cristiano<sup>33</sup>.

Pero fijémonos ahora especialmente en cuatro contraposiciones a las que recurre en su antropología teológica para expresar las implicaciones del Misterio pascual en el hombre<sup>34</sup>.

### 2.3.1. *Adán y Cristo*<sup>35</sup>

El argumento central de la Carta a los Romanos se teje sobre la doble comparación que establece san Pablo entre los hijos de Abrahán y los cristianos, por un lado, y entre Adán y Cristo, por otro. En Rm 5,12-21, el Apóstol saca de esta última comparación dos interesantes conclusiones sobre la historia de la salvación: el pecado y la muerte del hombre tienen su origen en el pecado de un solo hombre, Adán; y la abundancia de gracia y justicia que se ha desbordado sobre todos tiene su origen en Cristo. Adán es la figura de Cristo (cfr. Rm 5,15); es el primer hombre que, creado a imagen y semejanza de Dios, anuncia y prefigura a

33. Cfr. J.D.G. DUNN, *La teología dell'apostolo Paolo, o.c.*, 336-337.

34. Cfr. J.L. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, Palabra, Madrid 2005, 233-257. Al estudiar los términos empleados por san Pablo en su antropología como *soma* (cuerpo), *sarx* (carne), *psyche* (alma), *pneuma* (espíritu), *nous* (mente) o *kardia* (corazón), conviene señalar que el Apóstol no pretende describir de un modo completo al hombre en sí mismo, sino solamente orientar sobre las relaciones de la humanidad con Dios y con el mundo en el que vive. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología paulina, o.c.*, 1211. En este mismo sentido, no parece suficiente explicar la antropología paulina a través del mero análisis semántico de los términos griegos usados por san Pablo y su relación con los paralelos hebreos; convendrá, más bien, que prevalezca la búsqueda de coherencia del pensamiento global de Pablo, limitándose el investigador a subrayar puntos de posible influencia que favorezcan su comprensión. Cfr. J.D.G. DUNN, *La teología dell'apostolo Paolo, o.c.*, 77-78.

35. Vid. R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 240-268.

Cristo, el segundo Adán. Con Cristo aparece en el mundo un nuevo prototipo de hombre, imagen auténtica y perfecta de Dios, hacia la que han de tender todos los hombres y mujeres.

San Pablo completa esta idea al referirse a la acción interior del Espíritu Santo en el hombre, en el contexto de la resurrección de los muertos y de la resurrección de Cristo (1 Co 15). La imagen aplicada a la resurrección es la de la semilla que debe enterrarse y morir para convertirse en una planta, adquiriendo así un nuevo modo de ser:

«Así también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural (*psyquikós*), resucita un cuerpo espiritual (*pneumatikós*). Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual. En efecto así es como dice la Escritura: fue hecho el primer hombre, Adán, alma viviente; el último Adán, espíritu que da vida. Mas no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo natural; luego lo espiritual. El primer hombre salido de la tierra es terreno; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terreno, así son los hombres terrenos; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste» (1 Co 15,42-49).

La antítesis entre lo psíquico o animal y lo pneumático o espiritual en el hombre está inspirada en Gn 2,7, y pone de relieve que la vida que Adán tiene y transmite es meramente natural, mientras que Cristo posee y transmite la vida nueva del Espíritu. La contraposición remarca la novedad de un principio de vida sobrenatural que Cristo ha introducido en el mundo, coexistente con otro principio de actividad y animación natural. El hombre «psíquico» o «animal» se conduce por los deseos naturales del alma (*psyché*); en cambio, el hombre «pneumático» o «espiritual» es vivificado por el Espíritu o *Pneuma* (1 Co 2,14-15; Rm 5,12-19; 1 Co 15,45-47). Según sea el principio animador, así es el mismo hombre<sup>36</sup>.

36. «Ésta es la clave para entender el famoso texto de 1 Co 15,35-49 (...): *se siembra un cuerpo animal y resucita un "cuerpo espiritual"* (15,44). No hay contradicción al decir un "cuerpo espiritual"; porque con eso se refiere al cuerpo que ha sido transformado por el Espíritu de Dios, a imagen de Cristo resucitado. El cuerpo animal es vivificado solo por la *psyché*, el espiritual, por el Espíritu. En el mismo sentido, dice que el primer hombre era "alma viviente" y el último, "espíritu vivificante". J.L. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, o.c., 315.

La comparación entre Adán y Cristo plantea la dialéctica entre dos paradigmas humanos. De Adán, el primer Hombre –terreno, inclinado al pecado y sometido a la muerte–, recibimos una vida animal corruptible; en cambio Cristo –Hombre celestial que ha venido después– nos ofrece la vida del espíritu que contiene el germen de la resurrección (1 Co 15,45-49). Con Cristo, por tanto, aparece una nueva estirpe, la de aquellos que han recibido una vida nueva y pueden heredar el reino de Dios.

Detengámonos ahora en otra contraposición paulina que expresa la novedad de vida traída por Cristo.

### 2.3.2. *Hombre carnal, hombre espiritual*

San Pablo hace otra distinción a partir de la presencia y acción del Espíritu. Con la antítesis hombre carnal-hombre espiritual describe la novedad cumplida en el hombre con la llegada de Cristo en la plenitud de los tiempos (Ga 5,17-25; 6,7-10; Rm 7,14-25; 8,5-13), reflejando así una idea de conversión cristiana como recreación en Cristo obrada por el Espíritu Santo.

En los escritos paulinos es frecuente el uso del término carne (*sarx*), como contraposición a espíritu (*pneuma*), para referir la situación del hombre viejo heredero de Adán, inclinado a la muerte, sometido a las tendencias de la concupiscencia (Ga 5,19-21) y consciente de la oposición interior entre lo que desea hacer y lo que realmente hace (Rm 7,7-14), que vive al margen de Cristo (Ef 2,11-12) y es incapaz de agradar a Dios (Rm 8,8)<sup>37</sup>.

Pero esta antítesis, carne-espíritu, no es una contraposición filosófica paralela a la distinción entre cuerpo y alma<sup>38</sup>. Tampoco designa el antagonismo entre materia y espíritu presente en diversos pensadores griegos, especialmente en Platón<sup>39</sup>. Se trata, más bien, de una contrapo-

37. Hay diversos usos de *sarx* en los escritos paulinos, desde uno más o menos neutro referido al cuerpo físico, hasta un sentido marcadamente negativo que se hace patente al máximo como algo imperfecto y destructivo cuando viene contrapuesto a *pneuma*. Cfr. J.D.G. DUNN, *La teología dell'apostolo Paolo, o.c.*, 86-87.

38. Cfr. J. PIERRON, «La conversión, retorno a Dios», *o.c.*, 196.

39. Las únicas excepciones que parecerían adoptar la acepción dualista cuerpo-alma del pensamiento platónico podrían ser 1 Co 7,34 y 2 Co 7,1.

sición moral y religiosa que distingue, por un lado, entre la promesa de resurrección que trae el Espíritu y la mortalidad de la carne y, por otro lado, entre dos modelos de humanidad y de vida: el del hombre movido únicamente por sus propias fuerzas y el de quien participa del poder de Dios. Vivir «según la carne» es encerrarse en lo caduco, confiando en las propias fuerzas para obtener la salvación (Rm 2,29; 7,25) y gloriándose de sí mismo en lugar de aceptar el don del Espíritu (2 Co 12,9; Ef 2,1-3); vivir «según el espíritu» significa ser guiados por el Espíritu de Dios para participar realmente de la filiación divina, siendo herederos de Dios y coherederos de Cristo (Rm 8)<sup>40</sup>.

La oposición carne-espíritu caracteriza el estado de los cristianos antes de su conversión con su estado actual (Rm 7,5-6; 8,4.9), relacionando lo que podrían volver a ser y lo que son en realidad (Rm 8,13; Ga 5,19-22; 6,8)<sup>41</sup>. Por la conversión cristiana, Dios invierte los valores del hombre carnal y hace resurgir al hombre espiritual, que ya no se gloria más que en el Señor (Rm 5,2.11; 2 Co 10,17; Flp 3,3) y se complace en sus propias flaquezas y necesidades para que resalte más la fuerza de Dios (2 Co 12,9-10). Liberado en el bautismo del pecado, de la muerte y hasta de la ley misma, el cristiano vive entonces según una ley nueva, que le transforma de hombre «carnal» en hombre «espiritual» (1 Co 2,14-15; 15,44-46). Recreado en la Persona de Cristo resucitado, y habitado por su Espíritu (Rm 8,9-11), el hombre espiritual es el prototipo de la nueva humanidad y el término hacia el que apunta la conversión cristiana<sup>42</sup>.

### 2.3.3. *Despojarse del hombre viejo, revestirse del hombre nuevo*

En dos ocasiones emplea san Pablo la imagen del cambio de vestidura para referirse a la transformación que actúa el Espíritu Santo en el

40. En este sentido, no existe una relación necesaria entre la carne y el pecado: el creyente no debe destruir la carne, sino transformar la propia conducta, dejándose llevar por el Espíritu de Dios para ser hijo de Dios (Rm 8,4.12-14). Por el bautismo, los cristianos ya no están «en la carne, sino en el Espíritu» (Rm 8,9), y su «hombre viejo» ha sido crucificado con Cristo (Rm 6,6-11). Cfr. J. APECECHEA PERURENA, «Espíritu. Sagrada Escritura y teología», en *Gran Enciclopedia Rialp IX* (1971) 189.

41. Cfr. L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo, o.c.*, 375.

42. La antítesis carne-espíritu en san Pablo (Rm 8) no sólo se enmarca en términos antropológicos, sino que expresa la tensión escatológica iniciada en el hombre carnal por medio del don del Espíritu. Cfr. J.D.G. DUNN, *La teología dell'apostolo Paolo, o.c.*, 468.

hombre: «(...) habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús a despojarnos, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra mente, y a revestiros del hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,20-24; cfr. Col 3,9-10).

El Apóstol toma de la escatología judía este tema del hombre viejo y el hombre nuevo para expresar la transformación que supone en el hombre la nueva vida en Cristo. El «hombre nuevo» es como el prototipo de una nueva humanidad recreada por Dios en Cristo (Ef 2,15). Constituye el centro de la nueva creación (2 Co 5,17; Ga 6,15) que Cristo ha obtenido restaurando con su sangre todas las cosas desordenadas por el pecado (Col 1,15-20). Si el hombre viejo representa a la humanidad creada a imagen de Dios pero condenada después por desobediencia a la esclavitud del pecado y de la muerte (Rm 5,12), el hombre nuevo es el hombre recreado en Cristo, que ha recuperado la imagen de su Creador (Col 3,10).

Tanto esta contraposición como la anterior describen dos órdenes existenciales e históricos: «El hombre viejo o deteriorado por el pecado es el que procede de Adán, creado por Dios del barro de la tierra, e inclinado al barro tras el pecado. El hombre nuevo es el recreado por la acción del Espíritu a imagen de Cristo. Un linaje viene por la carne y trae consigo las limitaciones de la carne; está realmente sometido a la concupiscencia, al dolor y a la muerte. El otro linaje viene por el Espíritu y trae consigo la fuerza del Espíritu. El orden de la carne o puramente animal es realmente terreno y mortal; el del Espíritu lleva un principio real y eficaz de resurrección»<sup>43</sup>. Nos encontramos ante dos linajes o dos modos de vida: el de la carne y el del espíritu; el del hombre viejo y el hombre nuevo.

#### 2.3.4. *Hombre exterior, hombre interior*

Si el tema del hombre «viejo» y «nuevo» proviene de la escatología judía, el del hombre «exterior» e «interior» es más bien de origen griego<sup>44</sup>. Esta segunda contraposición completa la primera haciendo refe-

43. J.L. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo, o.c.*, 314.

44. Cfr. *Biblia Jerusalén*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1966, nota a Rm 7,22.

rencia más concretamente a la pugna que existe dentro del mismo hombre que recibe al Espíritu. Ese combate entre el cuerpo pasible y mortal y la parte racional del hombre, es una ley de experiencia que el mismo Apóstol sufre (Rm 7,21-23).

La actuación del Espíritu se inicia en el interior del hombre y sólo alcanzará al hombre entero al final de los tiempos, con la resurrección de los cuerpos. El hombre interior se relaciona con lo íntimo del hombre transformado por el Espíritu Santo: es el hombre en Cristo; en contraste con él aparece el hombre exterior, lo que queda del hombre viejo caduco y mortal, con la concupiscencia inclinada hacia las cosas de este mundo. Mientras el hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se renueva día tras día (2 Co 4,16), anticipando la completa realización de la nueva humanidad en la gloria<sup>45</sup>.

El deseo del Apóstol para los efesios es el de su completa transformación: que el Padre «os conceda, según la riqueza de su gloria, que seáis vigorosamente fortalecidos por la acción de su Espíritu en el hombre interior» (Ef 3,16).

\* \* \*

Todas estas imágenes apuntan a lo que constituye para san Pablo la esencia de la conversión cristiana: la radical transformación que la acción de Dios realiza en la existencia del creyente. Las grandes cuestiones de su teología vienen a profundizar en la entraña trinitaria de esa metamorfosis.

### 3. ÍNDOLE TRINITARIA DE LA CONVERSIÓN CRISTIANA

Tres grandes temas se entrecruzan y sostienen mutuamente en la teología de san Pablo sobre la conversión: la providencia amorosa de Dios Padre que llama a todos los hombres a la salvación (1 Tm 2,4); el misterio pascual de Jesucristo, quien es primicia y modelo de la humanidad; y la acción del Espíritu que regenera al hombre y le transforma en Cristo.

45. Cfr. J.K. CHAMBLIN, «Psychology», en G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN y D.G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, o.c., 772-773. El «hombre interior» de Romanos 7,22 es equivalente al «hombre nuevo» implicado en Romanos 6,6. *Ibid.*

### 3.1. *Llamada de Dios Padre*

El primero de esos temas conecta con una enseñanza importante de los escritos paulinos: la revelación del plan amoroso y salvífico de Dios para la humanidad, ya anunciado en el Antiguo Testamento, que llega a su plenitud en Jesucristo<sup>46</sup>. Precisamente para indicar cómo ese designio ha permanecido oculto hasta su revelación en Cristo, el Apóstol lo describe como un «misterio»: «misterio de Cristo», «misterio del evangelio», «misterio de Dios», «misterio de la fe»... Hay un solo misterio salvífico que se realiza en Cristo. Por eso, la experiencia de Saulo en el camino de Damasco no es propiamente, como ya se ha señalado, una conversión a Dios en el sentido general que se atribuye a este término, sino una iluminación acerca del cumplimiento del misterio salvífico de Dios en Cristo, y de la manera en que ese misterio le afecta personalmente. La llamada de Dios sobre cada creyente forma parte de ese designio salvífico: «Por lo demás, sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman; de aquellos que han sido llamados según su designio. Pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los llamó; y a los que llamó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó» (Rm 8,28-30). El vocabulario referido a la «llamada» es usado extensamente por san Pablo para denotar la dimensión divina de la conversión<sup>47</sup>. Todo depende del don de la elección divina.

La conversión es, ante todo, fruto de la gracia y la iniciativa de Dios que llama a los hombres a su reino y a su gloria (1 Ts 2,12). Refiriéndose a la conversión de los gálatas desde el paganismo, san Pablo lo vuelve a recordar: al señalar que tras convertirse han pasado de la ignorancia al conocimiento de Dios, precisa en un inciso que la conversión de los gálatas fue obra de Dios, que fue el *primero en conocerles* (Ga 4,9). Si la conversión primera es fruto de esta llamada, también la eficacia de

46. Cfr. R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia, o.c.*, 645-650.

47. Stephen J. Chester, ha realizado un estudio interesante sobre esta cuestión: vid. S.J. CHESTER, *Conversion at Corinth. Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church*, T & T Clark, London-New York 2003, especialmente cap. 3 (*God's Converting Call: Paul's use of καλέω*), 59-112.

sus etapas sucesivas proviene de la acción de Dios hasta la Parusía del Señor (1 Ts 5,23-24).

La conversión es el paso del desconocimiento al conocimiento de Dios. San Pablo señala este aspecto intelectual de la conversión cristiana como uno de sus elementos esenciales. La conversión lleva al *conocimiento* de Dios. Los paganos son culpables de no haber reconocido a Dios, a pesar de que se ha manifestado a través de sus obras en la creación: se han ofuscado en sus vanos razonamientos y han adorado a las criaturas en lugar de al Creador (Rm 1,18-25; cfr. Ef 4,17-19). Dios ha castigado su ceguera entregándoles a sus pasiones y a un perverso sentir para que hicieran lo que no conviene (Rm 1,24-32).

La conversión lleva consigo una transformación mediante la renovación de la mente para el discernimiento de la voluntad de Dios: de lo bueno, lo agradable y lo perfecto (Rm 12,2). Este nuevo conocimiento de Dios se entiende según la profundidad del sentido semítico: no se refiere sólo al aspecto cognoscitivo de saber quién es el verdadero Dios, sino que apunta también, y sobre todo, al conocimiento de su voluntad para conformar a ella toda la vida personal (Col 1,9-10)<sup>48</sup>.

La teología paulina se enlaza en este punto estrechamente y se enriquece con su teología de la fe. No es extraño. La exhortación a la conversión en los inicios de la Iglesia va ligada a la fe en Jesús, a quienes los hombres han crucificado pero Dios ha resucitado de entre los muertos, colocándolo a su derecha como Mesías y Señor (Hch 2,34-36; 5,31s; 20,39-43; 13,26-41). Esta idea adquirió hondura y madurez en el pensamiento de los apóstoles Juan y Pablo, que coinciden, cada uno según su propio estilo, en un desplazamiento de la exigencia de la conversión hacia la exigencia de la fe, es decir, en una asunción de la teología de la conversión por parte de la teología de la fe<sup>49</sup>.

Para san Pablo, la nueva situación entre Dios y la humanidad al llegar la plenitud de los tiempos determina una idea de conversión que tie-

48. Cfr. M.-E., BOISMARD, «Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul», a.c., 74-75.

49. «La conversión se comprende más profundamente como transformación de la existencia llevada hasta entonces y como aparición de una nueva vida de santidad y de amor. Pero sus fuerzas más profundas las recibe del Espíritu de Dios, que les es otorgado gratuitamente a los que se convierten con fe». R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, o.c., 55.

ne como núcleo la fe en Jesucristo, entendida ésta como adhesión libre y total al misterio del evangelio<sup>50</sup>. La fe no es tanto una consecuencia de la penitencia-conversión sino su principio<sup>51</sup>. En el pensamiento de san Pablo, lo que en la tradición bíblica se presentaba como μετάνοια se expresa ahora más bien bajo el término y el contenido de πίστις, es decir, en una relación directa con la fe<sup>52</sup>. Por la fe, tanto el judío como el griego obtienen la salvación (Rm 1,16).

En las cartas paulinas, la fe constituye un lugar capital situado entre dos polos: la acción salvífica de Dios a través de la muerte y resurrección de Jesús y su manifestación en el hombre o «justificación» (Rm 4,25; 10,10). La fe es el punto en el que la acción de Dios alcanza gratuitamente al hombre y le transforma<sup>53</sup>. El objeto sobre el que recae la acción del verbo πίστευεῖν es ante todo una Persona, Jesucristo (Rm 10,9-16; 4,5.24; 1 Ts 4-14; Ga 2,16; Ef 1,13, etc.)<sup>54</sup>, pero también se aplica al conjunto del mensaje cristiano (Rm 10,8; Ga 1,23; 3,2.5; Ef 4,5; 1 Tm 1,19). El acto de creer paulino mantiene las dimensiones de obediencia y confianza ya presentes en el Antiguo Testamento, pero es el aspecto de conocimiento y confesión de la acción salvífica de Dios en Cristo el que prevalece sobre todos los demás debido a la singularidad del acontecimiento de Cristo: la fe pascual es afirmación de la resurrec-

50. Refiriéndose al hecho de que san Pablo emplea pocas veces el término *epistrophein-epistrepho* para designar la conversión a Dios prefiriendo un planteamiento que acentúa la fe, Dunn señala: «Paolo non pone l'accento tanto sul "lasciare, abbandonare, volgere la spalle" quanto sull'"impegno", sulla "dedizione totale"». J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo, o.c.*, 332.

51. Cfr. Y.M.J. CONGAR, «La conversión, estudio teológico y psicológico», en A. LIÉGÉ ET AL., *Evangelización y Catequesis*, Celam-Marova, Madrid 1971, 71. Aunque se trate de una fuente secundaria respecto a nuestro tema, vale la pena mencionar el texto lucano que recoge el emocionado discurso de despedida del Apóstol en Mileto, donde recuerda a los presentes cómo desde el primer día de su entrada en Asia no hizo sino predicar y enseñar en público y en las casas, dando testimonio tanto a judíos como a griegos para que se convirtieran a Dios y creyeran en el Señor Jesús (Hch 20,17-21). También en su discurso ante el rey Agripa recuerda su misión de predicar la conversión y la fe en Jesús recibida tras su experiencia en el camino de Damasco (Hch 26,18.20).

52. R. SCHULTE, «La conversión (Metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», *o.c.*, 124.

53. Posiblemente por influjo de su polémica con los judaizantes, san Pablo tiende a subrayar el carácter gratuito de la fe y de la justificación. Cfr. *ibid.*, 124.

54. Algunas fórmulas paulinas subrayan este hecho: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ ἐν Χριστοῦ (Rm 3,22; Ga 3,26; Col 2,5; Ef 1,15; Col 1,4; ...).

ción del Crucificado, pero acompañada de la aceptación existencial, completa y profunda, de la salvación de Dios en Cristo (1 Co 15,3-5.19s; 16,22)<sup>55</sup>. «El cambio de la comprensión de la existencia, que él no llama “conversión”, aunque lo sea, se encuentra para él en la fe en el crucificado, con el que el cristiano tiene que ser crucificado para ser resucitado también con él. Quien no haya realizado conscientemente este paso hacia la fe, ni se haya decidido a vivir con Cristo, no ha llegado aún, según la comprensión paulina, a la conversión»<sup>56</sup>. La conversión cristiana, como nueva creación del hombre que sólo Dios produce, tiene su origen y su despliegue en la fe en Jesucristo.

### 3.2. *Transformación en Cristo*

Al haber asumido la condición humana (Ga 4,4) y haber muerto por todos (2 Co 5,14), Jesucristo se ha constituido en el nuevo Adán y el representante de todos (1 Co 15,20-¿2??; Rm 5,14; Col 1,18). Con su muerte ha obtenido el perdón de los pecados y la introducción de los hombres en una vida nueva (Rm 4,25). El Misterio pascual de Cristo es el inicio y el fundamento de una nueva situación en el hombre. Nadie como san Pablo ha explicado más acertadamente el aspecto esencial de la conversión cristiana: la transformación en Jesucristo. San Pablo aplica a Cristo esta imagen de transformación (*metamorphosis*), proveniente de la mitología grecorromana<sup>57</sup>, para indicar que Él ha transformado la vida humana con la luz creadora que Dios ha hecho brillar en Él. «Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos, conforme a la acción del Señor, que es Espíritu» (2 Co 3,18). De esta imagen los autores patrísticos derivaron la idea de

55. Cfr. J. ALFARO, «Fides in terminología bíblica», en *Gr* 42 (1961) 482-495; J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo*, Cristiandad, Madrid 1975, 169-172; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 173-225.

56. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento, o.c.*, 57.

57. La imagen de transformación (*metamorphosis*), proveniente de la mitología grecorromana, llegó a constituir una forma literaria en la época helenística; p.ej. la transformación de serpientes en piedras en Homero, *Iliada*, 2,319; de Luciano en un asno, Apuleyo, *El asno de oro*; o las narraciones mitológicas de Ovidio en *Las Metamorfosis*.

*theopoiesis*, como progresiva «divinización» del cristiano, idea que en ellos es cercana a la de «justificación»<sup>58</sup>.

La transformación del cristiano tiene como referencia la Persona de Cristo, Imagen perfecta de Dios Padre y modelo y cabeza de la humanidad. Expresiones paulinas como «estar en Cristo»<sup>59</sup> o «vivir en Cristo»<sup>60</sup> apuntan directamente al don de la filiación divina y sugieren que la vida cristiana consiste en adherirse a Cristo por la fe y el bautismo para así ser hechos hijos de Dios<sup>61</sup>.

La teología de la imagen que desarrolla el Apóstol en diversos escritos está sintetizada de alguna manera en los primeros capítulos de su Carta a los Colosenses (Col 1–3), articulándose en tres pasos: Cristo como Imagen de Dios; la transformación del hombre según la imagen de Cristo por el bautismo; y la vida cristiana como identificación con Cristo<sup>62</sup>.

Dejando para más adelante este último punto referido a la vida cristiana, tenemos primeramente que Cristo es presentado como la Imagen verdadera de Dios Padre, reflejada en toda la creación y especialmente en el hombre (Himno al Señorío de Cristo, Col 1,15-20). La idea está en sintonía con la doctrina del Prólogo de San Juan (Jn 1) en la que el *Logos* se muestra como preexistente y arquetipo de todo lo creado. Cristo es la imagen de la divinidad en el mundo y, especialmente en el hombre.

58. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología paulina, o.c.*, 1204. El mismo autor relaciona el texto de 2 Co 3,18 con 2 Co 4,6, en su opinión una de las más sublimes descripciones paulinas del acontecimiento de Cristo, donde el Apóstol señala que el rostro del Cristo resucitado refleja la gloria que viene del Dios creador: «el mismo Dios que dijo: “del seno de las tinieblas brille la luz”, ha hecho brillar la luz en nuestros corazones, para irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo». Cfr. IDEM, «Glory reflected on the Face of Christ (2 Co 3,7–4,6) and a Palestinian Jewish Motif», en *Theological Studies* 42 (1981) 630-644.

59. «El que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Co 5,17). «El uso más frecuente de la fórmula “en Christo” expresa la estrecha unión entre Cristo y el cristiano, una inclusión o incorporación que lleva consigo una simbiosis de los dos». J.A. FITZMYER, *Teología paulina, o.c.*, 1216.

60. «Yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios; con Cristo estoy crucificado y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,19-20). Otras referencias: 2 Co 5,15; Flp 1,21.

61. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo, o.c.*, 172-179.

62. Cfr. J.L. LORDA, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo, o.c.*, 250-254; S. OTTO, «Imagen», en H. FRIES (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología*, II, Cristiandad, Madrid 1966, 346-356.

Se señala, en segundo lugar, que la transformación de lo viejo en lo nuevo tiene como fuente el Misterio pascual de Cristo. La muerte y resurrección de Jesucristo conforman la clave de arco de la salvación del cosmos, de la renovación del mundo y del hombre. Por medio de su sangre derramada en la cruz ha reconciliado a los hombres con Dios. Al resucitar glorioso se ha convertido en el «Primogénito de entre los muertos» (Col 1,18; cfr. Rm 8,9), el primer renacido por la resurrección (1 Co 15,23), de manera que los creyentes puedan presentarse «santos, inmaculados e irreprochables delante de Él» (Col 1,22). La nueva creación obrada por Cristo (2 Co 5,17) ha restituido a la humanidad caída el esplendor de su imagen que el pecado había manchado; pero además le imprime la imagen aún más bella del hombre nuevo (Col 3,10) y le hace heredero del derecho a la gloria, perdido por el pecado (Rm 3,23).

En la teología paulina la conversión es la participación por la fe en el Misterio pascual de Cristo. La señal eficaz de esta participación es el bautismo<sup>63</sup>. Estamos aquí ante una de las claves de la teología de san Pablo: «(...) y vosotros alcanzáis la plenitud en él (...). Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios, que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó juntamente con él y nos perdonó todos nuestros delitos» (Col 2,12-13; cfr. también Rm 6,3-4; Tt 3,5-7). A la muerte y resurrección de Cristo nos asociamos con el bautismo. El rito de la inmersión del hombre en el agua bautismal es signo eficaz de la muerte con Cristo al pecado, y la salida del agua significa y realiza el nacimiento de una nueva criatura con la esperanza de la resurrección gloriosa. El «Hombre nuevo» es Jesucristo de quien nos revestimos en el bautismo por la obediencia de la fe; la justificación es por una parte destrucción del pecado, y por otra comunicación de una vida nueva<sup>64</sup>.

63. Cfr. J. PIERRON, «La conversión, retorno a Dios», *o.c.*, 196.

64. Cfr. F. AMIOT, *Ideas maestras de San Pablo, o.c.*, 123-128. Con diversas imágenes describe San Pablo los efectos de la acción salvífica de Jesucristo: la *reconciliación* del hombre con Dios, la *expiación* de los pecados, la *liberación redentora* de los hombres por parte de Cristo y la *justificación*, por la que el hombre alcanza un estado de justicia ante Dios –de modo causativo y real, no meramente declarativo o forense– por su incorporación a Cristo y a la Iglesia mediante la fe y el bautismo. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo, o.c.*, 123-137. Más recientemente, Fitzmyer ha individuado diez imágenes a través de las cuales san Pablo expresa los efectos del acontecimiento de Cristo, es decir,

San Pablo desarrolla la idea de conversión presente en la predicación apostólica gracias al tema de la «nueva criatura», proveniente de la tradición judía y ligado al bautismo de los prosélitos<sup>65</sup>. Este bautismo, recibido por paganos deseosos de adherirse al judaísmo, significaba una ruptura completa con su vida anterior, más todavía en el sentido jurídico que moral. Se afirmaba entonces que el convertido era como un recién nacido, o que se había convertido en una «criatura nueva». El Apóstol echa mano de esta idea rabínica para intentar atajar el discurso de los judaizantes que querían imponer la circuncisión a los paganos convertidos al cristianismo. Su argumentación insiste en que el bautismo hace al cristiano una «nueva criatura», de manera que toda distinción anterior queda abolida: «Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva» (Ga 6,15-16; cfr. Ga 5,6; 2 Co 5,17). Por el bautismo el cristiano se ha revestido de Cristo desapareciendo así toda distinción entre los hijos de Dios: «ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28).

El bautismo supone en la vida del cristiano una ruptura respecto a su vida precedente. Esta ruptura no se sitúa ahora en el plano jurídico sino en el metafísico y en el moral: en el terreno del ser, por lo que se refiere al nacimiento de una criatura nueva; en el campo del obrar, por la exigencia de una vida nueva con Cristo, una vida de santidad:

«Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado. Pues el que está muerto queda exento de pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y que la muerte no tiene ya señorío sobre él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida, es un vivir para Dios. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rm 6,5-11; cfr. Col 2,11-13).

de lo que se ha llamado frecuentemente «redención objetiva» obrada por Cristo: justificación, salvación, reconciliación, expiación, redención, libertad, santificación, transformación, nueva creación, glorificación. IDEM, *Teología paulina, o.c.*, 1198-1204.

65. Cfr. M.-E. BOISMARD, «Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul», *o.c.*, 71-94, donde el autor presenta las líneas generales de la teología paulina de la conversión y trata de mostrar la evolución del tema «nueva criatura» en las cartas del Apóstol.

Como puede verse, las enseñanzas de san Pablo muestran –en sintonía con otros textos neotestamentarios– cómo con el bautismo se realiza la *metanoia* cristiana fundamental<sup>66</sup>.

La imagen de Dios va penetrando cada vez más en el cristiano conforme a la acción de Dios (2 Co 3,18), hasta que Cristo vuelva glorioso a juzgar a vivos y muertos: entonces, los justos resucitarán como Él, culminando así el proceso de identificación con Cristo (cfr. Col 3,3-4; 10-11; 1 Co 15,49; Flp 3,21).

Cabe señalar, finalmente, una idea muy sugestiva que san Pablo maneja comparando la conversión cristiana con la conversión de Siervo en Señor que se produce en Jesucristo por el Misterio pascual: manifestado en la carne, fue justificado en el Espíritu (1 Tm 3,16; Rm 1,3-4). Así como encontramos dos periodos opuestos en la vida de Jesús, el de Cristo-Servidor, en el que se hace pecado por nosotros (2 Co 5,21; Rm 8,3-4), y el de Cristo-Señor, que puede comunicar el Espíritu (Flp 2,7-10), así también los hombres han de dejar de caminar según la carne, para caminar según el Espíritu (Rm 8,4; cfr. Ga 4,5-6). El Espíritu es el principio de la vida cristiana y el motor de la conversión<sup>67</sup>.

### 3.3. *Vida según el Espíritu*

Dios Padre realiza su designio salvífico sobre los hombres en diversas etapas que resume san Pablo: *elección* antes de la creación del mundo, *llamada* a ser «hijos adoptivos», *redención* mediante la sangre de Cristo y *recapitulación* de todas las cosas en Él, quien reúne en torno a sí a todos los hombres que han creído en el evangelio y han sido sellados con el Espíritu Santo para compartir la herencia de los hijos de Dios (cfr. Ef 1,3-14).

No es necesario insistir en la importancia que san Pablo atribuye a la acción del Espíritu Santo en la tarea de la transformación del hombre

66. Cfr. R. SCHULTE, «La conversión (metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», *a.c.*, 184. «Bautizarse y revestirse de Cristo son, evidentemente, una misma cosa. Por el bautismo se configura una (nueva) realidad que abroga todo lo anterior, lo cambia (conversión) y lo declara carente de interés frente a la auténtica realidad». *Ibid.*, 141.

67. Cfr. J. PIERRON, «La conversión, retorno a Dios», *a.c.*, 197-198.

según la imagen de Cristo. La doctrina paulina permite atribuir al Espíritu la transformación radical de nuestra humanidad: Él es en el hombre *presencia, don y principio constructivo*<sup>68</sup>.

En efecto, muchas fórmulas paulinas se refieren a esa *presencia*: la inhabitación del Espíritu en los cristianos, quienes son templos de Dios (1 Co 3,16; 6,19; 2 Co 6,16; Rm 8,9) tanto en lo referente a su parte superior como a su dimensión corporal (1 Co 6,19-20; Rm 8,11). También utiliza san Pablo numerosas expresiones –enriquecidas frecuentemente con imágenes sugerentes– para indicar al Espíritu Santo como objeto de un don en el hombre: derramar (Rm 5,5), llenar (Ef 5,18), suministrar (Ga 3,5), dar (1 Ts 4,8; 1 Co 12,8; Ef 1,17), recibir (Rm 8,15, 1 Co 2,12; 2 Co 11,4; Ga 3,2.14), beber (1 Co 12,13). La finalidad del don del Espíritu es la recepción de los carismas (1 Co 12.14), la fructificación de la vida moral cristiana por la caridad (Ga 5,22) y, sobre todo, el conocimiento y la garantía de la herencia prometida (1 Co 2,6-16; Ef 1,13-14).

El *don* del Espíritu es fuerza creadora y luz en el hombre. Un don eficiente y activo, vivificador y santificador. Él es el autor del hombre nuevo, de la nueva criatura. Como luz intelectual sobre el creyente posibilita a éste saber cuál es la esperanza a la que Dios le llama, y cuáles las riquezas de su herencia (Ef 1,18). El don del Espíritu es sello de Dios (2 Co 1,22; Ef 1,13), arras de su alianza (2 Co 1,22; 5,5), prenda y primicias de nuestra herencia (Ef 1,14; Rm 8,23).

Más allá de ser presencia y don en el hombre, el Espíritu es *principio* inmanente de transformación y renovación que restaura continuamente el hombre interior (2 Co 4,16; Ef 3,16). Esta transformación se expresa también con la imagen del vestido, ya esté aplicada al revestirse de incorruptibilidad y de inmortalidad en la resurrección de los muertos (1 Co 15,52-54) o bien al «revestirse de Cristo» en el bautismo (Ga 3,27).

En el núcleo de la pneumatología paulina se halla el misterio de la filiación divina, que establece una relación vital y real entre el cristiano y Dios Padre. Como san Pablo expresa magistralmente en el capítulo 8 de su Carta a los Romanos, por la acción del Espíritu Santo, el bautiza-

68. Cfr. L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo, o.c.*, 245-259.

do participa de la filiación divina de Cristo: «En efecto, todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu par dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y, si hijos también herederos: herederos de Dios y coherederos de Cristo, si compartimos sus sufrimientos, para ser también con él glorificados» (Rm 8,14-17).

La noción de filiación va unida a la de herencia y, por tanto, a la de esperanza. Actualmente somos hijos y herederos, pero nos falta conseguir la herencia y alcanzar un conocimiento más íntimo y profundo de nuestro Padre Dios. Se nos entrega el Espíritu Santo para prepararnos con fe y esperanza a nuestra conversión definitiva, a nuestra futura glorificación. Por eso, «nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es objeto de nuestra esperanza; y una esperanza que se ve, no es esperanza, pues, ¿cómo es posible esperar una cosa que se ve? Pero esperar lo que no vemos es aguardar con paciencia» (Rm 8,23-25).

El misterio de la filiación divina, por el que el cristiano se convierte en hijo de Dios y se va transformando paulatinamente en Cristo, sintetiza el porqué de la Historia de la salvación: el amor del Padre, la entrega obediente del Hijo y la acción permanente del Espíritu Santo en el mundo (Ga 4,4-7; cfr. también, Jn 1,11-12; 1 Jn 3,1-2). Es tan central esta verdad que afecta a la entera realidad creada, pendiente toda ella de la manifestación de los hijos de Dios, «en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8,20-21).

Nos parece advertir que san Pablo apunta aquí a la entraña teológica de la conversión neotestamentaria: la transformación del hombre en hijo de Dios, de manera que, por medio del Espíritu Santo, sea capaz como Cristo de llamar *Abbá* a Dios Padre<sup>69</sup>.

69. Jeremias analiza el pasaje de Mt 18,3 (par. Mc 10,15, par. Lc 18,17), en el que Jesús menciona las condiciones para entrar en el reino, y llega a la conclusión de que «Volver a hacerse como niños» significa: aprender de nuevo a decir «Abba». J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1974, 186.

Tenemos así que la conversión cristiana es acción trinitaria en la que entra en juego la elección y llamada de Dios Padre, el Misterio pascual de Cristo y el don del Espíritu: según el designio divino, el Padre realiza por el Espíritu su plan eterno de que todos los hombres posean la imagen de su Hijo. Por parte del hombre, la conversión no exige sólo arrepentimiento de los pecados al estilo de lo que sucedía en el Antiguo Testamento o incluso en la predicación de Juan el Bautista (Mc 1,4; Lc 1,16; Mt 3,2.8.11; Hch 13,24; 19,4), sino una entrega total a Dios en la fe, caracterizada por una actitud fundamental radicalmente nueva que consiste en hacerse niño delante de Dios<sup>70</sup>.

#### 4. LA CONVERSIÓN, ESTRUCTURA PERMANENTE DE LA EXISTENCIA CRISTIANA

Numerosos textos paulinos apuntan al bautismo como *metánoia* cristiana fundamental: el cristiano muere con Cristo al pecado y resucita con Él, se reviste de Cristo, nace a la vida nueva de los hijos de Dios, se hace templo de Dios, etc. Sin embargo, como advierte Schulte<sup>71</sup>, sorprende constatar cómo los enunciados sobre la naturaleza teológica del sacramento suelen ir acompañadas de exhortaciones concretas referentes a la propia vida del creyente. Se trata de una peculiar dialéctica entre lo indicativo y lo imperativo, es decir, entre lo acontecido ya en el bautismo, y lo que el cristiano ha de vivir después en su comportamiento con responsabilidad personal para que se haga realidad en él la vida nueva recibida en el bautismo.

El creyente ha recibido de Dios en el bautismo el don fundamental de la *metánoia*, que se configura desde entonces en tarea para toda la vida. Así como la confesión de fe respecto al acontecimiento salvador es requisito para el bautismo, así también la existencia cristiana es explicitación vital, personal y eclesial de esa misma confesión y, por tanto, toda ella conforma el ámbito de desarrollo de la conversión personal.

70. R. SCHULTE, «La conversión (metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», *o.c.*, 122.

71. Nos referimos a sus interesantes reflexiones sobre el bautismo y la conversión, de las que nos servimos en este apartado: *ibid.*, 183-201. Cfr. también R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, *o.c.*, 658-670.

La exhortación a la conversión en la teología paulina puede interpretarse como la «invitación a transformar este don objetivo [la filiación divina] en una realidad subjetiva, decisiva para nuestro pensar, para nuestro actuar, para nuestro ser»<sup>72</sup>. Dicho sintéticamente, la conversión es un quehacer permanente y vital del bautizado, que constituye la estructura básica de la existencia cristiana personal. Veámoslo más detenidamente, fijándonos en algunas de las dimensiones esenciales de la conversión presentes en la teología paulina.

#### 4.1. *Dimensión escatológica*

El creyente ya ha sido juzgado en su bautismo, obteniendo una sentencia favorable de salvación frente a Satanás, el pecado y la muerte. Sin embargo, esa eficacia salvífica y transformadora en el cristiano está sujeta a una tensión escatológica. «El bautismo no debe entenderse (...) como una acción de Dios (uno y trino) escatológica y definitiva, de forma que el bautizado pueda sentirse seguro de la posesión personal, plena y perfecta, del Espíritu y de la filiación divina, en estado de total unión con Dios. Queda siempre la tensión escatológica entre el acontecimiento de la cruz, la resurrección y la venida del Espíritu “bajo Poncio Pilato” y la parusía, entre bautismo y muerte personal»<sup>73</sup>.

La tensión permanente de la existencia cristiana en espera de la plenitud escatológica es descrita con vigor por san Pablo en diversos pasajes: «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra. Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él» (Col 3,1-4; cfr. Rm

72. BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 15.XI.2006.

73. R. SCHULTE, «La conversión (metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», *o.c.*, 187. «El bautismo como sacramento de *metánoia* –realizada y, a la vez, por realizar– de la nueva alianza consume efectivamente la escisión radical del pecado y de la muerte, es decir, de todo lo que se opone a Dios y se hizo realidad en la muerte de Cristo; al mismo tiempo, origina ese *retorno* radical a Dios que constituye la confesión bautismal como participación efectiva y concreta en la resurrección de Jesucristo. (...) El bautismo es el nuevo comienzo, el don efectivo y real; en consecuencia, los bautizados pueden y deben vivir como purificados, justificados, santificados, salvados y liberados (cfr. 1 Co 6,11 y el contexto)». *Ibid.*, 188.

8,17-30). En virtud de su radical conversión primera por el bautismo, el cristiano está en camino de salvación pero no posee garantía de ella como advierte san Pablo a los corintios: «el que crea estar en pie, mire no caiga» (1 Co 10,1-13); en cierto sentido, el bautizado se encuentra en una situación de destierro (2 Co 5,1-10).

La existencia cristiana está impregnada por esa actitud de espera escatológica que proviene de la «provisionalidad» del bautismo, es decir, del «ya ahora, pero todavía no» de la conversión cristiana personal. Quien ha abandonado el servicio a los ídolos y se ha puesto al servicio de Dios vive en espera permanente la llegada definitiva de su Hijo Jesús que ha de venir de los cielos (1 Ts 1,10). La entraña escatológica de la salvación cristiana le exige mantener la actitud de *vigilancia* propia de los hijos de la luz (1 Ts 5,4-11). De la dimensión escatológica de la salvación también deriva la *urgencia* en la tarea cristiana de conversión —«¡Mirad!, ahora es el tiempo favorable; ahora el día de la salvación» (2 Co 6,2)—, porque «el tiempo es breve» (1 Co 7,29).

#### 4.2. *Dimensión sacramental*

La conversión cristiana se realiza en estrecha relación con los sacramentos de la Iglesia, pues forman parte de la economía cristiana. La transformación en Cristo se efectúa esencialmente, como hemos visto más arriba, en el bautismo, por el que el creyente participa en el Misterio pascual de Cristo muriendo con Él al pecado y renaciendo a una vida nueva. En la teología paulina del bautismo, la dinámica de la conversión cristiana coincide con la dinámica de la filiación divina, es decir, de la progresiva transformación del creyente en hijo de Dios Padre según la imagen de Cristo por el Espíritu Santo.

La eucaristía prolonga la acción salvífica y transformadora en Cristo que opera el bautismo. San Pablo la compara a los sacrificios del mundo antiguo, pero también la interpreta en un sentido paralelo al que aplica al rito bautismal. Con la descripción de la cena como banquete sacrificial (1 Co 10,16-22), san Pablo está expresando la comunión profunda entre Cristo y el cristiano que participa en la eucaristía: «El cáliz de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cris-

to?» (1 Co 10,16)<sup>74</sup>. En el sacramento de la eucaristía, Cristo nos entrega su Cuerpo y nos convierte en su Cuerpo. De ahí la severa exhortación del Apóstol para examinarse antes de recibir la eucaristía, asegurándose de hacerlo dignamente (1 Co 11,27-29). La participación en la mesa del Señor y la comunión no sólo expresa la unión del pueblo de Dios con Cristo y entre sí, sino también la proclamación del acontecimiento de Cristo hasta que vuelva (1 Co 11,26; 1 Co 16,22: *maranatha!*). Todo ello indica una estrecha relación entre eucaristía y conversión<sup>75</sup>.

El contexto del pasaje de 1 Co 11,17-34 parece apuntar a la voluntad de san Pablo de referirse a la muerte salvadora de Jesús en un sentido análogo al del bautismo cristiano: «lo que nosotros comemos y bebemos no es ya un alimento material; nos hallamos enfrentados con el cuerpo y la sangre del Señor, puestos cara a su muerte real, ante la cual hemos de tomar posición. Si creemos y manifestamos con todo nuestro comportamiento que ella prepara la gloria y la venida del Señor, tenemos ya parte en la gloria; si voluntariamente ignoramos la realidad de la fe, si comemos “materialmente”, el contacto con la muerte del Señor produce el efecto opuesto: comemos y bebemos nuestra propia condenación para el último juicio»<sup>76</sup>. En la eucaristía, el cristiano participa en la muerte y en la vida de Cristo resucitado.

#### 4.3. *Dimensión eclesial*

En los misterios del bautismo y de la eucaristía se refleja la estructura trinitaria de la conversión cristiana, por la íntima conexión que estos sacramentos tienen con el Misterio pascual de Cristo, principio y motor de una nueva vida para el hombre. Pero, además, ambos sacramentos manifiestan la dimensión eclesial de la conversión cristiana.

74. En el contexto de sus exhortaciones morales, san Pablo ofrece otra comparación: «¿O no sabéis que quien se une a la meretriz se hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho: los dos se harán una sola carne. Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él» (1 Co 6,16-17).

75. «La Eucaristía y la Penitencia son dos sacramentos estrechamente vinculados entre sí. La Eucaristía, al hacer presente el Sacrificio redentor de la Cruz, perpetuándolo sacramentalmente, significa que de ella se deriva una exigencia continua de conversión, de respuesta personal a la exhortación que san Pablo dirigía a los cristianos de Corinto: “En nombre de Cristo os suplicamos: ¡reconciliaos con Dios!” (2 Co 5,20)». JUAN PABLO II, Encl. *Ecclesia de Eucharistia*, 37.

76. L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo*, o.c., 280.

La *metánoia* primera del cristiano en el bautismo ha de seguir realizándose en la historia en cada individuo. La misión esencial de la Iglesia consiste en llevar a plenitud esta acción salvadora de Dios a través de la palabra y de los sacramentos. Es la Iglesia quien celebra y actualiza en el hoy de la historia el Misterio pascual de Cristo. Pero, además, Ella misma es una comunidad de conversión, la reunión de los hombres y mujeres en quienes se ha producido la conversión radical a Dios por el bautismo. Cada vez que acontece un bautismo no sólo tiene lugar la transformación del creyente y su incorporación a la Iglesia, sino que «acontece» la misma Iglesia, que realiza su propia esencia. En este sentido, la Iglesia de Cristo comienza a existir a partir del acontecimiento fundamental de la conversión<sup>77</sup>. Esta comunidad forma una unidad, «un solo cuerpo y un solo Espíritu», al tener «un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre, que está sobre todos, actúa por todos y está en todos» (Ef 4,4-6).

La conversión cristiana es eclesial en su preparación por su relación con la fe en Cristo, la cual depende de la escucha de la palabra suscitada por la proclamación del evangelio por parte de la Iglesia: «Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y ¿cómo predicarán si no son enviados? Como dice la Escritura: ¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien! Pero no todos obedecieron a la Buena Nueva. Porque Isaías dice: ¡Señor!, ¿quién ha creído a nuestra predicación? Por tanto, la fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo» (Rm 10,14-17). De ahí la urgencia de la misión universal de predicar el evangelio que ha recibido la Iglesia.

Pero la conversión es eclesial también por su finalidad, que es la edificación de la Iglesia, Cuerpo de Cristo (Ef 1,22; 4,12; 5,23.30; 1 Co 12,27; Col 1,18.24). En efecto, la recepción del bautismo lleva consigo en el cristiano un compromiso de colaboración en la tarea de edificación del templo de la Iglesia: «Que este templo se alce a las alturas, hacia Dios, que el cuerpo de Cristo se desarrolle hasta alcanzar la edad adulta, el desarrollo que corresponde a la plenitud de Cristo (cfr. Ef 2,19-22; 4,1-16), todo eso depende de la disposición y capacidad de los cristianos, de su correspondencia a la gracia bautismal y a los dones y carismas que de ella derivan,

77. Cfr. R. SCHULTE, «La conversión (metánoia), inicio y forma de la vida cristiana», *o.c.*, 163.

siempre naturalmente bajo la acción de Cristo, su cabeza, pero a la vez por su propia cooperación a la gracia de Cristo que se les ha comunicado»<sup>78</sup>.

#### 4.4. *Dimensión espiritual y moral*

Hablamos de dimensión espiritual y moral de la conversión en un sentido amplio, para referirnos al programa de vida cristiana, ligado a la fe y al bautismo, que compromete al bautizado<sup>79</sup>.

La necesidad de una participación personal del cristiano en su conversión a Dios es una constante en la teología de san Pablo. La dialéctica entre lo indicativo y lo imperativo que encontramos en sus cartas, entre lo ya realizado en el bautismo y lo que queda por realizar, impulsa al cristiano a un esfuerzo moral constante. De muchos modos el Apóstol invita a sus oyentes a colaborar en su conformación con Cristo. En el texto de Colosenses considerado más arriba les exhorta: «Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido; enraizados y edificados en él; apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en acción de gracias» (Col 2,6-7); «Así pues, si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios. Aspirad a las cosas de arriba, no a las de la tierra» (Col 3,1-2).

La lucha ascética efectúa el despliegue de la conversión bautismal en el tiempo y en la historia, según una ética de la caridad en la fe<sup>80</sup>. Se trata del esfuerzo consciente, concreto y constante del bautizado por ser fiel a su vocación cristiana haciendo frente a las dificultades. «Como redimido, ha escapado a esos poderes [Satanás, el pecado y la muerte], pero tiene que demostrarlo en su conducta, en la lucha consciente y personal a la que le obliga su participación en la *metánoia* de Dios»<sup>81</sup>.

San Pablo se refiere al combate en el interior del hombre (Rm 7,14) y también al que debe entablarse frente a las tribulaciones exteriores (Rm 8,35-39; 1 Ts 3,4; 2 Tm 3,12). En uno y otro el cristiano debe

78. *Ibid.*, 191.

79. Cfr. J.A. FITZMYER, *Teología de San Pablo, o.c.*, 191-197.

80. Cfr. L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris 1966, 117-120.

81. R. SCHULTE, *La conversión (metánoia), inicio y forma de la vida cristiana, o.c.*, 195.

mantener la esperanza de victoria que todo lo supera, confiando totalmente en el amor de Dios: «¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada?, como dice la Escritura: *Por su causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero*. Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó» (Rm 8,31-39). La esperanza cristiana, basada en la seguridad de participación en el plan divino de salvación, pone al creyente por encima de limitaciones y peligros mediante una confianza exclusiva en Dios. La enseñanza de san Pablo está reforzada por su experiencia personal (2 Co 11,24-27).

El quehacer cristiano de conversión exige participar de los padecimientos y de la muerte de Cristo en favor de la edificación de la Iglesia (Col 1,24), como prolongación de la participación en su muerte por el bautismo; en este contexto debe entenderse el sentido de la mortificación cristiana (Col 3,5). Por eso también, el *martirio* es la expresión perfecta de conversión, la forma suprema de la existencia cristiana, al representar y completar lo que el bautismo inicia en el creyente.

La conversión supone que el hombre cambia su servicio a los ídolos por el servicio a Dios (cfr. 1 Ts 1,10; Ga 4,8). En la Carta a los Romanos, el Apóstol especifica más la naturaleza de ese servicio y remarca su dimensión cultural: la vida cristiana entendida como un culto ofrecido a Dios, un sacrificio espiritual que desplaza los sacrificios cruentos de la Antigua Alianza<sup>82</sup>.

Junto a la dimensión ascética, la existencia cristiana reclama una componente «mística» en el sentido general de una personal experiencia de unión espiritual con Jesucristo, experiencia que es al mismo tiempo empeño consciente y don divino. Se trata de un proceso de identificación con Cristo para que Éste se convierta de alguna manera en el sujeto de la propia existencia personal: «Vivo, pero no yo, sino que Cristo vive en mí» (Ga 2,20)<sup>83</sup>. San Pablo emplea con frecuencia la expresión

82. Como en otros lugares del Nuevo Testamento (Flp 3,3; 1 P 2,5; St 1,26-27; Ap 5,10), esta idea tiene origen probablemente en alguna fuente litúrgica primitiva. Cfr. M.-E. BOISMARD, «Conversion et vie nouvelle dans Saint Paul», *o.c.*, 84.

83. Aparece aquí la clásica cuestión sobre la *mística paulina* que ha sido tema debatido desde la aparición, a finales del siglo XIX, del trabajo de Adolf Deissmann sobre la fórmula «in Christo» (*Die neutestamentliche Formel «in Christo Iesu»*, N.G. Elwert, Marburg 1892). Más recientemente, E. P. Sanders, tras mostrar cómo las categorías jurídic-

«estar en Cristo Jesús» (cfr. Rm 6,3.4.5.11; 8,1.2.39; 12,5; 16,3.7.10; 1 Co 1,2.3, etc.), a la que se añade la de «Cristo está en nosotros/vosotros/en mí» (Rm 8,10; 2 Co 13,5; Ga 2,20). Como señala Benedicto XVI, «esta compenetración mutua entre Cristo y el cristiano, característica de la enseñanza de san Pablo, completa su reflexión sobre la fe, pues la fe, aunque nos une íntimamente a Cristo, subraya la distinción entre nosotros y él. Pero, según san Pablo, la vida del cristiano tiene también un componente que podríamos llamar “místico”, puesto que implica ensamblarnos en Cristo y Cristo en nosotros»<sup>84</sup>.

Jesucristo es el punto focal de la experiencia cristiana del bautizado, experiencia vivida «en la fe del Hijo de Dios» que nos ha amado y se ha entregado a sí mismo por nosotros (Ga 2,20). Para san Pablo, Jesús no es un personaje del pasado; la relación del cristiano con Él no es extrínseca, ni conmemorativa, ni siquiera ejemplar: «el Jesús de Pablo no está delante de nosotros, distinto a nosotros, sino que está dentro de nosotros, es parte viva de nosotros, más aún, es propulsor de nuestra vida»<sup>85</sup>. Decir que «Cristo vive en mí» es indicar la relación de causalidad entre Cristo y el cristiano, que ha de llevarse hasta el extremo para alcanzar la plena identificación mística con Cristo. Por eso san Pablo se refiere a los sufrimientos de los cristianos como «sufrimientos de Cristo en nosotros» (2 Co 1,5); llevando sobre su cuerpo el morir de Jesús, el cristiano manifiesta en su cuerpo la misma vida de Jesús (2 Co 4,10).

\* \* \*

La teología de san Pablo sobre la conversión va intrínsecamente unida a los grandes temas que articulan su pensamiento, como hemos ido comprobando a lo largo de estas páginas<sup>86</sup>. El teólogo dominico

cas *justicia y justificación* no expresan suficientemente por sí mismas la realidad cristiana, ha propuesto incluir otras categorías *participacionistas* (*participationist*) para expresar más profunda y positivamente la experiencia cristiana. Estas categorías, que distinguirían las enseñanzas paulinas respecto al judaísmo, serían las siguientes: participación en la muerte de Cristo, libertad, transformación, nueva creación, reconciliación, y finalmente, también, justificación y justicia. (*Paul and Palestinian judaism. A comparison of patterns of religion*, SCM Press, London 1977). Sobre los problemas y la naturaleza de la mística paulina, *vid.* R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia, o.c.*, 630-673.

84. BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 8.XI.2006.

85. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi, o.c.*, 118.

86. La pregunta por el centro de la teología de san Pablo es un tema clásico y también complejo. Sigue siendo válida la respuesta de Bover para quien los temas teológicos nu-

Congar ha sintetizado en tres aspectos esta teología paulina de la conversión: la fe, principio fundamental de la conversión; el bautismo, nacimiento a una vida nueva por la participación en el Misterio pascual de Cristo; y la existencia cristiana, cuya forma se modela según la dinámica de la conversión. «Nada más teologal, sacramental y ético a la vez que la conversión en san Pablo; nada más acto de Dios comprometiendo al hombre a un continuado esfuerzo; nada como la conversión que se realiza una vez y, sin embargo, tiene que realizarse sin cesar...»<sup>87</sup>.

La vida de los santos —la de san Pablo es un buen ejemplo— muestra de una manera luminosa que la conversión cristiana como transformación en Cristo es don y tarea; ante todo don, llamada de Dios Uno y Trino, pero don que ha de crecer en el terreno de una fe viva y concreta.

Juan ALONSO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

cleares son la justicia por la fe, la redención obrada por Cristo y la mística compenetración de la vida de Pablo con la vida de Cristo (J. BOVER, *Teología de San Pablo*, o.c., 60). Algunos autores encuentran ese centro en la persona de Jesucristo (J.G. GIBBS, *Creation and Redemption*, Brill, Leiden 1971; J.D.G. DUNN, *Unity and Diversity of the New Testament*, Westminster Press, Philadelphia 1977, 369-372); Lucien Cerfaux lo ha concretado en la categoría cristológica de «Hijo de Dios» (*Jesucristo en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1960, 12); Joseph A. Fitzmyer, lo ha identificado en la soteriología cristicéntrica (*Pauline Theology: A Brief Sketch*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1967; también, *Teología paulina*, o.c., 1184-1204). En posición crítica respecto a la tesis clásica luterana que pone como núcleo del pensamiento paulino la justificación por la fe —en sentido predominantemente jurídico e individual—, autores como E.P. Sanders consideran que ese núcleo estaría más bien en la participación mística en la muerte y en la vida de Cristo (*Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, SCM Press, London, 1977). Más recientemente, J.D.G. Dunn ha reformulado su posición refiriéndose a Jesucristo como punto de apoyo o centro de la teología del Apóstol, pero centro vivo, no simplemente conceptual, que otorga coherencia a toda la obra de san Pablo, como teólogo, misionero y pastor (*La teología dell'apostolo Paolo*, o.c., 693-704). Por su parte, Ralph P. Martin ha propuesto el tema de la *reconciliación* como el más adecuado para aglutinar los aspectos esenciales de la teología paulina (*Reconciliation: A Study of Paul's Theology*, Zondervan, Grand Rapids 1990), aunque para Joachim Gnllka, siendo importante, no puede situarse en el centro de la teología paulina debido a su uso relativamente escaso: J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998, 94.

87. Y.M.J. CONGAR, «La conversión, estudio teológico y psicológico», en A. LIÉGÉ ET AL., *Evangelización y Catequesis*, o.c., 72.

# CRISTO REVELA EL HOMBRE AL PROPIO HOMBRE

[CHRIST REVEALS MAN TO MAN]

PAUL O'CALLAGHAN

SUMARIO: 1. LA LECTURA «ASIMILATIVA» DEL LEMA: UN POCO DE HISTORIA. 1.1. «*La fe cristiana*» de Friedrich Schleiermacher. 1.2. *La búsqueda del Jesús histórico*; Ernst Troeltsch. 1.3. *La crítica de Feuerbach*. 1.4. *La revelación «perpendicular» de Dios en Cristo según Karl Barth*. 1.5. *Cristo como «forma fundamental» en von Balthasar*. 1.6. *Los límites del planteamiento de Barth y von Balthasar*. 2. DOS DISCONTINUIDADES NOÉTICAS PARA UN ADECUADO CONOCIMIENTO DE DIOS EN CRISTO. 3. DIVERSAS COMPRENSIONES DEL LEMA «CRISTO MANIFIESTA EL HOMBRE AL HOMBRE». 3.1. *El cristiano se conoce a través de la fe y la conversión*. 3.2. *Cristo enseña la verdad sobre el hombre como Principio unificador*. 3.3. *Conocerse en Cristo por medio de la actividad humana*. 3.4. *La cristología y la consumación escatológica*. 3.5. *Otros aspectos de la relación cristología-antropología: desde el Antiguo al Nuevo Testamento*. 4. CONCLUSIÓN.

*Resumen:* El estudio reflexiona sobre la afirmación de *Gaudium et spes*, n. 22: «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre». Una lectura demasiado simple, meramente asimilativa, de la expresión podría llevar a entender el ser humano como simple reflejo de Cristo, como Cristo lo es de Dios. Esto es un error, ya que desde el punto de vista noético hay una significativa discontinuidad entre el hombre y Cristo, y entre Cristo y Dios. De ahí que, como ya mostró Juan Pablo II en su encíclica *Redemptor hominis* (1979), sea más correcto entender que Cristo revela al hombre lo que es el hombre cuando le conduce a la conversión y a la fe. En el interior de este proceso, entendido obviamente en contexto escatológico, el cristiano descubre en Cristo el «principio unificador» de toda la antropología.

*Palabras clave:* Antropología teológica, Cristología, Epistemología.

*Abstract:* The study reflects upon the text of *Gaudium et spes* 22, «Christ reveals man to man». A simplistic, «assimilative» reading of the text would involve man being a simple reflection of Christ, just as Christ is of God; thus anthropology, Christology and Theology would virtually coincide. This is mistaken, for there is significant noetic discontinuity between man and Christ, and between Christ and God. Hence it is more correct, as John Paul II's 1979 encyclical *Redemptor hominis* shows, that Christ reveals man to man by leading him to conversion and faith. Within this process, the Christian discovers in Christ the «unifying principle» of all anthropology, albeit in an eschatological context.

*Keywords:* Theological Anthropology, Christology, Epistemology.

El primer autor moderno que ha enunciado abiertamente el principio que ahora consideramos, «Cristo revela el hombre al propio hombre», ha sido, con toda probabilidad, Henri de Lubac, en su conocida obra *Catolicismo*, del año 1938. Así lo explicaba el teólogo jesuita: «Cristo, al revelar al Padre y ser revelado por Él, acaba de revelar al hombre a sí mismo. Al tomar posesión del hombre, asiéndole y penetrándole hasta el fondo de su ser, le fuerza a descender también a él dentro de sí para descubrir de repente en su propio interior regiones hasta entonces insospechadas. Por Cristo, la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo, toma plena conciencia de sí... Por la revelación cristiana, no solamente adquiere profundidad la mirada que el hombre dirige sobre sí, sino que al mismo tiempo se ensancha la que dirige a su alrededor... La Imagen de Dios, la Imagen del Verbo, restaurada por el mismo Verbo encarnado y a la que presta su esplendor, soy yo mismo, es el otro, es cualquier otro»<sup>1</sup>. No se trata, desde luego, de una idea nueva, pues la antropología cristiana siempre se ha comprendido de algún modo a partir de la cristología<sup>2</sup>. Ya san Ireneo había dicho: «¿Qué novedad ha traído a la tierra el Señor? Ha traído todas las novedades, trayendo a Sí mismo»<sup>3</sup>. Bien conocidos son los sermones navideños del papa León Magno sobre la dignidad humana, que culminan en la aclamación: *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam!*, «reconoce, oh cristiano, tu dignidad... Piensa de qué cabeza y de qué cuerpo eres miembro»<sup>4</sup>. Con todo, se puede decir que la afirmación de De Lubac ha hecho escuela, quedando plasmada en la Constitución Dogmática *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, promulgada en el año 1965<sup>5</sup>.

1. H. DE LUBAC, *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1952. Trad. esp. *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, 238s.

2. Cfr., entre otros, los siguientes estudios: W. PANNENBERG, «El fundamento cristológico de la antropología cristiana», en *Concilium* 9 (1973/2) 398-416; M. BORDONI, «Cristología e Antropología», en C. GRECO (a cura di), *Cristologia e Antropologia*, AVE, Roma 1994, 15-62; mi estudio «Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica», en J. MORALES ET AL. (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 367-398.

3. «Quid igitur novi veniens in terra Dominus attulit? Omnes novitatem attulit, seipsum aferens», SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 4,34,1.

4. SAN LEÓN MAGNO, *Sermo 1 in Nativitate Domini*, 3.

5. Sobre la relación entre cristología y antropología en *Gaudium et spes*, cfr. V. CAPORALE, «Antropología e cristología nella *Gaudium et spes*», en *Rassegna di teologia* 19 (1988) 144-165; P. CODA, «L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropolo-

¿Pero qué quiere decir exactamente la frase «Cristo revela el hombre al hombre»? Cada vez que es citado el renombrado texto, parece que se está dando algo por descontado, algo obvio: Cristo, el hombre perfecto, nos hace ver cómo son (o por lo menos cómo deberían ser) los demás hombres. Él se nos ofrece sencillamente como perfecto modelo de humanidad. A nivel teológico, la idea parece bastante sencilla: para empezar, el hombre, según el libro del Génesis (Gn 1,26), está hecho «a imagen de Dios»; luego, el Nuevo Testamento nos presenta a Cristo como la Imagen Perfecta del Padre (cfr. 2 Co 4,4; Col 1,15; He 1,3)<sup>6</sup>; y como conclusión: el hombre se realiza a sí mismo si se asemeja a Cristo. Dicho de otro modo: puesto que la humanidad de Cristo refleja la naturaleza divina, el hombre, si se ajusta lo mejor que pueda a esta humanidad, acabará divinizándose.

Se trata de una lectura que podemos llamar «asimilativa» o «platónica» del lema «Cristo revela el hombre al hombre», una lectura accesible y válida desde muchos puntos de vista, pero con importantes límites. Consideramos la cuestión a continuación.

## 1. LA LECTURA «ASIMILATIVA» DEL LEMA: UN POCO DE HISTORIA

La reciprocidad noética entre cristología y antropología, apenas esbozada, tiene una larga y fructífera historia. Durante la época patristica, y en particular entre los padres griegos, el hombre se interesaba sobre todo en la *divinización*, es decir, en el don de la inmortalidad y del conocimiento de lo divino, con vistas a superar la caducidad y la ignorancia. En este caso, el prototipo del ser humano, Cristo, necesariamente se presenta como el *perfecto Dios-hombre*. Es la cristología que culmina en el Concilio de Calcedonia. Las cristologías que parten de Agustín y llegan al medioevo apuntan más bien hacia un Cristo Reconciliador y Redentor, cuyo

gia della *Gaudium et spes*», en *Lateranum* 54 (1988) 164-194; T. NASCENTES DOS SANTOS, *Introdução ao discurso antropológico de João Paulo II: «GS» 22 e «GS» 24 no programa do atual Pontífice*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1992; Á. CORDOVILLA PÉREZ, «Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo», en *Communio* (ed. italiana) 203-204 (2005) 154-166.

6. *Inter alia*, cfr. R. CANTALAMESSA, «Cristo "Immagine di Dio"», en *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 16 (1980) 181-212, 345-380; A.G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, Desclée, Paris 1987; A. SCOLA, G. MARENGO y J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000, 149 ss.

significado queda encerrado principalmente en la *superación de la culpa* por medio de la satisfacción que Cristo ofrece al Padre. Esta percepción «hamartiocéntrica» de Cristo adquiere un matiz particular en la cristología de Lutero, para quien el cristiano delante de Dios «es» Cristo: mediante el *admirabile commercium* que acontece entre Cristo y el pecador por medio del bautismo, el Padre no ve más que a su Hijo en el creyente.

Con las cristologías de la *Aufklärung* la relación entre cristología y antropología se vuelve aún más estrecha. Este movimiento quería promover la *verdadera moralidad* para asegurar la consolidación de una sana comunidad humana. Cristo, entonces, venía representado como un hombre repleto de virtud y bondad, modelo acabado para la humanidad. El romanticismo por su parte buscaba la *integración armoniosa del ser personal* del hombre, y veía en Cristo el individuo perfecto y feliz, equilibrado, fuerte y compasivo a la vez. Y el pensamiento personalista moderno, en su intento de superar la reificación del hombre, buscaba en Cristo la *persona perfecta* que vive enteramente desde el Tú divino del Padre, y se erige en fuente y modelo de riqueza interpersonal, de humanización para la sociedad. En un contexto más reciente, otros autores consideran a Cristo como Aquel que, por su solidaridad en la Cruz con el hombre oprimido, alcanza la liberación definitiva para la humanidad.

Pero este modo de confrontarse entre sí la cristología y la antropología, no está exenta de ambigüedades. En los casos recién mencionados, la cristología parece determinarse a partir de la antropología. Desde el punto de vista de la fe, por el contrario, habría que decir lo contrario: que la antropología se determina a partir de la cristología. Pero esta última afirmación, que en principio parece justa, en la práctica puede caer en una cierta ambivalencia. Ciertamente, a nivel ontológico es Cristo quien determina qué es el hombre. Pero, ¿lo determina epistemológicamente? Si el hombre es, o debería ser, reflejo de Cristo, ¿quién será Cristo sino el reflejo del hombre?

El fenómeno de la reducción antropológica de la identidad de Cristo se ha dado con particular fuerza entre varios autores de los últimos dos siglos. Hoy en día, además, ha llegado a ser un fenómeno popular y consolidado: Cristo, considerado en términos generales como la concretización «cristiana» de Dios en la historia, es considerado como la proyección interesada de cada persona, de cada época, de cada cultura, mientras, así

se piensa, en realidad no se puede decir casi nada de cierto sobre el auténtico Jesús de Nazaret que vivió entre los hombres hace 2.000 años. Cada uno lo dibuja según las aspiraciones y necesidades del momento. Cada uno, decía Albert Schweitzer gráficamente, cubre a Cristo con el propio manto. Mencionamos a continuación un par de ejemplos clásicos del fenómeno, en los escritos de Friedrich Schleiermacher y Ernst Troeltsch.

### 1.1. «*La fe cristiana*» de Friedrich Schleiermacher

En primer lugar se puede considerar la obra influyente del teólogo luterano Friedrich Schleiermacher, *La fe cristiana*, del año 1820. Fiel a la tradición luterana pietista, la reflexión de este autor parte de la experiencia religiosa personal y de la piedad (*Frömmigkeit*) del cristiano. Esta experiencia consiste principalmente en un «sentimiento de radical dependencia de Dios» (*das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*), fruto de la acción de Cristo sobre la comunidad cristiana. La acción de Cristo consiste en una especie de estimulación, elevación y renovación de la conciencia-de-Dios reprimida y tenue presente en la naturaleza humana «caída», mediante la comunicación de la conciencia-de-Dios poderosa, ininterrumpida y arrolladora que Cristo mismo posee. Como descripción psicológica del fenómeno religioso, la explicación de Schleiermacher no deja de ser atractiva. El lado problemático está en la tendencia a restringir la influencia de Cristo sobre los hombres a la esfera psicológica entre otras cosas, haciendo superflua en Él la divinidad.

Posiciones no muy diversas se encuentran en autores protestantes más recientes como Rudolf Bultmann, Helmut Braun y Paul Tillich; y católicos, con posiciones desde luego más matizadas, como Edward Schillebeeckx y Karl Rahner<sup>7</sup>.

### 1.2. *La búsqueda del Jesús histórico*; Ernst Troeltsch

Un segundo ejemplo de este fenómeno reduccionista proviene de autores que critican a Schleiermacher por su propensión subjetivista.

7. Cfr. mi estudio «Cristocentrismo y antropocentrismo», cit., 381-383.

Entre ellos son bien conocidos David F. Strauss<sup>8</sup> y Ferdinand C. Baur<sup>9</sup>, quienes intentan plantear la cristología a partir de la historia objetiva, documentada y indiscutida de la vida de Jesús. A lo largo de los dos últimos siglos el esfuerzo hecho por la investigación histórica de individuar un perfil incontestable para el «Jesús de la historia», lo que se llama la *Leben-Jesu-Forschung*<sup>10</sup>, ha tenido un vasto y fructífero desarrollo. Hoy en día se habla ya de la «Third Quest for the Historical Jesus», la tercera búsqueda del Jesús histórico, y la literatura crece de día en día.

Sin embargo, los resultados de la línea histórica de investigación, a pesar de su fundamental validez y utilidad, han sido algo decepcionantes. Un cierto subjetivismo latente y encubierto, presente en los métodos histórico-críticos empleados, ha sido señalado frecuentemente<sup>11</sup>. Un ejemplo interesante es el del historiador de la cultura Ernst Troeltsch († 1923). Este autor estableció tres criterios que deberían aplicarse a cualquier investigación sobre la vida histórica de Jesús: la *crítica histórica* (para asegurar la

8. Su obra más conocida es la *Vida de Jesús* (1835). Cfr. A.E. MCGRATH, *The Making of Modern German Christology*, Blackwell, Oxford 1986, 35-38.

9. Cfr. F.C. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (orig. 1867), Darmstadt 1974. Sobre la comprensión de Baur, cfr. H. LIEBING, «Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 225-243; A.E. MCGRATH, *The Making*, cit., 38-42. De hecho Baur intenta asimilar la relación que une a Sócrates y el platonismo con la que une a Jesús y el cristianismo: cfr. F.C. BAUR, «Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus», en *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 10 (1837) 1-154.

10. Cfr. J.M. CASCIARO, «El acceso histórico a Jesús a través de los Evangelios», en L.F. MATEO-SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Eunsa, Pamplona 1982, 79ss.

11. Dentro del campo protestante, parece válida la crítica de M. Kähler, quien denominaba los esfuerzos para delinear la histórica «vida de Jesús» «un ejemplo moderno de parto del ingenio de la imaginación humana (*ein moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindlicher Kunst*)... El historicismo es tan arbitrario, tan arrogante humanamente, tan especulativo e “infel-gnóstico” como era el dogmatismo», M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892, 4. También Bultmann, recogiendo unos textos de Barth, decía: «No se puede dejar de lado la crítica histórica. De todas formas debemos entender el verdadero significado que tiene: nos educa en la libertad y en la verdad, no solamente liberándonos de un modo específico de entender la historia (*ein gewisses Geschichtsbild*), sino porque nos libera de toda precomprensión de la historia (*Geschichtsbild*) posible para el conocimiento histórico, y nos hace caer en la cuenta que el mundo que la fe quiere acoger es totalmente inaccesible sin la ayuda de los conocimientos científicos», R. BULTMANN, «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung» (1924), en *Glauben und Verstehen I*, Mohr, Tübingen 1964, 1-25; aquí 4. Sobre la cuestión, cfr. J. RATZINGER, «La interpretación bíblica en conflicto», en L. SÁNCHEZ NAVARRO y C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 19-54.

autenticidad del texto), la *correlación* (para asegurar la coherencia entre los distintos aspectos y etapas del texto) y la *analogía* (para confirmar que las afirmaciones concuerden con las experiencias típicas del hombre)<sup>12</sup>. Criterios razonables, sin duda. Algo problemático, sin embargo, el último: la analogía. Porque en el fondo Troeltsch está diciendo que lo que no podemos comprobar científicamente mediante nuestra propia experiencia (por ejemplo, las intervenciones sobrenaturales, la actividad demoníaca) no tiene derecho de ciudadanía en la historia objetiva de Jesús. Las afirmaciones sobrenaturales y divinas de la Escritura sólo pueden derivar, pues, o bien de las equivocaciones de la primitiva comunidad cristiana, o bien de las palabras de Jesús mismo. Dicho de otro modo, el esfuerzo de hacer una historia plenamente objetiva de la vida de Jesús ha llevado en la práctica a la reducción de Cristo a nuestros parámetros, a nuestras categorías, a convertir, de nuevo, la cristología en antropología.

En realidad, los enfoques presentes en los dos ejemplos aducidos no difieren tanto el uno del otro. En los dos casos, se quiere ofrecer un camino humano (es decir, común y accesible para todos) hacia Jesús y en Él hacia el Padre, en un caso resaltando la *experiencia personal interior* del creyente, en el otro, poniendo en primer plano los *hechos empíricos y objetivamente ciertos* de la vida de Cristo. Pero, a fin de cuentas, la visión de Cristo que resulta se hace normativa no a partir de la «humanidad» perfecta, singular, irrepetible y provocadora del Verbo Eterno que vive entre los hombres, sino porque se acepta que Dios de algún modo garantiza *aquella* humanidad, se encuentra «detrás» de ella. En otras palabras, Cristo sería *un hombre especial avalado por Dios*, un hombre mejor que los demás, quizás, un ser superior, situado entre Dios y el mundo. Un actor cósmico, se podría decir con Arrio, un incomparable maestro de la moral, dirían los modernos. En todo caso, un ser situado entre Dios y el mundo, un «ser puente», con aspectos en común con el uno y con el otro.

### 1.3. *La crítica de Feuerbach*

La crítica más devastadora y duradera de la doctrina de Schleiermacher y de otros no provino tanto de los estudios históricos sobre la vi-

12. Cfr. E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1902.

da de Jesús, sino del filósofo post-hegeliano Ludwig Feuerbach. En su obra *La esencia del cristianismo*, del año 1841<sup>13</sup>, explica Feuerbach que el resultado de la «objetivación»/«proyección» (*Vergegenständigung*) o «exteriorización» (*Entäußerung*) de la conciencia humana es siempre «otro ser» (*Anderssein*), distinto del sujeto consciente pero siempre semejante a él. El «otro ser» es ciertamente un *tú*, pero mientras Hegel relacionaba ese *tú* con el Espíritu Absoluto (con Dios) en sus distintas manifestaciones, Feuerbach, tomando distancias, insistía en que se trata siempre de un *tú* de la misma especie (*Gattung*) del sujeto. Los sentimientos humanos, de miedo o de amor, de sufrimiento o de esperanza, hacen referencia directa a los objetos externos, pero sólo a los de la misma especie. Pero ya que «Dios» por definición no puede ser incluido en la *Gattung* o especie humana, todos los sentimientos «religiosos» que el hombre pueda experimentar no sirven para inferir un conocimiento cierto sobre la existencia y atributos de la Divinidad<sup>14</sup>. «La «conciencia de Dios» no es más que la auto-conciencia del hombre», concluye Feuerbach, «el conocimiento de Dios no es más que el autoconocimiento del hombre»<sup>15</sup>. Además, puesto que en el hombre sólo cabe «el sentimiento de la especie» (*das selbstfühlende Gefühl*), la humanidad de Cristo conocida por medio del sentimiento no supera, cualitativamente, la de cualquier hombre<sup>16</sup>.

La crítica de Feuerbach tiene una consistencia innegable: a partir de los sentimientos o experiencias comunes de una especie inferior —en

13. Cfr. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums* (ed. W. Schuffenhauer), 2 vols., Akademie Verlag, Berlin 1956. Sobre esta obra, cfr. especialmente la presentación y crítica de C. FABRO, *Ludwig Feuerbach. L'essenza del cristianesimo*, Japadre, L'Aquila 1977; también H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1967, vol. 1; A.E. MCGRATH, *The Making*, cit., 42-47; M.W. WARTOFSKY, *Feuerbach*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

14. Sobre el concepto de *Gattung* en Feuerbach, cfr. M. WARTOFSKY, *Feuerbach*, cit., 220-226.

15. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, cit., vol. 1, 51. «Si el sentimiento es el esencial instrumento u órgano de la religión, entonces la naturaleza de Dios no es otra cosa que una expresión de la naturaleza del sentimiento... La esencia divina, comprendida por el sentimiento, no es en realidad más que la esencia del sentimiento, extasiado y contentísimo de sí mismo... nada más que el sentimiento intoxicado y feliz de sí mismo», *ibid.*, 46.

16. «La encarnación no es otra cosa que la aparición efectiva y sensible de la naturaleza humana de Dios. De su parte Dios no se ha hecho hombre; el motivo de la encarnación ha sido la indignancia, la necesidad del hombre... El Dios encarnado es solamente la aparición del hombre que se ha hecho Dios, ya que el bajarse de Dios al hombre es necesariamente precedido por el alzarse del hombre hacia Dios», *ibid.*, 104.

este caso, del hombre— no se puede inferir por vía de la superación los atributos de un ser de especie superior. El hombre es semejante a sí mismo, y basta. Por ello, la conciencia-de-Dios dominante, arrolladora y contagiosa, que Schleiermacher atribuía a Cristo como causa natural de la conciencia de Dios entre los hombres, debe ser considerada como una fantasía alienante. *Post hoc, sed non propter hoc*: en base en una teología que parte exclusivamente de la experiencia religiosa, no puede verificarse ninguna relación necesaria entre el «verdadero» o histórico Jesús de Nazaret por una parte, y un exaltado Cristo divino, arquetípico y metahistórico, por otra.

Es interesante notar que en una cosa por lo menos la teología cristiana concuerda con la posición de Feuerbach: que el hombre no es capaz con sus propias fuerzas de conocer la esencia de Dios<sup>17</sup>. Así lo enseñan autores tan diversos entre sí como son Tomás de Aquino, Karl Barth y Hans Urs von Balthasar. Veamos la posición de estos últimos.

#### 1.4. *La revelación «perpendicular» de Dios en Cristo según Karl Barth*

Por su parte Barth dice claramente que cualquier conocimiento teológicamente válido respecto al hombre debe excluir toda antropología previa de tipo filosófico o cultural. «La cristología debe ocupar todo el espacio en la teología... La cristología es todo o no es nada», decía<sup>18</sup>. Como ser que aspira a la inmortalidad, el hombre sólo puede hablar de sí mismo a partir de Dios, pues Dios es «el único que posee inmortalidad» (1 Tm 6,16)<sup>19</sup>. Ya que el hombre no «es» inmortal, según Barth, si no recibe la inmortalidad de Dios, hay que decir que esta revelación nos viene «perpendicularmente», por medio de Cristo. El hombre es reflejo de la Trinidad, concretamente en lo que se refiere a su constitución como comunión de personas<sup>20</sup>.

17. Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, «La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di San Tommaso», in *Annales Theologici* 21 (2007) 279-298, que reflexiona sobre el «penitus manet ignotum» que Santo Tomás aplica a Dios en *III C.G.*, 49.

18. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik 1/2: Prolegomena*, Zollikon, Zürich 1959, 114.

19. Cfr. K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, Evangelischen Verlag, Zürich 1963.

20. Cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik 3/2*, Zollikon, Zürich 1948, 242-381.

### 1.5. *Cristo como «forma fundamental» en von Balthasar*

Siguiendo hasta cierto punto el planteamiento de Barth, Hans Urs von Balthasar ha criticado duramente las cristologías planteadas a partir del hombre, insistiendo en la necesidad de recorrer un camino inverso: la antropología se debe plantear a partir de la cristología, y no al revés. Cristo es siempre anterior al hombre, dice, y suscita en él la acogida de la revelación, es decir, la fe. Cristo es la *Gestalt*, la forma fundamental o imagen perfecta del hombre y de toda la realidad creada, es «la analogía concreta del ser». Por lo tanto la vida única, histórica y encarnada de Cristo es la que da sentido al hombre, a la historia, y al ser mismo<sup>21</sup>. La categoría fundamental de la cristología de von Balthasar es la *kénosis*, expresión paulina del auto-vaciarse de Dios que supone la encarnación del Verbo-Hijo. Y, ya que para von Balthasar Cristo es la «forma fundamental» del hombre y del ser, la *kénosis* del Verbo expresa no sólo la vida terrena del creyente y la dinámica interna de la ascética cristiana, entendida como renuncia total de la propia vida, sino también algo que pertenece a la misma esencia divina, en la que se da «la eterna negación del Hijo en relación con el Padre»<sup>22</sup>. En otras palabras, no sólo Cristo en su íntima constitución, sino el actuar del mundo creado y del hombre son reflejo de la vida trinitaria.

Von Balthasar puntualiza su posición diciendo que al hombre se le prepara para reconocer y recibir la divina revelación en Cristo por medio de lo que llama la «vía estética», de la belleza. Concretamente, dice, en Cristo el hombre se descubre amado en modo incondicional por Dios, así como el niño se descubre amado por su madre. Y este amor, sólo este amor, es «digno de fe», por tomar el título de una importante obra suya. El hombre reconoce a Dios en Cristo por medio del amor.

### 1.6. *Los límites del planteamiento de Barth y von Balthasar*

La posición de Barth, como se ve, es radicalmente cristiana, aunque tiende hacia un cierto fideísmo, cerrándose al diálogo con la filosofía y la

21. Cfr. N.J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford University Press, Oxford; New York 2005, 101ss.

22. H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977, 162 de la edición italiana (*Gli stati di vita cristiana*, Jaca Book, Milano 1985).

cultura. Además, es susceptible de la acusación feuerbachiana de proyección, porque en realidad arranca de la búsqueda humana de inmortalidad.

La comprensión de von Balthasar, aunque insiste con razón en la prioridad de la cristología sobre la antropología, también tiene algo de no acabado, porque plantea la existencia de un amor divino incondicional a partir de la experiencia humana del amor en general, la de la madre, la del esposo. Objetivamente, la cristología propuesta por von Balthasar es previa a la antropología, pero no está claro que lo sea epistemológicamente, es decir a nivel de la apropiación de la fe. Se abre la puerta a que Dios en Cristo sea pensado en realidad a partir del hombre y de la experiencia humana, y no al revés<sup>23</sup>.

En pocas palabras, tanto en von Balthasar como en Barth, se ofrece una lectura fundamentalmente platónica o asimilativa de la imagen de Dios en el hombre: siendo Cristo reflejo de la Trinidad en todo, el creyente puede llegar a ser reflejo de Cristo en todo. Y si eso es así, tanto valdría partir de Cristo para comprender al hombre como partir del hombre para conocer a Cristo.

## 2. DOS DISCONTINUIDADES NOÉTICAS PARA UN ADECUADO CONOCIMIENTO DE DIOS EN CRISTO

Considero que el análisis hecho hasta ahora hace entrever que, en el camino del hombre hacia el Padre por medio de Cristo, existen dos discontinuidades noéticas que deben ser examinadas atentamente para interpretar justamente nuestro lema, «Cristo revela el hombre al hombre».

La primera, *entre el hombre y Cristo*. Está claro que la solidaridad entre Cristo y el hombre, establecida por la encarnación del Verbo, no es total y unívoca, sino «diferenciada». Me explico. Ciertamente Cristo, en algunos aspectos de su ser y de su vida, se identifica plenamente con el hombre. Pero en otros, no. Cristo no asume en modo unívoco cada aspecto de la vida del hombre concreto e histórico. Por esta razón, el cristiano no está llamado necesariamente a identificarse con Cristo en todos

23. Cfr. mi estudio «Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar», en *Annales Theologici* 21 (2007) 61-100, especialmente 90.

los detalles de vida de éste. Además, sería imposible hacerlo: sólo Él es el Señor, en Él habita la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2,9). En otras palabras, la relación entre Cristo y el creyente no es puramente simbiótica o asimilativa. Hasta cierto punto, y se trata de una afirmación central de este estudio, Cristo «manifiesta el hombre al hombre» siendo *diverso* de él, por lo menos en ciertas cosas. Como decía Guardini, Cristo es el «gran contraste»<sup>24</sup>. En otro lugar hemos explicado con más detalle esta «solidaridad diferenciada» de Cristo respecto al hombre, en tres momentos: (1) Cristo se ha identificado completamente con el hombre en lo que se refiere a la *naturaleza humana*, revelándola como hechura divina, (2) no se ha identificado con el hombre en lo que se refiere al *pecado* en sentido estricto, y (3) se ha identificado en modo mixto o funcional en lo que se refiere a ciertos aspectos de la *vida humana histórica*, como son el sufrimiento, la ignorancia y la muerte<sup>25</sup>.

De ahí se deduce que conocemos a Cristo en su verdadera identidad, y a nosotros mismos en Él, de un modo *indirecto*, es decir, no por medio de categorías antropológicas transparentes, plenamente a nuestra disposición. Y esas categorías son en primer lugar *la fe*, y luego *la conversión* que sigue a la fe.

La segunda discontinuidad es la que existe entre nuestro conocimiento humano de Cristo y el *del Padre eterno*. Es cierto que, como decía el Señor al Apóstol Felipe, «el que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9)<sup>26</sup>. Pero san Pablo nos recuerda que una cosa es conocer a Cristo «en la carne» (2 Co 5,16), y otra conocerle «en el espíritu», por la revelación (Mt 16,17). El sano apofatismo de todas las épocas ha reconocido la esencial incognoscibilidad de la esencia divina a partir de toda

24. «En el encuentro con Jesucristo se manifiesta la verdadera esencia del hombre; en su presencia se revelan el bien y el mal; en su presencia los hombres sacan las consecuencias de su mentalidad, “se descubren los corazones”. Cristo es “diferente” del mundo; es “de arriba”. De este modo pone en cuestión al mundo y le obliga a manifestarse. Cristo es el gran contraste, ante el cual el mundo muestra su verdadero rostro. Es la medida independiente del mundo, a la cual debe éste someterse. Cristo es, por su esencia, juez y juicio del mundo. Pero al mismo tiempo le ama con un amor poderoso, total, creador, completamente diferente del nuestro», R. GUARDINI, *Cristianismo y sociedad*, Sígueme, Salamanca 1982, 18s.

25. Cfr. mi estudio «Il mistero dell'incarnazione e la giustificazione. Una riflessione sul rapporto antropologia-cristologia alla luce della “Gaudium et spes”, 22», en K. CHARAMSA y N. CAPIZZI (eds.), *La voce della fede cristiana*, Città Nuova, Roma 2009.

26. Cfr. el comentario de Santo Tomás sobre este texto de Juan: *In Io.*, 14, l. 2.

instancia creada. Por un lado, según santo Tomás de Aquino, el hombre a partir de lo creado puede conocer la existencia de Dios, pero su naturaleza (o esencia) nos queda en buena parte velada<sup>27</sup>. Por el contrario, el hombre, a partir de la esencia de Dios, si hipotéticamente pudiese conocerla, no podría deducir la existencia del mundo creado, aunque algo podría decir eventualmente sobre la esencia de las cosas. Pues Dios, perfectamente beato y completo en sí mismo, crea el mundo cuando y como él quiere, con entera libertad.

Teniendo en cuenta estas discontinuidades, es decir, mediante el esfuerzo de superar una simple lectura asimilativa o platónico-arriana de la reciprocidad cristología-antropología, presentamos a continuación varios caminos, más bien indirectos y ciertamente parciales, para profundizar en el significado del lema que estamos considerando: «Cristo manifiesta el hombre al hombre».

### 3. DIVERSAS COMPRENSIONES DEL LEMA

#### «CRISTO MANIFIESTA EL HOMBRE AL HOMBRE»

En esta parte propositiva del artículo consideraremos dos textos recientes del Magisterio de la Iglesia que tratan el tema: la constitución *Gaudium et spes*, ya citada, y la encíclica *Redemptor hominis* de Juan Pablo II, que comenta el texto conciliar en profundidad.

Es interesante notar que la *Gaudium et spes* no dice exactamente que Cristo «revela» el hombre al hombre, sino que lo *manifiesta* (*manifestat*). La palabra «revelación» queda reservada en los documentos conciliares para Dios y su actuar salvífico. Leamos el texto: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>28</sup>. Es decir, el hombre llega a conocerse, a descubrir la grandeza de su destino y vocación, no directamente, es decir contemplando e imitando la humanidad de un ser superior, perfecto, sino indirectamente, esto es, a partir de la revelación del Dios inefable y desconocido, una revelación de amor hecha presente en la vida y en la

27. Cfr. el artículo de M. PÉREZ DE LABORDA en la nota 17.

28. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

palabra de Jesucristo. En otras palabras, el contenido de la revelación cristiana en Cristo no es el hombre, por lo menos no es *directamente* el hombre, sino Dios que, mientras destina al hombre a la eterna comunión con Él, le hace al mismo tiempo vislumbrar algo de su esencia íntima, de su grandeza y dignidad, del sentido de la existencia humana.

El salmista reflexiona sobre el valor de la vida corriente y vulgar del hombre que se conoce con los propios medios: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, y el hijo de Adán para que de él te cuides?» (Sal 8,5). Y responde así a esta pregunta retórica: «Apenas inferior a los ángeles le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies» (Sal 8,6s). Al hombre le es permitido maravillarse de sí mismo porque *Dios* le ha llenado de sus dones. «Lo que nosotros somos ninguno lo puede ver», decía Rabindranath Tagore, «Lo que nosotros vemos es solamente nuestra sombra»<sup>29</sup>. Y para un cristiano la luz con la que vemos, o vislumbramos, nuestra sombra, es la que brota de Cristo. Éste es el primer punto: el hombre se conoce solamente a partir de Dios, y a Dios se le conoce a fondo sólo por medio de Jesucristo. Y se conoce como fruto de la libre donación divina, en la que el hombre se hace consciente de algún atributo divino.

En segundo lugar, conviene tener en cuenta, como hace el Papa Juan Pablo II en su encíclica programática *Redemptor hominis* (1979), que Cristo manifiesta el hombre al hombre precisamente *salvándolo*, en cuanto Redentor suyo<sup>30</sup>. No se trata por lo tanto de una revelación estática o «platónica», potencialmente gnóstica, respecto a la naturaleza humana, delineada en Cristo hasta el último detalle. Cristo, mientras salva al hombre del pecado, le descubre, real pero indirectamente, como quien ha podido perder la amistad con Dios, y que la puede recuperar de nuevo. Hace ver que el hombre es un ser *dinámico*, con un ser y una esencia recibidos mediante el acto creativo de Dios, capaz por lo tanto de crecer y decrecer. En otras palabras, Cristo revela que el hombre no es simplemente un ser estático, sino también historia, libertad y vida.

Resumiendo el contenido de los textos apenas mencionados, podemos decir que Cristo manifiesta el hombre al hombre más bien *indi-*

29. Cfr. R. TAGORE, *Pensamientos escogidos*.

30. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, nn. 10-13.

*rectamente*, revelándole el amor que llevó al Padre a crearle, a llamarle y a salvarle. Ciertamente los textos de la Iglesia no se mueven en la dirección de un conocimiento de tipo platónico que pasa por medio de Cristo, hombre perfecto.

A partir de esta reflexión podemos considerar nuestro lema en cuatro momentos, que se refieren entre otras cosas a la conversión cristiana, a la búsqueda de la unidad como camino hacia la verdad plena, al aspecto dinámico de la imagen de Dios en el hombre y a la consumación escatológica.

### 3.1. *El cristiano se conoce a través de la fe y la conversión*

Según el Evangelio, los hombres se confrontan con Cristo en el contexto de la *conversión* del pecado (cfr. Mc 1,15)<sup>31</sup>. Como acabamos de ver, según el Papa Juan Pablo II, Cristo manifiesta el hombre al hombre precisamente *redimiéndolo*, es decir, superando el pecado y llevándolo a la vida eterna.

Según los evangelios, todos los hombres se sitúan delante de Cristo como pecadores en dos modos. Ante Jesús *unos* se encierran y se endurecen en su pecado, con un empecinamiento que les lleva a querer eliminar a Jesús del todo, lo que logran hacer llevándolo a la muerte en la Cruz, con un intento (vano) de redimensionar su identidad como un Mesías, engañado y engañador. Pero en realidad es la santidad presente en las palabras, obras y vida del Señor, la que se confronta con la vida del hombre pecador, demostrándole como tal. Por medio del contraste se «manifiesta el hombre (pecador) al hombre». Cristo, para salvarnos del pecado no se identificó con él (cfr. Heb 4,15), sino que se alejó de él del modo más radical posible, cumpliendo la voluntad de Dios en todo. Y no sólo eso: Cristo, aunque aceptó la muerte, fruto del pecado, no se identificó por

31. «El fenómeno Cristo requiere una conversión no sólo de la voluntad y de la acción, sino también del pensamiento. Esa conversión consiste en no pensar sobre Cristo con categorías mundanas, sino aceptarlo como norma suprema de lo real e, incluso, de lo posible, y juzgar el mundo desde su propia perspectiva. Ese cambio de mentalidad es difícil de entender y aún más difícil de llevar a la práctica. Tanto más difícil cuanto más clara es la oposición que, en el transcurso del tiempo, el mundo ejerce contra Él», R. GUARDINI, *El Señor*, Cristiandad, Madrid 2005, 681.

completo con ella sino con la voluntad del Padre de salvar a los hombres, lo cual, a su vez, tuvo la desgraciada consecuencia de provocar la saña homicida del hombre pecador, lo cual finalmente condujo a la muerte ignominiosa de Jesús en la Cruz. En este sentido hay que decir que Cristo asumió la mortalidad sólo temporalmente, es decir en función de la salvación del hombre. Su auténtico y eterno destino, su «identidad», no era la muerte sino la inmortalidad, obtenida por medio de la Resurrección.

*Otros*, por el contrario, movidos por la fuerza y la belleza de la vida de Jesús, por sus palabras y milagros, por su santidad, emprenden el camino largo y fatigoso de la conversión. Perciben en Cristo no sólo una vida armoniosa, llena de virtudes y equilibrio, una vida digna de emular. Más allá de lo puramente humano, descubren una fuerza profunda y divina que les mueve a recorrer gradualmente el camino que va desde el «soy un hombre pecador» (Lc 5,8) pronunciado por Pedro, hasta su profesión de fe «tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En este camino el hombre no sólo descubre a Dios, amante y misericordioso, sino a la vez, e inseparablemente, a sí mismo, al fondo desconocido de su ser, de su pecaminosidad, y también de su (potencial) grandeza.

En pocas palabras, lo primero que Cristo hace es manifestar al hombre, a cada hombre, *como pecador*. Por ello invita a todos a la conversión.

Conviene considerar más de cerca el hecho de que el descubrimiento de la verdadera identidad de Cristo como «el Hijo de Dios vivo», y el descubrimiento del hombre a sí mismo, pasa a través de la conversión cristiana, la fe, o, dicho con más precisión, pasa por medio de un proceso gradual de conversión que se abre a la fe. Al inicio de este proceso, el hombre experimenta la atracción de Dios en y por medio de la vida de Jesús, y comienza a atribuirle una identidad que corresponde en parte a las propias expectativas y deseos. De este modo, la experiencia puramente antropológica que el hombre tiene de Cristo prepara, hasta un cierto punto, el proceso del reconocimiento de Jesús como el Hijo de Dios. No hay nada de impropio para el hombre, ciertamente, en el hecho de buscar y encontrar en la figura de Jesús elementos de sus propias expectativas, porque ningún aspecto de la realidad humana, del origen y destino del hombre, de las alienaciones, limitaciones y aspiraciones que lo caracterizan, de los anhelos y deseos que lo impulsan, es ajeno al Corazón y al poder salvador de Aquel por el cual fueron hechas todas las

cosas (Jn 1,3), de Aquel a través del cual Dios será «todo en todos» (1 Co 15,28). «Él sabe lo que está en el hombre», decía san Juan (Jn 2,25). Pero Cristo es *más* que todo ello, no sólo porque contiene y expresa la suma de todos nuestros anhelos y proyectos, sino porque Él en persona es la fuente y la cima de todas las posibles perfecciones humanas, es «el Alfa y la Omega» (cfr. Ap 1,8; 21,16; 22,13).

Con los cuadros parciales y fragmentados de la identidad de Cristo, dice Benedicto XVI en su libro *Jesús de Nazaret*, «uno puede sin duda amar a Jesús, convertirlo incluso en guía de su vida»<sup>32</sup>. El conocimiento de Cristo «según la carne» (2 Cor 5,16) tiene su valor, como una etapa en el camino hacia él. Pero no basta, pues la gracia del Padre hecha presente en Jesús empuja al hombre más allá de lo visible, de lo tangible y de lo cuantificable, para llegar, más por gracia divina que por esfuerzo humano, al conocimiento pleno y liberador de la verdadera identidad de Jesús: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Me parece que se trata de una de las tesis principales del libro del Pontífice.

Conviene señalar además que el contenido de la fe en la realidad divino-humana de Jesús (y en el Padre) no es un puro conocimiento abstracto, fruto o culminación de un proceso humano, comparable a cualquier búsqueda religiosa, a aquel conocimiento al que aspiran los gnósticos de todos los tiempos. Y esto por tres razones.

*En primer lugar*, fundamentalmente, porque el fruto del proceso de la conversión es el *discipulado*. El creyente se hace discípulo de Cristo, para seguirle incondicionalmente. *Ser discípulo*, fruto de la conversión y de la llamada divina, llega a ser la verdadera y más auténtica identidad del creyente, quien, llevado por el Espíritu, camina con Jesús, vive su vida, respira el mismo aire, se identifica con él. Por ello, cuando decimos que «Cristo manifiesta el hombre al hombre», esto quiere decir principalmente que el cristiano concreto descubre su verdadera identidad por medio de la conversión que lleva a la fe del discípulo. Cada uno se descubre a sí mismo, personalmente, en y por Jesús.

*Segundo*, la dinámica de la identificación del hombre con Cristo (y la consiguiente conversión) es normalmente un proceso largo, complejo

32. J. RATZINGER/BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 344.

y muy personal, que involucra todas las facultades y todos los registros del hombre. Blondel decía que el hombre es el «eterno insatisfecho». En efecto, él aspira a la infinidad, a la plenitud, aunque sabe que es incapaz de alcanzarlas con los propios medios. Por ello, cuando encuentra en otra persona algo de la perfección que le falta, tiende a imitarla, a identificarse con ella, esforzadamente, con perseverancia. Para que se verifique este proceso no basta que la persona imitada sea considerada como *superior* a la que imita. Hace falta además que la imitación sea percibida como algo *posible*, es decir que sea atractiva y significativa para el sujeto. En efecto, la simple admiración no siempre induce a la emulación. Una parte de esta dinámica se hace presente en el modo en que Cristo reunió a los suyos: poco a poco les iba acercando al Padre por medio de la amistad, de la simpatía, del buen ejemplo, de la cercanía, de la comprensión. El que declaraba «Fuego he venido a traer a la tierra, y ¿qué quiero sino que ya arda?» (Lc 12,49), supo esperar varios años para que los que más quería llegasen a tener sus mismos sentimientos (cfr. Flp 2,5). En efecto, cuando se les presentó a los Apóstoles la posibilidad de irse, de abandonar a Jesús («¿también vosotros queréis marcharos?» Jn 6,67), Pedro respondió: «¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros hemos creído y conocido que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,68s).

La fe en el Padre de Jesucristo no es conocimiento humano puro, fruto acumulado del esfuerzo, *en tercer lugar* porque en realidad el cristiano conoce a Dios y a sí mismo en un único proceso, con un conocimiento que le viene por así decirlo «prestado», un conocimiento de fe, de comunión, de común pertenencia: *noverim me, noverim Te*, reza la densa fórmula meditada por san Agustín<sup>33</sup>. No es que los Apóstoles supiesen más sobre el hombre a nivel temático e intelectual que los grandes filósofos de la antigüedad. Más bien los Apóstoles *vivían con Cristo*, en Él, por Él, es decir en comunión con el hombre perfecto. San Pedro, consciente de que para él Jesús era todo, decía al cojo de nacimiento en la puerta del Templo: «No tengo plata ni oro», es decir, no tengo medios humanos, conocimientos especiales, no tengo a mi disposición técnicas sofisticadas, «pero lo que tengo, te lo doy; °en el nombre de Jesucristo Nazareno, levántate y anda!» (Hch 3,6). Por medio de la fe, Pedro «tenía a su disposición» toda la antropología cristiana, aunque no fuese to-

33. SAN AGUSTÍN, *Soliloquia* I, 7.

davía a nivel temático, como en Sócrates y los demás filósofos. Siguiendo al Maestro de cerca, Pedro era, desde que fue llamado, «experto en humanidad», por usar una expresión cara al Papa Pablo VI. Las riquezas y la sabiduría de Pedro eran reales y eficaces, pero no eran suyas, pues pertenecían a Cristo, con cuyos ojos veía, con cuya fuerza sanaba, con cuya presencia consolaba, con cuya autoridad enseñaba.

### 3.2. *Cristo enseña la verdad sobre el hombre como Principio unificador*

Volvamos la atención un momento a lo que apenas hemos mencionado: el proceso de la conversión cristiana incluye normalmente una gradual superación e integración, por medio de la fe, de las visiones fragmentarias y parciales de Cristo, visiones que corresponden a las pobres (aunque válidas) aspiraciones y expectativas del corazón humano. De las identidades parciales («algunos Juan el Bautista, algunos Jeremías, algunos Elías», Mt 16,14) se debe pasar, bajo la «revelación» del Padre, a la realidad plena: «tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Es decir, desde la multiplicidad de varios elementos se pasa hacia una comprensión única y unitaria, proveniente de una única luz, desde un conocimiento que no salva a un conocimiento que salva. Este conocimiento es la fe, con la que se «supera» radicalmente el conocimiento puramente humano, pero que no requiere sistemáticamente la eliminación de los elementos parciales anteriores (como con la *Aufhebung* hegeliana o la revelación «perpendicular» de Barth), sino su integración completa. Lo cual nos lleva a hacer la siguiente reflexión.

Martin Heidegger, en un escrito de 1929, hizo la siguiente aguda observación. «Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Y al mismo tiempo, en ninguna otra época el hombre ha llegado a ser tan problemático para sí mismo como en nuestra época»<sup>34</sup>. En efecto, tenemos muchos conocimientos a nuestra disposición sobre el hombre, detallados, pormenorizados, comunicables, cuantificables... pero generalmente *poco integrados*

34. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1951, 189.

entre sí. Y a lo largo del resto del siglo XX la reflexión de Heidegger no ha hecho más que consolidarse, sobre todo entre los autores del pensamiento post-moderno<sup>35</sup>. Piénsese por ejemplo en la desconfianza hacia las «metanarrativas» de parte de Jean-François Lyotard, en el fenómeno de la «diseminación» (o dispersión-decomposición) en Jacques Derrida, en el «pensamiento débil» de Gianni Vattimo. En efecto, en el hombre encontramos una multiplicidad de polaridades no resueltas, de elementos variados no integrados entre sí: entre persona y naturaleza, entre libertad y determinismo, entre tiempo y eternidad, etc. Y se entiende que una reflexión filosófica que quiera ser rigurosa y coherente tiende a escoger un polo a expensas de otro: o individuo independiente o naturaleza común; o libertad o determinismo, etc. Se da lo que Herbert Marcuse describió incisivamente en su obra *El hombre unidimensional*. En todo caso, este fenómeno presenta al pensamiento filosófico el reto de encontrar las categorías que permitan esta integración. Ha sido el mismo Heidegger quien ha puesto de relieve la intuición de Heráclito de identificar el *Lógos* con el vínculo o enlace que une toda la naturaleza<sup>36</sup>.

Resumiendo lo dicho, podemos afirmar que se llega a la verdad sobre el hombre por medio de la coherencia entre los distintos aspectos del hombre, en la *unidad* del hombre, aunque se trate de una unidad compleja (si es lícito emplear esta expresión), una unidad no del todo realizada, porque consiste en la síntesis entre la situación actual del hombre y el actuarse histórico y escatológico de la providencia divina.

Y es aquí donde se comprende el papel de Cristo como el que «manifiesta el hombre al hombre». El es el único *Lógos* por medio de cual fueron creadas todas las cosas (Jn 1,4), el *Lógos* divino hecho visible en la vida histórica de Jesús de Nazaret. Cristo «sustenta todas las cosas con su palabra poderosa» (Hb 1,3). Por eso, aunque cada aspecto concreto de la vida del hombre encuentra un eco en la vida de Cristo, un eco puro y auténtico, no hace falta que Cristo nos revele «directamente» la naturaleza humana en cada detalle. Más bien, es Él quien da consistencia, unidad y coherencia *al conjunto*, a lo que el hombre descubre por medio

35. Cfr. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

36. Heráclito habla del *Lógos* como la armonía secreta de los contrarios (frag. 30). Heidegger en su obra *Sein und Zeit* retoma esta noción mientras reflexiona sobre la verdad como *a-létheia*, manifestación del ser.

de la intuición artística, de la reflexión filosófica, de la ciencia. No es que Cristo revele *todo* sobre el hombre (como pensaba Barth), ni que nos revele algunas cosas que pueden sumarse a otros datos recabados filosófica o científicamente (una especie de concordismo). Más bien Cristo nos ofrece *una perspectiva unitaria y definitiva* respecto a todo lo que ya conocemos sobre el hombre, su naturaleza y su vida.

Desde luego, la obra de Cristo lleva a cabo en el hombre *la superación de la fragmentación que resultó del pecado*. En efecto, Cristo no sólo reconcilia al hombre con Dios (cfr. 2 Co 5,19), sino también consigo mismo y con los demás hombres, sanando las fracturas introducidas por la transgresión primigenia. Cristo restaura la unidad perdida por el pecado.

Pero, más todavía, en Cristo, que nos revela el principio y el fin de nuestra existencia, en Cristo que es nuestro Camino hacia el Padre, se pueden integrar, explicándolos conjuntamente, todos los aspectos de la vida del hombre, también aquellas polaridades que el pensamiento filosófico o científico a solas no ha logrado integrar del todo.

Tomemos un ejemplo de este fenómeno. El pensamiento filosófico es capaz en principio de hacer explícitos los distintos aspectos de la vida de la *persona* humana: su individualidad, espiritualidad, sociabilidad, libertad, apertura, etc. Pero, como demuestra el desarrollo histórico de esta categoría<sup>37</sup>, sólo ha sido posible llegar a una noción definitiva de la persona humana a partir de la doctrina de las Personas Divinas, revelada por Cristo. Aunque no nos resulta posible hacerlo en esta sede, no es difícil demostrar cómo las tensiones existentes entre persona y naturaleza, entre libertad y determinismo, entre tiempo y eternidad, etc., pueden encontrar su plena integración bajo la luz de la vida y del obrar de Cristo, Persona Divina hecha hombre.

Dicho de otra forma, *la gracia divina*, con que Cristo comunica a la humanidad el estado de hijos adoptivos de Dios, no consiste sólo en la presencia justificante de Dios en el corazón del hombre, sino que constituye también el principio epistemológico fundamental para comprender el contenido del designio de Dios al crear el hombre, llamán-

37. Cfr. mi estudio «La persona umana tra filosofia e teologia», en *Annales Theologici* 13 (1999) 71-105; J.A. LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001.

dolo desde toda la eternidad a la comunión filial y perpetua con Él<sup>38</sup>. En otras palabras, la centralidad de la gracia en la economía cristiana revela el carácter donado de la creación y del mundo.

A lo cual se puede añadir lo siguiente: más que las teorías que intentan presentar una articulación epistemológica abstracta entre cristología y antropología, es la misma historia del pensamiento la que demuestra con los hechos que Cristo ha manifestado el hombre al hombre. En efecto, a lo largo de la historia se comprueba cómo a partir de la reflexión sobre Cristo (y por ende de la Trinidad), y la contemplación de Él, se llega a la noción de persona humana y su dignidad, al sentido de la libertad humana, de la historicidad, de la sociabilidad, etc. Quizá algo de razón tenía Wilhelm Dilthey cuando decía que «es solamente la historia la que nos dice quién es el hombre»<sup>39</sup>.

### 3.3. *Conocerse en Cristo por medio de la actividad humana*

Está claro que la categoría bíblica de «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26s) juega un papel importante en nuestra comprensión de la relación entre cristología y antropología, siendo Cristo la imagen perfecta del Padre (Col 1,15). Pero también es cierto que podría tratarse de una categoría indefinible (y por lo tanto inútil) por la sencilla razón de que Dios mismo es indefinible y desconocido en su esencia íntima, como ya hemos señalado. Dios debe ser reconocido, adorado, obedecido, amado, nos dice la Escritura, pero no comprendido, encerrado o dominado por el hombre. Por esta razón algún Padre de la Iglesia afirma que sería impropio reflexionar sobre la naturaleza de la imagen de Dios en el hombre<sup>40</sup>. En pocas palabras: así como Dios nos es desconocido, el hombre, hecho a imagen suya, no puede conocerse a fondo. Se trata de un ejem-

38. Dice R. Guardini: «Lo que la persona es, la persona verdadera, auténtica, eso es algo que sólo llega a dársenos de modo pleno cuando, mediante la revelación, comprendemos con claridad y en la fe lo que es ser hijo de Dios. “Persona” significa algo diferente de “hijo de Dios”. Lo primero es una realidad natural, lo segundo, una realidad sobrenatural, pneumática. Esto último significa algo que el hombre es por gracia, por la redención; aquello, algo que es por nacimiento», *Cristianismo y sociedad*, cit., 114.

39. W. DILTHEY, «Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts», en *Gesammelte Schriften IV*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 529.

40. SAN EPIFANIO, *Panarion*, 70.

plo más de la crítica que hicimos de la lectura «asimilativa» del lema «Cristo manifiesta el hombre al hombre».

De todas formas, si se tiene en cuenta que la noción de «imagen de Dios» en el hombre hace referencia directa, según el texto del Génesis, al *dominio* que el hombre debe ejercer sobre el mundo creado<sup>41</sup>, se entiende que el hombre ha sido creado «a imagen de Dios» no tanto en referencia al *Ser* de Dios, sino más bien respecto al *Obrar* divino, es decir, al señorío ejercido por Dios sobre el mundo en cuanto Creador suyo. Este señorío ha sido plenamente entregado por el Padre a su Hijo encarnado, resucitado a causa de una muerte libremente acogida por amor, como afirma la Escritura repetidas veces (cfr. Flp 2,9-11; 1 Co 15,25-28; Hb 2,8s; Jn 12,31s). A su vez, el creyente, como hijo de Dios en Cristo, es invitado a participar en el establecimiento del reino de Cristo en la tierra por medio de su trabajo y de todas sus actividades, glorificando al Padre mientras se esfuerza por cumplir su voluntad. De nuevo, «Cristo manifiesta el hombre al hombre», invitándolo a contribuir al establecimiento del señorío eterno de Dios sobre la tierra<sup>42</sup>. Cristo Señor manifiesta el hombre al hombre en cuanto *homo faber*.

Está claro de todas formas que tal señorío será establecido eficaz y plenamente sólo al final de los tiempos, con el *eschaton*. Consideramos ahora este último aspecto.

### 3.4. *La cristología y la consumación escatológica*

La afirmación «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre» se debe plantear también en un contexto escatológico. Y esto principalmente porque la identidad del hombre no será completa, definitiva, hasta el final de su existencia, hasta que Dios sea «todo en todos» (1 Co 15,28), hasta la *Parousia*. Ni siquiera a Cristo se le comprende del todo si no es a partir del momento culminante de su Resurrección, cuando Dios le constituyó, en modo eficaz y público, en lo que era desde siem-

41. *Inter alia*, cfr. D.T. ASSELIN, «The Notion of Dominion in Genesis 1-3», en *Catholic Biblical Quarterly* 15 (1954) 277-294.

42. Se confirma lo que Juan Pablo II afirma en la *Redemptor hominis*, antes considerada: que el hombre es un ser *dinámico*, capaz de crecer y decrecer.

pre: Hijo de Dios, Señor del cielo y de la tierra. Y desde luego el hombre no llega a su plena identidad hasta el final, hasta la resurrección de los muertos<sup>43</sup>, pues «aún no se ha manifestado lo que seremos», como dice san Juan (1 Jn 3,2). San Ignacio de Antioquía instaba a los cristianos de Roma a no impedir su inminente y anhelado martirio, diciéndoles: «por favor, hermanos, no me privéis de esta vida, no queráis que yo muera... Dejadme contemplar la luz, y *entonces será hombre plenamente*. Dejadme imitar la pasión de mi Dios<sup>44</sup>». El obispo de Antioquía debía de sentirse muy seguro de su identidad prometida por la fe en Cristo, como para aceptar con tanta lucidez la pérdida de la propia vida. Podríamos decir, en base a este texto, que el martirio no es sólo un «lugar teológico» sino también «un lugar *antropológico*»<sup>45</sup>.

Pero hay que señalar otro lado de la interpretación escatológica del lema «Cristo manifiesta el hombre al propio hombre», en abierta continuidad con lo que acabamos de decir respecto a Cristo como fuente de integración/unificación para todo discurso antropológico. Ya lo hemos dicho de pasada. Releo el pasaje: «la verdad sobre el hombre se encuentra en la coherencia, en la *unidad*, aunque se trate de una unidad compleja... una unidad no del todo realizada, porque consiste en la síntesis entre la realidad actual del hombre y el actuarse histórico y escatológico de la providencia divina». En efecto, la dificultad que experimentamos de «leer» en Cristo al hombre entero proviene no sólo de nuestra actual pecaminosidad que ciega y disgrega, ni sólo del conocimiento limitado de la riqueza humano-divina de Cristo que los evangelios nos ofrecen, sino también de que el proyecto de Dios respecto al hombre no ha sido revelado por ahora en todos sus detalles. La reserva escatológica se impone. Por ello, dijimos que la unidad que surge de la comprensión del hombre a partir del misterio de Cristo es una «unidad compleja». En efecto, la verdad que emerge sobre el hombre a partir de Cristo existe, es real, es definitiva, pero los hombres la tenemos sólo parcialmente y «en préstamo», siendo accesible sólo por medio de la fe, de la comunión con

43. Cfr. mi artículo «La fórmula “Resurrección de la carne” y su significado para la moral cristiana», en *Scripta Theologica* 21 (1989) 777-803.

44. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Rom.* 6,2-3.

45. Sobre la noción de «testimonio», cfr. mi estudio «El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico», en *Scripta Theologica* 38 (2005) 501-568.

Dios, fruto de la conversión. «Pues habéis muerto», dice Pablo a los creyentes de Colosas, y todavía «vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3).

Y nos quedamos con una pregunta que tendrá que recibir respuesta en otra sede: ¿cuánto sabemos actualmente del hombre a partir de Cristo? ¿Será muy diverso el estado del hombre resucitado respecto al del hombre que vive en la tierra? ¿Hasta qué punto el *eschaton* se ha hecho ya presente en la Iglesia? La respuesta a estas preguntas dependerá en buena medida de la sensibilidad teológica que cada uno tenga<sup>46</sup>.

### 3.5. *Otros aspectos de la relación cristología-antropología: desde el Antiguo al Nuevo Testamento*

La antropología implícita del Antiguo Testamento, basada en la fidelidad de Dios a la Alianza que estableció con el Pueblo Escogido, presenta algunos elementos problemáticos. Sin embargo, a la luz de Cristo, la Alianza que Dios establece con su Pueblo llega a su plenitud; veremos cómo estos elementos quedan bien clarificados<sup>47</sup>, comprobando de nuevo cómo Cristo revela el hombre al hombre. Podemos señalar tres:

a) *La inmortalidad individual*. El Antiguo Testamento atribuye a los «muertos» (sombras o *refâim*) una supervivencia mínima, pobre, efímera. Su estado es de indigencia, sueño, oscuridad, anonimato. Aunque

46. Se ha dicho alguna vez que los teólogos cristianos se pueden distinguir en dos grandes grupos. Por una parte están los que consideran la dinámica cristiana (el actuar de Dios por medio de Cristo) siempre dentro de los límites de la *potentia Dei ordinata*. Dios, aún pudiendo obrar en modo ilimitado e imprevisto, no cambia los parámetros operativos de su actuar una vez que los ha establecido y revelado, por medio de la creación (la ley natural) y de la encarnación del Hijo de Dios (la Iglesia, los sacramentos, la palabra). Otros autores, por el contrario, prefieren dejar abierto el surgir de ulteriores modalidades de intervención divina en el mundo, que van más allá –según la *potentia Dei absoluta*– de las reglas establecidas por la creación y la encarnación. Los primeros parten más desde el hombre para llegar a Dios, los segundos insisten sobre la prioridad de la revelación divina, que desciende, imprevisible, desde lo alto. Entre los primeros, por ejemplo, se puede mencionar a Tomás de Aquino y Rahner, entre los segundos a Duns Escoto, Barth y von Balthasar. Para los primeros la racionalidad y autonomía humanas prevalecen, para los segundos más bien el voluntarismo nominalista y la intervención divina. Para los primeros la identidad humana está ya a nuestro alcance, y para los segundos se depende directamente de la revelación.

47. Cfr. mi artículo «La persona umana», cit., supra, nota 37.

algunos de los libros más tardíos del Antiguo Testamento presentan una visión más positiva del más allá, la suerte del individuo humano queda bastante malparada.

Pero a partir de la resurrección de Cristo de entre los muertos, punto de partida para la predicación cristiana y de la misión universal de la Iglesia, la inmortalidad es prometida, por lo menos como posibilidad, *a cada individuo* humano, a cada persona. Al que cree Cristo le promete «la vida eterna». En lo que se refiere al aspecto corpóreo (y por lo tanto social) del hombre, la resurrección de Cristo encontrará su expresión plena en la resurrección de todos los muertos. En otras palabras, Cristo abre la posibilidad de una inmortalidad de plenitud humana a todos y a cada uno los hombres. Revela al hombre como ser destinado a la inmortalidad.

b) *La fidelidad de Dios al hombre.* La antropología del Antiguo Testamento se basa sobre la promesa de Dios que se presenta omnipotente (lo puede todo), bueno (ama al hombre) y fiel (perseverante en su amor omnipotente). El hombre empieza a comprenderse, poco a poco, dentro de estas coordenadas. De implícita, la antropología del Antiguo Testamento se vuelve explícita. Sin embargo, a veces el hombre parece tener motivos para *dudar* de la bondad omnipotente y fiel de Dios hacia él. El Salmista se pregunta: «¿Se ha acabado para siempre su misericordia? ¿Se ha acabado la palabra suya para todas las generaciones? ¿Ha olvidado Dios el tener misericordia? ¿Ha encerrado con ira su corazón?». Y responde: «Éste es mi tormento: ha mudado la mano del Altísimo» (Sal 77,8-11). El hombre, sospechando que el amor de Dios no es definitivo, empieza a dudar de sí mismo, y por lo tanto de su propia dignidad, que se basa en la bondad de Dios hacia él (cfr. Sal 8).

Esta sospecha respecto a la «actitud» profunda de Dios hacia el hombre queda completamente superada en Cristo, porque el mismo Hijo de Dios se ha hecho solidario con el hombre caído. Y no sólo eso: Él ha asumido sobre sí todas las desgracias y angustias que el hombre más desafortunado haya podido sufrir. Por ello Cristo ha llegado a ser la garantía tangible del amor fiel de Dios para con los hombres. Ya no es posible dudar de la omnipotencia, bondad y fidelidad de Dios.

c) Por último, la *igualdad humana*. A lo largo del Antiguo Testamento da la impresión de que el favor divino es dirigido exclusivamen-

te, o casi, al Pueblo Elegido, es decir, en el conjunto de la humanidad entera, hacia un grupo numéricamente ínfimo de personas. Es más, a veces el amor de Dios para «su» pueblo llega a ser el motivo para el castigo y el maltrato de otros pueblos. El pueblo judío parece el único tratado bien por Dios. El resto de la humanidad, la gran mayoría, no goza de este privilegio. Lo cual revela una imagen del hombre claramente deficiente, elitista. O así parece.

Pero con la resurrección de Jesús y el envío del Espíritu Santo comienza la misión de la Iglesia dirigida *a todos los hombres*. Se ve con claridad que la finalidad última de la Alianza establecida entre Dios e Israel fue la de hacer posible la salvación de toda la humanidad, una doctrina ya presente en la segunda parte de Isaías. Y desde el punto de vista de la antropología la consecuencia es clara: ya que todos los hombres son posibles destinatarios del don divino de la salvación, todos están constituidos con una dignidad natural tal que les permite acoger este don. Aunque la salvación es don de la gracia y nadie lo puede merecer, la universalidad de la misión de Cristo nos muestra claramente la igualdad fundamental de todos los hombres (cfr. Ga 3,28). De nuevo es Cristo quien revela el hombre al hombre.

#### 4. CONCLUSIÓN

Podemos concluir afirmando que, al decir que «Cristo manifiesta el hombre al hombre», no se quiere proponer una epistemología asimilativo-platónica entre Dios, Cristo, el hombre y el mundo. Una visión de este género no sería incompatible con una cristología arriana. No: Cristo revela al Padre, y en este proceso vivo, el hombre gradualmente se descubre a sí mismo mediante la conversión y la fe en Dios, por la reflexión unitaria sobre su ser, por su actividad que establece cada vez más la soberanía actual de Dios sobre la tierra, y definitivamente en la consumación escatológica.

Paul O'CALLAGHAN  
Pontificia Università della Santa Croce  
ROMA



# RACIONALIDAD DE LA APERTURA A LA VIDA Y ANTICONCEPCIÓN

[THE RATIONALITY OF OPENNESS TO LIFE AND CONTRACEPTION]

JOSÉ MARÍA PARDO

SUMARIO: 1. SEXUALIDAD Y RESPONSABILIDAD: LA CONTRACEPCIÓN COMO PROBLEMA ÉTICO. 1.1. *La elección anticonceptiva*. 1.1.1. *Contracepción como acción humana intencional*. 1.1.2. *Estructura de la argumentación contra la anticoncepción*. 1.2. *El significado del principio de inseparabilidad y del objeto del acto conyugal*. 1.2.1. *La antropología de la unidad corpóreo-espiritual*. 1.2.2. *La unidad esencial entre amor y procreación*. 1.2.3. *El principio de inseparabilidad de los significados del acto conyugal*. 1.2.4. *Algunas anotaciones complementarias: la distinción entre «función» y «significado»*. 1.2.5. *El objeto del acto conyugal*. 1.3. *Responsabilidad procreativa*. 1.3.1. *Responsabilidad procreativa como parte integrante de la virtud de la castidad*. 1.3.2. *Responsabilidad procreativa, castidad y virtud de la templanza*. 1.4. *La relación sexual en el contexto de la continencia y comportamiento sexual contraceptivo*. 1.4.1. *Comportamiento sexual en el contexto de la continencia*. 1.4.2. *Comportamiento sexual contraceptivo*. 1.4.3. *Algunas precisiones en torno a Humanae vitae (n. 16)*. 1.5. *Anticoncepción y ley natural*. 1.5.1. *La ley moral natural: ley de la razón práctica, ley de la virtud*. 1.5.2. *El problema del obrar contrario a la naturaleza (peccatum contra naturam)*. 1.5.3. *Contracepción: comportamiento sexual viciado «in radice»*. A) *Anticoncepción y virtud moral*. B) *Continencia sexual y virtud moral*. 1.5.4. *A modo de conclusión*.

*Resumen:* Desde la publicación en 1968 de *Humanae vitae*, el estudio teológico sobre la anticoncepción ha posibilitado nuevas argumentaciones para profundizar en las enseñanzas de la Encíclica de Pablo VI. Este trabajo intenta, desde la perspectiva racional y, en concreto, desde la virtud de la castidad, colaborar en el desafío de mostrar que la razón y la fe son las dos alas para poder alcanzar la auténtica verdad y el pleno significado de la sexualidad humana.

*Palabras clave:* *Humanae vitae*, castidad, racionalidad.

*Abstract:* Since the publication of the encyclical *Humanae Vitae* in 1968, the theological study of contraception has provided new ways to understand Paul VI's encyclical more profoundly. This essay tries, from a rational perspective, in concrete, from the point of view of chastity, to collaborate in the challenge to show that reason and faith are like the two wings that enable the faithful to reach Truth and discover the full significance of human sexuality.

*Keywords:* *Humanae Vitae*, Chastity, Rationality.

El 25 de julio de 2008 se conmemoró el cuarenta aniversario de la publicación de la Encíclica *Humanae vitae* del Papa Pablo VI.

Como afirmó Benedicto XVI el dos de octubre de 2008 en el mensaje enviado a los participantes del Congreso Internacional «*Humanae vitae: Actualidad y profecía de una Encíclica*», en el cuarenta aniversario de su publicación, la Encíclica es un «(...) importante documento en el que se afronta uno de los aspectos esenciales de la vocación matrimonial y del camino específico de santidad que se sigue de ella».

Ante la pregunta: ¿cómo es posible que hoy el mundo, y también muchos fieles, encuentren tanta dificultad en comprender el mensaje de la Iglesia, que ilustra y defiende la belleza del amor conyugal en su manifestación natural?, Benedicto XVI señala que la cuestión de fondo se refiere al sentido de la sexualidad humana y a la necesidad de un dominio responsable, para que su ejercicio pueda llegar a ser expresión de amor personal. Y añade, «la técnica no puede sustituir a la maduración de la libertad, cuando está en juego el amor. Al contrario, como bien sabemos, ni siquiera la razón basta: es necesario que el corazón vea. Sólo los ojos del corazón llegan a captar las exigencias propias de un gran amor, capaz de abrazar la totalidad del ser humano. Por ello, el servicio que la Iglesia ofrece en su pastoral matrimonial y familiar deberá saber orientar a las parejas a entender con el corazón el diseño maravilloso que Dios ha inscrito en el cuerpo humano, ayudándolas a acoger todo cuanto comporta un auténtico camino de maduración».

En efecto, como el Pontífice afirma, «la razón no basta». Pero esto no significa que deba quedar excluida de la tarea de profundizar «en el sentido de la sexualidad humana» y de la necesidad «de un dominio responsable».

Este estudio nace con el propósito de encuadrarse en el desafío que expresó el Papa Benedicto XVI en la parte conclusiva del mensaje citado arriba: «augurando que este trabajo traiga frutos abundantes y contribuya a sostener a los cónyuges cada vez con mayor sabiduría y claridad en su camino, animándoles en su misión de ser, en el mundo, testigos creíbles de la belleza del amor».

Un segundo propósito es unirnos al anhelo del Pontífice ante la «necesidad y urgencia, en el contexto actual, de crear en la cultura y en

la sociedad civil y política las condiciones indispensables para una conciencia plena del valor irrenunciable de la ley moral natural»<sup>1</sup>.

\* \* \*

La moralidad del acto conyugal, sostienen algunos autores críticos a *Humanae vitae*, no puede deducirse de la naturaleza o del respecto a unas leyes y ritmos biológicos, que no son siempre fiables, sino de la decisión personal –que nace del amor– de si aquí y ahora es responsable o no suscitar una nueva vida. Lo biológico, se dice, no puede tener carácter absoluto. La facultad generativa, en cuanto estructura biológica, está en función de toda la persona, que es quien tiene el dominio sobre la naturaleza. En consecuencia, se podría manipular la parte orgánica por el bien de la persona, en aras del bien del amor.

En la teología de estos autores, se pasa de una «moral del acto aislado» a una «moral de la totalidad». La consecuencia es que no se puede juzgar la moralidad de un acto aislado si no es en función de la totalidad de la vida matrimonial.

En cuanto a la inseparabilidad de los significados propios de la institución conyugal, afirman que hay separación del significado unitivo y procreador cuando la unión se realiza fuera del matrimonio o cuando no es fruto del amor entre los esposos. De ahí su conclusión: si la unión es consecuencia y expresión del amor, aunque se excluya la procreación, se mantiene la unidad entre ambos significados. Si la decisión de los esposos es de no suscitar una nueva vida, éstos pueden expresarse el amor mediante una unión que excluya la procreación en pro de la realización de otros fines: la estabilidad, la armonía y la fidelidad conyugales.

\* \* \*

A la luz de lo precedente, el punto central que se cuestiona este estudio es el siguiente: la «separación» de las dimensiones del acto conyugal, que es posible desde el punto de vista biológico y artificial, ¿lo es también éticamente? O, formulado de otra manera: ¿se justifica la anti-concepción desde el punto de vista moral?

1. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la Sesión Plenaria de la Comisión Teológica Internacional*, Ciudad del Vaticano (Sala de los Papas del palacio apostólico), miércoles 5 de diciembre de 2008.

Una segunda pregunta surge de inmediato: el principio de «inseparabilidad» entre los aspectos unitivo y procreador: ¿dónde encuentra su fundamentación?

Para argumentar la justificación racional de la norma de la inseparabilidad, nuestra propuesta se basará en el concepto de «virtud moral», que llamaremos «responsabilidad procreativa». Ésta, a su vez, viene encuadrada dentro de la castidad conyugal.

La anticoncepción se analizará bajo la perspectiva de la «responsabilidad en el comportamiento sexual». La praxis de la contracepción se presentará como aquel comportamiento sexual que separa *intencionalmente* los actos sexuales de la «responsabilidad procreadora». O, dicho con otras palabras, con la anticoncepción, el comportamiento sexual es privado consciente y voluntariamente de la dimensión de responsabilidad hacia la apertura a la vida y transparencia en el amor<sup>2</sup>.

## 1. SEXUALIDAD Y RESPONSABILIDAD:

### LA CONTRACEPCIÓN COMO PROBLEMA ÉTICO

Se ha señalado arriba, que para algunos autores críticos a *Humanae vitae* los aspectos unitivo y procreador del acto conyugal son –siempre desde el punto de vista ético– potencialmente separables. En efecto, sus concepciones de «persona» y «naturaleza» les llevan a sostener que el aspecto procreativo se puede anular sin viciar el acto conyugal, ni dañar su capacidad de expresar –de modo propio y singular– la verdad del amor y de la unión marital.

Pablo VI afirmó en *Humanae vitae* (n. 12) que hay una conexión inseparable entre ambos significados. Pero no desarrolló el «por qué» de esta inseparabilidad, no explicitó por qué esta conexión es tal que viene a ser el fundamento mismo de la valoración moral del acto. Preguntas como: ¿por qué la contracepción es una manera equivocada de actuar, una modalidad de acción moralmente viciada?, eran difíciles de argumentar desde el punto de vista filosófico-ético.

2. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004, 16.

Al mismo tiempo, los críticos de *Humanae vitae* afirmaban que lo que la Encíclica sostiene es que nunca se debe actuar en contra de las estructuras biológicas inscritas en la potencia procreadora humana, pues las leyes biológicas serían absolutamente vinculantes para la conciencia. Estos autores pensaban que *Humanae vitae* identifica las leyes biológicas con la ley natural en sentido moral, interpretando el resto de la Encíclica conforme a esta pre-comprensión.

Pero es evidente, como advierte Rhonheimer, que la Encíclica no realiza tal identificación, que llevaría a subordinar el bien humano y el actuar moral simplemente a leyes biológicas. Lo que *Humanae vitae* (n. 10) intenta subrayar, es que los procesos biológicos inscritos en la potencia procreadora humana forman parte del «yo» de la persona humana<sup>3</sup>.

Cuando la Encíclica de Pablo VI se refiere a la apertura u ordenación del acto conyugal no se está refiriendo a un concepto físico-biológico, sino intencional, que surge de la voluntad<sup>4</sup>. La Encíclica no habla del evento biológico, sino de la acción humana «acto conyugal»; habla de una exigencia de apertura a la procreación propia de la voluntad de aquél que realiza ese acto.

La exigencia de esta apertura *per se* del acto conyugal respecto de la procreación de una nueva vida, se funda sobre el nexo indivisible –querido por el Creador– de los dos significados del acto conyugal: unión de amor y transmisión de la vida. Por eso, lo que *Humanae vitae* quiere subrayar en toda su exposición no es la exigencia de respetar las estructuras naturales insertas en la constitución biológica o fisiológica del hombre y de sus actos generativos, sino subrayar, con respecto al acto contraceptivo, el contenido intencional de aquello que se hace<sup>5</sup>; una intencionalidad que se refiere a la naturaleza de la virtud de la castidad y a sus particulares exigencias en el contexto de la «responsabilidad pro-

3. Cfr. *ibid.*, 31s.

4. Para la distinción fundamental entre «relación sexual considerada como acto intencional» y «relación sexual considerada como acto físico», ver: G.E.M. ANSCOMBE, «You Can Have Sex Without Children. Christianity And The New Offer», en G.E.M. ANSCOMBE, *The Collected Philosophical Papers, vol. III: Ethics, Religion And Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 1981, 82-96.

5. Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Contraception And Chastity*, Catholic Truth Society, London 1975, 17.

creativa» (que es lo mismo que responsabilidad respecto de las consecuencias procreativas de los actos sexuales)<sup>6</sup>.

Tanto en la contracepción como en la continencia sexual periódica –siempre ambos en el contexto de la «paternidad/maternidad responsable»<sup>7</sup>– no hay intención de excluir el significado procreativo del amor conyugal como servicio a la transmisión de la vida en favor de otras preferencias, sino que esa intención se basa enteramente en el significado paterno/materno y procreativo del amor conyugal. Es una intención integrada en el contexto de la «responsabilidad procreativa».

Pero siendo la misma intención<sup>8</sup>, la elección del comportamiento –medio elegido para evitar la concepción– es diversa. En el caso de la an-

6. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 39.

7. Hay que advertir, que en este caso la anticoncepción es defendida no de manera indiscriminada, sino sólo en el contexto de la paternidad/maternidad responsable, es decir, cuando haya razones graves para distanciar en el tiempo la descendencia.

8. Esta expresión habría que matizarla. En efecto, aunque en ambos casos la determinación en orden a un fin es la misma –evitar la concepción–, la voluntad de la acción es diversa: «voluntad no-procreadora» en el caso de la continencia sexual, y «voluntad anti-procreadora» en la anticoncepción. El siguiente ejemplo de Anscombe sobre cómo despsicologizar la «intención», lo aclara aún más. «Preguntémos: ¿Existe una descripción que sea la descripción de una acción intencional, en el supuesto de que ocurra una acción intencional? Consideremos una situación concreta. Un hombre está bombeando agua potable a la cisterna de un edificio. Alguien ha encontrado una manera de contaminar sistemáticamente el manantial con un veneno acumulativo mortal, cuyos efectos pasan inadvertidos hasta que resultan incurables. El edificio está habitado por un pequeño grupo de dirigentes políticos y sus familias, el cual controla a una gran nación; están complicados (pensamos que el original debería decir; implicados) con la exterminación de los judíos, y posiblemente planean una guerra mundial. El hombre que ha contaminado el manantial supone que si estas personas son destruidas, individuos honestos asumirán el poder y gobernarán apropiadamente, o incluso podrán instaurar el reino de los cielos en la tierra y asegurarán el bienestar de todo el pueblo. Esta persona ha confesado sus suposiciones, además del asunto del veneno, al hombre que está bombeando. Desde luego, la muerte de los habitantes del edificio acarreará otros muchos efectos; entre ellos, cierto número de personas desconocidas para estos hombres, recibirán herencias de las que no saben nada. El brazo de este hombre sube y baja, sube y baja. Algunos músculos, cuyos nombres en latín conocen los médicos, se contraen y se relajan. Ciertas sustancias se generan en algunas fibras nerviosas, sustancias cuya secreción durante un movimiento voluntario interesa a los fisiólogos. El brazo en movimiento proyecta una sombra entre las rocas, donde, en un punto y desde cierta posición, produce un efecto curioso, como si un rostro se asomara entre las piedras. Además, la bomba emite una serie de ruidos chirriantes que siguen un ritmo definido. Preguntemos ahora: ¿Qué está haciendo ese hombre? ¿Cuál es la descripción de su acción?». La Autora concluye que las posibles descripciones pueden reducirse a cuatro: «mover el brazo de arriba abajo, accionar la bomba, reabastecer el suministro de agua y envenenar a los ocupantes». Introduciendo, después, las circunstancias que concurren

ticoncepción, se *escoge* un comportamiento en virtud del cual se elige impedir una potencial concepción para obtener de esta manera el fin de evitar la procreación. En cambio, la elección de la continencia sexual no implica voluntad de impedir la fecundidad de actos naturalmente fecundos, sino alcanzar el fin –evitar una concepción– *absteniéndose* de aquellos actos que presumiblemente tendrían consecuencias procreativas<sup>9</sup>. Pero, ¿por qué la primera elección es equivocada y la segunda no?

### 1.1. *La elección anticonceptiva*

#### 1.1.1. *Contracepción como acción humana intencional*

La elección contraceptiva consiste en la elección de una manera de actuar con la que se impide que tengan consecuencias procreativas actos de relación sexual realizados con consentimiento voluntario, que previsiblemente podrían tener consecuencias procreativas. Y es una elección que viene realizada única y precisamente por este motivo<sup>10</sup>.

De esta definición se desprenden varios elementos a tener en cuenta: a) La intención (el propósito) de mantener relaciones sexuales; b) La

en la acción, concluye: «Pues subir y bajar el brazo con los dedos aferrando la palanca de la bomba *es*, en estas circunstancias, accionar la bomba; y, en estas circunstancias, *es* reabastecer el suministro de agua del edificio; y, en estas circunstancias, *es* envenenar a sus ocupantes». G.E.M. ANSCOMBE, *Intención*, Paidós, Barcelona 1991, 84-96, Otro artículo de interés, J. TEICHMANN, «Intention And Sex», en J. DIAMOND y J. TEICHMANN (eds.), *Intention And Intentionality. Essays In Honours Of G.E.M. Anscombe*, The Harvester Press Limited, Brighton 1979, 147-161.

9. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 42.

10. Esta definición sirve tanto para la toma de píldoras anticonceptivas y utilización de métodos mecánicos, como para la interrupción del acto sexual u onanismo. Es plenamente independiente de cuanto sucede a nivel físico. Y prescinde de la distinción entre «hacer» y «omitir el hacer». No es útil, por el contrario, para aquellos casos en los que se empleen medios anticonceptivos para impedir las posibles consecuencias procreativas de una violencia sexual previsible, pues la persona que teme sufrir tal violencia no elige, en efecto, tener relaciones sexuales o impedir las consecuencias procreativas del propio comportamiento sexual. Lo mismo se puede decir de la atleta que en competición toma preparados que bloquean la ovulación para evitar la menstruación. Cfr. *ibid.*, 58-60. Del mismo parecer es Carlotti, para el que el uso de estos métodos anticonceptivos en la violencia sexual o acto sexual impuesto, se trataría de legítima defensa y no de intención contraceptiva en sí. Cfr. P. CARLOTTI, «Per una valutazione morale dell'uso preventivo del preservativo nel contesto matrimoniale», en *Salesianum* 61 (1999) 545-582, 567.

previsión de que pueden causar el inicio de una nueva vida (de un embarazo); c) La elección de una acción que impide esa consecuencia del comportamiento sexual propio; d) La elección de esa acción para y sólo impedir la posible producción de esa consecuencia.

Como se puede comprobar, resulta necesario distinguir entre «acciones contraceptivas desde el punto de vista médico-técnico», y «acciones humanas contraceptivas», que son acciones –actos humanos– que brotan de la libre voluntad. El objeto de la acción es completamente diverso en ambos casos<sup>11</sup>. En consecuencia, aquellos actos físicos de tipo contraceptivo –como los referidos en nota nueve– que no se dirigen a la regulación de las consecuencias procreativas de la relación conyugal, o que no intentan impedir la transmisión de la vida, no caen bajo la norma formulada por *Humanae vitae* (n. 14): vías ilícitas para la regulación de la natalidad.

### 1.1.2. *Estructura de la argumentación contra la anticoncepción*

Un primer paso consistirá en presentar el «significado antropológico del principio de inseparabilidad». Esto nos conducirá inmediatamente a la definición de «objeto» de la acción «relación sexual».

Una segunda etapa se centrará en explicar el significado –derivado del principio de inseparabilidad– de la expresión «responsabilidad procreativa» en el interior de una ética que se funda sobre el concepto de virtud moral. Este paso permitirá referir la precedente idea antropológica a acciones humanas singulares y concretas.

El tercer paso mostrará el análisis de la diferencia entre «relación sexual contraceptiva» y «relación sexual en el contexto de la práctica de la continencia», como dos tipos radicalmente diversos de relación sexual.

Finalmente, se señalará cómo es posible sostener que la contracepción viola la ley natural (o ley moral natural).

11. «Infatti, equiparare ogni uso della pillola anovulatoria ad un atto contraceptivo sarebbe equiparare un descrizione materiale ad una descrizione morale dell'azione». *Ibid.*, 575s.

## 1.2. *El significado del principio de inseparabilidad y del objeto del acto conyugal*

### 1.2.1. *La antropología de la unidad corpóreo-espiritual*

La persona humana, en cuanto sujeto de acción, es una unidad corpóreo-espiritual. Sus acciones son, a la vez, del cuerpo y del alma. La persona es un único *suppositum*, cuya naturaleza (o esencia) incluye cuerpo y espíritu. Por este motivo, es erróneo identificar el elemento «personal» con el espiritual, contraponiéndolo, después, a la «naturaleza» o elemento corpóreo, como si se tratase de una «estructura subpersonal».

Sobre la base de esta esencial unidad de cuerpo y alma, el amor humano no sólo es un fenómeno espiritual, sino también corporal. En consecuencia, el cuerpo –y la sexualidad como modalización de la corporalidad– debe ser considerado como sujeto y no como objeto o medio del amor espiritual<sup>12</sup>.

### 1.2.2. *La unidad esencial entre amor y procreación*

La corporeidad es parte integrante del «yo» humano. En consecuencia, el acto de procreación no puede ser separado de la dimensión espiritual de la persona. El acto corpóreo de generación de una criatura humana requiere necesariamente una dimensión espiritual: es el acto de una persona. Por tanto, todo acto humano de procreación –en base a la esencial integración de todos los actos corpóreos en la naturaleza de la persona humana– es esencialmente un acto de amor espiritual. Si esto no fuera así, se caería en una desintegración de la unidad corpóreo-espiritual y, por tanto, en una antropología dualista. De ahí que *Humanæ vitæ* (n. 10) subraye que las leyes biológicas inscritas en la potencia humana procreadora no sólo son hechos biológicos, sino bienes humanos que forman parte de la persona.

Por el mismo motivo, el acto espiritual (el amor entre hombre y mujer, y sus expresiones en el lenguaje del cuerpo) está ligado a las con-

12. Cfr. A. SARMIENTO, *El Matrimonio Cristiano*, Eunsa, Pamplona 2007, 35-53.

diciones del cuerpo. En cada acto conyugal, espíritu y cuerpo se encuentran referidos el uno al otro, y coopera el uno con el otro. Son principios cooperadores del acto procreativo, dos principios de una única acción humana.

¿Qué resulta de estas ideas? Los actos sexuales humanos son algo más que actos de relación sexual que conducen a la procreación. Son, más bien, esencialmente actos de recíproca donación de dos personas que se aman. Actos de donación que, al ser actos de «este» cuerpo, poseen un significado procreativo.

Sobre esta base, se piensa, se está en condiciones de emprender el estudio de los dos significados del acto conyugal y su principio de inseparabilidad.

### 1.2.3. *El principio de inseparabilidad de los significados del acto conyugal*

Para ser humana, en el sentido pleno del término, la transmisión de la vida o generación debe presuponer el amor espiritual, es decir, admitir el acto de recíproca donación de sí en libertad. Del mismo modo, el amor entre hombre y mujer —en la medida en que tiende a realizarse en actos de unión corpórea, porque surge de la «*naturalis inclinatio ad coiunctionem maris et feminae*», de la inclinación natural— posee naturalmente una dimensión procreativa, ya que es amor entre dos seres espirituales constituidos corporalmente.

¿Qué significa, entonces, «unión inseparable» de los dos significados, unión de amor y procreación? Que entre estos dos significados subsiste una relación recíprocamente inclusiva, constitutiva para ambos: la realidad corpórea «procreación» obtiene su propiedad característica específicamente humana en virtud del amor que la informa espiritualmente; y el «amor espiritual» entre hombre y mujer adquiere su especificidad como una determinada especie de amor en virtud de la dimensión procreativa del cuerpo. Por eso, para una correcta e integral comprensión del principio de inseparabilidad, no se pueden leer estos significados como dos funciones simplemente yuxtapuestas, como dos funciones combinadas, donde cada una sería plenamente comprensible

independientemente de la otra. Más bien, cada uno de los contenidos adquiere su inteligibilidad o identidad como dato humano precisamente respecto al otro.

Como se puede comprobar, sólo desde una antropología basada en la unidad sustancial de cuerpo y espíritu se puede defender y mostrar el motivo por el cual los dos contenidos de significado del acto conyugal están inseparablemente unidos. El vínculo entre ambos no es algo que le adviene del exterior, sino que reside en la íntima estructura de la unidad sustancial cuerpo y espíritu. El vínculo constituye el significado específicamente humano de los dos contenidos.

#### 1.2.4. *Algunas anotaciones complementarias: la distinción entre «función» y «significado»*

La Encíclica *Humanae vitae* se refiere al ligamen inseparable de dos «significados» (*significatio*) del acto conyugal, y no de dos «funciones»<sup>13</sup>.

La «función procreativa» de un acto depende de la fecundidad (biológica) actualmente dada, cosa que en un momento determinado –por motivos fisiológicos– puede darse o no<sup>14</sup>. Por tanto, «sólo un acto sexual fecundo puede poseer una “función procreativa”. Sin embargo, también un acto sexual infecundo –en la medida en que viene considerado como acción humana– puede poseer perfectamente un “significado procreativo”, a saber, cuando esa acción esté intencionalmente abierta a la generación de una nueva vida aunque, al mismo tiempo, no pueda tener “función procreativa” alguna»<sup>15</sup>. Por este motivo, no tiene sentido hablar de inseparabilidad de una «función» procreativa y una «función» unitiva, pues sólo una pequeña parte de los actos sexuales son fecundos y poseen función procreativa.

13. «Huiusmodi doctrina, quae ab Ecclesiae Magisterio saepe exposita est, in nexu indissolubili nititur, a Deo statuto, quem homini sua sponte infringere non licet, inter significationem unitatis et significationem procreationis, quae ambae in actu coniugali insunt». PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, n. 12.

14. Es preciso recordar, que los días fértiles del ciclo menstrual femenino son relativamente pocos en comparación con los infértiles. Cfr. M.A. MONGE (ed.), *Medicina Pastoral. Cuestiones de Biología, Antropología, Medicina, Sexología, Psicología y Psiquiatría de interés para formadores*, Eúnsa, Pamplona 2002, 227-230.

15. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 71.

Este equívoco entre «función» y «significado» se encuentra en muchos de los escritos de los autores críticos a *Humanae vitae*. En efecto, cuando se critica a *Humanae vitae* de basarse en una concepción biologicista de la ley moral natural, parece confundirse «función» con «significado» del acto conyugal<sup>16</sup>.

*Humanae vitae* se refiere no a «funciones», sino a «significados». Además, no señala que no esté permitido obrar tal separación, sino que no se puede *de hecho* obrar una tal separación. Entiende, en consecuencia, que no se puede separar el uno del otro sin que ambos se destruyan y, con ellos, el significado mismo del acto de amor conyugal. La Encíclica habla de una inseparabilidad *antropológica* de dos «significados» —no de dos «funciones»— que representan dos aspectos de la única e indivisible esencia del acto conyugal, que, a su vez, es verdadera expresión de la unidad esencial humana de cuerpo y espíritu<sup>17</sup>.

Sólo sobre esta base se podrá entender la expresión de *Humanae vitae*: «en cada acto sexual debe garantizarse la propiedad característica de su esencial (*per se*) estar abierto a la tarea de la generación de la vida humana»<sup>18</sup>. Esto vale también para aquellos actos que son, por naturaleza, biológicamente infecundos y no pueden tener función procreado-

16. El siguiente texto de B. Häring parece ilustrar esta intuición: «The expression “open to the transmission of life” has much less meaning now. The marital act during pregnancy is acknowledged as being “open to new life”, and so is the conyugal act in the infecund periods despite that fact that scientific calculation might practically eliminate the probability of any transmission of life. It is unfortunate that Pope Paul uses the same phrase in referring to the “constant doctrine” of the Church when historically the expression was originated at a time when scientific theories on infecund periods were unknown». B. HÄRING, «The Inseparability Of The Unitive-Procreative Functions Of The Marital Act», en Ch. CURRAN (ed.), *Contraception: Authority And Dissent*, Herder & Herder, New York 1969, 178.

17. El término «significado» indica la finalidad a la que está orientado el acto conyugal en su dimensión objetiva (lo que ese acto quiere decir en sí mismo). Por eso mismo señala también el criterio que determina la verdad de ese acto en su dimensión subjetiva (lo que quieren decirse los esposos con el lenguaje del acto conyugal). La coincidencia de estos dos significados responde a la verdad del acto y a la norma que deben seguir los esposos. Cfr. A. SARMIENTO, «Persona, sexualidad humana y procreación», en A. SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la Teología Moral*, Eiusa, Madrid 1998, 156.

18. «(...) Verumtamen Ecclesia, dum homines commonet de observandis praeceptis legis naturalis, quam constanti sua doctrinam interpretatur, id docet necessarium esse, ut *quilibet matrimonii usus* ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat». PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, n. 11.

ra, ya que a éstos se les puede atribuir un significado procreativo, es decir, pueden ser acciones humanas que en sí y por sí, por su esencia (*per se*), estén ordenadas a la generación de vida humana.

### 1.2.5. *El objeto del acto conyugal*

El objeto moral de una acción humana es aquel contenido que especifica esa acción como un determinado tipo de acción. Aquello que se hace cuando aquí y ahora se realiza algo con una intención<sup>19</sup>. O como expone Sto. Tomás de Aquino, «objetos de acción» son principios formales de acción, los cuales pueden ser captados (comprendidos) por la razón<sup>20</sup>.

¿Qué sucede si el acto que expresa una unión conyugal, por causas naturales que están fuera de toda intención, es ineficaz desde el punto de vista procreativo? ¿Es objetivamente, por su objeto, un acto procreativo? Sí, pues los actos humanos son especificados por el objeto de la voluntad de aquello que se hace, y no por datos de naturaleza que no están sujetos del todo a la libertad humana de elección.

En efecto, las causas naturales (los días infértiles del ciclo sexual femenino) no cambian nada de aquello que se realiza intencionalmente hasta que no se haga nada por impedir la procreación. De ahí que, a pesar de conocer la infecundidad de un acto conyugal, tal acto de unión amorosa –considerado como acción intencional– es objetivamente un acto procreativo, es decir, una acción humana de aquel tipo (especie) de acción que en base a su esencia (*per se*), es decir, en virtud de su naturaleza, está ordenada a la generación de vida humana<sup>21</sup>.

Quedará todo más claro –así parece– si se introduce en la reflexión el concepto «amor conyugal». Se comprende, entonces, el objeto del acto conyugal como la consumación de aquel amor que surge de dos personas que se unen para formar una vida en común; la unión de amor, el

19. Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Contraception And Chastity*, cit., 17.

20. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 18, a. 10.

21. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 77s; G.E.M. ANSCOMBE, *You Can Have Sex Without Children*, cit., 85.

don recíproco de sí de los cónyuges en la totalidad de su unidad corpóreo-espiritual<sup>22</sup>.

Pero llegados a este punto, no se está todavía en condiciones de responder a las siguientes preguntas: ¿por qué la exclusión de las «funciones» procreativas de los actos sexuales excluyen necesariamente, también, su «significado» procreativo una vez presupuesto que la contracepción ha sido elegida con la intención de servir de manera responsable a la transmisión de la vida? ¿Por qué se debe mantener la unión de los dos significados también en cada acto singular? La relación sexual contraceptiva, ¿conservará su significado procreativo gracias a la intencionalidad que caracteriza en su conjunto una tal vida matrimonial? Precisamente en este punto último viene empleado el «principio de totalidad» por parte de los críticos de *Humanae vitae*<sup>23</sup>.

### 1.3. *Responsabilidad procreativa*

#### 1.3.1. *Responsabilidad procreativa como parte integrante de la virtud de la castidad*

Para cumplir el querer de su Creador y así alcanzar su fin, su plenitud, el ser humano no debe guiarse simplemente por sus instintos e impulsos, sino que debe actuar responsablemente, como señor de sus acciones, como intérprete fiel del querer divino, participando activamente en la Providencia del Creador con su visión racional (ley natural).

En *Humanae vitae* (n. 10) se detallan las exigencias de la paternidad/maternidad humana responsable; descripción que implica previamente una caracterización de la virtud de la castidad.

¿Qué se entiende por tal virtud? Castidad significa señorío de los impulsos para ordenarlos en el contexto del amor personal. O expresa-

22. También T. Belmans describe el objeto del acto conyugal como el don sexual al cónyuge que, en relación a su significado conforme a la experiencia, viene abierto a una posible transmisión de la vida. Cfr. T.G. BELMANS, *Der objektive Sinn des menschlichen Handelns. Zur Ehemoral des hl. Thomas*, Vallendar 1984, 478s.

23. En sustancia, el principio de totalidad afirma que «la parte existe para el todo, y que, por consiguiente, el bien de la parte está subordinado al bien del todo; que el todo es determinante de la parte y puede disponer de ella en interés propio». Pío XII, «Discurso al Congreso de Histología», en *AAS* 44 (1952) 787.

do con otras palabras, integrar los impulsos sexuales en la persona bajo el señorío de la razón y de la voluntad.

Así, «responsabilidad procreativa» no es otra cosa que «un comportamiento sexual que está plenamente integrado en las exigencias de la vida espiritual, una especie de autocontrol y dominio de sí conforme a la virtud»<sup>24</sup>.

### 1.3.2. *Responsabilidad procreativa, castidad y virtud de la templanza*

La virtud de la castidad forma parte de la virtud de la templanza. Vivir la templanza significa modificar la concupiscencia según la medida de la razón. No significa reprimirla, minimizarla o eliminarla, sino «imprimir en ella el sello de la razón»<sup>25</sup>, y así conducirla a la perfección.

Los actos de «responsabilidad procreativa» son, por tanto, actos en donde la entera persona humana –también su dimensión corporal– apunta al bien que la voluntad persigue conforme al mandato de la razón<sup>26</sup>. Este concepto de «responsabilidad procreativa» como elemento integrante de la virtud de la castidad, es el paso decisivo que posibilitará distinguir entre «comportamiento sexual contraceptivo» y «comportamiento sexual integrado en el contexto de la continencia».

\* \* \*

Una vez comprendido que «responsabilidad procreativa» significa un determinado y responsable comportamiento sexual y, por tanto, un principio operativo de realización de acciones sexuales; y que, en segundo lugar, apertura a la transmisión de la vida –como parte del contenido objetivo del acto conyugal– significa «responsabilidad procreativa», se ha fijado la validez del principio de inseparabilidad no sólo en el nivel de las intenciones que se refieren al amor conyugal, sino también en el de los actos singulares de unión conyugal. Esta idea se aclarará con el

24. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 87.

25. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, a. 9.

26. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 89.

análisis de la diferencia entre «relación sexual contraceptiva» y «relación sexual en el contexto de la continencia»<sup>27</sup>.

#### 1.4. *La relación sexual en el contexto de la continencia y comportamiento sexual contraceptivo*

Para mostrar el error moral de la contracepción se debe tratar, previamente, la continencia sexual. La razón estriba en que el mal en sí mismo es falta de un bien; y para descubrir ese vacío debemos, en primer lugar, conocer el bien, en cuya falta consiste el mal. De ahí, que se indague en primer término el comportamiento de los cónyuges que, por motivos de responsabilidad, practican la continencia sexual (periódica o total).

##### 1.4.1. *Comportamiento sexual en el contexto de la continencia*

En este tipo de comportamiento conyugal lo que realmente regula la concepción es el acto de abstinencia de relaciones sexuales presumiblemente fecundas.

Los métodos naturales propiamente, independientemente de actos de abstinencia, no regulan nada. El método mismo no es esencial, es sólo un instrumento auxiliar para llevar adelante la continencia sexual con un elevado grado de seguridad. No se trata de un método (natural) para evitar una concepción, ni un método (natural) de contracepción. En el caso de la contracepción, como se verá, el método lo es todo.

El acto de evitar una concepción, por razones graves, con voluntaria omisión y renuncia de la relación sexual –acto de continencia– es un acto de «responsabilidad procreativa». No es simplemente un puro no hacer algo, algo puramente negativo en el sentido de no ejecutar una acción, sino un tipo específico de acción voluntaria, libremente elegida, es decir, un acto de comportamiento sexual surgido de la voluntad guiada por la razón. Tales actos de continencia son actos de dos personas que se aman, que con actos de corporeidad movidos por la razón se dirigen a

27. En la base de la distinción esencial de estos comportamientos sexuales están –como expresa Juan Pablo II en *Familiaris consortio* (n. 32)– dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana irreconciliables entre sí.

cumplir de manera responsable las exigencias de su vocación matrimonial y paterno/materna<sup>28</sup>.

Tales cónyuges viven la «responsabilidad procreativa» en la totalidad del amor corpóreo-espiritual *modificando* su comportamiento corpóreo-sexual por motivos de responsabilidad. Así, la sexualidad viene plenamente integrada en el comportamiento procreativamente responsable, es decir, en la vida del espíritu. Y esta integración operativa no es otra cosa que la virtud de la castidad.

#### 1.4.2. *Comportamiento sexual contraceptivo*

«Contracepción» significa que, con el fin de evitar una concepción, el comportamiento sexual *no tiene necesidad de ser modificado*. Mientras en la continencia sexual los cónyuges eligen «evitar», a través de actos corpóreos de abstención responsable, el cumplimiento de actos sexuales presumiblemente cargados de consecuencias procreativas, la contracepción significa «elegir» un acto que impide tales posibles consecuencias procreativas de una relación sexual.

La malicia de la contracepción radica, por eso, en que ésta hace simplemente no necesario y superfluo un determinado comportamiento sexual informado por la «responsabilidad procreadora». Además, implica una decisión contraria a la virtuosa guía del propio impulso por medio de la continencia.

El acto contraceptivo no es otra cosa que un acto de la voluntad que trata la sexualidad y el cuerpo como puro objeto. En consecuencia, el comportamiento sexual viene apartado de su conformación plena de responsabilidad en relación a su característica propia de ser causa de nueva vida. Es separado de su tarea de ser él mismo sujeto y principio de tales actos de responsabilidad, y de un amor conyugal procreativamente responsable. La «responsabilidad procreativa» de los actos sexuales viene eliminada y negada.

28. Por medio de la abstención responsable de relaciones sexuales, los cónyuges se abstienen sólo de una determinada manera de expresión corpórea de su amor recíproco, pero no obviamente de todo el amor conyugal y del recíproco don de sí. Como se sabe, la relación sexual no es la única vía de donación recíproca.

Resumiendo, el comportamiento sexual contraceptivo hace de los actos sexuales fundamentalmente actos sin consecuencias procreativas. Actos cuyas previsibles consecuencias procreativas son intencionalmente bloqueadas. Actos que no tienen necesidad de ningún dominio por parte de la razón y de la voluntad, perdiendo objetivamente su carácter de acción humana del tipo «actos sexuales procreativamente responsables».

Por esto se puede decir, que en la medida –y sólo en la medida– en que la elección contraceptiva implica el rechazo intencional de la «responsabilidad procreativa» por el propio comportamiento sexual, implica también una voluntad antiprocreadora, orientada contra la transmisión de la vida. Además, la relación sexual contraceptiva, al no ser una acción humana del tipo «acto generativo», no es expresión del amor conyugal, pudiendo ser considerada, por tanto, equivalente a cualquier forma de estimulación sexual recíproca. En su estructura objetiva intencional –afirma Anscombe–, no se distingue en nada (salvando la consideración estética) de otras formas de relación sexual no matrimonial<sup>29</sup>.

#### 1.4.3. *Algunas precisiones en torno a Humanae vitae (n. 16)*

La diferencia de las dos modalidades de comportamiento sexual no reside en el hecho de que la elección del tiempo, en el caso de la continencia sexual, está de acuerdo con los ritmos biológicos dados por la naturaleza. La diferencia moralmente relevante y, por tanto, el juicio moral sobre la diferencia *esencial* (cfr. *Humanae vitae*, n. 16) entre la elección del tiempo –que tiene en cuenta los ritmos naturales– y la contracepción, resulta del hecho de que sólo en el primer caso los cónyuges, en los tiempos previsiblemente fecundos, valoran la posibilidad de modificar el comportamiento sexual y se abstienen de la relación sexual por motivos de responsabilidad. La diferencia radica en considerar –o no– superflua o innecesaria la modificación del comportamiento sexual<sup>30</sup>.

29. Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Contraception And Chastity*, cit., 18s.

30. Los actos matrimoniales, cuando se practican permaneciendo abiertos a la transmisión de la vida, son esencialmente honestos aunque resulten biológicamente infecundos; más todavía, aunque se los prevea efectivamente tales; y aún más, aunque se los determine y practique con el deseo y en la esperanza de que lo serán.

Esto quiere decir, que la malicia esencial del acto conyugal contraceptivo está en *ejecutarlo* impidiendo deliberadamente –de una manera o con una actuación positiva, no con un comportamiento de abstinencia– su actitud para transmitir la vida<sup>31</sup>. La contracepción arranca el cuerpo y su acto procreativo del contexto de la responsabilidad, tratándolo simplemente como un «objeto a regular», en vez de integrarlo en la estructura de la acción humana como parte del sujeto de la acción a regular y, por tanto, considerarlo principio de la acción humana. Esta tentativa de separar la sexualidad del contexto de la «responsabilidad procreativa» equivale a una modalidad de comportamiento sexual que se opone a la virtud de la castidad.

En pocas palabras, la contracepción es inmoral porque implica un comportamiento sexual que es inconciliable con la «responsabilidad procreativa». Y esta discordancia deriva del hecho de que el comportamiento sexual contraceptivo destruye la unidad substancial cuerpo-espíritu en el nivel del comportamiento concreto.

### 1.5. *Anticoncepción y ley natural*

La Encíclica *Humanae vitae* –principalmente en los números 12 y 13– enseña que la práctica contraceptiva se dirige contra la ley natural<sup>32</sup>. Pero, ¿por qué la relación sexual contraceptiva es una infracción contra dicha ley? Trataremos de verlo.

Algunos comentadores críticos de *Humanae vitae* sostienen que la Encíclica fundamenta la inmoralidad de la anticoncepción en el criterio de la integridad biológica del acto y de las leyes –en sí biológicas– de la fecundidad cíclica. Por el contrario, la Encíclica, en su número 12, muestra claramente que en absoluto se trata de la salvaguarda de la integridad de la «naturaleza» y de sus leyes biológicas, sino de salvaguardar la integridad del amor conyugal como acto de la persona.

31. Cfr. M. ZALBA, *La regulación de la natalidad*, Madrid 1968, 170.

32. Se recuerda que la ley natural expresa o contiene las normas que rigen el obrar moral recto. En palabras de Benedicto XVI, «la ley natural se convierte en verdadera garantía ofrecida a cada persona para vivir libre, respetada y protegida de toda manipulación ideológica y de todo arbitrio o abuso del más fuerte». BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la Sesión Plenaria de la Comisión Teológica Internacional*, Ciudad del Vaticano, viernes 5 de octubre de 2007.

No se trata tampoco de la apertura «biológico-procreadora» del acto conyugal, sino de la apertura del amor conyugal, es decir, de la voluntad humana o del acto conyugal en cuanto «actus humanus», en cuanto acto de la voluntad ordenado racionalmente respecto a la altísima vocación del ser humano a la paternidad/maternidad.

Además, *Humanae vitae* habla de los dos aspectos inseparables del amor conyugal; y afirma que la especificidad del amor se destruye en este doble aspecto por la anticoncepción. Lo que está en juego no es la integridad del «orden natural», sino del amor humano, que es «ordo rationis» y «ordo virtutis»<sup>33</sup>.

#### 1.5.1. *La ley moral natural: ley de la razón práctica, ley de la virtud*

La intangibilidad de la dignidad humana –se ha expuesto arriba– consiste en vivir *secundum rationem*; en participar, mediante el dominio voluntario y racional sobre los actos propios, en la *ratio* de la Providencia divina y, en conformidad con Ella, ser señores de los propios actos.

Se conoce la voluntad del Creador por el conocimiento de la ley moral natural, a la que está sujeto el obrar humano, que es una ley de la razón práctica. «Mediante el conocimiento, justamente, de la relación entre orden natural y orden racional como *praesuppositio* es como el orden natural es conocido en este caso concreto –retrospectivamente– como parte constitutiva de la *lex aeterna*, como parte constitutiva de aquella *impressio* pasiva de la ley eterna en el hombre que es fundamento –y como tal, parte constitutiva– de la *lex naturalis* en cuanto ley de la razón práctica. Y de este modo, también el orden de la virtud y de la perfección moral reside en el *bonum humanum*»<sup>34</sup>.

¿Qué es, a qué llamamos pues ley natural? Por ley natural se entiende la regla razonable sobre la cual la persona divide sus acciones en modos de comportamientos moralmente buenos y moralmente malos.

33. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000, 143s.

34. *Ibid.*, 169.

O como enseña la Encíclica *Veritatis splendor* (nn. 38-44): la luz de nuestro intelecto por medio de la cual distinguimos el bien y el mal.

Ley natural son, por tanto, los conocimientos de la razón, es decir, sus juicios prácticos, con respecto al bien y al mal, a través de los cuales conducimos responsablemente nuestras acciones libres. Dicho de otro modo, la ley natural formula las exigencias fundamentales de moralidad y humanidad, exigencias que resultan de la humanidad del ser humano. Es una regla que surge de la razón. Y es llamada «natural», por ser la razón parte de la naturaleza humana.

### 1.5.2. *El problema del obrar contrario a la naturaleza (peccatum contra naturam)*

La razón humana se encuadra en el dinamismo de las inclinaciones naturales<sup>35</sup>. La razón conoce los bienes y fines de las inclinaciones naturales como bienes humanos. A la vez, los ordena para integrarlos en el bien de la persona. Por tanto, todas las inclinaciones naturales, en cuanto reguladas por la razón, forman parte de la ley natural.

En la ley natural, lo dado previamente por la naturaleza es perseguido de un modo conforme a la razón y, por tanto, de un modo humano. De ahí, que el pecado *contra naturam* sea una perversión, causada por el mismo ser humano, de una inclinación de la naturaleza. El pecado contra la naturaleza es un acto que contradice no sólo el *ordo rationis* (el orden de la razón), sino también la ordenación natural de cada inclinación natural hacia su propio fin (*ad proprium finem et actum*). En nuestro caso, actuar «contra-naturam» es actuar de forma no adecuada al modo natural de ejercitar el acto conyugal. En este sentido, *contra naturam* es lo que contradice aquella *impresio legis aeternae*, la cual es el fundamento de la *ordinatio rationis* y, por tanto, de la ley natural<sup>36</sup>.

Ciertos teólogos moralistas ven en la regulación natural (continenencia sexual) y artificial (anticoncepción) de la natalidad exclusiva-

35. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

36. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, cit., 133.

mente una diferencia de «método» para no tener descendencia<sup>37</sup>. Pero la alternativa de la que se habla –como se exponía arriba– no es la que existe entre «legalidad biológica y natural», por una parte, e «intervención artificial», por otra. La alternativa se produce entre «ejercicio de la responsabilidad procreadora por medio de la regulación y el dominio voluntario del impulso sexual», y «ejercicio de la responsabilidad procreadora por medio del control técnico-artificial de la fecundidad de la sexualidad humana en vez de la regulación y el dominio voluntario».

La clave para comprender en su hondura esta distinción –recordémoslo una vez más– es poder demostrar que prescindir de la continencia, como ejercicio de la «responsabilidad procreadora» cuyo medio sea el dominio voluntario de la *inclinatio naturalis*, conduce a una destrucción del *ordo rationis in radice*, y, de este modo, tanto a una destrucción del modo específicamente humano de seguir la *inclinatio naturalis* como, consecuentemente, a una destrucción del amor conyugal en su especificidad humana. Si esto se justifica, se demostrará que la regulación artificial de la natalidad es moralmente mala porque atenta *contra naturam, quam ordo rationis praesupponit* (contra la naturaleza, que el orden de la razón presupone), representando así un error *in principiis* en relación a la naturaleza del obrar humano en cuanto humano (obrar personal); y, por la misma razón, desnaturaliza y desorienta moralmente la actividad de la razón práctica con respecto al orden de la transmisión de la vida humana.

En conclusión, la cuestión de la contracepción no se ha de tratar desde la estructura biológica del acto, sino desde la salvaguarda de la naturaleza personal de ese acto en cuanto acto del amor y responsabilidad humanos<sup>38</sup>.

37. En el interior de esta obra, se encuentra la argumentación que emplean los autores que defienden esta postura. Cfr. L. CICCONE, *Humanae vitae. Analisi e commento*, Edizioni Internazionali, Roma 1989.

38. Cfr. A. SARMIENTO, *El Matrimonio Cristiano*, cit., 420s. «La virtud de la castidad y el dominio voluntario del impulso sexual por la continencia periódica a ella ordenado, constituyen los únicos fundamentos adecuados al obrar humano para una regulación responsable, racional, de la facultad humana de la procreación y de los apetitos sensibles que impulsan a ésta. Son también los únicos fundamentos para salvaguardar la integración de la correspondiente *inclinatio naturalis* en el contexto del obrar humano; son los fundamentos, por tanto, para la salvaguarda de la integridad personal de la sexualidad humana, y para la profundización y fortalecimiento permanentes del amor conyugal». M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, cit., 147s.

### 1.5.3. *Contracepción: comportamiento sexual viciado «in radice»*

El objeto moral del acto conyugal es la unión amorosa (corporal) de un hombre y una mujer en tanto que acto personal. Inseparablemente, no hay que olvidar que el amor conyugal se funda en una inclinación natural de índole esencialmente procreadora. La orientación procreadora del impulso sexual, es decir, la dimensión procreadora del amor conyugal, es simple y llanamente un hecho antropológico de base: un hecho que no se puede negar sin negar también con ello al ser humano mismo en su verdad plena, también corporal; una verdad que pertenece al depósito de aquellos bienes humanos inteligibles fundamentales que el ser humano capta espontáneamente en su experiencia natural práctica, y que constituyen su identidad humana, identidad que es fundamental para el obrar de la persona.

Además, para que el amor conserve este contenido de sentido no es necesaria la fecundidad fáctica (fisiológica-biológica) de la potencia generadora, sino únicamente la apertura de la voluntad a tal fecundidad, una voluntad de fecundidad que en la persona se ejerce en el contexto de la responsabilidad, justificando, por ello, la llamada «paternidad/maternidad responsable». Sólo la voluntad humana, y nunca las disposiciones fácticas psicológicas-biológicas de la potencia procreadora, podría destruir el sentido de este acto y, con ello, el sentido del amor.

El ser humano está llamado a cooperar en la transmisión de la vida conforme a una *ordinatio rationis* de la *lex naturalis*. No se trata, en efecto, de una paternidad/maternidad gobernada por el instinto o el impulso, sino de una paternidad/maternidad voluntaria y racional, es decir, responsable. Por eso, el acto conyugal no es simplemente un acto de la potencia generadora, sino un acto personal (un *actus humanus*); un acto que es esencialmente un acto de la voluntad determinado racionalmente o, lo que en el caso de la unión voluntaria de hombre y mujer es lo mismo, un acto de amor humano. La paternidad/maternidad significa, entonces, observancia y cumplimiento del impulso natural en el marco de una *ordinatio rationis*.

#### A) *Anticoncepción y virtud moral*

¿A qué se ha llamado «responsabilidad procreadora»? La virtud moral que ordena en su pleno contenido las inclinaciones sexuales del

ser humano, sus impulsos sexuales, con arreglo a la razón. O, expresado en otros términos, aquella orientación racional y voluntaria de la sexualidad mediante la cual los actos sexuales particulares se convierten en portadores de responsabilidad procreadora.

Entonces, el comportamiento contraceptivo, ¿es virtuoso? Como se puede comprobar, y siempre bajo la óptica de la virtud que estamos contemplando, éste constituye, más bien, una negación del sentido procreador de la actividad sexual en el plano del medio elegido para el ejercicio de la responsabilidad.

En efecto, la elección anticonceptiva, al ser la decisión consciente y voluntaria de realizar el acto sexual sin que tenga consecuencias desde el punto de vista de la procreación, es una decisión consciente contra la «responsabilidad procreadora» de los actos sexuales. Es decir, es la decisión voluntaria de desligar el acto sexual del contexto de observancia de la «responsabilidad procreadora».

Lo decisivo moralmente en esta elección no es, en modo alguno, la injerencia en las estructuras fisiológico-naturales, sino la intrusión en la estructura personal de la actividad sexual responsable desde el punto de vista de la procreación en tanto que *actus humanus*. Es decir, la elección en contra de esa exigencia fundamental de la virtud moral de la práctica del acto sexual (o el amor conyugal en su dimensión corpóreo-sexual) como acto de «responsabilidad procreadora».

Como es constatable, en la contracepción se excluye de modo voluntario tanto el control de la razón exigido para un acto humano, como el dominio de la voluntad sobre la potencialidad procreadora de la sexualidad y, con ella, la integridad personal del amor conyugal. Con el uso de medidas contraceptivas, el amor conyugal pierde su propiedad específica de ser un amor procreativamente responsable, es decir, un amor cuyos actos de carácter sexual son actos de «responsabilidad procreadora».

Se ha tratado arriba, que el ejercicio de la virtud exige dominio. Éste consiste en transformar racionalmente (en el plano operativo) los impulsos sensibles, es decir, perfeccionarlos con arreglo a las exigencias de los actos personales. De ahí que la anticoncepción –cuyo fin es regular la fecundidad de los actos sexuales– no sea un acto de virtud, sino una manipulación técnica de actos sexuales para tener bajo control, por

eliminación, sus consecuencias procreadoras. El control sobre la fecundidad se realiza independientemente de la dinámica operativa de la sexualidad como *inclinatio naturalis ad coniunctionem maris et feminae*<sup>39</sup>. Se trata de un dominio que contradice profundamente las exigencias fundamentales de la virtud moral.

Como se está pudiendo comprobar, sólo bajo el postulado de un dominio virtuoso del impulso sexual mismo —éste ya no es simplemente el «objeto» de actos (medidas técnicas) de responsabilidad procreadora, sino que se convierte en «sujeto» de esta responsabilidad procreadora— se pueden salvaguardar dos propiedades fundamentales del amor conyugal: «primero, que el amor conyugal es esencialmente amor procreativo responsable (de lo contrario no sería amor humano, pues no a todos los seres vivos ha enseñado la naturaleza un responsabilidad procreativa); y segundo, que el amor conyugal es esencialmente amor corporal, es decir, un modo de amor que posee su *consummatio* en la unión corporal. Si la “responsabilidad procreadora” pretende ser un acto de amor conyugal necesariamente ha de ser también un acto de la dimensión corporal de este amor; pues la unión sexual no es solamente medio de expresión o herramienta procreadora de un amor, por lo demás, puramente espiritual, sino parte constitutiva esencial y *consummatio* de este amor. Precisamente por ello, “responsabilidad procreadora” y “comportamiento sexual” no podrían, en cuanto actos, ser separados uno del otro, porque tal separación negaría la dimensión de la responsabilidad procreadora del amor conyugal y, de este modo, la destruiría en su integridad personal»<sup>40</sup>.

Se podría objetar que el empleo de anticonceptivos mecánicos, la práctica del *coitus interruptus*, la toma de contraceptivos orales, pueden tener su origen en un acto racional y voluntario de procreación responsable. Podría serlo, pero aquí se está hablando no de métodos de responsabilidad procreadora, sino de «responsabilidad procreadora» como virtud moral, es decir, como parte constitutiva de la virtud de la castidad. Además, aunque los controles técnicos impliquen un cierto tipo de autocontrol, aplicar este planteamiento a la contracepción implica con-

39. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, cit., 152s.

40. *Ibid.*, 157.

siderar el impulso sexual y la dimensión procreadora como una función puramente biológica<sup>41</sup>.

Es decir, no es un dominio de los propios actos que esté de acuerdo con la verdad antropológica de la unidad sustancial cuerpo-espíritu, ya que no es un dominio que forja los actos sexuales, sino que se refiere exclusivamente a las consecuencias procreativas de los actos sexuales no modificados de manera responsable. El dominio contraceptivo sobre la sexualidad es más bien una especie de dominio técnico —entendiendo el término «técnico» no como opuesto a natural, sino como opuesto a virtuoso— sobre una posible causa de nueva vida, es decir, sobre aquel impulso humano que de hecho puede causar el nacimiento de una nueva vida<sup>42</sup>.

### B) *Continencia sexual y virtud moral*

¿Qué sucede, en cambio, con la práctica de la continencia sexual en el marco de la paternidad/maternidad responsable? Se ha subrayado, que el acto conyugal no es solamente acto de potencia procreadora humana (no siempre tiene que darse la apertura biológica), sino un acto personal. Es, sobre todo, y en primer lugar, un acto de la voluntad (apertura de la voluntad).

Los actos personales de continencia, y los actos personales de consumación del matrimonio en periodos no fecundos situados en su contexto, están abiertos a la transmisión de la vida «precisamente porque ellos mismos son actos voluntarios de observancia responsable de la pa-

41. La fundamentación de esta posición, así parece, radica en una visión de la sexualidad humana —la inclinación natural— como una realidad puramente biológica, y no como la base antropológica de bienes humanos fundamentales. La sexualidad humana es una tarea que el hombre ejerce con libertad y responsabilidad, a la cual están sujetos sus fundamentos sensitivo-impulsivos, guiados por la razón práctica y bajo el dominio de la voluntad. La sexualidad precisa de una integración operativa en la estructura voluntario-racional del supósito y del *actus humanus* (hablamos de una integración operativa, no ontológica). En la base de esta posición está la cuestión de la anticoncepción como un problema de la «intangibilidad» de las estructuras fisiológicas, y no como un tal acto humano voluntario. Sobre esto, J. FINNIS, «*Humanae vitae*»: Its Background and Aftermath», en *International Review of Natural Family Planning* IV (1980) 141-153.

42. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ética de la procreación*, cit., 128.

ternidad/maternidad (es decir, de la prosecución de la *inclinatio naturalis ad coiunctionem maris et feminae* en el *ordo rationis*, conforme a la ley natural). Y, en cuanto tales, están al servicio de la transmisión (responsable) de la vida humana, lo que significa tanto como que ambos son objetivamente actos de paternidad/maternidad responsable»<sup>43</sup>.

Los actos de continencia son actos que no tienen al impulso sexual (y su potencialidad procreadora) como «objeto», sino como «sujeto». La continencia es ella misma un acto de comportamiento sexual conyugal, es decir, de amor corporal. Además, es un acto de «responsabilidad procreadora» porque el sujeto de este acto es la persona humana, esto es, la comunidad personal conyugal en tanto que causante de la procreación. En el acto de continencia, los cónyuges están directamente comprometidos en la tarea de la transmisión responsable de la vida humana y siguen siendo (como comunidad personal) sujetos de esta tarea<sup>44</sup>.

La anticoncepción, por el contrario, no es un acto de amor o comportamiento sexual conyugal, sino una mera medida cuyo objeto es la sexualidad humana. El único contenido propio de este acto es la eliminación o negación de la consecuencia procreadora de los actos sexuales.

La relación sexual contraceptiva no es en modo alguno un acto de amor conyugal responsable, sino un acto sin consecuencias procreativas, en el cual los cónyuges tampoco son sujetos de la paternidad/maternidad responsable, más bien son negados. «Lo que los cónyuges que ejercen la continencia sexual buscan mediante su comportamiento sexual es evitar una concepción que consideran en conciencia no responsable, absteniéndose de aquellos actos que previsiblemente causarían tal concepción. Los cónyuges que se sirven de medios contraceptivos, por el contrario, no evitan en sentido propio una concepción, sino que la impiden; y, sin duda, no precisamente por medio de actos de su comportamiento sexual. Evitar una concepción sin tener que modificar este

43. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, cit., 149. En parecidos términos se expresan otros autores: cfr. G. MARTELET, *Amor conyugal y renovación conciliar*, DDB, Bilbao 1968, 48; J. SMITH, *Humanae Vitae. A Generation Later*, Catholic University Press, Washington 1991, 122.

44. Cfr. M.T. GUTIÉRREZ PRIETO, *Los métodos naturales no son contraceptivos*, Palabra, Madrid, 419 (1999) 72-76, 73.

comportamiento sexual es, justamente, el aspecto crucial de eso que se denomina anti-concepción»<sup>45</sup>.

En definitiva, la inmoralidad de la anticoncepción consiste en hacer perder deliberadamente a la actividad sexual su «responsabilidad procreadora» y, por ello, en falsearla y hacer que se convierta en un «gesto expresivo objetivamente contradictorio» (*Familiaris consortio*, n. 32). Un gesto que, como tal, ya no tiene nada en común con un acto de «paternidad/maternidad responsable» y que, por ello, ya no puede ser llamado expresión y consumación del amor humano en su sentido más pleno, de una entrega sin reservas de la persona entera.

#### 1.5.4. *A modo de conclusión*

Como se viene exponiendo, la anticoncepción, es decir, la práctica de la paternidad/maternidad «responsable» mediante la esterilización de los actos sexuales, atenta contra la ley natural en tanto que «peccatum contra naturam».

«Un pecado contra *naturam* no consiste simplemente en una injerencia en el orden de la naturaleza o en su vulneración, sino en una injerencia *moralmente* inadmisibles, es decir, en la intervención en un orden natural que tiene significado moral; lo cual es exactamente el caso, en tanto que el *ordo naturalis* es un *praesuppositum* para el *ordo rationis*, y de este modo, para el orden de la virtud humana (en este caso para el orden de la responsabilidad procreativa de los actos sexuales como un aspecto de la virtud de la castidad).

Se trata, por consiguiente, no de un atentado contra un *praeceptum* específico cualquiera de la ley natural, sino de una agresión contra aquel fundamento de la ley natural en virtud del cual ésta —que consiste, en efecto, en una *ordinatio rationis*— puede en general desarrollarse, tanto en su orientación fundamental por medio de la *ratio naturalis*, como en su preceptiva de regular el obrar humano. No se trata de un atentado contra una ley, sino de privar en general de la regulación de la ley

45. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, cit., 158s.

moral (la *ordinatio rationis*, y la voluntariedad y responsabilidad por ellas operadas) a todo un ámbito del obrar humano»<sup>46</sup>.

Se ha definido la ley moral natural como la modalidad «natural» del hombre que ordena sus inclinaciones y las acciones correspondientes a aquello que para él es bueno. En la contracepción, la inclinación natural, que tiende a la unión entre hombre y mujer, es separada del contexto de su ordenación a la procreación o de su característica de ser causa de vida, además de la exigencia de ser dominada por la razón y por la voluntad guiada por aquélla por motivos de responsabilidad. Es separada del contexto del autodomínio virtuoso.

Por tanto, la malicia de la contracepción no se fundamenta en su carácter artificial, sino en su in-humanidad, es decir, en la negación de la virtud moral.

José María PARDO  
Universidad de Navarra  
Facultad de Teología  
PAMPLONA

46. *Ibid.*, 167s.



**Notas**



# PALABRA Y EUCHARISTÍA

[WORD AND EUCHARIST]

FÉLIX MARÍA AROCENA

*Resumen:* El misterio pascual de Jesucristo no habría sido comprendido como evento salvífico en favor de los hombres si no hubiera existido la experiencia de la última Cena, en la cual Jesús reveló a los Apóstoles el verdadero significado de su Cuerpo entregado y de su Sangre derramada. En este sentido, así como la última Cena fue interpretación del misterio pascual, así la mesa eucarística realiza hoy la hermenéutica litúrgica de las perícopas del Leccionario que se proclaman. En cada palabra y en cada gesto de Jesús está presente el misterio pascual como el todo está presente en el fragmento. El modo de interpretar la Biblia en la celebración consiste en leerla y comprenderla desde el misterio de Cristo. Esto es lo característico de la aproximación litúrgica a la Escritura.

*Palabras clave:* Biblia, Liturgia, Palabra de Dios, Misterio pascual.

*Abstract:* The paschal mystery of Jesus Christ would not have been understood as a redemptive event to save humanity if the experience of the last supper had not existed, in which Jesus revealed to the Apostles the true meaning of his body and flesh being given up for humankind. In this sense, just as the last supper was interpreted as the paschal mystery, so the eucharistic altar today realizes the liturgical hermeneutics of the pericopes that are proclaimed in the Lectionary. In every word and in every gesture of Jesus the paschal mystery is present, just as the whole is present in a single fragment. The way to interpret the Bible in the celebration consists of reading and understanding it from the point of view of the mystery of Christ. This is what characterizes the liturgical approach to Scripture.

*Keywords:* Bible, Liturgy, Word of God, Paschal Mystery.

El Sínodo de los obispos ha llevado por título «La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia»; el Sínodo del año 2005 se tituló «La Eucaristía, fuente y culmen de la vida y en la misión de la Iglesia». El paralelismo de ambos títulos no es casual: el sínodo del 2008 quiere situarse en relación de continuidad con el precedente sobre la Eucaristía e invita a una reflexión específica sobre la relación entre Palabra de Dios y Eucaristía, objeto de mi exposición<sup>1</sup>.

Deseo presentar esta reflexión –usando términos líricos– como un canto al *Ordo lectionum Missæ*, sobre todo a su segunda edición (1981); un canto a los prenotandos del Leccionario (= P[OLM]) del Misal Romano. Se trata de un documento que, quizá por poco conocido, aparece poco transitado. Un documento que, partiendo de la herencia del Concilio Vaticano II, avanza y hace un esfuerzo notable por presentar la delicada y, a veces, difícil relación del Pueblo de Dios con la Escritura y con la liturgia. No se trata aquí de resumir el documento; quisiera, más bien, llamar la atención sobre él, convencido de su actualidad.

En el desarrollo de esta reflexión seguiré las siguientes etapas: primero, presentaré el marco de referencia donde situar la Palabra de Dios dentro de la celebración eucarística; después, haré dos subrayados de tipo teológico, para terminar con una conclusión abierta que mire a la pastoral.

1. Existe una trilogía que, a la vez que expresa el dinamismo y la profunda unidad de la experiencia cristiana, nos sirve también para captar la triple *synergia* entre el Espíritu Santo y la Esposa, cuando ésta celebra la santa Eucaristía. Esta trilogía es la siguiente: «misterio-celebración-vida».

1. Cfr. BENEDICTO XVI, «*Exhort. postsynodal Sacramentum caritatis* 44-46», en *AAS* 99 (2007) 139-141.

|  | CELEBRACIÓN<br>EUCARÍSTICA   | AÑO<br>LITÚRGICO  |
|--|--|---|
| MISTERIO<br><br>Teofanía<br><i>Catábasis</i> | LITURGIA<br>DE LA<br>PALABRA   | Adviento y Navidad y<br>Epifanía: preparación,<br>cumplimiento y<br>manifestación de Dios en<br>la verdad de nuestra carne.   |
| CELEBRACIÓN<br><br>Pascua<br><i>Anábasis</i> | ANÁFORA<br><br>La oblación<br>del «Cristo-total» se<br>alza hasta el Padre | La experiencia de esa santa<br>oblación anabática se<br>enfatisa a lo largo de un<br>tiempo «fuerte»: la Cuaresma<br>y la Cincuentena pascual.  |
| VIDA<br><br>Divinización<br><i>Mimesis</i>   | COMUNIÓN<br><br>Para la comunión<br>de vida<br>con la Trinidad             | En el Tiempo Ordinario, la<br>Iglesia vive la cotidianidad<br>animada por la fuerza de la<br>Pascua para su divinización,<br>su <i>sequela Christi</i> y el<br>crecimiento del Reino. |

A nosotros nos va a interesar la liturgia de la palabra en cuanto teofanía descendente (*catábasis*) del Misterio: es decir, lo que es el tiempo de Navidad y de Epifanía en el año litúrgico, eso es –según una cierta analogía– la liturgia de la palabra en la celebración eucarística<sup>2</sup>. Por eso, los pastores que, en cierto sentido, fueron «convocados» por los Ángeles, que cantaban «Gloria a Dios en el cielo», para que acudieran a contemplar la revelación del *Logos* encarnado, esos pastores son el paradigma de la asamblea que se apresta a acoger la epifanía de la Palabra del Padre. No es casualidad que el himno angélico *Gloria in excelsis Deo* preceda inmediatamente a la liturgia de la palabra.

Dicho de otro modo, lo primero que hace la Iglesia cuando llama a sus hijos a la celebración eucarística, es disponerlos a escuchar. Es decir, disponerlos a recibir el don de la Palabra de Dios, el desvelamiento

2. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Palabra, Madrid 2001, 149ss.

de su intimidad, la auto-comunicación salvífica de su amor que llamamos, de modo quizá un tanto prosaico, «primera lectura». Precisamente con este «sentarse a escuchar» traducimos ritualmente la estructura propia del acto de fe, que también es eso: un abrirse a la amorosa apertura del absolutamente Otro.

2. Partiendo de estos presupuestos, paso a proponer dos subrayados, ambos de tipo teológico:

### 2.1. *La relación [Palabra de Dios-celebración eucarística]*

En este primer subrayado trataré de abordar dos cuestiones basilares: explicar por qué la Palabra de Dios es fundamento de la celebración y en qué sentido la celebración realiza una hermenéutica de la palabra y qué clase de hermenéutica es la realizada por la celebración.

#### 2.1.1. *¿Por qué la Palabra de Dios es fundamento de la celebración?*

Para responder a esta pregunta, conviene dirigir nuestra atención hacia uno de los puntos nodales de la teología litúrgica. Me refiero al ligamen que existe entre el programa ritual de la última Cena y el misterio pascual. En otras palabras, entre el mandato cultural de Jesús en el Cenáculo –«haced esto en memoria mía» (Lc 22,19)– y el evento del Triduo sacro. Este ligamen pertenece al evento originario de Cristo y, en consecuencia, es fundante.

La celebración de la fracción del pan, testimoniada por Pablo hacia la mitad de los años 50 d.C., comportaba una parte eucarística y una liturgia de la palabra. Mientras la liturgia eucarística repetía de modo obediente la última Cena, según el mandamiento de Jesús, la liturgia de la palabra proclamaba fundamentalmente –según 1 Cor 11,26– el misterio pascual<sup>3</sup>. La liturgia de la palabra hace presente la salvación del misterio pascual y la liturgia eucarística hace que esa misma salvación sea

3. 1 Cor 11,26: «Porque cada vez que coméis este pan y bebéis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga». Cfr. R. DE ZAN, *I molteplici tesoro dell'unica Parola-Introduzione al Lezionario e alla lettura liturgica della Bibbia*, Edizioni Messaggero, Padova 2008, 67.

capaz de ser acogida, asimilada y vivida por cada creyente a través del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Esto, por lo que respecta a la relación [Palabra de Dios-celebración eucarística]; veamos ahora la relación al revés: [celebración eucarística-Palabra de Dios].

2.1.2. *¿En qué modo la celebración litúrgica, ella misma, confiere una determinada inteligencia de la Palabra de Dios?*

El acontecimiento del Calvario y del sepulcro vacío está ya misteriosa y proféticamente anticipado y presente en la última Cena. Pero la última Cena no sólo es misterio y profecía, sino también interpretación del misterio. ¿Qué queremos decir con que la última Cena es hermenéutica del misterio?

Recordemos que, para los judíos, Jesús es condenado a muerte por blasfemia: se había declarado hijo de Dios. Para los romanos, Jesús merece la muerte por haberse hecho rey: en el cartel que explicaba la condena estaba escrito: «Jesús Nazareno, el rey de los judíos». Sólo quien estaba presente en el cenáculo podía saber con absoluta certeza hasta qué punto la valencia última de aquella muerte no era herética ni política, sino absoluta y exclusivamente salvífica. El misterio pascual de Cristo no habría sido comprendido como evento salvífico a favor de los hombres, si no hubiera existido la experiencia de la última Cena, en la cual Jesús reveló a los Apóstoles el verdadero significado de su Cuerpo entregado y de su Sangre derramada.

En este sentido, así como la última Cena fue interpretación del misterio pascual, así la mesa eucarística realiza hoy la hermenéutica litúrgica de las perícopas del Leccionario<sup>4</sup>. Lo que se anuncia desde el Leccionario se entiende siempre a la luz del misterio pascual, del que la celebración es anámnesis sacramental. Se trata de poner el acento en que cuando se celebra la Eucaristía, la Biblia se lee dentro de la intención que tiene el texto leído. Se trata de una lectura informada o «finalizada» por el misterio pascual. Si no se lee en esta clave, el texto bíblico sufrirá deformaciones irremediables y la asamblea litúrgica se privará de un principio de comprensión que no puede ser suplido por nada.

4. Cfr. *ibid.*, 73.

La celebración eucarística, por hacer presente *in mysterio* la Pascua de Cristo, es el espacio espiritual más apropiado para entender los contenidos bíblicos, dejando que sean esos contenidos los que impriman en nosotros su clave, en vez de ser nosotros quienes los sometemos a esquemas prefabricados, que quizá sirvan para confirmar que tenemos razón, pero que nos podrían alejar de la razón de Dios, esa razón que le movió a poner en marcha todo el proceso salvífico, enviando a su Hijo, haciéndole llevar una vida concreta y poniendo en sus labios unas palabras determinadas<sup>5</sup>.

Existe, por tanto, un único modo para interpretar la Biblia en la celebración, o sea, un modo para leerla de modo que nos dé su sentido exacto, el querido por Dios: tal modo consiste en leerla y comprenderla desde el principio enunciado por el mismo Jesús en dos ocasiones diferentes y ambas dentro del mismo día y dentro del mismo capítulo 24 de San Lucas: «y comenzando por Moisés y todos los profetas les explicó todo lo que en las Escrituras se refería a él» (v. 27). Ese mismo día, no ya hablando con Cleofás y su compañero de viaje a Emáus, sino dirigiéndose a los Once les dijo: «conviene que se cumpla todo lo que está escrito en la ley de Moisés, los profetas y los salmos acerca de mí» (v. 44). Así pues, el modo para interpretar la Biblia en la celebración consiste en leerla y comprenderla desde el misterio de Cristo. Esto es lo característico de la aproximación litúrgica a la Escritura. Éste es el efecto de proclamar la Palabra de Dios desde su sede litúrgica, el ambón. Y esto es lo que nos permite decir, empleando términos coloquiales, que nunca la Biblia es tan Biblia como cuando ella misma se encuentra y es leída en la Eucaristía que se celebra. El segundo subrayado se fija en la dinamicidad propia de la Palabra de Dios celebrada en el rito eucarístico.

## 2.2. *Palabra y economía sacramental*

Los P(OLM) contemplan la sagrada Escritura no sólo como comunicación de la revelación, sino también como realidad capaz de ser acción<sup>6</sup>. No ignoramos que, en la Biblia, Dios es evocado en términos más relacionales que existenciales. El Dios de la Biblia no sólo es el Dios que existe, sino sobre todo el Dios que habla. Y la Palabra de Dios no sólo di-

5. Cfr. A. BANDERA, *Oración cristológica*, San Esteban, Salamanca 1990, 157ss.

6. El *Instrumentum laboris* es deudor de esta misma teología (cfr. n. 36).

ce, sino que actúa. Las primeras palabras del Génesis son el primer testimonio de esta dimensión de la Palabra de Dios como acción (*ergon*). Dios crea el universo con su palabra. Dios dice: «hágase...», y esa palabra se convierte en algo real salido de la nada: «Dijo Dios: “hágase la luz”. Y la luz existió» (Gen 1,3). La Palabra de Dios no sólo es comunicación, o sea revelación de la intimidad trinitaria, sino que es también acción.

Para el poeta alemán Johann W. Goethe († 1832), traducir el sustantivo griego *logos* del Prólogo de san Juan por «palabra» (*Wort*) era una sobrevaloración; sin embargo, proponer sucesivamente las nociones de «sentido» (*Sinn*), «fuerza» (*Kraft*) y «acción» (*Tat*) equivalía a hacer un elenco de cuantos aspectos internos están incluidos en la noción bíblica de palabra. El término hebreo *dabar*, que está debajo del término griego *logos*, significa también promesa que infunde sentido al mundo y que da forma al tiempo, fuerza que genera vida y hace venir a la existencia lo que antes no era, acción que interviene en el devenir de la historia y del mundo.

Si, tras estas consideraciones, descendemos al plano de la celebración eucarística, la palabra es comunicación y acción, en la cual Cristo está presente y obra<sup>7</sup>. Su palabra está sometida a las mismas leyes que sus acciones. El misterio pascual de Cristo, que alcanza su culmen en la muerte y resurrección, no estaba ausente durante su ministerio público. Más aún, el misterio pascual se hallaba profundamente presente y eficaz. Si no fuera así, cabría pensar que el perdón y la oferta de salvación que Jesús hace al paralítico, a la mujer pecadora o a Zaqueo no fueron verdaderos perdones, no fueron verdaderas ofertas de salvación, cosa que la fe cristológica rechaza<sup>8</sup>.

Esto significa que, en la persona de Jesús, el misterio pascual que él llevaría a culminación en el Triduo sacro, estaba ya presente y operante en cada palabra y en cada gesto de su vida. Es ésta una perspectiva que va de lo posterior hacia lo anterior: el misterio pascual presente en las acciones y palabras de Jesús. Si invertimos la marcha y vemos esto mismo al revés, es decir, de lo anterior a lo posterior, podemos decir que cada palabra y cada gesto de la vida de Jesús es un momento en el cual se hace misteriosamente presente el misterio pascual, palabras y gestos que, a su vez, ve-

7. Cfr. *Sacrosanctum Concilium* 7.

8. Cfr. Lc 5,20-24; Io 8,10-11; Lc 19,5-10.

lan y ocultan ese misterio. Su manifestación sirve, a la vez, de ocultamiento. Ocurre algo parecido, con las limitaciones de un ejemplo, a lo que sucede con el seno de la madre que va a dar a luz: allí hay un hijo, pero contemporáneamente lo esconde hasta el momento del nacimiento; así, de modo análogo, cada afirmación y cada gesto de Jesús dejan entrever el misterio pascual, mientras lo confían al secreto hasta el día de su manifestación dolorosa en el Viernes y gloriosa en la alborada del Domingo. Parafraseando la expresión de un teólogo del siglo pasado, se podría decir que en cada palabra y en cada gesto de Jesús está presente el misterio pascual como el todo está presente en el fragmento. Vale la pena prestar atención solícita al fragmento porque abriga la presencia del todo.

Esta breve consideración permite, por ejemplo, entender por qué en la venerable tradición litúrgica, el Leccionario no siempre respeta el criterio del «texto íntegro», como han señalado algunos biblistas. No siempre se proclama un texto completo, o sea, toda una sección exegéticamente significativa; por el contrario, el *incipit* y el *explicit* de la perícopa, tal y como aparecen señalados en el *Capitulare* que precede al OLM, son los que son porque responden a esta aproximación específica de la liturgia a la Biblia. En la celebración eucarística, la mesa de la palabra recibe su significado y actualización de la mesa del pan.

Cuando llega la proclamación del Evangelio, todo esto gana intensidad, adquiere aún una mayor temperatura espiritual. Porque, en la liturgia de la palabra, Dios siempre habla a sus hijos, pero ahora, en el momento de proclamar el Evangelio, lo hace por medio de su Hijo. Por eso se exige el sacramento del Orden en el grado del diaconado. El diácono es el ministro ordinario del anuncio del Evangelio porque al bautizado laico le falta la capacitación ontológica para re-presentar a Cristo, divino Proclamador que ejercita la *diakonia* de su palabra en bien de su Esposa.

El Espíritu es el Soplo de la Palabra<sup>9</sup>. Cuando el Padre envía su Verbo, envía también su Aliento: misión conjunta en la que el Hijo y el Espíritu son distintos pero inseparables<sup>10</sup>. En el Espíritu Santo, las pala-

9. Cfr. Y. CONGAR, *La parole et le souffle*, Desclée, Paris 1984.

10. Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 689. En la tradición alejandrina hay una doble epiclesis, es decir una invocación del Espíritu antes de la proclamación de las lecturas y una segunda después de la homilía (cfr. «Euchologion Serapionis», 19-20, en M.E. JOHNSON [ed.], *The Prayers of Serapion of Thmuis*, Pontificio Instituto Orientale,

bras del Hijo son más que una enseñanza, se convierten en acontecimiento. Mis palabras son Espíritu y Vida; son Vida en el Espíritu. El Espíritu Santo hace vida mi palabra. En la acción sagrada dos más dos nunca son cuatro; hay siempre un excedente, un *plus* proveniente de la acción del santo *Pneuma*, que es, en sentido profundo, el verdadero animador, el *anima* de la celebración.

En la liturgia de la palabra no se trata de recitar un texto –a veces ya conocido– y... simplemente oírlo. Eso sería volver al tiempo de la primera Alianza. Sería excluirse de la nueva creación que ha traído para siempre la Resurrección. En la liturgia de la palabra algo acontece. El tiempo ha sido resucitado y presenta la cualidad de un presente lleno de Presencia<sup>11</sup>. En el Espíritu Santo, las palabras de Jesús son más que una enseñanza; se convierten en acontecimiento. «Yo digo y Yo hago» (Ez 36,36); la expresión profética, que recoge Ezequiel, nunca es tan verdadera como en el momento celebrativo de la Iglesia. En uno de los pasajes de mayor calado teológico de los P(OLM) se lee:

«La misma celebración litúrgica, que se sostiene y se apoya principalmente en la Palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia» (n. 3).

Esta nueva interpretación –desde el misterio de Cristo–, este acontecimiento –el generado por la misión conjunta del Sopro y de la Palabra–, es de lo que hemos venimos tratando hasta ahora. Pero el texto habla también de una nueva eficacia. Para entender a qué se refiere hemos de seguir leyendo ese mismo n. 3 de los P(OLM):

«De este modo, en la liturgia, la Iglesia sigue fielmente el mismo sistema que usó Cristo en la lectura e interpretación de las sagradas Escrituras, puesto que él exhorta a profundizar el conjunto de las Escrituras partiendo del “hoy” de su acontecimiento personal» (n. 3).

Roma 1995, 70-71). El Espíritu guía al presidente en la misión profética de comprender, proclamar y explicar adecuadamente la palabra de Dios a la asamblea y, paralelamente, lo lleva a invocar una justa y digna recepción de la palabra por parte de la comunidad reunida.

11. Vale la pena recordar el texto de Juan Pablo II en *Dies Domini* 84: «el tiempo, habitado por Aquel que es el Resucitado y Señor de la historia, no es el féretro (*conditorium*) de nuestras ilusiones sino la cuna de un futuro siempre nuevo, la oportunidad que se nos da para transformar los momentos fugaces de esta vida en semillas de eternidad».

El arquetipo de cuanto estamos describiendo se encuentra en lo acontecido en la sinagoga de Nazaret<sup>12</sup>. En efecto, la primera palabra de la primera homilía del primer homileta es «hoy»: «hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír». Jesús no glosa el texto de Isaías; lo actualiza. Su acontecimiento personal, la presencia del divino Proclamador, explica que las palabras de Isaías revivan para aquella asamblea de sus paisanos. Y lo que en la sinagoga de Cafarnaúm fue evento, en la liturgia de la palabra se hace sacramento. Por eso, en el ambón, la palabra experimenta un renacimiento místico. En este renacer, la palabra se anuncia como salida de la boca de Cristo<sup>13</sup>; como espada de dos filos, sin perder un ápice de su potencia salvífica. En el Pontifical Romano-Germánico se lee: *Evangelium legitur, in quo Christus ore suo loquitur populo* (se lee el Evangelio, en el cual Cristo habla al pueblo con su misma boca).

Se comprende, pues, cómo toda celebración eucarística invita a una doble comunión: con la Palabra y con el Cuerpo. El dinamismo con el que las liturgias ritualizan ambas comuniones presenta un significativo paralelismo. Se observa un cuádruple movimiento común hecho de procesión-canto-diálogo-silencio.

|                    | COMUNIÓN<br>CON LA PALABRA  | COMUNIÓN<br>CON LA EUCARISTÍA    |
|--------------------|---|----------------------------------|
| PROCESIÓN<br>↓     | del Evangeliario.   | de los <i>communicantes</i> .    |
| CANTO<br>↓         | del versículo previo<br>al Evangelio.                             | de comunión.                     |
| DIÁLOGO DE FE<br>↓ | «¡Palabra de Dios!»<br>«¡Gloria a ti, Señor Jesús!» <sup>14</sup> | «¡Cuerpo de Cristo!»<br>«¡Amén!» |
| SILENCIO SAGRADO   | de acción de gracias.   | de acción de gracias.            |

12. Cfr. Lc 4,16-21; 24,25-35 y 44-49.

13. Cfr. C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle, Studi e Testi*, vol. I (*Le texte*), Città del Vaticano 1963, 18, 334. En idéntico sentido, AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermo* 85, 1, en BAC, *Obras completas de San Agustín*, vol. X, 497: *Os Christi, evangelium est; in caelo sedet, sed in terra loqui non cessat* (el Evangelio es la boca de Cristo: está sentado en el Cielo, pero no deja de hablar en la tierra).

14. En el rito hispano-mozárabe la asamblea responde: ¡Amén!

### 3. CONCLUSIÓN ABIERTA

Llega el momento de concluir con una consideración final que pueda arrojar algo de luz de cara a una idónea pastoral litúrgica. Tomando prestadas palabras del *Instrumentum laboris*, yo convengo en que «el pueblo de Dios no ha sido verdaderamente introducido a la teología de la Palabra de Dios en la liturgia» (n. 33). Los cristianos están llamados a tener una nueva visión de la Sagrada Escritura que no se reduzca a captarla sólo como un libro escrito. A una distancia de 40 años de la reinstauración litúrgica, el fruto de esta carencia se aprecia en que los fieles, al menos en su gran mayoría, viven la liturgia de la palabra de un modo pasivo, sin apenas experimentar el sentido de acontecimiento que conlleva su celebración.

En mi opinión, el diagnóstico de esta crisis es el siguiente: el pueblo no advierte en la liturgia de la palabra el carácter sacramental que le caracteriza. Sería suficiente con cubrir esta laguna. Para que los cristianos fueran sensibles a esta sacramentalidad, siempre inherente a la palabra celebrada, sólo cabe una solución: que los pastores acerquen y hagan asequible al pueblo las ricas Introducciones de los libros litúrgicos. Condición previa para ello es que los pastores se interesen vivamente por ellas. La celebración es la manifestación viva del contenido de la palabra y pide zahoríes con la cabeza pegada a tierra que perciban el ruido de las fuentes ocultas y de las germinaciones invisibles que brotan de esa palabra.

Sólo así se podrá experimentar la diferencia cualitativa que media entre la «asistencia» a la eucaristía dominical y la «participación» en la eucaristía dominical. La primera es una realidad roma, donde la Palabra de Dios aparece excesivamente «domesticada», haciendo que la espada afiladísima vaya habitualmente enfundada en su vaina, incapaz de penetrar hasta la división del alma y del espíritu, de las articulaciones y de la médula (Hb 4,12). La segunda es una realidad alegre, en donde redundada la luz del misterio que ilumina y transforma la experiencia cristiana diaria. Por eso la diferencia es enorme.

Si nos movemos en el campo de la «asistencia» a la eucaristía dominical, la adhesión de los fieles al domingo y a su eucaristía pascual es asombrosa. Contemporáneamente se advierte que no saben decir ni siquiera el porqué. Es el «porqué», mordaz e insidioso, que plantean tan-

tos jóvenes a sus padres practicantes: ante las respuestas insatisfactorias, por legalistas o moralizantes, viene la desafección, lógica para los jóvenes, dolorosa para los adultos. Pero ni unos ni otros pueden expresar aquello que la liturgia significa en su vida.

Hay, finalmente, otro asombro. El asombro de estos mismos jóvenes cuando, por la casualidad de un encuentro, participan en una celebración abierta al misterio. «Si fuese siempre así –dicen–, estaríamos dispuestos a retomar el camino de la Iglesia». Pero para eso sería necesario que la fe fuese profundizada de otra manera y redescubriera con evidencia y convicción lo que supone la Liturgia. Evidencia que quizá no es lo bastante resplandeciente en sus mayores<sup>15</sup>.

Gregorio de Nisa († 394) habla de la Palabra de Dios como de un manjar<sup>16</sup>. Esa apropiación le permite jugar con las normas de la cena pascual judía en relación con la Escritura. En una de las prescripciones rituales de esa cena, el Niseno encuentra una figura particularmente significativa: «el cordero ha de comerse recién sacado del fuego». Y el fuego es uno de los símbolos del Espíritu. ¿No significa esta norma que hemos de acercar el manjar de la Escritura al Fuego vivo, o sea, que no debemos dejarla enfriar? ¿No significa que la escucha de la Palabra de Dios debe hacerse junto al Fuego, es decir, en la comunión con el Espíritu?<sup>17</sup> Y, ¿acaso la liturgia no es su escenario privilegiado?

Félix María AROCENA  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

15. Cfr. J. CORBON, *Liturgia fundamental*, Palabra, Madrid 2001, 31.

16. Cfr. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis*, II, 109-114, en *SCb* 1, 170-172 (PG 44, 357B).

17. Cfr. J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999, 65.

# LAS ANÁFORAS DE COTIDIANO DEL MISSALE HISPANO-MOZARABICUM

[THE EUCHARISTIC PRAYERS OF THE TIME CALLED *DE COTIDIANO*  
IN THE CURRENT *MISSALE HISPANO-MOZARABICUM*]

ADOLFO V. IVORRA

*Resumen:* Las plegarias eucarísticas o anáforas del tiempo *De Cotidiano* del actual *Missale Hispano-Mozarabicum* constituyen una fuente de especial significación para el conocimiento de la teología eucarística del rito hispano-mozárabe. Lo que aquí se pretende es una breve introducción y presentación de las características fundamentales de las anáforas cotidianas del misal hispano. Con esto, el lector puede adentrarse en los textos anafóricos del tiempo *De Cotidiano* o de otros tiempos del misal de 1991.

*Palabras clave:* rito hispano, plegaria eucarística, liturgias occidentales.

*Abstract:* The Eucharistic prayers or anaphors of the time called *De Cotidiano*, of the current *Missale Hispano-Mozarabicum* are a special source to know the eucharist theology of the Spaniard-mozarabic rite. Here we pretend a brief introduction and presentation of the fundamental features of *De Cotidiano* anaphors of the spaniard missal. With this, the reader can get into the anaphoric texts of *De Cotidiano* season or others of the 1991's missal.

*Keywords:* Spaniard Rite, Eucharistic Prayer, Western Liturgies.

El *Missale Hispano-Mozarabicum* es el libro propio de la Iglesia en España para la celebración eucarística según el rito hispano-mozárabe. Representa a su vez la manera propia de celebrar las acciones litúrgicas del primer milenio, tanto por los hispano-romanos como por los visigodos y mozárabes. Reducido a seis parroquias de Toledo a partir del s. XI, debido al afán unificador de Gregorio VII, el rito hispano «sobrevivió» de varias formas y en varios lugares, especialmente en Toledo. Con el cardenal Cisneros, la capilla del *Corpus Christi* de la catedral toledana acogerá de manera permanente la celebración del rito durante el segundo milenio. En toda España, el uso del *manuale toletanum* significó la pervivencia de costumbres hispanas, mixtificadas con las romanas. El uso de las arras en la celebración del matrimonio es un ejemplo de ello, que hoy se extiende más allá de la Península. El actual misal recoge ampliamente la tradición litúrgica hispana de ambos milenios, y es hoy el libro típico para la celebración eucarística.

A diferencia de otros ritos o familias litúrgicas que poseen un máximo de dos o tres plegarias eucarísticas o anáforas, el rito hispano dispone, como mínimo, de una anáfora por semana. Algunas ferias de cuaresma y las de la octava pascual disponen de anáforas para la celebración entre semana. La anáfora o plegaria eucarística es el centro de la celebración eucarística, y por tanto el *lugar* donde se expresa de forma elocuente la espiritualidad propia de una tradición litúrgica. Desde este presupuesto presentamos, brevemente, las características teológicas fundamentales de las anáforas del tiempo *De Cotidiano* del misal hispano, que son un testimonio singular de las anáforas hispanas.

## 1. LOS ESTUDIOS SOBRE EL MISAL HISPANO: *STATUS QUAESTIONIS*

Un buen número de estudios precedió la renovación del actual misal hispano-mozárabe (1991-1995). Sin embargo, del nuevo misal sólo se ha publicado hasta ahora un estudio sobre la *Teología de las celebraciones del tiempo de Navidad*, tesis doctoral realizada en el Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo en Roma por Ignacio Tomás

1. I. TOMÁS CÁNOVAS, *Teología de las celebraciones del tiempo de Navidad en la liturgia Hispano-Mozárabe revisada en 1991*, Grafite, Bilbao 2003.

Cánovas<sup>1</sup>. Los demás estudios publicados sobre el *ciclo de tempore* se basan en las fuentes hispanas antiguas y sobre el *Missale Mixtum*. Entre estos estudios tenemos un acercamiento a la *Teología y espiritualidad del adviento en la liturgia eucarística hispánica* en 1989<sup>2</sup>; la *Relación entre la anáfora y lecturas bíblicas en la cuaresma dominical hispano-mozárabe* en 1992 por Teófilo Moldován<sup>3</sup>, y dos acercamientos al tiempo pascual: *Festum resurrectionis. Estudio de las Lecturas Bíblicas y de los Cantos de la Liturgia de la Palabra durante la Cincuentena pascual* en 1977, extracto de la tesis doctoral de Jorge Gibert<sup>4</sup> y la *Victoria de Cristo sobre la muerte en los textos de la octava pascual hispánica*, en 1973, de Emilio Aliaga<sup>5</sup>. Después de la renovación de 1991, los tiempos litúrgicos del ciclo *De tempore* han recibido modificaciones mayores o menores, dependiendo de los textos disponibles y de los *lineamenta* de renovación. Para el tiempo *De Cotidiano* nos encontramos con un estudio publicado en 1981 sobre las fuentes: *Los formularios eucarísticos de los domingos de cotidiano en el rito hispánico. Edición crítica y estudio teológico*, por Jaime Sancho Andreu<sup>6</sup>. Sobre este último, hay que advertir que el estudio teológico se reduce a una presentación global de todos los formularios y a un estudio particular sobre la misa *dominicos dies*. Después de la renovación de 1991 del primer volumen, encontramos varios artículos sobre el tiempo *De Cotidiano*: dos sobre la misa *Si credimus* en el año 2000, realizados por el profesor Félix María Arocena<sup>7</sup>, y dos artículos míos, uno como extracto de la tesina, y el otro sobre las *illationes* trinitarias<sup>8</sup>.

2. J.J. RODRÍGUEZ VELASCO, *Teología y espiritualidad del adviento en la liturgia eucarística hispánica*, Aldecoa, Madrid 1989.

3. T. MOLDOVAN, *Relación entre anáfora y lecturas bíblicas en la cuaresma dominical hispano-mozárabe*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1992.

4. J. GIBERT, *Festum resurrectionis. Estudio de las Lecturas Bíblicas y de los Cantos de la Liturgia de la Palabra durante la Cincuentena pascual*, CLV, Roma 1977.

5. E. ALIAGA, *Victoria de Cristo sobre la muerte en los textos eucarísticos de la octava pascual hispánica*, Instituto Español de Historia Eclesiástica, Roma 1973.

6. J. SANCHO, *Los formularios eucarísticos de los domingos «de cotidiano» en el rito hispánico. Edición crítica y estudio teológico*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1981.

7. «La misa hispánica *Si credimus*: un ejemplo de *ruminatio* litúrgica de la Escritura», en *Scripta Theologica* 32 (2000) 631-642; «Las principales celebraciones eucarísticas hispanicas (III). La misa *Si credimus*», en *Liturgia y Espiritualidad* 2 (2000) 73-81.

8. «Teología de las *illationes* cotidianas del *Missale Hispano-Mozarabicum*», en *Toletana* 15 (2006) 23-47; «Las *illationes* trinitarias del *Missale Hispano-Mozarabicum* y su relación con el prefacio romano de la Trinidad», en *Toletana* 15 (2006) 49-57.

Este *status questionis* sobre el estudio del ciclo *de tempore*, específicamente en el tiempo *De Cotidiano*, nos revela que hasta hace poco no existía una reflexión teológica sobre el tiempo que más modificaciones recibió en el nuevo misal: de los 26 formularios completos que recoge J. Sancho, el actual misal conserva dieciséis, más uno fruto de la unión de oraciones de varios formularios. De esta renovación no se ha publicado ningún estudio, aunque en las *Actas de la Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes* se tuvo en mente.

## 2. EL TIEMPO *DE COTIDIANO*, UN TIEMPO «ORDINARIO»

Si comparamos los calendarios litúrgicos de los ritos romano e hispano del primer milenio, nos daremos cuenta de algunas diferencias importantes. En el rito romano los domingos que no se encuentran dentro de los tiempos de cuaresma, pascua o adviento, forman al principio una serie de domingos independientes<sup>9</sup>. Sigue luego la ampliación de la cuaresma en los siglos V-VI<sup>10</sup> y la organización de domingos según su cercanía con las festividades de los santos y/o con la solemnidad de Pentecostés<sup>11</sup>. «A partir de los *sacramentarios gelasianos* del siglo VIII y otros documentos de este siglo (cfr. el *Gregoriano*), ya no existe esa división de

9. «Para celebrar la eucaristía en los domingos del año que no caían dentro de estos tiempos especiales, se empezó primero a preparar una serie de formularios libres. Así en el *Sacramentario Leoniano* (ss. V-VI) encontramos sólo una serie de formularios de la Misa para usar según conveniencia»: J.D. GAITÁN, *La celebración del tiempo ordinario*, CPL, Barcelona, 1994 17.

10. Cfr. J.D. GAITÁN, *La celebración...*, 17.

11. «en el *sacramentario Gelasiano* (s. VII) encontramos ya concretamente una serie de dieciséis misas dominicales, que corresponden a las que se han venido usando en los domingos después de Pentecostés: del quinto al vigésimo. En el *evangelario de Murbach* (siglo VIII) se nos habla ya de misas dominicales para después de Pentecostés, pero organizadas según un ritmo de festividades de santos: cinco domingos antes del nacimiento de san Juan Bautista o de la fiesta de los Apóstoles; siete semanas después de san Lorenzo; ocho semanas después de la fiesta de san Cipriano o también de los santos Ángeles (san Miguel)»: GAITÁN, *La celebración*, 17s. «El *Comes* de Würzburg, por ejemplo, cuenta en su evangelio dos semanas después de Pentecostés, siete después de San Pedro y San Pablo (*post natale apostolorum*), cinco después de San Lorenzo y siete después de San Cipriano (14 sept.). En lugar de la fiesta de San Cipriano, otras fuentes (sacramentarios) escogen como cesura o corte la fiesta de San Miguel Arcángel (29 sept.) y cuentan hasta nueve domingos “post angeli”»: J. PASCHER, *El año litúrgico*, BAC, Madrid 1965, 317s.

los domingos según referencias del calendario santoral y se habla sencillamente de domingos después de Pentecostés»<sup>12</sup>. La estructuración en domingos *después de Epifanía* y domingos *después de Pentecostés* continuará en el rito romano hasta la reforma litúrgica suscitada por el concilio Vaticano II.

En el rito hispano, sin embargo, la asunción de esta estructura tardía se logra con la romanización del rito a partir del *Missale Mixtum* de 1500. Los domingos que no se encuentran dentro de los tiempos de cuaresma, pascua o adviento se designaban en el rito hispano como *De Quotidiano*, y el número de formularios variaba según los manuscritos<sup>13</sup>. De esto se concluye que no se trataba de un tiempo «completo»<sup>14</sup>. El mismo término *cotidiano* que designa este tiempo nos indica que la concepción que se tenía de esos domingos giraba en torno a una teología particular. No obstante, este término nos puede desorientar. Acostumbrados desde hace siglos a una celebración *cotidiana* de la eucaristía<sup>15</sup>, esto es, *diaria*, el término *De Cotidiano* nos podría hacer pensar que el rito hispano ha conocido una celebración diaria de la misma. En realidad, no es así: sólo durante las ferias de cuaresma —el número de ferias depende de la semana— y la octava de Pascua —*In Hilaria Paschae*, que son diarias— encontramos celebraciones eucarísticas durante las ferias. En el

12. J.D. GAITÁN, *La celebración...*, 18.

13. El *Comes* de san Millán recoge hasta 32: cfr. M. FÉROTIN, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, lxxxii [pág. 169 en la reimprección de A. Ward y C. Johnson]. J. Pinell recoge todas las variaciones: «El *Manuale* editado por Dom Férotin contiene siete misas *de cotidiano*; el *Missale mixtum*, ocho después de Epifanía y siete después de Pentecostés; el *Misticus* de Silos, Archivo 6, contiene el oficio para diez domingos; el de Toledo 35,4 veinte oficios y misas dominicales, pero a los tres últimos domingos les faltan los textos eucológicos de la misa; una rúbrica en el domingo 17 indica: *quaere superius*. Los códices del *Commicus* de León y Silos contienen lecturas para nueve domingos entre Epifanía y Cuaresma y 24 después de Pentecostés; finalmente el *Commicus* de San Millán da lecturas para 32 domingos *de cotidiano*. El Antifonario de León, por su parte, se limita a recopilar colecciones de cantos en un número desigual»: J. PINELL, *Liturgia hispánica*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1998, 284. El hecho de que los *Commicus* de Silos y León contengan, antes de la aparición del *Missale Mixtum*, la clasificación romana tardía de *después de Epifanía* o *Pentecostés*, se debe a que son del s. XI, cuando el rito se suprime para dar paso al romano, hecho que pudo haber significado alguna mixtificación entre los ritos.

14. «La mayoría de ellos están concebidos como celebraciones independientes, sin formar un ciclo propiamente dicho»: J. PINELL, *Liturgia hispánica...*, 284.

15. Cfr. R. TAFT, «La frecuencia de la eucaristía a través de la historia», en *Concilium* 172 (1982) 169-188.

resto del año las misas son dominicales. La conservación de estos domingos sin situarlos en un ciclo especial nos indica que, en el rito hispano, el año litúrgico se comprendía *como un todo celebrativo*<sup>16</sup>.

### 3. LA RESTAURACIÓN DEL TIEMPO *DE COTIDIANO* EN 1991

El «12 de julio de 1982, bajo la presidencia del Sr. Cardenal-Arzbispo de Toledo, presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia, y por encargo recibido de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, como Superior Responsable del Rito Hispano-Mozárabe, constituyó la Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes»<sup>17</sup>.

De entre los miembros de esta *Comisión*, el perito cuyas investigaciones fueron de suma importancia para la restauración del tiempo *De Cotidiano* fue el valenciano Jaime Sancho Andreu. En 1975, con ocasión del primer *Congreso de Estudios Mozárabes* realizado en Toledo, J. Sancho presentó una ponencia sobre *Los formularios eucarísticos de los domingos de cotidiano en el rito hispánico*<sup>18</sup>. Se trataba del primer estudio específico sobre el tiempo *De Cotidiano* que se había realizado hasta el momento. Unos años después, en 1981, presentaba una edición crítica de todos los textos *De Cotidiano* conocidos en las fuentes hispanas, un estudio teológico del primer formulario y una presentación general de cada formulario y de la mayoría de sus partes. Cuando el 12 de julio de 1982 la *Comisión para la reforma del rito* quedó constituida, J. Sancho

16. «Durante los primeros siglos de la vida de la Iglesia, los domingos del tiempo ordinario no conocían ninguna denominación específica. Sólo más tarde durante el periodo medieval, comenzaron a numerarse a partir de la conclusión de un ciclo o de una fiesta importante [...] praxis que refleja la pérdida del sentido originario del año litúrgico como un todo celebrativo [...] El calendario romano fruto de la reforma promovida por el concilio Vaticano II enlaza con la más genuina tradición de la Iglesia, al numerar las semanas según un sistema ordinal»: J.L. GUTIÉRREZ MARTÍN, «Christi mysterium per anni circulum. *El año litúrgico, celebración de todo el misterio de Cristo*», en J.M. CANALS CASAS e I. TOMÁS CÁNOVAS (coords.), *La liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la Sacrosanctum Concilium*, Grafite, Bilbao 2004, 622s.

17. G. RAMIS, «La reforma del rito hispano-mozárabe», en AA.VV., *La reforma litúrgica. Una mirada hacia el futuro*, Grafite, Bilbao 2001, 158s.

18. *Liturgia y música mozárabes*, Instituto de Estudios visigótico-mozárabes de San Eugenio, Toledo, 1978, 87-104.

era *el perito* en el tiempo *De Cotidiano*<sup>19</sup>. Y él fue el inspirador y *restaurador* principal del tiempo *De Cotidiano* tal y como lo encontramos hoy en el MHM. Por lo tanto, las observaciones y juicios sobre los formularios y oraciones *cotidianas* que encontramos en su edición crítica, son de vital importancia para comprender cómo se restauró el tiempo *De Cotidiano* y cuáles fueron los *lineamenta* de su restauración. El testimonio de su edición crítica y de su estudio es como una especie de *libro programático* de los trabajos de renovación del tiempo *De Cotidiano*<sup>20</sup>. Las decisiones de no crear formularios nuevos y de configurar dicho tiempo como *cíclico* las encontramos en la mencionada edición crítica, y desde ella podemos rastrear la fisonomía de este tiempo, antiguo a la vez que nuevo, de la tradición litúrgica hispano-mozárabe.

La estructuración actual de la eucología del tiempo *De Cotidiano* en el MHM es idéntica, en cuanto al número de formularios, a la del manuscrito T4 de Toledo, donde encontramos después del domingo XVII la rúbrica *quaere superius*, del mismo modo que en el actual MHM encontramos en ese mismo domingo la rúbrica *Pro oratione admonitionis et aliis, quaere superius in ... dominico, p. ...* En otras palabras, en la renovación del MHM se optó por un esquema cíclico a la hora de concebir este tiempo litúrgico<sup>21</sup>. A esto se suma la compilación de varias ora-

19. Los primeros miembros de esa Comisión fueron: José Aldazábal (sdb), Antonio Cabrera, Jaime Colomina, Jordi Gibert (oc), Balbino Gómez-Chacón, Andrés Pardo, Jordi Pinell (osb), Gabriel Ramis, Manuel Ramos (sj), Cleofé Sánchez y Jaime Sancho: cfr. G. RAMIS, *La reforma del rito*, 160; *Actas de la Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes* (= ACTAS) 1 (12 de julio de 1982). El 27 de diciembre de 1982, J. Sancho presenta a la Comisión «la revisión crítica de diez y ocho formularios de misas *De Quotidiano*, con unos criterios de selección de los mismos»: ACTAS, 2.

20. También J. Pinell intervino en no pocos aspectos de la configuración del tiempo *De Cotidiano*: el 12 de julio de 1982, él junto con J. Sancho reciben el encargo de la Comisión de las misas dominicales denominadas en ese momento «del tiempo *per annum*»; el la reunión de la Comisión del 10-12 de marzo de 1983, Pinell «presentó a la Comisión el trabajo que había realizado: la edición crítica de los *praelegenda*, oraciones *post Gloriam*, *psallenda* y *laudes* para los domingos *De Quotidiano*»: ACTAS, 3.

21. Por tanto, los *Prenotandos* (cfr. n. 153) se equivocan al afirmar que existen 18 series de textos eucológicos para el tiempo *De Cotidiano*. La razón de este error es la dependencia de los *Prenotandos* con las ACTAS: en la reunión del 27-28 de diciembre de 1982, se afirma que «Jaime Sancho [presenta] la revisión crítica de diez y ocho formularios de misas *De Quotidiano*». ¿Que ocurre al pasar de dicha edición crítica al misal impreso? ¿Una eliminación de última hora o un descuido? Debido al carácter «mixtificado» del último formulario completo del MHM (el XVII), no podemos saber cuál sería el XVIII. Probablemente sería un formulario mixtificado como el XVII.

ciones en un mismo formulario, el diecisiete, de forma que el número de formularios eucológicos completos sumara los diecisiete del T4<sup>22</sup>. No obstante, estas intencionalidades no se mencionan en las Actas de la renovación del MHM. Sólo se mencionan una disparidad dispositiva entre los primeros textos presentados por J. Sancho y los que serán los definitivos: «Sobre el trabajo encomendado a D. Jaime Sancho, él presentó una propuesta que la Comisión consideró insuficiente. Se le pide que proceda a una efectiva distribución de los formularios *De Quotidiano*, domingo por domingo»<sup>23</sup>. En la reunión del 27-29 de diciembre de 1984, J. Sancho presenta «todo el bloque completo *De Quotidiano*, tal y como se le pidió en la reunión anterior»<sup>24</sup>. Los criterios seguidos por J. Sancho en su selección no se especifican.

#### 4. LAS ANÁFORAS HISPANO-MOZÁRABES

Como es sabido, el término anáfora significa etimológicamente «elevación» y es el modo común de designar la *plegaria eucarística* entre los griegos<sup>25</sup>. Este término da a esta parte de la Divina Liturgia<sup>26</sup> un sentido oblato, que encontramos también en Occidente en la expresión *oratio oblationis*. Sin embargo, el nombre con el que la tradición romana se referirá a la anáfora será *canon actionis*<sup>27</sup> o *canon*. Aunque con el término *canon* se daba un nombre a lo que sucedía después del *Sursum corda*<sup>28</sup>, pronto dicho término designaría lo que sucede después del *Sanc-tus*<sup>29</sup>. A esto hay que sumar el uso del término *praefatio* para referirse a

22. Éste ha sido el único caso de unión de textos diferentes en un formulario *De Cotidiano*. La razón de que no hubiera más —en los que se podría haber recuperado algunas oraciones de manuscritos toledanos que no entraron en el MHM— confirma nuestra teoría de la imitación que hace el MHM del T4.

23. ACTAS, 6 (20-22 de septiembre de 1984).

24. ACTAS, 7.

25. Cfr. A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona, 41992 397.

26. Nombre que dan los cristianos orientales a la misa.

27. Cfr. *Ge* 1242.

28. Cfr. *Ge* 1242.

29. «Las ilustraciones que adornarán la primera letra de *Tè igitur* con la imagen de una cruz contribuirán todavía más a aislar de lo anterior el texto que empieza con estas palabras»: A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración...*, 439, nota 18. Juan Beleh da testimonio de ello, interpretándolo: *Dicit ergo sacerdos: Te igitur, clementissime Pater, etc. Alloquitur Dominum, tanquam praesentem. Incipit autem a littera thau, T, quae in mo-*

la parte variable del inicio de la anáfora, aunque al principio designara el diálogo introductorio<sup>30</sup>.

A diferencia de otras liturgias, la liturgia hispano-mozárabe no limita el número de anáforas a unas pocas. El principio fundamental de esta liturgia, tal y como la encontramos hoy, es que cada celebración eucarística goce de una anáfora propia. Sin embargo, puesto que el calendario hispano suele girar en torno al domingo, se podría decir que el principio fundamental de «una anáfora por celebración» queda en «una anáfora por domingo», que es el día de la sináxis eucarística. Las fiestas de los santos, las ferias cuaresmales y la octava de pascua son la excepción a este principio fundamental. Las celebraciones cotidianas, en lo que a la eucología se refiere, repiten la anáfora del domingo anterior –o de la feria anterior, en el caso de la cuaresma–. Aún con todo, el actual MHM posee más de doscientas anáforas completas. Este rico acervo se encuentra, en gran parte, sin estudiar. Las anáforas del ciclo *De Tempore* son de especial importancia, pues las *De Sanctis* giran normalmente sobre la vida de un santo, adaptando su estructura a la *passio*, etc. Sin embargo, también las anáforas *De Tempore* sufren esta tendencia: las de adviento, cuaresma y pascua reflejan en buena medida el tiempo en el que están contenidas. Las *De Cotidiano*, en cambio, no muestran una tonalidad específica de una parte del año litúrgico, lo que nos permite acercarnos a lo más genuino y «neutral» de la anáfora hispano-mozárabe. Un valor añadido de estas anáforas es su diferente época y procedencia, lo que evita que nos limitemos a una forma concreta de anáfora hispana.

Pero las anáforas *De Cotidiano* gozan de otras prerrogativas. El mismo tiempo litúrgico en el que se encuentran, se caracteriza por su «autonomía respecto del año litúrgico, de la liturgia de la Palabra, del resto de la liturgia del día y de los demás formularios eucológicos de la serie dominical ordinaria»<sup>31</sup>.

*dum crucis effecta est. Quoniam per Christi passionem haec omnia in cruce sunt completa, habentque suam efficaciam. Summa de ecclesiasticis officiis*, 46c (CCCM 41A, 82; PL 202; 54A).

30. Cfr. CIPRIANO, *De dominica oratione*, 31 (CSEL 3, 1).

31. J. SANCHO, *Los formularios eucarísticos de los domingos de cotidiano en el rito hispánico. Edición crítica y estudio teológico*, Valencia, 1981, 40.

La liturgia hispano-mozárabe, lo mismo que la galicana, no conoce un término equivalente a *anáfora* ó a *canon*. Esto se debe a la estructuración de la plegaria eucarística, compuesta de partes variables. En estas liturgias el uso del término *anáfora* puede ser útil y unificador para designar la plegaria eucarística. Por esta razón lo asumimos. Las partes variables de la *anáfora* en estas liturgias según los documentos litúrgicos son tres<sup>32</sup>:

LITURGIA HISPANA<sup>33</sup>

Illatio  
Post Sanctus  
Post Pridie

LITURGIA GALICANA<sup>34</sup>

Contestatio/Immolatio  
Post Sanctus  
Post Mysterium/Secreta

El diálogo introductorio, el canto del *Sanctus*, la *narratio institutionis* (relato de la institución) y la doxología son las partes invariables de la *anáfora*<sup>35</sup>. Con respecto a las partes variables, los nombres de éstas obedecen a la comprensión que se tiene de cada una de ellas. El término *Illatio* –*contestatio*/ *immolatio* en ámbito galicano; *praefatio* en romano– puede traducirse de varias formas. Como «nexo» –ilación– se ajusta a la función de la *Illatio* como conexión entre la Liturgia de la Palabra y la Liturgia Eucarística de la que forma parte. Como «introducción» vemos su función dentro de la propia Liturgia Eucarística<sup>36</sup>. El término *contestatio* galicano establece también una conexión con la Liturgia de la

32. Para los *elementos constantes* en la celebración eucarística hispana: cfr. PINELL, «Las fórmulas conclusivas y de enlace complementarias del sistema de textos variables en la misa del antiguo rito hispánico», en AA.VV., *Paschale Mysterium. Studi in memoria dell'abate prof. Salvatore Marsili (1910-1983)*, Roma 1986, 139-168.

33. Cfr. MHM, *Prenotandos*, nn. 65-112.

34. Cfr. M. SMYTH, *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*, Cerf, Paris 2003, 209-213; K. GAMBER, *Ordo Antiquus Gallicanus. Der gallikanische Meßritus des 6. Jahrhunderts*, Pustet Verlag, Regensburg 1965, 7.

35. «Los manuscritos evidentemente proponen solamente las fórmulas variables, mientras que omiten las invariables, aunque normalmente éstas son introducidas por los *incipit*»: G. RAMIS, «La *anáfora* eucarística hispano-mozárabe. Su historia y evolución», en *Ecclesia Orans* 14 (1997) 168.

36. Cfr. G. PRADO, *Manual de liturgia hispano-visigótica o mozárabe*, Voluntad, Madrid, 1927, 98, nota 1. Existen, sin embargo, otras teorías sobre el término *Illatio*: «The term *inlatio* or *Illatio* is a synonym for *oblatio*, and almost a translation of “anaphora”, “to offer”. In post-classical Latin the word *inlatio* (*inferre*) suggests an act of carrying, as *invectio*, especially in respect to the dead (Ulpian) [...] All the Mozarabic MSS. speak of *inlatio* or *Illatio*, and the word is unlikely to be a copyist's error for *immolatio*, which is found but once, in the *Liber Ordinum*. The title *immolatio*, which is practically synonymous with *consecratio*, is found in the Gallican liturgies, together with that of *contestatio*. Dom Cagin suggests that *immolatio* is in fact a corruption of perhaps a paleo-

Palabra: a lo escuchado se responde, según la frase de san Ambrosio: «con él hablamos cuando oramos, y lo escuchamos cuando leemos los divinas palabras»<sup>37</sup>. El término *praefatio* romano se ajusta a la segunda acepción de *Illatio*. El nombre *Post Sanctus* designa la íntima vinculación que tiene esa parte con el canto precedente, si bien podemos encontrar desarrollos cristológicos de gran calado<sup>38</sup>. *Post Mystrium* o *Post Secreta* hace referencia al carácter arcano de la *narratio institutionis* y nos informa de su más que probable pronunciación en voz baja. Sin embargo, el término hispano se refiere a la misma *narratio institutionis*: *Qui pridie quam pateretur, accepit panem...* El *Post Pridie* es lo que sigue al *pridie*, es decir, al relato de la institución, que en la liturgia hispana «depende fundamentalmente de la narración de Pablo en 1 Cor 11,23-26, aunque hay algunos elementos de los Sinópticos»<sup>39</sup>.

Sin embargo, en ámbito hispano nos encontramos con dos formas de explicar las partes variables de la anáfora: la de los documentos litúrgicos y la de san Isidoro de Sevilla. Él mismo es reinterpretado por la dificultad que hay en armonizar su testimonio con el de los textos litúrgicos. G. Ramis interpreta a Isidoro de la siguiente manera<sup>40</sup>:

|                                      |                          |
|--------------------------------------|--------------------------|
| ISIDORO                              | SACRAMENTARIOS           |
| Illatio                              | Illatio                  |
| Sanctus                              | Sanctus                  |
| (Narratio institutionis)             | (Narratio institutionis) |
| Conformatio sacramenti <sup>41</sup> | Post Sanctus             |
|                                      | Post Pridie              |

gráfico interpretación de la palabra *inlatio*: A.A. KING, *Liturgies of the Primatial Sees*, Nova et Vetera, Milwaukee 1957, 603s. Cfr. F. CABROL, *La Messe en occident*, Bloud & Gay, Paris 1932, 123s. En san Isidoro descubriremos la vinculación entre *Illatio* e *immolatio*. Para una recopilación de teorías sobre el término *praefatio*: cfr. E. MAZZA, *Le odierne Preghiere Eucaristiche*, I, EDB, Bologna, 1991 113-120. Otra comprensión del término *inlatio* nos la ofrece el mismo autor, estableciendo un cierto paralelismo con el término *anaphora*: E. MAZZA, «Che cos'è l'anafora eucaristica?», en *Divinitas* 47 (2004) 48.

37. AMBROSIO, *De Officiis ministrorum*, I, 20, 88, citado en IGLH 56 (CCL 15, 33).

38. Cfr. *Prenotantos*, n. 74s.

39. G. RAMIS, «La anáfora eucarística...», 177.

40. Cfr. G. RAMIS, «La anáfora eucarística...», 160. Del mismo modo piensa Ph. Beitia: cfr. «L'Avent d'après», 261.

41. También denomina a esta parte *Prex Mystica*: cfr. *Etymologiae*, VI, 19, 38, ed. J. OROZ y M. MARCOS (Madrid 2004, 604). Este nombre nos recuerda al apartado «Eucharistia mystica» del libro VII de las «Constituciones apostólicas»: cfr. E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Bologna 2003, 81.

G. Ramis afirma que «entre la descripción de Isidoro y los libros litúrgicos hispánicos, no hay plena correspondencia. En los sacramentarios, la anáfora eucarística consta de tres oraciones, no de dos como indica Isidoro, sin contar el *sanctus*, citado por Isidoro, y la narración de la institución que él omite»<sup>42</sup>. San Isidoro, al hablar de las siete oraciones que conforman la celebración eucarística, afirma<sup>43</sup>:

*Ordo autem missae, et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primum a sancto Petro est institutus, cuius celebrationem uno eodemque modo universus peragit orbis. [...] Quinta deinde infertur Illatio in sanctificatione oblationis, in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque coelestium universitas provocatur, et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit. Porro sexta exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur.*

Las oraciones quinta y sexta en san Isidoro se consideran como parte de la santificación de la *oblatio*: *Illatio in sanctificatione oblationis ...sexta ...ut oblatio ...sanctificata per Spiritum sanctum*. La concepción que tiene Isidoro de la *Illatio* se corresponde con uno de los nombres galicanos de esta oración: *immolatio*. Teniendo en cuenta estos datos y si bien para Isidoro todas las oraciones *quibus oblata Deo sacrificia* tienen carácter consecratorio –toda la misa consagra la ofrenda–, en las oraciones que se corresponden con las partes de la anáfora esto se hace más evidente. El uso del término *conformatio* para expresar la transformación de los dones en el cuerpo y sangre de Cristo pudo haberse inspirado en nuestro *Post Pridie II*: *...ut oblationem hanc Spiritus tui sancti permixtio-*

42. G. RAMIS, «La anáfora eucarística...», 160.

43. *De ecclesiasticis officis*, I, 15 (PL 83, 752A-753A). No tenemos en cuenta la edición del CCL, por las razones que alude J. Pinell: «Per error, alguns manuscrits, en lloc de *corporis ac sanguini* diuen *corporis ac sanguinis*. De vegades hom troba també la correcció intencionada de *conformatio* en *confirmatio* i de *conformatur* en *confirmatur*. És llàstima que l'editor del tractat per al *Corpus Christianorum* s'hagi decidit per la solució incoherent de combinar *confirmatio* amb *conformatur*, i hagi deixat filtrar l'error *corporis ac sanguinis*»: «El relat de la institució en la pregària eucarística del ritu hispànic», en: J. BUSQUETS y M. MARTINELL, *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, 183. La divisió de la misa en setze parts apareixerà també en altres autors com en Sicardo de Cremona: cfr. C. VALENZIANO, *L'anello della sposa. Mistagogia eucaristica*, I, CLV, Roma, 2005, 25.

*ne sanctifices, et corporis ac sanguinis Filii tui Domini nostri plena transfiguratione conformes.* Desde este punto de vista, la «sexta» oración isidoriana se identificaría con el *Post Pridie*. La omisión de la *narratio institutionis* en el texto de Isidoro ha hecho pensar si la «sexta» no engloba también lo que sería el *Post Sanctus* (G. Ramis)<sup>44</sup>. Sin embargo, si tenemos en cuenta que a veces el *Post Sanctus* es una ampliación del *Sanctus*<sup>45</sup>, entonces podemos concebir que cuando Isidoro habla de la alabanza celeste en la «quinta», bien podría referirse al canto y a la oración después del canto. En este caso, la *conformatio sacramenti* sería sólo el *Post Pridie*<sup>46</sup>.

## 5. TEOLOGÍA DE LAS ANÁFORAS *DE COTIDIANO*

Las anáforas *De Cotidiano* del *Missale Hispano-Mozarabicum* constituyen un exponente de la teología eucarística hispano-mozárabe y son un importante fundamento para poder adentrarse en otras anáforas, influidas por la temática de un tiempo específico –adviento, navidad, cuaresma, pascua–, por la vida de un santo –ciclo *de sanctis*– o por una motivación concreta –misas votivas y comunes–. Es fácil encontrar en las anáforas *De Cotidiano* las características fundamentales y las temáticas comunes de las anáforas hispanas, tal y como las sintetizan los *Prenotan-*

44. Esta idea la expresa también Congar: «Para él [Isidoro], la consagración de la oblata se realizaba por lo que él llamaba la *oratio sexta*, que comprende todas las oraciones contenidas entre el *Sanctus* y el *Pater Noster*»: Y. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1991, 137. Así también L. Maldonado: «Algunos autores han pensado que la *oratio sexta* era una especie de epiclesis posconsecratoria. La *oratio sexta* comienza inmediatamente tras el *Sanctus*, comprende, por lo tanto, la oración *post Sanctus*. Así se señala expresamente en el *Liber ordinum* [LO 237]. Ahora bien, importa observar, con Geiselmann que la presencia del cuerpo del Señor es presupuesta ya antes de la epiclesis unas veces; otras no. No aparece claro con exactitud cuál es el momento consecratorio. Es toda la *oratio sexta* en su conjunto la considerada como tal momento. De hecho, San Isidoro no hace una inquisición ulterior, más analítica todavía, para saber cuál de los tres fragmentos de la *oratio sexta* es el propiamente consecratorio»: L. MALDONADO, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, BAC, Madrid 1967, 554.

45. «Otros temas que recurren con cierta frecuencia en la oración *Post Sanctus* son el de la glorificación celeste, como resonancia del canto que le ha precedido y el del nuevo sacrificio»: *Prenotandos*, n. 75. El *Post Sanctus* II se ajusta perfectamente a la definición de los *Prenotandos*.

46. Cfr. A.A. KING, *Liturgies of the Primatial Sees...*, 609s.

*dos*<sup>47</sup>. Sin embargo, nuestras anáforas amplían las afirmaciones de los *Prenotandos*, ya sea considerando excepciones no contempladas (*illationes trinitarias*) ya sea corrigiendo esquemas idílicos, basados más bien en anáforas de otras latitudes (esquema *memores-offerimus*). En este sentido, los *Prenotandos* constituyen una guía de acercamiento a las anáforas, pero no ofrecen una caracterización general de la anáfora hispano-mozárabe. La *Comisión para llevar a cabo la revisión de los libros litúrgicos Hispano-Mozárabes* consideró oportuno elaborar una introducción al misal teniendo en cuenta la teología eucarística *De Cotidiano*. Sin embargo, queda de manifiesto que el esquema anamnético que se propone en los *Prenotandos* depende más de fuentes extra-hispanas que de la eucología *cotidiana*, como lo es en el Canon romano o en la *Traditio Apostolica*. Esto subraya la dificultad de caracterizar la anáfora hispano-mozárabe y muestra hasta qué punto esta pieza eucológica rehúye todo esquema «uniformizante».

Cada una de ellas nos transmite una teología y unos contenidos particulares. De modo análogo a como sucede en la Escritura, cada anáfora puede contener en sus secciones unas teologías autónomas e incluso aparentemente contradictorias. Como en la exégesis bíblica, es necesario concebir la unidad de cada uno de los elementos, aunque históricamente éstos pudieron no conformar la anáfora íntegra que hoy llega a nosotros. Las anáforas deben entenderse como elemento integrante de una celebración litúrgica global. Las dificultades que presentan algunas anáforas con respecto a la ausencia de una sección anamnética conducen a una mayor valoración de la *narratio institutionis*, que siempre salvaguarda la vinculación de la anáfora con el misterio pascual. También las anámnesis concebidas como cumplimiento del mandato de Cristo dan un mayor valor a la *narratio institutionis*.

El binomio Creación-Redención presente a lo largo de toda la anáfora muestra una visión sintética de la historia de la salvación, donde Dios no se desentiende de la vida del hombre sino que toda acción di-

47. Los *Prenotandos* del misal hispano se corresponden con la *Ordenación General del Misal Romano*. Sobre la anáfora, los *Prenotandos* afirman que: «La composición de la anámnesis clásica se funda en la correlación de cuatro elementos: a) MEMORES; b) Objeto del MEMORES; c) OFFERIMUS; d) Objeto del OFFERIMUS. Declarando la simultaneidad de MEMORES y OFFERIMUS, establece una relación explicativa entre el objeto del OFFERIMUS, el pan y el vino colocados sobre el altar, y el objeto del MEMORES, en el que nunca falta la Muerte de Cristo»: *Prenotandos*, n. 101.

vina tiene un referente antropológico. No en vano en Oriente se concibe a Dios como el *Filántropo*. Cristo mismo, sacerdote y víctima, es en *De Cotidiano* el intercesor de la humanidad ante el Padre<sup>48</sup>. Él renueva el culto al Dios vivo, dando cumplimiento a las figuras del Antiguo Testamento<sup>49</sup>. Él, que llena la creación con su ser<sup>50</sup>, se humilla en una muerte de cruz, liberando al hombre de su cautividad y restaurando en él la dignidad perdida. Por medio de los sacramentos, La Iglesia se vincula a Dios, predestinada desde la eternidad, concediendo la salvación a los bautizados por medio de su inserción en el misterio pascual<sup>51</sup>.

La *historia salutis* es también el referente necesario de toda formulación anamnética. Al no tener un lugar estable, la sección anamnética *cotidiana* nos muestra dos teologías eucarísticas distintas. Después de la *narratio institutionis*, la anámnesis se configura como contenido del momento de institución del sacramento. Antes de la *narratio institutionis*, el misterio pascual aparece como el contenido histórico-teológico que fundamenta el sacramento y de donde éste adquiere su fuerza y sentido<sup>52</sup>. Si en la sección anamnética previa se hace mención de la encarnación, se confiesa con mayor intensidad la presencia de Cristo en los dones, concibiendo dicha presencia como continuación de su vida terrena, inaugurada por la encarnación. De este modo, el realismo eucarístico se expresa de una forma original.

48. *Pro nobis iugiter interpellat. Post Pridie VIII.* Esto nos recuerda a Hb 10,12-22, especialmente los vv. 19-21: *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitum Sanctorum in sanguine Iesu, quam initiavit nobis viam novam et viventem per velamen, id est carnem suam, et sacerdotem magnum super domum Dei. sic ante passionem orando, non solum Patri discipulos comendavit, sed etiam in passione pro inimicis oravit; sic in dextera Dei exaltatus, perpetim regnat et pro nobis iugiter interpellat. Illatio VIII.*

49. La *Illatio VIII, II* y los *Post sanctus V* y *VIII* nos dan las diferentes maneras de comprender el culto veterotestamentario: como un espectáculo de sangre y horror o como figura del verdadero culto.

50. *Sic immutabiliter circumplectitur omnia, ut in singulis creaturis permaneat tota et in omnibus habitet universa; non minoratur in minimis, non augetur in magnis; non concluditur tempore, non astringitur quantitate; non initio coepta, non termino finienda. Illatio VII.* El texto depende de san Fulgencio de Ruspe († 532): cfr. *Ad Trasamundum libri tres*, I, cap. 20 (CCL 91, 119; PL 65, 244).

51. *Cuius copulationis mysterium in hoc sacramentum corporis et sanguinis tui vera exhibitione complesti; ad inhaerendam tibi emundans illam aqua baptismatis, exhilarans oleo unctionis, satians pane corporis et laeficans vino effusi cruoris, ipse Redemptor eius, ipse pro ea factus pretium emptionis. Post Sanctus XIII.*

52. De este modo, la sección anamnética puede oscilar entre el *Post Sanctus* y el *Post Pridie*. San Isidoro consideraba a este último como epiclético, no anamnético.

La vinculación entre liturgia y fe queda especialmente de manifiesto en los desarrollos trinitarios de algunas *illationes*, que utilizan expresiones propias de los concilios toledanos<sup>53</sup>. Sin embargo, es claro que otros aspectos de la *lex credendi* hispano-mozárabe salen a relucir en nuestro *corpus anaphoricum*, evidenciando el carácter genuino y original de las anáforas, aunque estén vinculadas a textos de otras zonas geoculturales. El modo que tienen de concebir la anámnesis algunas anáforas como confesión de fe, se vincula a la mente de Ambrosio que ve en la *lex orandi* el sentido de la fe, fuertemente vinculado a la historia<sup>54</sup>.

De la vinculación con la *historia salutis*, concretamente con el misterio pascual, pasamos a la epiclesis como momento en el que dicha historia de salvación se convierte para nosotros en divinización. La epiclesis expresa la presencia de Cristo en los dones del pan y del vino, aunque de diferentes maneras. Tampoco en la epiclesis obtenemos un esquema fijo, y la *hipóstasis* que realiza la santificación no es siempre la misma. Es en la epiclesis del Espíritu Santo donde encontramos un vocabulario epiclético más complejo y desarrollado, que intenta expresar con palabras el misterio de la presencia de Cristo entre nosotros. Este dato es importante y deberá ser tenido en cuenta en las traducciones del misal, ya sean oficiales o no, puesto que evidencia que la teología eucarística ha evolucionado no sólo en la mente de los teólogos, sino también en la *lex orandi*, y que ésta evidencia a su vez el desarrollo del dogma trinitario. Es más, es muy probable que el sujeto de la epiclesis en los *Post Pridie*, junto con la presencia o ausencia de una sección anamnética, sea un elemento seguro para la datación de la oración. Basil Studer († 2008) puso de manifiesto que en Oriente la epiclesis atribuida al Espíritu Santo se realizó después del s. IV<sup>55</sup>, y podemos observar hasta nuestros días que

53. Así en la *Illatio IX* con los concilios VI y XI de Toledo.

54. *Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini anuntiamus.* AMBROSIO, *De fide ad Gratianum*, 4, 10, 124 (PL 16, 641A). «Ambrogio non si limita a recepire questo dato; nelle sue catechesi, infatti, egli scava in profondità trovando che è la parola di Dio che è efficace, nei sacramenti come nella creazione»: E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri della liturgia*, CLV, Roma 2001, 13.

55. «Ni Justino ni Ireneo hablan de una epiclesis trinitaria. Con sus consideraciones sobre una epiclesis del Logos relacionan más bien la eucaristía con la encarnación de la palabra. Lo mismo que en la encarnación el Verbo se apropia de la carne, así también en la celebración eucarística el pan y el vino, a través de la invocación del Verbo, se con-

el Canon romano no menciona al Espíritu: «Bendice y santifica, oh Padre, esta ofrenda».

Como criterio de datación, la presencia del Espíritu Santo en la eucología es importante, porque la epiclesis más «tradicional» se adjudica al Padre. En la lucha contra el arrianismo, se adjudica a Cristo la función santificadora y se dirige a Él la oración. Y si los arrianos creían que el Hijo era criatura, la divinidad del Espíritu Santo ni siquiera se planteaba. Las epiclesis pneumatológicas son, por tanto, un modo de confesión de la divinidad del Espíritu. Esta evolución litúrgico-doctrinal se puede observar en nuestro *corpus anaphoricum*. Pensemos que la fiesta de Pentecostés se establece en varias partes de Occidente en el s. IV. El concilio de Elvira en el año 300 atestigua que no se celebraba en todas partes, e insta a hacerlo.

Además de estas características que hacen de las anáforas *cotidianas* un depósito eucológico singular, descubrimos su capacidad para expresar la teología anafórica hispano-mozárabe. La posibilidad de usar estas anáforas *cotidianas* –lo mismo que los formularios que las contienen– para celebraciones extraordinarias<sup>56</sup> declara el valor paradigmático que tienen y su inigualable testimonio de la *lex orandi* hispano-mozárabe. Se puede usar cualquier formulario, por lo que se admite la posibilidad de usar distintas anáforas *cotidianas*, es decir, la *anáfora cotidiana* no se reduce a una sola; ninguna anáfora es «típicamente cotidiana». Todas transmiten esa teología *cotidiana*. ¿Cuál es esa teología? Las solas anáforas no pueden asumir la respuesta a este interrogante, sino los formularios completos. Sin embargo, cabe preguntarse si en el futuro podrán incluirse anáforas cotidianas dejadas de lado en la actual selección, si en el futuro deberán mostrar alguna relación con las lecturas bíblicas del día como es el caso de las anáforas cuaresmales, si las partes que componen cada anáfora cambiarán o conformarán nuevas anáforas a fin de completar el ciclo de misas dominicales para todo el tiempo *De Cotidiano*.

vierten en cuerpo y sangre de Cristo. Pero precisamente este paralelo parece haber tenido la consecuencia de que, a partir del siglo IV, en las liturgias orientales se atribuyese a la epiclesis del Espíritu Santo la transformación de los dones eucarísticos»: B. STUDER, *Dios Salvador en los padres de la Iglesia. Trinidad-Cristología-Soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 55.

56. Cfr. *Prenotandos*, n. 170.

No obstante, tal y como se encuentran las anáforas *cotidianas* hoy en el MHM, su especial valor dentro de la liturgia hispano-mozárabe es indiscutible. Para los estudiosos de la eucología eucarística ellas son un testimonio sin igual. Para los que celebran con ellas, una fuente continua de vida espiritual.

Adolfo V. IVORRA  
Facultad de Teología «San Dámaso»  
MADRID

**Boletines**



# CRONOLOGÍAS PAULINAS. UN ESTADO DE LA CUESTIÓN

[PAULINE CHRONOLOGY]

**PABLO M. EDO**

*Resumen:* El boletín presenta una reseña conjunta de algunas publicaciones de las últimas décadas que abordan la cronología paulina. También incluye algunas biografías de Pablo. El número de estudios es reducido, pero pretende abarcar distintos ámbitos y tendencias de la exégesis, tanto europeos como norteamericanos. Algunos autores prefieren fundamentar su investigación sólo en las cartas paulinas de autenticidad indiscutida, dejando de lado Hechos y lo que denominan literatura deuteropaulina. Esta última opción ha imperado en la crítica de los últimos decenios. Sin embargo, la postura que busca compaginar los datos de todo el canon del Nuevo Testamento del mejor modo posible vuelve a adquirir protagonismo entre los investigadores.

*Palabras clave:* Cronología paulina, Vidas de Pablo, Hechos de los Apóstoles, Historicidad.

*Abstract:* This report presents notes on some of the publications in the last decade that take on Pauline chronology. It also includes some biographies on Saint Paul. Only a small number of recent publications are covered, but the idea is to encompass the latest aspects and trends in exegesis, both European and North American. Some authors prefer to base their investigations on the Pauline letters whose authenticity is undisputed, not taking into account Acts or the so-called deuteropauline texts. This option has predominated over the last few decades. However, the approach that seeks to combine the data from the entire canon of the New Testament in the best way possible is once again becoming popular among researchers.

*Keywords:* Pauline Chronology, Life of Saint Paul, Acts of the Apostles, Historicity.

## 1. INTRODUCCIÓN

J. Gnilka decía que «la dedicación al estudio de Pablo puede desembocar fácilmente en una historia de la primera fase histórica del cristianismo» (*Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998, p. 9). Para algunos autores estamos ante una cuestión decisiva: G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1992. De aquí el interés, quizá, por elaborar una cronología de la vida del apóstol lo más precisa posible. Un estudio que pueda incluir las fechas de las Cartas sirve para obtener no sólo una biografía paulina sino también una teología paulina e incluso una historia del primer cristianismo y su desarrollo teológico; y esto porque lo que se nos ha conservado del apóstol es en definitiva lo que la Iglesia quiso conservar y admitir.

Del primer siglo no tenemos apenas menciones extrabíblicas al apóstol. Contamos con muchos datos de las cartas de Pablo, prioritariamente, y de Hechos de los apóstoles. Los datos son genéricos (no se fechan los eventos) e incompletos (no se narra sistemáticamente toda la biografía del apóstol desde que nace hasta su muerte). Además, las menciones del propio Pablo y las de Lucas difieren entre sí.

En Hechos, aunque también en las Cartas, se ofrece cierta secuencia de los eventos, con alguna indicación temporal entre uno y otro. Es lo que se llama una *cronología interna*. Por ejemplo, por las fuentes sabemos que tres años después de ver su vocación, Pablo pasa 15 días en Jerusalén y conocemos qué hizo 14 años después. Fechar esto según nuestro calendario (*cronología externa*), es más difícil. Pero Hechos y Cartas también mencionan a personas y eventos conocidos por los historiadores a través de fuentes externas al Nuevo Testamento. Con estas referencias al calendario histórico general puede reconstruirse la *cronología externa* (cfr. L.C.A. ALEXANDER, *s.v.* «Chronology of Paul», en G.F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*, InterVarsity Press, Downers Grove [etc.] 1993, pp. 115ss).

Se trabaja por tanto con indicaciones temporales narrativas y con las referencias históricas contrastadas por fuentes externas. Pero los datos genéricos de las fuentes y el juicio sobre éstas, han desembocado en innumerables propuestas de cronología acompañadas a menudo de una compleja teorización. A mediados del siglo XX, J. KNOX opinaba que

con Hechos se puede trazar una línea vital del apóstol. Sin embargo, parangonaba esta línea con la de Jesús e invitaba a imaginar qué credibilidad daríamos al evangelio de Lucas, por ejemplo, si no tuviéramos los otros tres. Esta sospecha metódica la aplicaba sobre Hechos y afirmaba que la fuente es tan simple y tan clara que acaba por ser engañosa (*Chapters in a Life of Paul*, Abingdon-Cokesbury Press, 1950, p. 15).

Desde entonces tomó más fuerza una corriente diversa a la tradicional y que sólo utiliza para elaborar la cronología paulina las cartas de autoría comúnmente aceptada y que se han denominado protopaulinas: Rm, 1-2 Cor, Ga, Flp, 1 Ts, Flm. Muchas cronologías comenzaron a trabajar a partir de los postulados de Knox: Buck, Taylor, Hurd, Caird, etc. En 1979, R. JEWETT (*Dating Paul's life*, SCM Press, London), siguiendo la estela de Knox, centró su estudio en las Cartas aunque se permitiría echar mano de Hechos, una vez pasado éste por el filtro de su *redaction criticism*. Otro gran hito en las cronologías dependientes sólo de las siete cartas llamadas protopaulinas sería la obra de G. LÜDEMANN, *Paulus, der Heidenapostel*, vol. 1: *Studien zur Chronologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980 (versión inglesa: *Paul: Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology*, SCM Press, London 1984). Como veremos después, esta corriente todavía se mantiene en la actualidad. En los últimos años, sin embargo, también emergen autores que ven necesario retomar algunas pautas de la línea tradicional y atender de nuevo a la primera recepción de la figura del apóstol.

Por otro lado, la cronología paulina tiene su correlato literario en las biografías sobre Pablo; éstas suelen ofrecer una cronología a lo largo de sus páginas o incluso un cuadro cronológico inicial. Pero una biografía es más difícil que una cronología. Knox aseguraba que su estudio basado en las siete cartas no era una «vida de Pablo». Algunos autores siguen considerando que la pretensión de elaborar una biografía es imposible (cfr. p.e. J.B. POLHILL, *Paul and his letters*, TN: Broadman & Holman, Nashville 1999, p. 1). Otros se limitan a ofrecer lo que podemos llamar una semblanza (Gnilka). Sin embargo, hay autores que no tienen inconveniente en escribir vidas y biografías paulinas más detalladas y más precisas que Lucas. Un exponente de esta corriente más optimista es J. MURPHY-O'CONNOR, *Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid 2008, 400 pp., que elabora su narración al margen –cuando no en contra– de

Hechos. También en este punto hay disparidad de criterios. Los partidarios de elaborar una cronología sin contar con Hechos, no coinciden necesariamente con aquellos que se muestran optimistas ante la posibilidad de trazar una biografía detallada.

Una aclaración final. Junto al binomio *cronología externa* (a partir de referencias a la historia general que tengan las fuentes) y *cronología interna* (a partir de indicaciones temporales o secuenciales), aparece también el binomio *cronología relativa* y *cronología absoluta*. Pero su sentido y su equivalencia con la *cronología interna* o la *externa* no parecen unívocos. Puede ser ilustrativo a este respecto comparar estas dos citas de Vouga y Fabris:

«Las cartas paulinas permiten establecer una cronología relativa de los quince primeros años de la misión paulina, mientras que Hch ofrece otra cronología relativa que va de la estancia del apóstol en Éfeso hasta su llegada a Roma. El trabajo del historiador consiste primeramente en combinar estas dos cronologías relativas para reconstruir la historia de los viajes y de la producción literaria del apóstol; en segundo lugar, tiene como objetivo fijar esta cronología relativa en el calendario de la historia general, con el fin de obtener una cronología absoluta» (F. VOUGA, «Cronología paulina», en D. MARGUERAT (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento. Su Historia, su Escritura, su Teología*, Desclé De Brouwer, Barcelona 2008, p. 134).

«La cronología paulina es una cuestión complicada, particularmente cuando se quiere descender a los detalles. Para mayor claridad debe distinguirse una *cronología absoluta* o interna del NT, es decir, la que se reconstruye sobre la base de las cartas paulinas y de los Hechos de los apóstoles, de la *cronología relativa* o externa, que se establece mediante la confrontación con los datos deducidos de otras fuentes extracanónicas. Una cronología absoluta o interna de los escritos neotestamentarios serviría muy poco si no pudiera hallar un punto de inserción en la cronología de la historia externa» (R. FABRIS, *Para leer a san Pablo*, Ediciones San Pablo, Bogotá 2006 [reimp.], p. 13).

Según Vouga, las cartas ofrecen una *cronología relativa*, los Hechos otra *cronología relativa* y es el historiador el que fija ambas en el calendario histórico general para elaborar la *cronología absoluta*. Puede decirse que para Vouga *cronología relativa* es lo mismo que *cronología interna* y *cronología absoluta* lo mismo que la *externa*. Sin embargo, para Fabris los términos y las equivalencias están cruzados. Un enfoque diverso de

la cuestión es el que podría explicar las divergencias. Muchos autores se limitan de hecho al binomio *interna/externa*. Sobre todo en ámbito italiano aparece también el binomio *cronología alta/baja*, según se sitúe la conversión de Pablo a comienzos de los años 30 o se sitúe ésta cuatro o cinco años más tarde.

En este boletín ofrecemos una selección de obras que puede guiar al lector en el panorama actual de los estudios sobre cronología paulina. El número de trabajos en torno a la figura de Pablo es muy elevado: es necesario seleccionar. Hemos procurado elegir aquellos que nos han parecido más representativos de los diversos ámbitos exegéticos europeos y americanos. Se ofrece una descripción general de cada obra, señalando su visión de las fuentes y la propuesta de cronología. El orden que seguimos para presentar cada obra se rige por la fecha de publicación. Completaremos la descripción con una breve conclusión.

## 2. SELECCIÓN DE OBRAS

R. RIESNER, *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids-Cambridge 1998, 535 pp., 22,8 x 15, ISBN 0-8028-4166-X.

Hace una década que salió a la venta una traducción al inglés del trabajo sobre la cronología paulina realizado por el alemán Rainer Riesner, de la Universidad de Tubinga. Gran parte del contenido se corresponde con lo que fue su tesis doctoral de habilitación del año 1991. La tesis de Riesner *Jesus als Lehrer*, es muy conocida. La edición inglesa, prologada por el propio autor, se actualiza con la bibliografía más reciente hasta ese momento. Por eso se prefiere esta versión a la alemana del año 1994. La obra trata casi de modo monográfico la cuestión de la cronología paulina.

En la *Introducción*, Riesner recorre por etapas históricas, con una meritoria labor de recolección y comparación, los estudios más célebres que se habían publicado hasta entonces sobre la cronología paulina. Agrupa autores y propuestas por fechas y tendencias y ofrece cuadros comparativos de las cronologías de cada autor. Este panorama permite una visión de conjunto de las cronologías paulinas de años anteriores, es-

pecialmente la última década, nada desdeñable. La conclusión del autor es que cuando se ha dejado de lado Hechos para elaborar la cronología paulina se ha abierto la brecha de la disensión entre las propuestas. Las Cartas ofrecen datos fiables, pero escasos. Si se prescinde de la fuente de Hechos, dice Riesner, el intervencionismo del investigador es muy grande, demasiado quizá. Por eso ve imprescindible contar con el libro de Lucas para alcanzar un consenso. Reconoce que hay datos que parecen contradictorios entre las Cartas autobiográficas de Pablo y el libro de Lucas, lo que ha propiciado el abandono de éste. Riesner sugiere en tal caso atribuir una relativa prioridad a las Cartas (cfr. p. 30). Además, el estudio exhaustivo de las fuentes extrabíblicas puede arrojar mucha luz en estos casos de posible contradicción.

Por eso, en la primera parte de su obra, *Early Pauline Chronology: From Jerusalem to Achaia*, Riesner analiza y compara con Cartas y Hechos cada dato extrabíblico de que disponemos para establecer una cronología verificada. El autor concluye que los datos extrabíblicos no sólo contribuyen positivamente para la elaboración de una cronología más detallada, sino que también corroboran la validez de Hechos para establecer tal cronología.

La segunda parte del libro lleva como título *Stages of Pauline Missionary Strategy*. Aquí se establece una serie de datos individuales de la vida misionera de Pablo. Riesner compara primero los datos que ofrecen Cartas y Hechos; después incluye en la comparación aquellos que pueden inferirse de los necesarios lapsos de tiempo que requería la geografía para los trayectos. Con estos análisis propone al final su propia cronología, en la que Cartas, Hechos y datos extrabíblicos se complementan (cfr. p. 322). Admite que hay dos datos problemáticos en Lucas: el empadronamiento de Quirino (cfr. Lc 2,1s) y la revuelta de Teudas (cfr. Hch 5,35ss). Pero, en líneas generales y comparando Hechos con otras obras historiográficas de la época, estaríamos ante una fuente fidedigna que ofrece bastantes datos directos o indirectos contrastables históricamente (cfr. p. 333). Las llamadas «secciones nosotros» de Hechos (aquellas que se narran en primera persona del plural), contribuirían a rehabilitar el testimonio de primera mano del mismo autor del libro.

Los datos globales que ofrece Riesner serían: crucifixión de Jesús 30 d.C.; conversión de Pablo 31/32 d.C.; concilio de Jerusalén 48 d.C.;

arresto en Jerusalén 57 d.C.; prisión en Roma 60/62 d.C. Estos datos estarían de acuerdo con muchos otros trabajos como los de Becker, Alexander, Lohse o Hengel y Schwemer. Sin embargo, aquellos que prescindan de Hechos como Knox, Lüdermann o Hyldahl, además de distanciarse de estas fechas globales, difieren mucho entre sí.

Por último, la tercera sección del libro titulada *Early Pauline Theology: the Apostle and the Church of Thessalonica*, examina a pequeña escala las tesis propuestas anteriormente. Se centra el autor en el período que va desde la fundación de la iglesia de Tesalónica hasta la primera carta a los tesalonicenses. Para Riesner queda patente que el estudio de la cronología puede influir en la comprensión del pensamiento teológico de Pablo, pero no puede asumir la carga de demostrar transformaciones radicales del mismo (cfr. p. 415).

J. GNILKA, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998, 319 pp., 25 x 16, ISBN 84-254-2012-1. Título original: *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1996.

Tras su célebre *Jesús de Nazaret*, publicaba Gnilka un estudio reelaborado sobre la vida de san Pablo y su teología. En esta obra, que cumple ya más de una década, el autor aplicó todo su empeño y método histórico-crítico a la cuestión paulina para arrojar un poco de luz sobre la figura del Apóstol. Gnilka muestra un gran dominio de fuentes y estudios modernos. Asimismo, recorrió *in situ* todos los lugares importantes de la vida del Apóstol para contextualizar con esmero las etapas de su biografía. Su intención era conjugar lo mejor posible el binomio entre vida y teología. Para ello quería exponer «de modo relativamente exhaustivo la vertiente histórica» (p. 9), con el fin de iluminar después la teológica. Es decir, que el autor pretende llegar al Pablo histórico como requisito para comprender bien la teología paulina.

Componen la obra de Gnilka 10 capítulos: 1. *Investigación sobre Pablo*; 2. *Juventud y educación*; 3. *El perseguidor y su vocación*; 4. *La actividad misionera*; 5. *El desarrollo de las comunidades*; 6. *Pablo, el teólogo*; 7. *Pablo, el hombre*; 8. *Cautividad y muerte*; 9. *Cronología*; 10. *Imágenes neotestamentarias de Pablo posteriores a él*. Una de las novedades que acompañaban a la obra era la decisión de reincorporar Hechos de los Apóstoles como fuente válida para trazar la línea biográfica del apóstol. Quizá influyera so-

bre Gnilka el estudio de Riesner, a quien cita. Resulta muy interesante el capítulo 7, que ofrece un retrato del hombre Pablo que Gnilka deduce de las fuentes.

Aunque a lo largo del libro se va construyendo la línea cronológica del personaje, Gnilka le dedica un capítulo exclusivo a la cuestión (cfr. 9. *Cronología*, pp. 299-303). El autor valora la minuciosidad con que se han trabajado las diversas fuentes para establecer dicha cronología. Pero muestra también el carácter hipotético que tienen esos esfuerzos, debido sobre todo a la propia naturaleza de las fuentes, que no pretenden ser exhaustivas. En cuanto a las Cartas, nos dice, «Pablo no tiene motivo alguno para hacer indicaciones cronológicas». En cuanto a Hechos, «Lucas renuncia –o no está en grado de hacerlo– a fijar con precisión en el tiempo un suceso determinado» (p. 299). Gnilka propone con franqueza que «cuando no es posible ofrecer el año exacto, se debería renunciar a ello» (*ibid.*). Y dado el carácter que tienen las fuentes, si el investigador se limita sólo a las Cartas no puede aspirar más que a una cronología relativa. «Si queremos llegar a fechas más precisas de la vida de Pablo deberemos interrogar a Hechos de los Apóstoles» (p. 300).

Después de contrastar Lucas con las Cartas, Gnilka establece su cronología partiendo del famoso dato de la entrevista de Pablo con Galión, que es posible situar en el otoño del 51 d.C. Desde aquí, primero cuenta hacia atrás: la entrevista tendría lugar durante la segunda visita a Corinto, precedida por tres años de estancia en Éfeso. La asamblea de los apóstoles debió celebrarse el 47/48 d.C. El encuentro con Pedro, catorce años antes, sería en el año 33/34 d.C. y el evento de Damasco unos dos años antes: por tanto en el 32/33 d.C. Calculando hacia delante, Gnilka sitúa a Pablo en Jerusalén en el 52 d.C.; su traslado a Roma lo data en el 54/55 d.C. y su ejecución en el 56 d.C. Con este esquema, va situando también la fecha de redacción de cada carta.

La cronología de Gnilka, que él mismo declaraba hipotética (cfr. p. 302) y que podemos considerar sobria, tenía el mérito de intentar compaginar todas las fuentes y reparar en las distancias y tiempos de los viajes. La fecha del traslado a Roma parece muy temprana y más aún su ejecución. No menciona una segunda prisión romana y tampoco se enfrenta con las fechas de las cartas deuteropaulinas.

S. LÉGASSE, *Pablo Apóstol. Ensayo de biografía crítica*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2005, 289 pp., 23,7 x 15,5, ISBN 84-330-2030-7. Título original: *Paul apôtre. Essai de biographie critique*, Les Éditions du Cerf et Éditions Fides, Paris-Québec 2000.

En 1991 publicaba su *Paul apôtre* Simon Légasse, actualmente profesor emérito de exégesis del Nuevo Testamento y de lenguas semíticas del Instituto Católico de Toulouse. Dado el gran número de publicaciones sobre san Pablo que emergieron desde entonces, el año 2000 veía una nueva edición de Légasse, actualizada. Unos años después se tradujo esta obra al castellano. Ya desde su obra de 1991 Légasse afirmaba que, a pesar de la naturaleza de los datos que ofrecen las fuentes, es posible establecer una biografía de Pablo. El autor decide utilizar siempre las Cartas y los Hechos; si bien esta última fuente es sometida a un análisis crítico previo. Al trazar su *biografía crítica*, que prefiere calificar de *ensayo*, Légasse pone el acento en la investigación como historiador, un ámbito donde tiene reconocida fama gracias a su estudio en dos volúmenes sobre el *Proceso de Jesús* (Desclée, 1995).

El presente libro se compone de 19 capítulos que recorren por etapas la vida del apóstol, combinando los datos de las Cartas con los de Hechos. Los títulos son: 1. *Las Fuentes*; 2. *Los orígenes*; 3. *El hombre Pablo*; 4. *El perseguidor de los cristianos*; 5. *El acontecimiento de Damasco*; 6. *De Damasco a los grandes viajes misioneros*; 7. *Primer viaje misionero. Bernabé y Pablo en Chipre y Asia Menor*; 8. *Segundo viaje misionero. Primera parte*; 9. *Segundo viaje misionero. Segunda parte*; 10. *La entrevista de Jerusalén*; 11. *Crisis en Antioquía*; 12. *El viaje de la colecta. Éfeso*; 13. *La crisis corintia*; 14. *La oposición judaizante y la «justicia de Dios»*; 15. *De Corinto a Jerusalén*; 16. *Pablo en Jerusalén. El arresto*; 17. *El proceso en Cesarea*; 18. *La odisea hacia Roma*; 19. *Últimos años y martirio*.

Siempre que los datos de Hechos presentan, a juicio del autor, algún reparo, se señala claramente. Légasse suele guiarse a lo largo del libro por un criterio: todo dato de Lucas que sea neutro, puede ser admitido como histórico. Los demás pueden caer bajo sospecha. A lo largo de su estudio, Légasse se detiene de vez en cuando para elaborar una cronología de los sucesos que ocupan cada capítulo. De manera que el estudio cronológico aparece diseminado por todo el libro en pequeños apartados dedicados exclusivamente a la cuestión. Más de una vez el au-

tor expresa la dificultad que encuentra para ofrecer datos fijos y se conforma con admitir intervalos de tiempo probables. A modo de síntesis de las diversas reflexiones, podemos decir que Légasse sitúa el nacimiento de Pablo en Tarso, diez años después del nacimiento de Jesús (pp. 43-44); el acontecimiento de Damasco tuvo que producirse por lo menos dos o tres años después de la crucifixión de Jesús, de modo que lo sitúa hacia el año 33 (p. 85). Cuatro páginas dedica Légasse a la cronología que va desde Damasco-Jerusalén hasta la llegada a Antioquía (pp. 99-102). Para esta parte de la cronología combina los datos de Ga 1,21 y 2,2 con los capítulos 13 y 14 de Hechos. Ofrece así una cronología exclusivamente interna, que va desde Siria y Cilicia, pasando por Antioquía, las campañas misioneras, la estancia en Galacia, la conferencia de Jerusalén y el viaje de la colecta. El autor supone para todo este periplo los más de 17 años mencionados en Gálatas. Sitúa así a Pablo en Corinto el año 50/51, de acuerdo con los dos datos de cronología externa referidos a Galión y al edicto de Claudio (pp. 141-143). Ya en la página 169 sitúa la entrevista de Jerusalén en el 52. Después comenzaría el nuevo viaje por Asia Menor y la llegada a Éfeso. Posteriormente, y concediendo al menos dos años de estancia en Éfeso (p. 183), sigue a Pablo durante varias peripecias que pasan por Corinto y concluyen de nuevo en Jerusalén. Para lo cronología de esta etapa (pp. 223-224), Légasse compara los datos internos de Hechos y algunos datos externos como el pontificado de Ananías (47-59) y los mandatos de Félix y Festo. De todo esto, el autor sugiere (como hipotético) que Pablo dejara Corinto en la primavera del 58 y pasara cautivo en Cesarea varios meses, hasta el 59. Tras la apelación al César, se inicia el periplo marítimo hacia Roma. Para todo este viaje, Légasse admite de nuevo la dificultad que encuentra para la cronología (p. 272). Si Festo llegó como muy tarde el año 60 a Cesarea, Pablo habría salido ese mismo año hacia Roma, llegando a la capital del Imperio en el 61. Tras dos años de predicación, y suponiendo un viaje posterior que incluyera la estancia en Hispania, su muerte se habría producido en el año 65.

Este ensayo de biografía crítica del año 2000 difiere en varios aspectos del que Légasse publicó en el año 1991. Por un lado, y salta a la vista, el autor ha actualizado la bibliografía. Por otro, Légasse reelabora el texto del año 91 y ofrece algunas propuestas interpretativas novedosas, de acuerdo a las nuevas publicaciones y aportaciones. En este senti-

do, se deja entrever cierta dependencia de la *Critical Life* de Murphy-O'Connor, citada con profusión por Légasse, que fue publicada en 1996 y de la que nos ocupamos más adelante.

J.D.G. DUNN (ed.), *The Cambridge Companion to St Paul*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 301 pp., 23,4 x 15,5, ISBN 0-521-78155-8.

Edita esta amplia colección de artículos James D.G. Dunn, quizá el máximo adalid, junto a T. Wright y E.P. Sanders, de lo que se ha llamado la *Nueva Perspectiva* en los estudios paulinos (cfr. James D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul, Revised Edition*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids-Cambridge 2007). Por lo que toca a nuestro boletín sobre cronologías paulinas, interesa la obra que se presenta aquí porque, si bien se trata de un conjunto de ensayos de muy diversos autores, intencionadamente incorpora como parte del prólogo una tabla cronológica paulina. Se trata pues de una interesante muestra de cómo entiende la *Nueva Perspectiva* la cronología paulina.

La *Nueva Perspectiva* se propuso comprender mejor la figura de Pablo y de su tiempo; en especial, su polémica con el judaísmo del primer siglo. Ésta se habría entendido habitualmente desde el contexto del debate Protestantes-Católicos del siglo XVI en torno a la justificación. Para la *Nueva Perspectiva* el contenido del debate de Pablo con los judíos no versaría sobre la oposición entre gracia cristiana contra legalismo judío. La problemática sería más bien sobre la forma de admitir a los gentiles en la Iglesia. La idea central de Dunn es que debe comprenderse de nuevo el concepto de justificación en san Pablo. La justificación por la fe no se opondría tanto al rigorismo de las obras de la ley cuanto al rechazo de los gentiles, por parte de los judaizantes, en la Iglesia. La *Nueva Perspectiva* es una tentativa de acercar posturas entre protestantes y católicos así como de entablar nuevos diálogos con el judaísmo. La teología de Pablo no debe entenderse como un rechazo frontal y de plano a la ley, sino como un descubrimiento de que, con Jesucristo, Dios ha dado a los hombres, también y primero a los judíos, un nuevo camino de salvación. La *Nueva Perspectiva* se presenta así como una reacción ante una visión del cristianismo primitivo excesivamente simple. Una visión que por falta de matices no sostiene más que una teología moribunda (cfr. p. 2).

Esta postura también se vislumbra en la cronología elaborada. Para trazar ésta, la *Nueva Perspectiva* –al menos tal como la entiende Dunn– prefiere prescindir de Hechos, que habría omitido numerosas controversias de las Cartas, algunas ideas centrales del pensamiento paulino y ciertos puntos espinosos. Dunn propone también prescindir de las cartas deuteropaulinas, que ofrecerían un Pablo demasiado idealizado, menos controvertido de lo que tendría que ser para el siglo I (cfr. p. 2). El Pablo que recibió el Cristianismo estaría demasiado domesticado, convertido en una figura más comfortable, más «eclesiastizada» (*ibid.*).

Entre todos los colaboradores del *The Cambridge Companion to St Paul*, es K. Haacker quien dedica un espacio a la cronología en su artículo titulado *Paul's life* (pp. 19-39), y que traza una breve semblanza de la vida del Apóstol. De la cronología propuesta destacamos algunas fechas: la crucifixión de Jesús, en el año 30 (la única fecha que se da con seguridad); la conversión de Pablo, situada en el 32/33; la primera visita a Jerusalén en el 35/36; el concilio de Jerusalén, en el 48/49; el arresto en Jerusalén, en el 57; dos años después se sitúa el viaje a Roma (59/60) y como probable fecha de ejecución el 62/63. Una segunda misión del apóstol tras la cautividad romana, con una estancia en Hispania y que supusiera una fecha de ejecución más tardía (64?), se relega en esta cronología a la categoría de «posible».

U. SCHNELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*, Baker Academic, Grand Rapids-Michigan, 2005, 695 pp., 23,6 x 16, ISBN 0-8010-2796-9. Título original: *Paulus: Leben und Denken*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 2003.

El mismo año en que Dunn y la *Nueva Perspectiva* publicaban su propuesta de cronología, aparecía la obra del alemán Udo Schnelle, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Halle-Wittenberg. Como señala el traductor de la edición inglesa, si bien Schnelle se dio a conocer especialmente a través de sus estudios sobre el corpus joánico, nunca dejó de lado la investigación sobre san Pablo, iniciada ésta con su tesis doctoral sobre la teología paulina del bautismo.

El autor señala en el prólogo a la edición alemana que su libro ofrece una visión global de los estudios paulinos con aportaciones personales para cada cuestión debatida. La obra está compuesta por un con-

junto amplio de estudios que se presentan para ser leídos con cierta independencia. De aquí, dice el autor, que en ocasiones se den algunas repeticiones entre los capítulos.

El acercamiento histórico y el teológico responden a las dos grandes secciones que agrupan el conjunto de estudios. La primera sección, titulada *The Course of Paul's Life and the Development of His Thought*, contiene un *Prólogo*, donde se presenta la polifacética figura del apóstol y se reflexiona sobre el adecuado acercamiento a ésta. El primer capítulo de esta sección trata precisamente de las fuentes que tenemos sobre Pablo y de la cuestión de la cronología. Este apartado lo analizamos más abajo. El resto de capítulos que comprenden esta primera sección recorre la vida del apóstol desde su época precristiana hasta la vejez vivida en Roma. Las diversas etapas, así como las Cartas, vienen caracterizadas en el título de cada capítulo, a modo de resumen: 3. *The Pre-Christian Paul: Open-Minded Religious Zealot*; 4. *The Call to Be Apostle to the Gentiles: The New Horizon*; 5. *The Christian Paul: A Volcano Begins to Rumble*; 6. *The Apostolic Council and the Incident at Antioch: The Problems Remain Unresolved*; 7. *Paul's Independent Mission: The Volcano Erupts*; 8. *Paul and the Thessalonians: Consolation and Confidence*; 9. *First Corinthians: High and True Wisdom*; 10. *Second Corinthians: Peace and War*; 11. *Paul and the Galatians: Discovery in Conflict*; 12. *Paul and the Church in Rome: High-Level Encounter*; 13. *Paul in Rome: The Old Man and His Work*.

La segunda sección de la obra de Schnelle penetra en el pensamiento paulino y procura ofrecer una visión global de su teología. Los dos primeros capítulos presentan esta visión de conjunto, procurando señalar el núcleo central del mensaje: 14. *The Presence of Salvation: The Center of Pauline Theology*; 15. *Theology: The God Who Acts*. Cada capítulo restante responde a los diversos aspectos o temáticas que pueden contemplarse en el pensamiento teológico de Pablo: 16. *Christology: The Lord Who is Present*; 17. *Soteriology: The Transfer Has Begun*; 18. *Pneumatology: The Spirit Moves and Works*; 19. *Anthropology: The Struggle for the Self*; 20. *Ethics: The New Being as Meaning Formation*; 21. *Ecclesiology: The Church as a Demanding and Attracting Fellowship*; 22. *Eschatology: Expectation and Memory*. La sección concluye con un *Epílogo* que reflexiona sobre la perennidad del pensamiento paulino.

Como decíamos, Schnelle dedica en la primera sección de su obra un capítulo exclusivo a la cronología paulina. De aquí surgirá el esqueleto para el resto del libro. Como tantos otros, el autor señala la necesidad de establecer una cronología histórica lo más precisa posible para comprender mejor la teología de Pablo. En efecto, dice, puede variar la comprensión de la doctrina de la justificación en Pablo si se admite que Gálatas fue escrita después de 1 Tesalonicenses y antes que Romanos, por ejemplo.

Para elaborar su cronología Schnelle se sirve de las cartas de autenticidad indudable y del libro de los Hechos. Ambas fuentes contendrían algo más que elementos históricos. Así que precisan una recepción crítica. Su método sigue las siguientes pautas: cuando exista divergencia entre Cartas y Hechos hay que preferir el dato de las Cartas. Cuando ambas fuentes se complementen, puede adquirirse una sólida base para la cronología. Cuando sólo existan datos aportados por Hechos habrá que dilucidar si provienen de una tradición fiable o si se trata de elaboraciones redaccionales de Lucas.

Primero busca el autor los posibles datos fiables de cronología absoluta sobre los que construir la relativa. Llega a dos: la expulsión de los judíos de Roma: 49 d.C. y el año de gobierno del procurador Galión: 51-52 d.C. Sobre estos dos pilares que descansan en la historia universal, Schnelle asienta su cronología relativa. El edicto y el dato de Galión situarían la llegada de Pablo a Corinto en el 50 d.C. A partir de esta fecha, el autor sitúa las fechas previas y posteriores.

En cuanto a los eventos previos a la llegada a Corinto, Schnelle se sirve de Hch 15,36–18,22, que relata el llamado segundo viaje misionero de Pablo por Asia Menor y Grecia, y que terminaría precisamente en Corinto. Las mismas Cartas confirmarían los hitos destacados de este viaje. Si éste duró cerca de año y medio, el dato importante previo sería el suceso de Antioquía (verano del 48) y el mismo Concilio de Jerusalén, que Schnelle data en la primavera del 48 siguiendo a Riesner. Con el relato de Gálatas 1,6–2,14 en la mano, Schnelle data los acontecimientos previos al Concilio para remontarse al momento de la conversión de Pablo. Los cálculos de Gálatas no son totalmente precisos y hay divergencias con Hechos. El autor reconoce que aquí se encuentra el mayor escollo para la cronología paulina. Tras analizar detenidamente las fuentes,

sitúa el evento de Damasco en el 33; la primera visita a Jerusalén en el 35; la estancia en Cilicia del 36 al 42, año del paso por Antioquía hasta el 45, en que comenzaría el primer viaje misionero de dos años de duración.

En cuanto a los eventos posteriores a Corinto, Schnelle trata de precisar al máximo algunas fechas que sustenten el resto. Además del dato de Galión (51/52), que permite encuadrar el tercer viaje misionero hasta el 56, la llegada a Jerusalén y los dos años de arresto en Cesarea (56-58), es importante el cambio en el cargo entre Félix y Festo. Schnelle lo data en el 58, de modo que la llegada a Roma sería un año después y la muerte del apóstol en el 64; aunque este dato hay que tenerlo como una conjetura cuyo origen es la persecución de Nerón. El autor no se refiere a una posible estancia en Hispania ni a un viaje postromano.

J. MURPHY-O'CONNOR, *Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid 2008, 400 pp., 22 x 14, ISBN 978-84-285-3258-7. Título original: *Paul: His Story*, Oxford University Press, Oxford 2004.

Un año después de la voluminosa obra de Schnelle, publicaba su vida de Pablo Jerome Murphy-O'Connor, profesor de Nuevo Testamento en la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén. Se trata de la primera obra de este sacerdote dominico traducida al castellano. Sobre la base de su estudio *Paul: A Critical Life* (Oxford University Press, Oxford 1996), Murphy-O'Connor se propone reconstruir un hilo biográfico de la figura del apóstol, con la seguridad que le ofrece el estudio de las fuentes antiguas, su «propia experiencia» y «el sentido común» (p. 8). El resultado es una biografía completa de la vida de Pablo que pretende darle aquello de lo que carecían las anteriores reconstrucciones biográficas, incluida la del propio autor de 1996. Éstas ofrecían un esqueleto de «hechos» aislados, presentados como trofeos de la investigación, pero sin un hilo conductor (cfr. p. 7).

Componen el libro 12 capítulos que se corresponden con los hitos más destacados de la vida del apóstol: 1. *Años de juventud*; 2. *Conversión y sus consecuencias*; 3. *Aprendizaje en Antioquía*; 4. *Viaje a Europa*; 5. *Hacia el Sur: Acaya*; 6. *Antioquía y Jerusalén*; 7. *Primer año en Éfeso*; 8. *Segundo año en Éfeso*; 9. *Conversaciones con Corinto*; 10. *Macedonia e Iliria*; 11. *Adiós al Este*; 12. *Los últimos años*. Un *Prólogo* presenta y justifica esta labor de reconstrucción y un *Epílogo* reflexiona en torno a la historia recreada.

El autor configura su obra siguiendo el desarrollo vital del personaje y prestando especial atención a la evolución de su pensamiento. Decide no inventar diálogos, pero sí trata de penetrar en los caracteres de los personajes y las motivaciones de sus actos. Con esta *historia* podemos conocer a un Pablo detalladamente contextualizado. Cada ciudad que Pablo visita, cada viaje que emprende, así como muchas circunstancias de su vida se describen de manera plástica con numerosos elementos y datos de la época, seleccionados por la imaginación del autor, quien pone gran énfasis en los tiempos y distancias.

Para llevar a cabo la reconstrucción de la vida de Pablo, Murphy-O'Connor asegura que se basa siempre en la hipótesis más probable, que ya había presentado en su *Critical Life* de 1996. Esta vida crítica, como el mismo autor explica, «no sólo difería en los aspectos más cruciales de aquella que escribió Lucas en los Hechos de los apóstoles, sino que también resultaba mucho más detallada» (p. 7). Según nos dice, la obra lucana en ocasiones «ofrece tantos datos improbables que el lector sólo puede cuestionar su confianza en el narrador» (p. 81). Descartado el libro de los Hechos, el autor confía la labor de contextualización a su «imaginación histórica».

Lo más relevante para nuestro boletín es que Murphy-O'Connor pretende presentar de modo divulgativo una vida completa de Pablo, basada en la cronología que elaboró en su *Critical Life* de 1996. Así, va mostrando las diversas fechas como jalones de la vida de Pablo hasta ofrecer una cronología completa. Su propuesta es bastante novedosa. Pablo nace en Galilea en el 6 a.C.; dos años después moriría Herodes el Grande, hecho que desencadena entre otras cosas el traslado de la familia a Tarso; su primer viaje a Jerusalén sería el año 15 d.C.; allí se casaría; la muerte de Jesús la sitúa en el 30 d.C.; de modo que la conversión de Pablo sería en el 33 d.C. y la llegada a Arabia (Nabatea) en el 34 d.C. Después vendría un pronto retorno a Damasco hasta el 37 d.C., y el segundo viaje a Jerusalén. La misión desde Antioquía con Bernabé se sitúa ya en el 40 d.C. En el año 47 d.C. encontramos a Pablo en Galacia, en su segundo viaje misionero; en el 48 d.C. está en Tróade y Filipos hasta el 49 d.C.; la estancia en Tesalónica sería del 49 d.C. al 50 d.C.; en Corinto permanece hasta el 51 d.C., que correspondería con el inicio del tercer viaje a Jerusalén desde Antioquía; del 52 d.C. al 54 d.C. está en Éfe-

so; del 55 d.C. al 56 d.C., de nuevo en Corinto. El arresto y prisión en Jerusalén comprendería del año 56 d.C. al 59 d.C. El viaje y la estancia en Roma de Pablo sucederían del año 60 d.C. al 62 d.C., momento en el que emprendería hasta el 65 d.C. otro viaje misionero. Tras éste, del año 65 d.C. al 67 d.C. sufriría la segunda prisión en Roma y el martirio.

Para elaborar su cronología, Murphy-O'Connor presenta sus propuestas de manera similar a como hace con los datos de la época o la figura de Pablo que ha ido describiendo; es decir, prescindiendo de Hechos y con una lectura particular de las Cartas. Así llega a algunos datos novedosos. Arriba hemos mencionado el casamiento, pero hay más: por ejemplo, aunque Hch 7,58 habla de «un joven llamado Saulo» que presencia la muerte de Esteban, en la cronología de Murphy-O'Connor, Pablo tiene para entonces cerca de 37 años. Y aunque Pablo relata su salida de Damasco con cierto dramatismo y peligro (cfr. 2 Cor 11,32s), para Murphy-O'Connor Pablo exagera y el peligro se reducía a que la cuerda aguantase su peso al descolgarse (cfr. p. 61). Como decíamos en la introducción, este autor es un ejemplo de contraste con J. Knox. Ambos se basan exclusivamente en las siete cartas de autenticidad indudable. Knox veía imposible trazar con ellas una biografía. Murphy-O'Connor se ve capaz de trazarla corrigiendo a Hechos y matizando a veces las Cartas. La lectura de esta obra deja al lector un poco desconcertado. Murphy-O'Connor es un investigador biblista de reconocido prestigio cuyos trabajos, como se han visto en las páginas de este boletín, son fuente para otros investigadores. Sin embargo, las páginas de *Pablo, su historia*, combinan este rigor con una imaginación que al lector le puede parecer desbordada; especialmente cuando quiere construir pasajes de la vida de Pablo al margen –o en contra– de las fuentes de los textos canónicos.

G. TATUM, *New Chapters in the Life of Paul: The Relative Chronology of His Career*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C. 2006, x + 145 pp., 23 x 15, ISBN 09-151-7039-6.

También es de reciente publicación la monografía del dominico norteamericano Gregory Tatum, profesor de Nuevo Testamento en la Dominican School of Philosophy and Theology de Berkeley (California), y actualmente miembro del École Biblique de Jerusalén. Como muestra el sugerente título, la monografía de Tatum desea construir los

fundamentos para una nueva síntesis entre biografía y teología paulinas, iniciada ésta especialmente desde el famoso *Chapters in the Life of Paul* de Knox del año 1950.

En el capítulo introductorio, Tatum ofrece condensadamente un panorama de la historia del debate en torno a las fuentes y la cronología paulina, así como la interacción entre biografía y teología. El autor se refiere al antiguo paradigma de los estudios paulinos. Las biografías tradicionales se basaban en el hilo argumental de Hechos y no en las Cartas. Por otro lado, se suponía un pensamiento estático y coherente del apóstol o que se desarrollaba en una trayectoria lineal. Por último, las reconstrucciones que se habían hecho de los oponentes de Pablo que subyacían en las Cartas eran incluso extravagantes (cfr. p. 1).

La presente monografía se limita a las cartas de autoría indiscutida: Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, 1 Tesalonicenses. Queda fuera Filemón, nos dice el autor, por falta de pruebas evidentes para situarla y porque su exclusión no influye decisivamente en el trabajo que pretende hacer. Deja también al margen las cartas deuteropaulinas, precisamente porque se discuten.

Tres partes distingue el autor en su obra. La primera, comprendida entre los capítulos 2-4 ofrece la secuencia de las Cartas, teniendo en cuenta los argumentos intertextuales que aparecen en ellas, las afirmaciones de autoridad y las diversas situaciones difíciles o problemáticas que las motivan. En la segunda parte (capítulo 5), el autor corrobora la secuencia elaborada cotejando las referencias a visitas, los planes de viaje y los donativos personales de las iglesias macedonias. En la tercera parte (capítulo 6), a modo de conclusión, Tatum explica la importancia que puede tener la secuencia que propone para los estudios paulinos. Analiza también la relación entre dicha secuencia y el hilo argumental de Hechos. Por último, ofrece un hilo argumental propio de la biografía de Pablo.

En opinión de Tatum, elaborar la secuencia de las Cartas es vital para su correcta lectura (cfr. p. 4). Para ello el autor utiliza las mismas herramientas que habían «desmantelado» la visión tradicional: prioridad de Cartas sobre Hechos; cautelosa reconstrucción de los oponentes de Pablo; reconocimiento de la existencia de un pensamiento no sistemático de Pablo.

Tatum parte de algunos presupuestos como la unidad de la carta a los filipenses y la hipótesis de la doble carta en 2 Cor (dividida así en 1–9 y 10–13). Determinando la secuencia de las Cartas, puede iniciarse, dice, una nueva integración entre la biografía y la teología paulinas. Pablo parece tener unas reflexiones teológicas fuertes y coherentes pero no un pensamiento sistemático.

Lo cierto es que el autor ofrece una secuencia novedosa: 1 Tes; 1 Co; 2 Co 10–13; Ga; Flp; 2 Co 1–9; Rm. En su libro trata de demostrar la coherencia de esta secuencia y sugiere iniciar nuevos estudios a partir de su propuesta. Tatum renuncia a la posible cronología absoluta, que carecería de evidencias completas y seguras. Los datos de las Cartas son pocos y dispersos, los de Hechos son inadecuados por su vaguedad y los datos del Imperio Romano son muy debatidos.

Debido a los límites que se impone el autor en su trabajo, no ofrece esta obra una cronología paulina, como sí encontramos en muchos trabajos presentados en este boletín. Tatum prefiere argumentar la secuencia cronológica de las cartas indiscutidas y a partir de aquí ofrecer lo que sería una secuencia vital del apóstol: es la que incluye en el capítulo conclusivo y que se extiende durante varias páginas. Se trata éste de un libro interesante por el buen resumen de los problemas y las propuestas y por la sugerente aportación personal al debate.

R. FABRIS y S. ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma 2006, 278 pp., 21 x 12,5, ISBN 88-263-1632-5.

En el ámbito italiano destaca, entre otros, el biblista y teólogo Rinaldo Fabris. En su estudio *Per leggere Paolo* (Borla, Roma 1993) dedicaba un capítulo a la cronología paulina y a la valoración de las fuentes. En el año 2006 publicó junto al profesor de exégesis del Nuevo Testamento Stefano Romanello una introducción a la lectura de san Pablo que incluye una propuesta de cronología similar a la de su obra de 1993, aunque actualizada.

Componen esta *Introducción*, salpicada de notas aclarativas y bibliográficas, nueve capítulos que pretenden abordar los grandes temas paulinos: su vida, sus obras y el pensamiento teológico que subyace en éstas. También se dedica una sección a la historia de la interpretación del apóstol.

tol y a la actualidad de su figura y mensaje: I. *Fonti e cronologia*; II. *Chi é Paolo?*; III. *Paolo cristiano*; IV. *Paolo apostolo e pastore*; V. *Il genere epistolare e le lettere di Paolo*; VI. *Le lettere di Paolo*; VII. *Il mesaggio teologico di Paolo*; VIII. *Paolo nella storia*; IX. *Attualità di Paolo*.

En el primer capítulo se aborda la cuestión de las fuentes y después la propuesta de cronología. En cuanto a las fuentes, Fabris introduce una clasificación propia y divide éstas en tres tipos: 1. *Fuentes cristianas canónicas*; 2. *Fuentes cristianas apócrifas*; 3. *Fuentes profanas*. Las fuentes canónicas son obviamente dos: Cartas y Hechos. Por lo que respecta a las Cartas, Fabris distingue las siete de autoría comúnmente aceptada (protopaulinas) de las siete llamadas deuteropaulinas. Sin descartar este segundo grupo, afirma que el cuadro cronológico que pudiera deducirse de las deuteropaulinas debe someterse al que puede trazarse con las protopaulinas. En cuanto al libro de los Hechos, y frente a la postura que prescinde de esta fuente, el autor propone una recepción crítica que analice cada dato lucano y distinga entre lo histórico de Hechos y lo supeditado al interés teológico. Por otro lado, comenta que sólo con Hechos pueden contextualizarse los datos diseminados en las Cartas. En las fuentes apócrifas Fabris valora el testimonio de la recepción de la figura del apóstol en los primeros siglos cristianos. Las fuentes profanas (literarias, epigráficas, papirológicas y arqueológicas) son imprescindibles para situar históricamente la figura y actividad de Pablo.

Para hablar de la cronología paulina, Fabris no tiene inconveniente en utilizar la distinción entre *cronología absoluta* y *cronología relativa*. Identifica la primera con la llamada *cronología interna*, es decir, la que se deducía a partir de los datos internos de Cartas y Hechos. La *cronología relativa* sería la *externa*, establecida mediante el cotejo de los datos internos con los datos desunidos de las fuentes extracanónicas. Como decíamos en la introducción, Vouga llama *cronología absoluta* precisamente a aquella que fija la *cronología relativa* en el calendario histórico general. Es decir, que, en cierto modo, invierte el sentido de los términos usados por Fabris, ya que Vouga afirma que de Cartas y Hechos se obtienen sendas cronologías relativas. Sea como fuere, a partir de su presupuesto, Fabris procede a elaborar una cronología fijando su atención primero en los datos extrabíblicos: la inscripción de Galión, el edicto del emperador Claudio, la fuga de Pablo bajo el gobierno del rey Areta, la prisión de Pa-

blo en Cesarea. Después centra su atención en lo que él llama cronología absoluta, a partir de los datos internos de las fuentes. Cobra especial relevancia para Fabris la colecta para los pobres. En resumen, la cronología propuesta por Fabris se basa en dos datos que juzga seguros: la huida de Damasco antes del 39 d.C. y la estancia en Corinto del 50 al 52. Sobre estos dos pilares ofrece primero dos propuestas, una *cronología alta* y una *cronología baja*. La diferencia entre ambas estriba sobre todo en la datación de la conversión-llamada de Pablo. Para la cronología baja sería el año 30, para la alta, el año 34. A partir de aquí todos los datos se mueven un conjunto de años. Incluso las fechas más fijas como la estancia en Corinto (50-52), también se verían afectadas por esta distinción. Así, en la *cronología baja*, el final de la estancia de Pablo en Corinto rozaría el año 50. En la *cronología alta* casi sobrepasa el 52. Por último, Fabris ofrece un cuadro cronológico que oscilaría entre la cronología *alta* y la *baja*.

### 3. CONCLUSIÓN

Del elenco de obras que hemos ofrecido se deducen dos corrientes de estudios sobre cronología paulina que existen actualmente. Una de ellas descarta Hechos para la investigación y la otra no. Por un lado, sigue vigente el postulado de Knox: si contamos con siete cartas que son indudablemente de Pablo, con ellas puede trazarse una cronología muy fiable porque tiene referencias del propio personaje. Al menos puede elaborarse una relativa secuencia eficaz (cfr. Tatum, p. 9). Ya que Hechos tenía una intención teológica en su escrito, es mejor no contar con esta fuente. Algunos piensan que el Pablo de Lucas y su ambiente están demasiado idealizados (cfr. Dunn, p. 2). Incluso se trataría de una fuente engañosa (cfr. Murphy O'Connor, p. 81). Sin embargo, el problema lo detecta muy bien Riesner: como es poco lo que ofrecen las siete cartas, es mucho lo que debe suplir cada investigador. Aquí es donde han aparecido el mayor número de divergencias entre las propuestas.

Otros autores consideran que, «si queremos llegar a fechas más precisas de la vida de Pablo deberemos interrogar a Hechos de los Apóstoles» (Gnilka, p. 300). En definitiva, Hechos es «el único puente hacia los comienzos de la comunidad, muy estrecho desde luego, pero hasta

cierto punto transitable» (M. Hengel, p. 11). Algunos afirman que Hechos no ofrece serias discordancias con las Cartas (cfr. Riesner, p. 333). Algún investigador opina que «las informaciones proporcionadas por las cartas paulinas y Hch se complementan del mejor modo posible»; si bien, los datos de Hechos deben utilizarse «sólo con una cierta prudencia» (Vouga, p. 133). Para estos autores es importante comprender el propósito de Hechos: si se entiende que es «una historia de la “carrera” del mensaje evangélico (...) personificada sobre todo en Pablo», es posible descubrir que «aquí es precisamente donde aparece la más amplia convergencia de las cartas con los Hechos» (Barbaglio, p. 21). Contar con Hechos reduce ciertamente el intervencionismo del investigador. Con todo, estas cronologías también presentan divergencias entre sí. Quizá la postura más aceptada sea la de M. HENGEL y A.M. SCHWEMER, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years*, Ky.: Westminster John Knox Press, Louisville, 1997, p. IX, quienes afirmaban que «no podemos otorgar a Pablo un contexto histórico significativo sin tomar en serio los relatos que Lucas nos ha legado; por supuesto, tomarlos seriamente presupone aquí un examen crítico».

Se ha dicho con razón que Lucas se preocupa de la historia y no tanto de la cronología. Pero la historia tiene un referente cronológico que se puede investigar. Si la historia de Lucas, escrita unos años después de los hechos, se deslegitima, la escrita veinte siglos después tiene, por lo menos, más inconvenientes: la distancia histórica. Como no podemos establecer un diario exhaustivo de la vida del Apóstol, la cronología adecuada debería ser aquella que ayudara a explicar lo mejor posible al personaje y su ambiente. Para ello no es nada desdeñable la primera recepción del apóstol que tenemos. Interesa, por tanto, lo que podemos llamar una *cronología comprensiva*. Es decir, aquella que no rechace ninguna fuente *a priori*, explique del mejor modo posible las divergencias entre fuentes, logre armonizar todos los datos internos con los extrabíblicos, acepte lo hipotético como tal y emplee la imaginación como elemento subsidiario a las fuentes y no como sustitutivo de éstas.

Pablo M. EDO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

# RAZÓN, ISLAM Y CRISTIANISMO. EL DEBATE SUSCITADO POR BENEDICTO XVI

[REASON, ISLAM AND CHRISTIANITY]

PABLO BLANCO

*Resumen:* El debate suscitado a propósito del discurso pronunciado por Benedicto XVI en Ratisbona no sólo ha relanzado las relaciones entre el islam y el cristianismo, sino que también ha provocado un debate interno dentro de los mismos países de origen cristiano. En estas líneas ofrecemos un resumen de las principales intervenciones aparecidas hasta el momento, que sirven para replantearse y para relanzar el diálogo actual entre fe y razón, modernidad y cristianismo, Europa y sus raíces cristianas, culturas no cristianas e Iglesia católica. Un debate en torno al cual se han pronunciado importantes intelectuales de todos los credos. En este artículo recogemos los precedentes que existen a esta toma de postura por parte del papa actual, las primeras respuestas surgidas tras el discurso y otras intervenciones posteriores, que han hecho de este un «discurso globalizado».

*Palabras clave:* fe, razón, islam, cristianismo, Ilustración.

*Abstract:* The debate that came about as a consequence of the speech given by Benedict XVI in Regensburg has not only given a new impulse to the relationship of Christianity and Islam, but it has also caused a new internal debate within the countries of Christian origin. In this paper we offer a summary of the main opinions formulated until now, which are useful to re-think and re-shape the current dialogue between faith and reason, modernity and Christianity, Europe and its Christian roots, non-Christian cultures and the Catholic Church, a debate in which many well-known intellectuals of diverse creeds have spoken. In this article we underline the precedents there are for the present Pope's stance, the first responses to his speech, and the subsequent interventions that have turned this discussion into a «Globalized discourse».

*Keywords:* Faith, Reason, Islam, Christianity, Enlightenment.

«Espero que el lector de mi texto comprenda inmediatamente que esta frase no expresa mi valoración personal con respecto al Corán, hacia el cual siento el respeto que se debe al libro sagrado de una gran religión»<sup>1</sup>. Estas palabras fueron escritas por Benedicto XVI tras la polémica creada a propósito de la famosa cita del discurso pronunciado en Ratisbona el 12 de septiembre de 2006. Algunos lo relacionaron con lo ocurrido cinco años y un día antes. Sin embargo, una simple lectura del texto ayuda a descubrir sin problemas que no es este –razón e islam– el único tema allí abordado. Tal como explicó el cardenal Karl Lehmann (n. 1936), entonces presidente de la Conferencia episcopal alemana, «el discurso del papa Benedicto XVI no estaba centrado en torno al islam, sino en torno a un tema que el teólogo Joseph Ratzinger había abordado desde el principio de su carrera, en el año 1959: la relación entre fe y razón»<sup>2</sup>. Aquél era en principio un discurso sobre todo universitario, dirigido más bien a un auditorio centroeuropeo<sup>3</sup>. Sin embargo, también es cierto que estas palabras han suscitado un interesante debate no sólo en el ámbito europeo, el cual además ha relanzado el diálogo entre cristianos y musulmanes. Las relaciones entre fe y razón en las distintas religiones –Atenas, Jerusalén y La Meca– tienen sin embargo una historia precedente. En estas páginas intentaremos dar razón de algunas de las voces que han intervenido en este debate<sup>4</sup>.

1. BENEDIKT XVI, «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen», en BENEDIKT XVI ET AL., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Herder, Freiburg 2006, n. 3, 16.

2. K. LEHMANN, «Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI am 12.IX.2006», «Chancen und Grenzen des Dialogs zwischen den „abrahamitischen Religionen“». Vortrag beim St. Michael-Jahresempfang des Kommissariates der deutschen Bischöfe am 19. September 2006 in der Katholischen Akademie in Berlin», *ibid.*, 132-133.

3. Cfr. P. BLANCO, «Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona», en *ScrTh* 39 (2007/3) 767-782.

4. Sobre este particular se habían pronunciado también antes, por ejemplo, J.B. METZ, «Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften», en A. HONNETH (hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989, 733-738. Esta postura ha sido a su vez criticada en J. HABERMAS, «Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt», en IDEM, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, 98-111.

## 1. PRECEDENTES

En un primer momento, las relación entre fe y razón eran para Ratzinger un tema más bien europeo y occidental. En una entrevista realizada en Montecassino –junto a san Benito, el primer patrono de Europa–, el cardenal Ratzinger hablaba al comenzar el nuevo milenio sobre la necesidad de la razón, en la que encontraba las mismas raíces y la entraña de Europa. «Es verdad que la fe no es un entramado de imágenes cualesquiera que uno pueda forjarse a su propio antojo. La fe asalta nuestra inteligencia porque expone la verdad, y porque la razón está creada para la verdad. En este sentido, una fe irracional no es una verdadera fe cristiana. La fe desafía nuestra comprensión. Y en esta conversación también intentamos averiguar que todo esto –empezando por la creación hasta llegar a la esperanza cristiana– es una formulación inteligente que nos presenta algo razonable. En este sentido, se puede demostrar también que la fe se adecúa a la razón»<sup>5</sup>. De hecho, más adelante citaba ahí las palabras de san Benito, en las que se afirma que la gramática –la razón– era necesaria para alcanzar el amor de Dios<sup>6</sup>.

La reivindicación de la razón ha sido por tanto un tema de largo recorrido en el pensamiento de Joseph Ratzinger, el cual ha ido apareciendo aquí y allá a lo largo de su obra<sup>7</sup>. Sin embargo, ha resultado ser

5. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2002, 40.

6. Cfr. *ibid.*, 370.

7. Cfr. P. BLANCO, «La razón en el cristianismo. Una reivindicación de Joseph Ratzinger», en *ScrTh* 37 (2005/2) 597-613; IDEM, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo. La victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones*, Rialp, Madrid 2005; IDEM, «Logos. Joseph Ratzinger y la historia de una palabra», en *Límite* 14 (2006/1) 57-86; IDEM, «Fe, razón, verdad (y amor) en J. Ratzinger. Una teología fundamental sin complejos», en *Communio* 7 (2008) 55-69; M. SCHULTZ, «Wenn das Salz des Evangeliums "dumm" geworden ist. Zu Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft», en G.L. MÜLLER, *Der Glaube ist einfach. Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI*, Pustet, Regensburg 2007, 19-52; E. ESLAVA, «La razón mutilada. Ciencia, razón y fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger», en *ScrTh* 39 (2007/3) 829-851; A. VIGO, «Cristianismo y opción por el logos», *ibid.*, 853-863; V. BALAGUER, «Biblia, razón y fe», *ibid.*, 783-800, G.L. MÜLLER, «Die Rationalität des Glaubens. Überlegungen zu einer Konstante im Lehramt von Papst Benedikt XVI», en *Die Tagespost* (13.V.2008). Se ha publicado también un volumen colectivo con algunos textos: BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007, 143-170; trad. fr.: *Dieu sauve la raison*, Desclée de Brouwer, Paris 2008; trad. cast.: *Dios salve la razón*, Encuentro, Madrid 2008, en la que se añaden las intervenciones de Gus-

también un motivo recurrente en sus últimas intervenciones como cardenal Ratzinger, antes incluso de ser elegido sumo pontífice de la Iglesia católica. Por ejemplo, en una conferencia pronunciada en Berlín en el año 2000, hablaba de crisis y decadencia del viejo continente, utilizando una metáfora tomada de la medicina. «Europa, precisamente en esta hora de máximo éxito, parece haberse quedado vacía por dentro, paralizada en cierto sentido por una crisis de su sistema circulatorio: una crisis que pone en peligro su vida, que depende –por así decirlo– de transplantes, los cuales no pueden hacer en realidad otra cosa que eliminar su identidad»<sup>8</sup>. En parte, seguía diciendo, esta situación se explica porque el viejo continente quiere prescindir de sus propias raíces cristianas. «Hay aquí un odio de Occidente a sí mismo que es extraño y que sólo puede considerarse como algo patológico. Occidente –lleno de comprensión– intenta abrirse de modo loable a los valores externos, pero ya no se ama a sí mismo. De su propia historia sólo ve ya lo que es execrable y destructivo, mientras que no está ya en situación de percibir lo que es grande y puro»<sup>9</sup>.

Por eso el cardenal Ratzinger abogaba por una purificación de la cultura europea, a veces propiciada por el entorno multicultural en que nos encontramos. Para mantener su propia identidad –volvía a insistir– la religión desempeña aquí un papel determinante. «Seguramente no puede subsistir sin un respeto a lo que es sagrado»<sup>10</sup>. También en el famoso debate entre Jürgen Habermas (n. 1929) y Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Múnich, en enero de 2004, el anterior prefecto se preguntaba acerca de la posibilidad del proyecto de una «ética mundial» (*Weltethos*), tal como había propuesto antes Hans Küng (n. 1928). «La cuestión de qué es el bien, especialmente en el contexto actual, y de por qué hay que hacerlo –incluso en perjuicio propio– es una pregunta fundamental todavía sin respuesta»<sup>11</sup>. Aquí la razón y la conciencia volvían a tener un protagonismo clave para poder alcanzar ese

tavo Bueno (57-92), Jon Juaristi (141-142) y Javier Prades (7-27); K. WENZEL (hrsg.), *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Herder, Freiburg im Br. 2007; trad. it.: *Le religioni e la ragione. Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Queriniana, Brescia 2008.

8. J. RATZINGER, *Europa. Raíces, identidad, misión*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 22.

9. *Ibid.*, 32.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, 68.

bien común a todos, creyentes, agnósticos y no creyentes. Tal vez el ejemplo de Habermas (de quien Metz dijo que no se le podía considerar un pensador postmetafísico, pues había reconocido el valor veritativo de las distintas tradiciones religiosas) podía ser esperanzador en este sentido.

Sin embargo, es indudable lo arriesgado del intento. Ante la dificultad de esta empresa universalista, Ratzinger proponía que la solución no se encontraba tan sólo en la ética, sino también en la mutua interrelación entre razón y religión. «Hemos visto –concluía– que en la religión hay patologías altamente peligrosas, las cuales hacen necesario reconocer la luz divina de la razón como una especie de órgano de control por el que la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez, cosa que ya pensaban los Padres de la Iglesia. Pero nuestras consideraciones han puesto también de manifiesto –y la humanidad hoy, en general, no se da cuenta de ello– que también hay patologías de la razón, una arrogancia (*hybris*) de la razón que no es menos peligrosa; más aún, si consideramos su efecto [destructor] potencial: llámese bomba atómica o ser humano entendido como mero producto. Por eso también se le debe exigir a la razón que, a su vez, reconozca sus límites, y que aprenda a escuchar a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si se emancipa del todo y renuncia a su propia capacidad de aprender, si renuncia a la interrelación, se vuelve destructiva»<sup>12</sup>. Sólo después de esta recíproca purificación entre razón y religión, y de que cada una haya sido curada de sus propias patologías por la otra, Occidente estará en perfectas condiciones para poder dialogar con las demás culturas, concluía<sup>13</sup>.

Ratzinger veía también que la razón tiene una importante utilidad para la política y la democracia, pues evita tiranías tanto del individuo como del número. «La decisión por mayoría es –en muchos casos– la “vía más razonable” para llegar a soluciones comunes. Pero la mayoría no puede ser el último criterio; hay derechos que ninguna ma-

12. *Ibid.*, 80.

13. Sobre este tema, puede verse L. RODRÍGUEZ DUPLA, «El diálogo entre fe cristiana y razón secularizada: el “caso Habermas”», en *Estudios Trinitarios* 39 (2005) 93-102; M. JIMÉNEZ, *Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el cardenal Joseph Ratzinger*; [http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate\\_Habermas\\_Ratzinger.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm) (consulta 5.V.2008).

yoría tiene derecho a abrogar. La matanza de inocentes nunca puede ser elevada a derecho por parte de ningún poder. También se trata aquí, en última instancia, de defender la razón: la razón –la razón moral– es superior a la mayoría»<sup>14</sup>. También con este intercambio entre razón y religión, la ética saldría ganando, tal como argumenta el mismo Ratzinger al hilo de un recuerdo. «En mi debate con el filósofo Flores d'Arcais [n. 1944] tocamos precisamente este punto: los límites del principio del consenso. El filósofo [de tradición agnóstica] no podía negar que existen valores que ni siquiera las mayorías pueden poner en tela de juicio. Ahora bien ¿cuáles? Ante este problema, el moderador del debate, Gad Lerner [n. 1954], planteó la pregunta: ¿por qué no tomar como criterio el decálogo? Y es que en realidad el decálogo no es propiedad privada de judíos o cristianos. Es una expresión altísima de razón moral que, como tal, coincide ampliamente también con la sabiduría de las grandes culturas. Referirse de nuevo al decálogo podría ser esencial precisamente para regenerar la razón, para dar un nuevo impulso a la *recta ratio*»<sup>15</sup>.

Es más, Ratzinger acaba proponiendo la razón como una condición fundamental para la paz en el mundo en las circunstancias actuales. De esta forma concluía de un modo algo taxativo: «En esta situación es de vital importancia la relación entre razón y religión, y que la búsqueda de su justa relación se sitúa en lo más profundo de nuestra preocupación por la paz. Cambiando una frase de Hans Küng (*kein Weltfrieden ohne Religionsfriede*: no habrá paz en el mundo sin una paz entre las religiones), yo diría que, sin paz entre la razón y la fe, no puede haber tampoco paz en el mundo, porque sin paz entre razón y religión se secan las fuentes de la moral y del derecho»<sup>16</sup>. La religión sin razón se vuelve fundamentalista, ciega y ajena a toda ética y a cualquier derecho, hasta llegar a los mismos extremos del terrorismo en nombre de Dios. La razón sin religión también se pierde y desorienta, hasta alcanzar de igual modo la muerte y las ideologías totalitarias. Por el contrario, el futuro y la solución para ambas locuras contrarias radica en un *etsi Deus daretur*, en un replantear el intento ilustrado en clave creyente. Por eso

14. J. RATZINGER, *Europa. Raíces, identidad, misión*, 64.

15. *Ibid.*, 66; cfr. 87.

16. *Ibid.*, 93.

el cometido de los cristianos resulta especialmente importante en la actualidad. «Los cristianos estamos hoy llamados no a poner límites a la razón y a oponernos a ella, sino a negarnos a que se reduzca al ámbito del hacer y a luchar para poder percibir lo que es bueno y a Aquel que es bueno, y lo que es santo y a Aquel que es santo. Sólo así se libra una auténtica batalla en favor del hombre y contra la deshumanización. Sólo una razón que esté abierta también a Dios, sólo una razón que no relegue la moral al ámbito de lo subjetivo o que lo reduzca al mero cálculo, puede oponerse a instrumentalizar la idea de Dios y las patologías de la religión. Y puede ofrecer curación»<sup>17</sup>.

Volviendo al asunto de Europa –razón y raíces–, en un discurso pronunciado en el cementerio alemán de La Combe en verano de 2004, recordaba el entonces cardenal que la grandeza de Europa (tras renacer de sus cenizas después de la caída del Imperio romano o en la reconstrucción tras la II Guerra Mundial, por ejemplo) residía precisamente en el decálogo y en la razón que reconocía a Dios. Proponía entonces a todos los cristianos una común tarea ecuménica de reconstrucción. «También hoy, la responsabilidad ante Dios y el enraizarse en los grandes valores y verdades de la fe cristiana (valores que van más allá de las distintas confesiones cristianas, porque son comunes a todas) son las fuerzas irrenunciables para edificar una Europa unida, que sea mucho más que un único bloque económico: una comunidad del derecho, un baluarte del derecho no sólo para sí misma, sino también para toda la humanidad. [...] Sólo si hacemos que Dios entre en el mundo, la tierra puede iluminarse y el mundo puede ser humano»<sup>18</sup>. En definitiva, Ratzinger recordaba que la única solución –también en la actualidad, para Europa y para el mundo– radica en los principios intangibles de Dios, la naturaleza, la verdad y la razón, como los únicos verdaderos garantes de la libertad y de los derechos humanos. Propiciar un diálogo entre todos los sectores del pensamiento, incluso por parte de aquellos que no se confiesan creyentes, constituirá una clara ganancia para todos.

17. *Ibid.*, 96-97. Sobre este tema puede verse también L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «Presentación», en J. HABERMAS y J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006, 14-16; recensión de este libro por J.A. GARCÍA CUADRADO en ScrTh 39 (2007/3) 913-918.

18. J. RATZINGER, *Europa. Raíces, identidad, misión*, 120-121.

El tema de la relación entre fe y razón volverá sin embargo a surgir en el discurso pronunciado en Subiaco el 1 de abril de 2005, justo un día antes de que muriera Juan Pablo II. El texto estaba presentado por Marcello Pera (n. 1943), entonces presidente del Senado italiano, quien se reconocía como no creyente, a la vez que sin embargo aceptaba el pascaliano *veluti Deus daretur*. Era el desafío que Ratzinger había lanzado al agnosticismo y al laicismo dominantes en la cultura europea actual. La propuesta del teólogo alemán es un cristianismo capaz de entrar en diálogo con la modernidad europea y, más en concreto, con el espíritu de la Ilustración, que ha conquistado la libertad, la democracia y los derechos humanos en gran parte del mundo occidental; pero a la vez –al verse después privada de sus raíces cristianas– esta misma modernidad llega a las claras y desastrosas incongruencias que hemos podido apreciar y sufrir a lo largo del siglo pasado. «Un árbol sin raíces se seca...»<sup>19</sup>, concluía el cardenal. Por eso el futuro de Europa y del mundo –sigue diciendo– empieza por la defensa de la vida humana –tal como hemos visto– y de la razón, sostenía Ratzinger. «El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del *logos*, como la religión según la razón. No ha buscado sus orígenes en otras religiones, sino en la ilustración filosófica que le había preparado el camino en las tradiciones que buscaban la verdad y el bien, el único Dios por encima de los dioses. [...] En este sentido, la Ilustración es de origen cristiano y se ha dado sólo en el ámbito de la fe cristiana. [...] Y ha sido mérito de la Ilustración el haber vuelto a proponer estos valores originales del cristianismo, y el haber devuelto a la razón su propia voz»<sup>20</sup>. Esta razón será capaz de entrar en diálogo con la cultura moderna y de abrirle camino hacia la fe. Ratzinger proponía ya devolver su verdadero sentido a la Ilustración y a la modernidad, que han marcado los largos siglos que preceden a la cultura europea actual.

## 2. PRIMERAS REACCIONES

Un año después, con motivo de la visita a su tierra natal y ya siendo papa, Benedicto XVI pronunció el famoso discurso el 12 de septiem-

19. J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 52.

20. *Ibid.*, 57-58.

bre de 2006 en el *aula magna*, casi como despedida de la universidad que le había acogido desde 1969 a 1977. Acto seguido tuvo lugar la conocida polémica y también las reacciones en territorio alemán y centroeuropeo no se hicieron esperar. Aparecieron primero algunas declaraciones con la intención de destacar los matices ya contenidos en el discurso. «Por supuesto que el islam tiene –afirmaba Lehmann más adelante– su propia racionalidad en su teología del Corán, de modo que sería necesario hacer algunas matizaciones. Existen distintos tipos de racionalidad en las relaciones entre razón y revelación»<sup>21</sup>. De modo parecido, el actual obispo de Ratisbona, Gerhard Ludwig Müller (n. 1947), resumía el alcance universal de este discurso con las siguientes palabras: «En el discurso de Ratisbona –un momento cumbre en la historia de las universidades alemanas–, el papa Benedicto XVI ha realizado una síntesis entre fe, razón, amor y libertad. Cuatro conceptos que ha querido reivindicar en un mundo secularizado, como fuente y fundamento de una vida llena de sentido que se ha de manifestar en la sociedad actual»<sup>22</sup>.

Más adelante el debate trascendió al ámbito ecuménico, pues las alusiones del papa en el discurso a autores protestantes no podían dejarse pasar por alto. En efecto, el obispo luterano Wolfgang Huber (n. 1942), presidente de la Confederación luterana de iglesias de Alemania (VELKD), reivindicaba una racionalidad propuesta por el joven Lutero y por Schleiermacher, «padre de la Iglesia del protestantismo moderno». Precisamente por citar estos mismos autores, las palabras que siguen constituyen una clara y loable muestra de pensamiento autocrítico. «Resulta un gran equívoco –decía ahí Huber– considerar la fe como irracional y relegarla a la esfera del puro sentimiento y de la opinión. [...] Por eso la Reforma promovió la formación de la teología como una ciencia en el sentido moderno, en el que se propone la relación entre fe y razón como su principal cometido»<sup>23</sup>. A pesar de las posteriores inectivas lu-

21. K. LEHMANN, «Exkurs. Zum Zitat des Kaisers Manuel II. Palaiologos im Disput mit dem persischen Gelehrten Mudarris in der Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI am 12.9.2006», en BENEDIKT XVI, *Glaube und Vernunft*, 128. Aparece también en este volumen: G. SWAN, «“Mut zur Weite Vernunft”. Braucht Wissenschaft Religion?», *ibid.*, 33-75.

22. G.L. MÜLLER, «Mut zur Weite der Vernunft entspricht der Würde des Menschen-zur Relativismus-Kritik von Joseph Ratzinger», en *Die Tagespost* (7.IV.2007).

23. W. HUBER, «Religion im 21. Jahrhundert. Glaube und Vernunft», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 253/32 (31.X.2006) 10.

teranas contra la razón<sup>24</sup>, esta se encuentra también presente en el cristianismo en clave reformada y en el mismo proyecto de la teología entendida como ciencia, si bien nos encontramos más bien –seguía diciendo Huber– ante la razón postmetafísica de la modernidad, y no tanto ante la razón griega<sup>25</sup>. Sin embargo, el teólogo evangélico Wolfhart Pannenberg (n. 1928) recordaba cómo Lutero rechazó la escolástica medieval pero no la filosofía griega, y que incluso, bajo la influencia de Melancton, el reformador alemán admitió la metafísica aristotélica<sup>26</sup>. «La comprensión trinitaria de Dios –afirmaba– es crucial para entender la reivindicación de los cristianos acerca de la unidad entre fe y razón. Sin comprometer por ello la transcendencia de Dios, permite afirmar la presencia de Dios en la creación y en la historia de su creación»<sup>27</sup>.

Por su parte, el cardenal Walter Kasper (n. 1936) nos ofrecía una visión e interpretación del discurso en la que tenía muy en cuenta la dimensión ecuménica de las afirmaciones allí contenidas<sup>28</sup>. Cita algunos artículos de tono polémico aparecidos en Alemania<sup>29</sup> y llama la atención sobre el hecho de que, en los artículos mencionados, apenas aparece citada la figura de Lutero con su *theologia crucis*, tan importante para en-

24. Sobre este tema puede verse: A. GONZÁLEZ MONTES, «Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo», en *Diálogo ecuménico* (1982) 272-273; U.J. WENZEL, «Glaube und Vernunft, Stolz und List. Ein Rückblick auf die Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI», en *Neue Zürcher Zeitung* (29.XI.2006).

25. Cfr. también R. ESTERBAUER, «Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», en *Stimmen der Zeit* (2007/3) 149-152.

26. W. PANNENBERG, «God and the Philosophers», en *First Things* (June/July 2007) 37-45.

27. *Ibid.*, 44. Puede verse también: B. LOHSE, *Ratio et Fides*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; B.A. GERRISH, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*, Clarendon Press, Oxford Univ. Press, Oxford 1962; IDEM, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis 1999, 196-205; G. EBELING, *Luther: An Introduction to his Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1970, 76-92; IDEM, *Lutherstudien, II: Disputatio De Homine: Die Philosophische Definition des Menschen*, Mohr, Tübingen 1982; I.U. DALFERTH, *Theology and Philosophy*, Blackwell, Oxford 1988, 76-88.

28. W. KASPER, «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI», en *Stimmen der Zeit* 4 (2007) 219-228.

29. Además del artículo de Huber, se refiere a: W.F. GRAF, «Eine Wissenschaft, die sich für das Ganze zuständig weiß», en *Süddeutsche Zeitung* (6.XII.2006) 16; W. GRAB, «Selbst denken nicht möglich», en *Zeitzeichen* 7 (2006) 35-55.

tender la relación entre fe y razón en el pensamiento luterano<sup>30</sup>. Del mismo modo, quedaba relegada la figura de Karl Barth, «el teólogo evangélico sistemático más importante del siglo XX» (por el contrario, Huber, por ejemplo, se acercaba más a las figuras de Schleiermacher y Harnack). Destacaba ahí Kasper también la matriz un tanto individualista de esta corriente de pensamiento teológico propia del protestantismo liberal, que a su vez deja en un segundo plano la dimensión comunitaria de la Iglesia. Aludía además a la «dialéctica de la secularización», tan presente en el momento actual. Tras hacer referencia a la propuesta de Ratzinger-Habermas de que razón y religión se deben librar recíprocamente de sus respectivas patologías, Kasper concluía: «Se requiere por tanto un nuevo diálogo entre fe y razón: ¡un diálogo no pre-moderno, sino post-moderno!»<sup>31</sup>. Por eso opinaba el cardenal alemán que el reto contenido en el discurso papal es también un reto ecuménico dirigido al futuro. «El discurso de Ratisbona no es sólo una invitación a las ciencias a abrirse a toda la realidad, sino que constituye también una invitación a la teología [...] a llevar adelante –con honradez cristiana– un diálogo con la cultura secularizada de Occidente. Se trata de un cometido que compete hoy tanto a la Iglesia católica como a la evangélica»<sup>32</sup>.

Tras algunos meses de espera, Jürgen Habermas volvió a entrar en el debate, en un artículo en el que afirmaba que la modernidad había roto «la síntesis entre fe y razón que había reinado de Agustín hasta Tomás de Aquino»<sup>33</sup>. A pesar de todo, pensaba el filósofo posmarxista que la «razón secular» debería mantenerse todavía en contacto con la «razón teológica». «El lado religioso debe reconocer la autoridad de la razón “natural” [...]. Sin embargo, la razón secular no debe postularse como juez de las verdades de fe», afirmaba el filósofo neoilustrado. Es más, «esa razón moderna se entenderá mejor a sí misma cuando aclare su propia postura respecto a la conciencia religiosa actual»<sup>34</sup>. Así, Habermas admi-

30. Alude ahí a la Disputa de Heidelberg en 1518: WA 1,353-355.

31. W. KASPER, «Glaube und Vernunft. Zur protestantischen Diskussion um die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI», 224.

32. *Ibid.*, 228.

33. J. HABERMAS, «Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft», en *Neue Zürcher Zeitung* 34 (10-11.II.2007) 30s: disponible en <http://www.nzz.ch/2007/02/10/li/articleEVB7X.html> (consulta 13.V.2008).

34. *Ibid.*

tía un cierto contenido racional en la religión, a la vez que afirmaba que «la fe tiene algo opaco para el saber que ni puede ser negado ni simplemente tolerado». Tal vez por esto el filósofo alemán juzgaba como «antimoderna» la postura de Benedicto XVI en Ratisbona. «El papa Benedicto XVI –concluía– le ha dado un inesperado giro crítico con la modernidad a la antigua confrontación entre helenización y deshelenización del cristianismo. [...] Refuta que haya buenas razones para [que se mantenga] la polarización entre fe y razón que se ha dado de hecho en la modernidad europea. [...] *Fides quaerens intellectum* –concluía Habermas–: por muy laudable que sea la búsqueda de la racionalidad de la fe, no resulta muy útil eliminar la genealogía de la razón común de cristianos, creyentes de otras religiones y no creyentes en estas tres deshelealizaciones [nominalismo, kantismo e historicismo], que han contribuido a la comprensión que la razón tiene de sí misma»<sup>35</sup>.

La respuesta no se hizo esperar. El cardenal italiano Camillo Ruini (n. 1931) criticó a los pocos días la postura moderna e ilustrada del filósofo alemán y desentrañaba lo que él pensaba que constituía la clave de su crítica. «¿Cuál es por tanto el tipo de alianza que Habermas propone? [...] No se trata de volver a colmar este abismo, sino de entender que la razón secular superaría la propia opacidad de su relación con la religión, si se tomara en serio el origen común entre filosofía y religión, el cual a su vez remite a la revolución de la imagen del mundo que tiene lugar en el primer milenio cristiano»<sup>36</sup>. En definitiva, piensa Ruini que no se requiere una mera confrontación entre fe y razón, sino un verdadero diálogo (cfr. *ibid*, n. 4). Según el cardenal italiano, Habermas proponía «reducir la fe y la teología cristiana a las perspectivas que se derivan del pensamiento geocéntrico y antropocéntrico» de la modernidad, olvidándose así de que la fe y la teología son a la vez e inseparablemente teocéntricas y antropocéntricas. Además, la síntesis entre fe y razón no se da sólo desde Agustín a Tomás de Aquino –matiza Ruini–, sino desde el principio del cristianismo, e incluso en el mismo judaísmo, como señalaba Benedicto XVI. Por otra parte, el Dios cristiano no será sólo el Logos (cfr. Jn 1,1), sino también *agape* (cfr. 1 Jn 4,8-16). Sería

35. *Ibid.* cfr. también J.I. RUIZ ALDAZ, «¿Es cristiano deshelenizar el cristianismo?», en *ScrTh* 39 (2007/3) 825-826.

36. C. RUINI, «La ragione, le scienze e il futuro della civiltà», n. 2: <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/125081?&sp=y> (consulta 13.V.2008).

este por tanto a la vez verdad y amor, «el Dios de la metafísica» y «el Dios de la historia». Es esta también una novedad radical para la razón, la cual ha de ser acogida en su apertura a la realidad. Por eso Benedicto XVI hablaba de la «razón ampliada», que bien podría ser reconducida a la «razón comunicativa» de Habermas, con las precisiones antes realizadas (cfr. n. 3)<sup>37</sup>.

«Habermas –concluye Ruini– pretende con sinceridad personal e intelectual una alianza entre la razón teológica y la razón ilustrada y después secularizada, pero en realidad concibe esta alianza sobre bases desiguales. En efecto, mientras la razón teológica debería aceptar la autoridad de la razón secular postmetafísica, esta –aun sin constituirse en juez de la verdades religiosas– aceptaría “en última instancia” como “racional” sólo aquello que puede ser traducido en su propio lenguaje, y por tanto –al fin y al cabo– no las mismas verdades religiosas en su trascendencia (el Dios que se revela) y en su contenido sustancial y decisivo. [...] En definitiva, Habermas no sale de la “cerrazón” en sí misma en la que J. Ratzinger ve el límite de la razón tan sólo empírica y matemática» (n. 4). Se trataría de una relación asimétrica entre fe y razón. En este sentido, es expresiva la anécdota que narra Habermas al principio de su artículo: las exequias laicas del escritor Max Frisch en el marco religioso y cristiano de la iglesia de San Pedro en Zúrich. El papel de la religión sería aquí tan sólo ambiental. Joseph Ratzinger-Benedicto XVI se mostraba abierto a la razón secular, si bien esta ha de ser «ampliada»: se requiere por tanto una nueva razón, una razón abierta, universal, que complete esa razón limitada que es la razón moderna, entendida como puramente matemática. Una razón «amiga del misterio»: una nueva razón que diera lugar a una «nueva Ilustración»<sup>38</sup>.

El diálogo ha seguido sin embargo su curso, aunque no se afrontaron estos puntos conflictivos. El 13 de septiembre de 2007, Habermas intervino en la *Società di Filosofia politica* de Roma, con una comunicación que a algunos pareció un ataque al laicismo y un cierto acerca-

37. Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social, II. Crítica de la razón funcionalista, Taurus, Madrid 1981.

38. Cfr. J. PRADES, *La razón, ¿enemiga del misterio?*, Encuentro, Madrid 2007; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, 114-121; puede verse también «Una nueva razón», en IDEM, *Fe, razón y amor. Los discursos de Ratisbona*, 771-778.

miento a la postura defendida por Benedicto XVI<sup>39</sup>. La racionalidad no se encuentra sólo en las ciencias –se había dicho en Ratisbona–, sino también en la filosofía y en la religión. Las religiones –apostillaba Habermas– deberían sin embargo respetar la democracia, el pluralismo religioso y la autoridad laica de la ciencia. Se planteaba así el interrogante de «qué podría aprender la razón secular al tomar conciencia de su relación genealógica con la herencia judeocristiana». De esta forma, «en un mundo postsecular –concluía–, no podemos actuar tan fácilmente como si Dios no existiera»<sup>40</sup>. Dios y la razón deberían estar también en los planteamientos agnósticos y no necesariamente creyentes, había sugerido con anterioridad Ratzinger, y proponía la fórmula de Pascal ante sus amigos ateos: *etsi Deus daretur*. De lo contrario, se podría caer en un laicismo inhumano, y no sólo ateo. «En otras palabras –resumía el filósofo Vittorio Possenti– un comprensivo criterio de laicidad no obligaría de modo necesario a proceder metódicamente *etsi Deus non daretur*. A menudo la fórmula del *etsi* lleva a las del *etsi religio non daretur* y del *etsi ecclesia non daretur*, e incluso la del *etsi natura humana non daretur*»<sup>41</sup>. De aquí la necesaria llamada a una ética mundial y a la conciencia y razón natural, a pesar de que Habermas se remitía más bien al simple consenso.

Volviendo al contenido específico del discurso pronunciado en Ratisbona, el filósofo Robert Spaemann (n. 1927) entraba de igual manera en el debate y explicaba la genealogía de esta reducción terminológica de la palabra «razón», a la vez que defendía la necesidad de la verdad y de la racionalidad humana. «La palabra *ratio* significa “razón”, pero también “recto”, “correcto”, “medido”. Para alcanzar la corrección en la fe, debo también darme esa rectitud a mí mismo y encontrar así mi propia armonía. Sirve también aquí el ideal clásico por el que el hombre debe estar en armonía consigo mismo. Nadie puede vivir en paz con dos verdades. Debe intentar sintonizar racionalmente con su fe. Son las caras de una misma moneda. Sólo entonces puede entablar un diálogo. La razón debe ser suficientemente amplia para integrar lo no-racional. La razón de la Ilus-

39. Cfr. A. MONDA, «Perché il confronto tra laici e cattolici non è uno scontro tra stato e chiesa», en *Il Foglio* (16.XI.2007).

40. G. ISRAEL, «E adesso scopriamo che il più grande Habermas non si porta più», en *Il Foglio* (15.IX.2007).

41. V. POSSENTI, «L'ambiguo alibi della libertà», en *Il Foglio* (13.IX.2007).

tración fue totalmente intolerante»<sup>42</sup> al no admitir los derechos cognoscitivos de las religiones. De esta manera, la correlación entre fe y razón se remitiría a un común origen y, a nivel antropológico, a la necesidad interna de la armonía entre ambas, para alcanzar así la propia realización personal. En este sentido Spaemann estaría en la misma línea que la metafísica del *logos* que había propuesto el cardenal Ratzinger, aunque sacaba también a relucir su dimensión antropológica y existencial.

También en otra ocasión, reivindicaba Spaemann la condición académica del discurso papal en Ratisbona, para poder comprender su verdadero sentido y alcance<sup>43</sup>. «Hace falta decir que con la palabra alemana *Vorlesung* se entiende tan sólo una clase magistral en ámbito académico»<sup>44</sup>. Realizaba entonces el filósofo un recorrido por el pensamiento alemán e insistía en la necesidad de una razón abierta a la fe, para evitar así también el naufragio y el aislamiento endogámico de la misma razón. Es lo que Spaemann llama la «automutilación de la razón»<sup>45</sup>. Nos estamos refiriendo aquí a una razón que es algo más que meramente matemática o instrumental. En el fondo, también la razón humana procede del mismo Dios y debe estar abierta a su origen. «La razón no es sin más un instrumento de supervivencia del *homo sapiens*, sino una participación de la luz divina y un ver el mundo con esta “luz que ilumina cada hombre que viene a este mundo” (Jn 1,9)»<sup>46</sup>. Sacaba ahora a relucir el filósofo alemán la dimensión teológica del problema, tal como había destacado el papa en su discurso. Esta razón abierta y universal, sin embargo, es tanto la razón griega –de Heráclito, Sócrates, Platón– como la cristiana; es también una continuación y a la vez una superación del *sapere aude!* kantiano y del mismo proyecto ilustrado. En esta nueva razón cabe sin embargo el amor, continuaba diciendo. «Razón significa auto-trascendencia, apertura a la realidad. Esta apertura se da por grados. La apertura completa se llama amor»<sup>47</sup>. De esta forma, nos encon-

42. R. SPAEMANN, «Ohne Gott gibt es keine Wahrheit»: <http://www.forum-pfarrblatt.ch/archiv/2008/forum-nr-3-2008/abwenn-es-gott-nicht-gibt-gibt-es-keine-wahrheitbb> (consulta 13.V.2008).

43. R. SPAEMANN, «Benedetto XVI e la luce della ragione», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 143-170.

44. *Ibid.*, 144.

45. Cfr. *ibid.*, 148.

46. *Ibid.*, 166.

47. *Ibid.*, 162.

traríamos ante esta razón abierta propia del cristianismo, la cual supone la síntesis de *logos* y *agape*.

El debate seguía adelante también en ámbitos no-teológicos. Kurt Flasch (n. 1930), profesor de filosofía en Bochum, resumía en un artículo<sup>48</sup> lo que él consideraba la finalidad del discurso ratisboniano. «En primer lugar quería afirmar que las convicciones religiosas no pueden justificar violencia alguna. [...] En segundo lugar ha querido delinear su concepto de cristianismo como unión armónica entre fe y razón, lo griego y lo cristiano»<sup>49</sup>. En el ámbito occidental y a pesar de lo afirmado con anterioridad por otros autores, recuerda Flasch que esta alianza entre fe y razón ha sido rechazada por los reformadores y el protestantismo liberal, así como por filósofos modernos como Kant y Pascal (si bien afirma que en el filósofo de Königsberg esta afirmación tenía otro sentido que en la cita aducida por Benedicto XVI). Sin embargo, no se muestra de acuerdo el historiador de la filosofía en lo que se refiere al cuadro que el papa ofrece de la religión y del pensamiento islámicos. Tras recordar algunos episodios de intolerancia por parte de algunos miembros de la Iglesia católica, concluye con la siguiente pregunta: «El papa ¿compartía la opinión del emperador o ha olvidado sin más distanciarse de ella?»<sup>50</sup>. Ante tal afirmación, el lector podría pensar que, a pesar de sus profundos conocimientos de historia y filosofía, el autor no acaba de entender a fondo la intención del texto comentado.

Otros autores han abordado también la vertiente ética del discurso de Ratisbona. Desde Friburgo, el teólogo Magnus Striet (n. 1964) hacía un análisis del discurso desde las categorías modernas de la razón y la libertad<sup>51</sup>. Destacaba ahí la reducción gnoseológica que Kant y Harnack han realizado, no sólo al separar la fe de la razón, sino también al alejar a esta de las cuestiones existenciales más profundas: las del «dónde venimos» y del «adónde vamos». La razón debería

48. K. FLASCH, «Von Kirchenvätern und anderen Fundamentalisten. Wie tolerant ist das Christentum, wie dialogbereit ist der Papst? Der Schlüssel liegt in der Regensburger Vorlesung», en *Süddeutsche Zeitung* 239 (17.X.2006) 11.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. M. STRIET, «Benedikt XVI, die Moderne und der Glaube. Ammerkungen zur Regensburger Vorlesung des Pasptes», en *Herder Korrespondenz* 70 (2006) 215-219.

también ser ampliada en este sentido y en esta dirección. Una razón tan sólo científica no es una razón para la vida, como ya había destacado Spaemann. El resultado de esta razón limitada será el vacío y la desorientación, pues la libertad no encuentra el lugar al que dirigir sus pasos. Esta fractura entre verdad y libertad presenta su paralelismo –según Striet– con la ruptura establecida entre la fe y la razón. El *ethos* bíblico podría tener también sus propias repercusiones positivas en la sociedad secular, tal como se puede también argumentar y demostrar de un modo histórico. La fe «no debe ser archivada como un puro y simple patrimonio cultural, sino que puede ejercer su influencia transformando la sociedad, pues se encuentra en condiciones de alcanzar una síntesis con la razón»<sup>52</sup>.

En fin, Knut Wenzel, profesor de teología sistemática en la Goethe Universität de Fráncfort, nos ofrece los puntos centrales del discurso, que bien podrían servir aquí de recapitulación<sup>53</sup>. En primer lugar –según Benedicto XVI–, Dios es *logos* y *agape*, verdad y amor, razón y palabra: lo que él llama «Razón creadora», en definitiva. En segundo lugar, la creación es racional: «Por medio de él [= el Logos, segunda Persona de la Trinidad], Dios hizo todas las cosas; nada de lo que existe fue hecho sin él» (Jn 1,3). Por eso todas las cosas creadas tienen un *logos*, una verdad interna. Por eso también el hombre puede acceder a Dios y al *logos*, a la verdad, tanto por medio de la fe como por la razón, armónicamente combinadas. De aquí nace la necesidad de una «razón ampliada» y abierta a las legítimas instancias cognoscitivas de la fe cristiana y de las verdades presentes en otras religiones, liberadas a su vez todas ellas de toda violencia irracional. Es aquí donde se produce la crítica a la modernidad y a la razón moderna puramente instrumental. Como consecuencia práctica –será el final de la argumentación–, «la teología pertenece a la universidad, a la confrontación institucional-académica con todo el espectro de las ciencias: decir esto significa afirmar también que la fe no tiene que ver con la razón de un modo vago, sino que puede comprometerse desde dentro con un discurso racional de tipo académico»<sup>54</sup>.

52. *Ibid.*, 218-219.

53. K. WENZEL, «Vernünftiger Glaube. Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI», en *Orientierung* 70 (2006) 215-219.

54. *Ibid.*, 219.

### 3. UN DISCURSO GLOBALIZADO

Como hemos visto, las palabras pronunciadas en Ratisbona han suscitado respuestas también fuera de Alemania. En efecto, en la «aldea global» que habitamos el mensaje ha trascendido el ámbito confesional y geográfico en que fue pronunciado. También desde París, el filósofo André Glucksmann (n. 1937) valoraba el debate suscitado por la conocida conferencia<sup>55</sup>. «El discurso de Ratisbona –afirmaba–, al poner el reto de la violencia en el centro del diálogo entre las religiones y del debate entre creyentes y no creyentes, llega al meollo de la cuestión, en el que se decide el destino del siglo XXI»<sup>56</sup>. Le parece por tanto que aborda una cuestión crucial. Es más, al sacar a colación el tema de la razón, «el discurso de Ratisbona se basa de modo implícito en la fuerza que ha acabado con el Telón de Acero y derribado el Muro de Berlín»<sup>57</sup>. La fuerza de la razón sigue abatiendo muros en la actualidad, y Benedicto XVI confía en que esta pueda derribar en el futuro tantos otros que siguen todavía en pie. El intento –resume Glucksmann– supondría alcanzar este deseado diálogo entre razón y religión, análogo a como el cristianismo logró en su día la unión –en palabras del papa– entre «la fe bíblica y el interrogarse griego». «La alternativa entre razón y violencia no sitúa a las religiones la una contra la otra, sino que sitúa a cada una frente a sí misma»<sup>58</sup>.

La voz de la razón y la de Dios no pueden ser contradictorias, recordaba también Glucksmann. De modo que la fe debe pensar y la razón puede también creer sin perder –más bien al contrario– ninguno de sus derechos, puesto que más bien los ampliaría. «La lechuza de Minerva –afirma con brillantez–, que ve en la oscuridad y vuela por la noche, debe velar apoyada en el hombro del hombre de fe»<sup>59</sup>. Precisamente para evitar las locuras de la razón –Hiroshima o Auschwitz, recuerda el filósofo francés allí–, la razón debe dejarse orientar por la verdad revelada. Un pensamiento débil, una razón que renuncia a la búsqueda de la verdad se convierte en una razón cerrada e incluso «suicida». Se requiere una razón

55. A. GLUCKSMANN, «Lo spettro di Tiffone», en BENEDETTO XVI ET. AL., *Dio salvi la ragione*, 93-113.

56. *Ibid.*, 93.

57. *Ibid.*, 105.

58. *Ibid.*, 98-99.

59. *Ibid.*, 107.

fuerte –no fundamentalista, por tanto– no sólo para superar el relativismo para conocer el bien y los valores, sino también para conocer el mal. Si la verdad no existe, todo me está permitido: no existe el mal. «El nihilismo se esfuerza por convertir el mal en algo invisible, impensable, indecible. Contra semejante devastación mental y mundial, el discurso de Ratisbona apela a “la fe bíblica” y a “los interrogantes de la razón” para renovar sin cortapisas una alianza que espero que sea definitiva y exitosa»<sup>60</sup>. El nihilismo no sería por tanto tan sólo ateo, sino también irracional.

En una intervención del lingüista de origen búlgaro Tzvetan Todorov (n. 1939), del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) de París, se hacía también mención al discurso de Ratisbona<sup>61</sup>. Propone ahí el autor a dos enemigos de este discurso: los «defensores de la pura razón» y los «partidarios de la pura religión». «El alma es razonable, de modo que hay que acercarse a ella mediante la razón, no con armas, sino con palabras»<sup>62</sup>, resume Todorov la postura del papa. Al mismo tiempo, proponía a Averroes y Tomás de Aquino como síntesis islámica y cristiana entre fe y razón, a la vez que denuncia que existen planteamientos fideístas y racionalistas en ambas religiones. Tras aducir algunos argumentos históricos en uno y otro sentido, Todorov afirma, al mismo tiempo que matiza de forma aparentemente neutral: «El papa tiene razón cuando condena la violencia al servicio de las ideas, por más que sean las más justas del mundo. [...] Es cierto que Mahoma fue un guerrero violento, pero no lo fue siempre, y los partidarios de otras ideologías lo fueron también»<sup>63</sup>.

Otros autores vuelven al lugar de la religión en la sociedad. El jurista de origen hebreo Joseph Weiler (n. 1951) repasaba desde Washington las relaciones existentes entre paz, razón y religión<sup>64</sup>. «La razón es pacífica por definición»<sup>65</sup>, afirmaba al asumir las anteriores ampliaciones sugeridas de la razón moderna. Benedicto XVI «no ataca –afirma Wei-

60. *Ibid.*, 113.

61. T. TODOROV, «El discurso del papa», en IDEM, *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de las civilizaciones*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Barcelona 2008, 220-228.

62. *Ibid.*, 222.

63. *Ibid.*, 226.

64. J.H.H. WEILER, «La tradizione giudaico-cristiana tra fede e libertà», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 171-190.

65. *Ibid.*, 173.

ler— sólo la visión laicista y empobrecedora que limita la razón al ámbito “de la ciencia”. Sin miedo, afirma con la misma lógica que el uso de la palabra “religión” no otorga un *imprimatur* de legitimidad. También la religión está sometida a la disciplina de la razón. Esto es válido también para la misma fe» cristiana<sup>66</sup>. Al mismo tiempo, recordaba el «escándalo de la cruz», el cual conlleva una mayor exigencia en lo que a la paz se refiere por parte del cristianismo: «Su “venganza” [la de Jesús] es la cruz». La lógica del cristianismo va un poco más allá de la de la pura razón o de la mera cuenta pendiente. Señalaba además Weiler la simultánea relación y trascendencia entre ética y religión: «Por un lado, la religión no tiene el monopolio de la moral y de la ética. Por otro, reducir la religión a la acción social es un reduccionismo depauperante. Las categorías religiosas esenciales (aquellas que en el mundo secular no tienen equivalencias ni correspondencias) son la santidad y la sacralidad»<sup>67</sup>. Por eso termina hablando Weiler sobre la importancia de la eucaristía para la transformación del mundo<sup>68</sup>.

El debate llegó también a tierras islámicas, y en cierto sentido se ha relanzado el diálogo entre cristianos y musulmanes. Al principio los tonos fueron más bien polémicos. Aref Ali Nayed, director del *Royal Islamic Strategic Studies Center* de Amman (Jordania) y profesor de la universidad de Cambridge, formuló una réplica casi inmediata al discurso del papa<sup>69</sup>. El profesor musulmán recordaba los logros intelectuales y el desarrollo racional de la teología en el seno del islam, como los libros *kalām*, unos tratados de teología sistemática de la fe musulmana. Del mismo modo traía a la memoria la oposición a la violencia de la religión de Mahoma contenida en la *sūra* 2,256: «Ninguna violencia en cosas de

66. *Ibid.*, 187.

67. *Ibid.*, 179.

68. *Ibid.*, 180. Puede verse también: R. DOMINGO, «Derecho y razón. Reflexiones de un jurista con motivo del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en A. ARANDA (ed.), *Identidad cristiana. Coloquios universitarios*, Eunsa, Pamplona 2007, 227-231; M. MARTÍN ALGARRA, «Algunas ideas sobre la lección de Benedicto XVI en Ratisbona», *ibid.*, 273-281; S. PIÉ-NINOT, «Líneas centrales del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en *Anales valentinos: revista de filosofía y teología* 65 (2007) 1-10; E. VILLAR, «Discurso del Papa en Ratisbona, el Islam y el uso de la violencia», en *Éxodo* 86 (2006) 54-57; M. BRANTS REYES, «Sobre el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en *Altar Mayor* 114 (2007) 947-954.

69. «A Muslim's Commentary on Benedict XVI's Regensburg Lecture», en *Islamica Magazine* 18 (2006) 46-54.

fe», citada por el mismo Benedicto XVI en su discurso. Afirmaba a su vez Nayed que «para los musulmanes, según el Corán, es obligatorio embocar el camino hacia Dios por medio de la sabiduría, la formación integral y la argumentación racional»<sup>70</sup>. Sin embargo, en vez de citar aquí el libro sagrado para demostrarlo, alude a ciertos episodios históricos interpretados bajo un determinado prisma. Junto con afirmaciones que podríamos calificar de sorprendentes (verbigracia: «el papa bávaro se encuentra bajo la influencia del idealismo alemán» o alude al «tenor hegeliano» de sus afirmaciones), Nayed defiende con acierto la existencia de un islam racional y no violento. Sin embargo, pretende mantener al mismo tiempo la dialéctica del cristianismo frente a islam, sin acoger la sugerencia de un puente mediador: el de la razón. El autor demuestra tener una notable erudición en los ámbitos árabe y occidental, y concluye su intervención con las siguientes palabras: Benedicto XVI «considera los elementos griegos y europeos como esenciales a la fe cristiana. Yo considero este aspecto problemático y pienso que este discurso debe llamar la atención tanto a los musulmanes, como a los cristianos y a los hebreos»<sup>71</sup>.

Sin embargo, otras intervenciones del ámbito islámico recogen la sugerencia de diálogo y profundización propuestas por Benedicto XVI. Desde Londres el tunecino Muhammad Haddad<sup>72</sup> mantenía que el texto ratisboniano «es un discurso que pueden suscribir también los musulmanes, reemplazando [los términos] “catolicismo” por “islam”»<sup>73</sup>. Recordaba entonces la Ilustración racional que tuvo lugar en el ámbito islámico durante la dinastía abasida y con los filósofos Avicena y Averroes, entre los siglos IX y XII. Su conclusión estaría más bien orientada hacia un posible diálogo mediado por la razón. Por su parte, el filósofo francés Rémi Brague (n. 1947), experto en el pensamiento judío y árabe, señalaba que, por ejemplo, «un pensador que sabía perfectamente cómo razonar, como Ibn Khaldun, explicaba que –en materia de religión– es preciso hacer callar a la razón (*'aql*). En el cristianismo, este ti-

70. *Ibid.*, 49.

71. *Ibid.*, 54.

72. M. HADDAD, «No esperamos del papa disculpas sino profundizar en el diálogo. Sobre el Discurso de Ratisbona», en *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 230 (2007) 133-142.

73. *Ibid.*, 133.

po de tendencia ha sido marginal»<sup>74</sup>. Concluye Brague, tras sostener que la Biblia exige la racionalidad, que «hace falta una razón fuerte; incluso diría –sin tener miedo a las palabras– una metafísica»<sup>75</sup>. Sin duda este tipo de razón tiene que ver con el concepto de «razón ampliada» propuesto por Benedicto XVI.

Por otra parte, y a pesar de la tendencia voluntarista presente en distintas escuelas del pensamiento islámico sobre Dios reseñadas por Thoury<sup>76</sup>, el filósofo árabe Sari Nusseibeh (n. 1949)<sup>77</sup> confrontaba la conferencia del pontífice con las aportaciones de Ibn Khaldun, Averroes y Al-Tawhidi. En estas se intentaba superar –según Nusseibeh– la doctrina de la doble verdad, al sostener que, si se establecen de modo adecuado los conocimientos a su correspondiente nivel, «las contradicciones desaparecen de modo inmediato»<sup>78</sup>. ¿Basta sin embargo con una no-contradicción entre los conocimientos obtenidos por fe y por razón respectivamente? ¿No cabe también una mutua relación más positiva y esclarecedora? Nusseibeh sugiere una relación armónica entre razón y revelación análoga a la que se da en el cristianismo. Esta unión de *logos* griego y *dabar* bíblico resulta «algo fundamental para la Iglesia y su mensaje»<sup>79</sup>. De hecho, recuerda que también en el ámbito musulmán ha triunfado la razón griega, y que las obras clásicas de la civilización helénica fueron convenientemente traducidas al árabe, antes incluso que a las lenguas occidentales<sup>80</sup>.

Proponía así Nusseibeh una armonía entre razón y amor –*logos* y *eros*– que el filósofo árabe funda en las influencias helénicas «presocráticas, aristotélicas y neoplatónicas»<sup>81</sup>. Sin embargo, a la vez es cierto que

74. J.I. MURILLO, «Religión, razón y convivencia. Entrevista con Rémi Brague», en *Anuario Filosófico* 40 (2007/3) 576.

75. *Ibid.*, 581.

76. A.T. THOURY, «Ist Gott ein absoluter, ungebundener Wille? Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus», en BENEDIKT XVI ET AL., *Glaube und Vernunft*, *ibid.*, 77-95.

77. S. NUSSEIBEH, «Violenza: razionalità e ragionevolezza», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 115-142.

78. *Ibid.*, 119.

79. *Ibid.*, 123.

80. Muy distinto es el enfoque expuesto en G. SALE, «Il *jihad* nel pensiero islamico contemporaneo», en *La Civiltà cattolica* 159/3791 (7.VI.2008) 419-432; y el de F. PÉREGRIN GUTIÉRREZ, «La racionalidad en el Islam y en occidente: a propósito del discurso de Benedicto XVI en Ratisbona», en *Cuadernos de pensamiento político FAES*, 14 (2007) 185-202.

81. S. NUSSEIBEH, «Violenza: razionalità e ragionevolezza», 121.

la correlación verdad-fe-razón no siempre se resuelve de modo positivo en el seno del pensamiento islámico: no toda razón revela la verdad, ni se encuentra en total armonía con la razón revelada. «En definitiva –sentencia de modo elocuente–, también un asesino (como los responsables del 11 de septiembre) puede ser racional –en sentido estricto– y actuar racionalmente»<sup>82</sup>. Por eso distingue el filósofo árabe entre «racional» y «razonable», es decir, dotado de una «serenidad intelectual entendida como disposición psicológica y como un sentimiento moral»<sup>83</sup>. Lo razonable se correspondería a la razón abierta y «ampliada», mientras lo racional podría ser sin más una razón carente de esa apertura. «Esta “racionalidad” de una fe religiosa es la que debería permitir el pluralismo, el diálogo democrático y también la “mutua comprensión”. Son estos los valores –me parece– que el papa proponía en su discurso, en un mundo que se percibe a sí mismo como amenazado por el fanatismo de la polarización y por el fantasma de la violencia»<sup>84</sup>.

Desde El Cairo el arabista Wael Farouq (n. 1974)<sup>85</sup> realizaba un análisis de la encíclica *Fides et ratio* (1998) de Juan Pablo II, donde la razón era presentada como la principal oponente contra las distintas manifestaciones –débil o terrorista– del nihilismo (cfr. n. 46). Al mismo tiempo, traía a colación ahí la unidad entre *logos* y *eros-agape* propuesta por el mismo Benedicto XVI en la *Deus caritas est* (n. 10). Esto le sirve a Farouq para entrar de lleno en textos de tradición árabe y ofrecer algunos paralelismos con el mensaje cristiano. «El contexto del discurso que acabamos de evocar no se refiere a la violencia del islam, sino que invita a hacer del islam –en cuanto gran tradición religiosa de la humanidad, rica de grandes experiencias y convicciones– una fuente de conocimiento»<sup>86</sup>. En las páginas siguientes citaba el profesor egipcio abundantes ejemplos de estudios sobre la importancia de la razón en ámbito islámico: An-Nu'mān, Ibn Haldūn, Al-Ġāhiz, Ibn Manzūr... Tras esto concluye del siguiente modo: «La lengua (el lenguaje), la razón (la memoria), el tiempo: estos términos fundan la identidad de la razón árabe

82. *Ibid.*, 135.

83. *Ibid.*, 136.

84. *Ibid.*, 139.

85. W. FAROUQ, «Alle radici della ragione araba», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dio salvi la ragione*, 49-92.

86. *Ibid.*, 53.

desde un primer momento»<sup>87</sup>. Advierte Farouq que esta razón ha de saber mantener sin embargo un diálogo con la misma fe islámica. Sería este también un interesante reto no sólo alcanzado en el pasado, sino también proyectado hacia el presente y el futuro.

Como acabamos de ver, ha habido al mismo tiempo declaraciones formales y explícitas en favor de un diálogo serio entre cristianos y musulmanes. A la vista de las reacciones violentas al discurso de Ratisbona, treinta y ocho líderes musulmanes se adhirieron de inmediato al mensaje allí contenido<sup>88</sup>. Entre quienes han firmado el documento hay profesores universitarios y estudiosos, ayatolás, imanes, jeques y grandes muftíes, que forman parte además de las principales tendencias del islamismo. En este manifiesto se afirmaba que la tradición islámica relacionaba la inteligencia humana con «la naturaleza de Dios y de su voluntad», por lo que no caben fracturas entre la fe y la razón, «a pesar de que los musulmanes distinguen las posibilidades y los límites de la razón humana». A la vez, criticaba el fundamentalismo y el fideísmo: «La razón por sí misma es uno de los muchos medios por los que Dios nos permite contemplarle y constituye un camino para conocer la verdad», concluye<sup>89</sup>. Después, el número de firmantes ha ido creciendo y, en 2008, la cifra ascendía a ciento treinta y ocho. «Aunque el islam y el cristianismo son –se afirma en este segundo manifiesto–, de manera evidente, religiones diferentes (y algunas de sus diferencias formales no pueden ser minimizadas), está claro que los dos principales mandamientos representan un terreno común, así como un lazo entre el Corán, la Torá y el Nuevo Testamento»<sup>90</sup>. El decálogo volvía a ser un patrimonio común, no sólo de estas religiones. El debate entre razón y religión ha trascendido así los límites visibles del cristianismo.

Desde Madrid, Javier Prades (n. 1960) ofrece una reflexión en torno a tres términos: Dios, razón, salvación. También la razón (pos)moderna puede ser sanada y salvada por Dios, afirma. Critica así la «razón absoluta» de la (pos)modernidad, que se ha desvinculado de Dios, de los

87. *Ibid.*, 83.

88. Después el número ascendió a cien: cfr. LEADING MUSLIM SCHOLARS AND LEADERS, «Open Letter to Pope Benedict XVI», en *Vatican Report* 18 (2006) 25-32.

89. *Ibid.*, 30.

90. «A Common Word between Us and You»: Texto completo en: <http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1> (visita 16.V.2007).

sentidos y de la misma tradición<sup>91</sup>. «Éste es, a mi juicio –concluye–, el diagnóstico decisivo: la razón (pos)moderna se concibe de tal manera que no puede dar razón de sí misma en sentido propio»<sup>92</sup>. La salvación de esta razón parcial se encontraría en su ampliación hacia el ámbito de toda la experiencia humana, que iría desde lo sensible y sentimental hasta llegar a la misma experiencia de Dios<sup>93</sup>. En él se encuentra el fundamento último de la razón y, por eso, «Dios salva la razón». «Podemos conocer y amar personalmente –concluye– a Aquel que es el fundamento de nuestra razón, fuente y fin último de nuestro deseo de felicidad»<sup>94</sup>. También el escritor de religión judía Jon Juaristi (n. 1951) realizaba una interesante defensa de los derechos de la razón y la teología en la cultura contemporánea, a propósito de las palabras del papa. «La modernidad es antiteológica no por defender la razón, sino por su afán de mantenerla bajo mínimos. No detesta la teología porque deteste a Jerusalén (hasta Bin Laden dice amarla), sino porque odia a Atenas. No es la idea de Dios lo que la modernidad no ha podido soportar, sino la idea del Dios razonable. La modernidad es el resultado de la deshelenización de Europa –concluye– y de su consecuente abandono a los dioses oscuros e inexplicables»<sup>95</sup>.

En fin, desde Oviedo –cuna retorno de la europeidad en la península ibérica–, Gustavo Bueno (n. 1924) nos ofrece una lectura del discurso comentado desde su propio «materialismo filosófico». Comienza su desarrollo partiendo de las ideas de razón y de Dios, y de sus distintas posibilidades de comprensión. Tras un complejo y erudito desarrollo, Bueno concluye que «la racionalidad no puede ser predicada de Dios»<sup>96</sup> (a pesar de que después parece ir en dirección contraria<sup>97</sup>), que la razón puede ser violenta –lo cual constituye a todas luces una evidencia histórica– y que la paz es fruto de la guerra: *si vis pacem...*<sup>98</sup> También «Dios» será un término ambiguo e incluso equívoco, afirmará el filósofo astu-

91. Cfr. J. PRADES, «Un testigo eficaz: Benedicto XVI», en BENEDETTO XVI ET AL., *Dios salve a la razón*, 8-10.

92. *Ibid.*, 11.

93. Cfr. *ibid.*, 18-20.

94. *Ibid.*, 22.

95. J. JUARISTI, «Teología», *ibid.*, 142.

96. Cfr. G. BUENO, «¡Dios salve la razón!», *ibid.*, 62-63.

97. Cfr. *ibid.*, 67-68.

98. Cfr. *ibid.*, 63-65.

riano, sin recorrer la vía de la *analogia mentis*. El Dios como acto puro de Aristóteles no tendría nada que ver con el «Dios del amor» cristiano: de nuevo el Dios de los filósofos enfrentado al Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob<sup>99</sup>. Así, la razón tendría más bien que ver sobre todo con el Dios filosófico, tal como propone la mejor tradición voluntarista<sup>100</sup>.

Según este autor, sin embargo, el Dios de los cristianos salvaría por otro lado a la razón del mito, la superstición, el escepticismo y el fanatismo<sup>101</sup>. «No es difícil comprender, por tanto —concluye—, que es precisamente el Dios de los cristianos quien ha salvado a la razón humana a lo largo de la historia de occidente, y hasta qué punto tiene sentido afirmar que podrá seguir salvándola en los momentos [...] en los cuales los contactos de las «sociedades occidentales» con las “sociedades orientales” [...] ponga a la racionalidad históricamente conquistada ante el peligro de sus mayores extravíos»<sup>102</sup>. A pesar de ofrecer una argumentación distinta de la habitual —incluso con premisas diferentes—, las conclusiones pueden ser sin embargo parecidas. El valor de la razón se impone por lo tanto como principio de pacificación a nivel global, parece concluir. Y en este proceso la religión cristiana puede ser un garante y un catalizador. A pesar de todo, ésta podría ayudar también una fundamentación más firme de la paz.

En fin, en el discurso pronunciado poco después en Nueva York ante las Naciones Unidas, en 2008, Benedicto XVI volvía a apelar a la razón y a la libertad con las siguientes palabras. «El fraile dominico Francisco de Vitoria, calificado con razón como precursor de la idea de las Naciones Unidas, describió dicha responsabilidad [de proteger] como un aspecto de la razón natural compartida por todas las naciones, y como el resultado de un orden internacional cuya tarea era regular las relaciones entre los pueblos. Hoy como entonces, este principio ha de hacer referencia a la idea de la persona como imagen del Creador, al deseo de una absoluta y esencial libertad. Como sabemos, la fundación de las Naciones Unidas coincidió con la profunda conmoción experimentada por la humanidad cuando se abandonó la referencia al sentido de la trascen-

99. Cfr. *ibid.*, 70-71.

100. Cfr. *ibid.*, 74-82.

101. Cfr. *ibid.*, 82-91.

102. *Ibid.*, 92.

dencia y de la razón natural y, en consecuencia, se violaron gravemente la libertad y la dignidad del hombre. Cuando eso ocurre, los fundamentos objetivos de los valores que inspiran y gobiernan el orden internacional se ven amenazados, y minados en su base los principios inderogables e inviolables formulados y consolidados por las Naciones Unidas. Cuando se está ante nuevos e insistentes desafíos, es un error retroceder hacia un planteamiento pragmático, limitado a determinar “un terreno común”, minimalista en los contenidos y débil en su efectividad»<sup>103</sup>.

La cuestión recalca pues al final en Roma. Del 4 al 6 de noviembre de 2008 se celebró en la Ciudad del Vaticano la primera reunión del Foro católico-musulmán, nacido precisamente a raíz del comentado y debatido discurso. En la declaración final, firmada por doscientos setenta y ocho representantes musulmanes, se aludía también al tema de la razón, a pesar de que el tema enunciado era «Amor a Dios, amor al prójimo». Tras mencionar como patrimonio común de ambas religiones el amor, la creación, la vida y la dignidad humana, la libertad religiosa, la paz y la justicia social, afirmaba la Declaración Final que «la dignidad humana surge del hecho de que cada persona ha sido creada por un Dios de amor y por amor, y ha sido dotada con los dones de la razón y el libre albedrío, y por lo tanto está capacitada para amar a Dios y a los demás. Sobre la base firme de estos principios, la persona requiere el respeto de su dignidad original y su vocación humana»<sup>104</sup>. De esta manera, en este diálogo interreligioso, *logos* y *agape*, razón y libertad, se encuentran unidos desde su mismo origen en Dios. El debate ha conseguido de este modo ser continuado en una sede más amplia que el *aula magna* de la universidad ratisbonense, y debe por tanto seguir adelante.

Pablo BLANCO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

103. «Discurso ante la asamblea general de las Naciones Unidas» (Nueva York, 18.IV.2008), texto completo en: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2008/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080418\\_un-visit\\_sp.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_sp.html) (visita 14.V.2007).

104. FORO CATÓLICO-MUSULMÁN, «Declaración Final», Ciudad del Vaticano (7.XI.2008), n. 3: [http://www.revistaeclesia.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=6824&Itemid=63](http://www.revistaeclesia.com/index.php?option=com_content&task=view&id=6824&Itemid=63) (consulta: 23.XII.2008).



# Recensiones



J. MORALES, *Filosofía de la religión*, Eunsa (Colección Iniciación Filosófica), Pamplona 2007, 237 pp., 24 x 17, ISBN 978-84-313-2503-9.

La Filosofía de la religión es una disciplina reciente, que en los últimos años se ha incluido en los currículos de los planes de estudio de numerosos centros universitarios. No es necesario insistir en la conveniencia de que los alumnos que afrontan el estudio de esta materia cuenten con un manual adecuado y completo, en el que se compaginen rigor y concisión. Pienso, sin lugar a dudas, que todas estas cualidades son aplicables al manual escrito por el profesor José Morales, que cuenta con una amplia experiencia docente, lo que le ha permitido afrontar con éxito la tarea de escribir un texto de una materia que carece de la tradición de pensamiento propias de una metafísica, lógica, ética...

Dentro de la parte I, titulada «Cuestiones introductorias», en el primer capítulo el autor pone las bases de lo que ha de ser el estudio de la Filosofía de la religión: una investigación filosófica, y por tanto racional, cuyo objetivo es la religión y el ámbito en el que se manifiesta (p. 15). Es una tarea necesaria, porque la religión posee sobre el hombre un influjo mucho mayor que el de otras realidades. Pero en su dinamismo y creatividad, el hecho religioso no es siempre garantía completa de verdad, por lo que se muestra necesario el uso de la razón crítica que libere a la religión de los factores irracionales que puedan contaminarla (p. 16). En este sentido, la Filosofía de la Religión no procede según un tratamiento neutro de la religión, lo cual no quiere decir que se parta de los principios de la fe, como sería lo propio del método de la teología (p. 18). Según el autor, la tarea del teólogo es diferente de la que desempeña el filósofo de la religión, puesto que el teólogo trabaja desde la fe, mientras que el filósofo, al reflexionar sobre la religión y la experiencia religiosa, pone

de relieve los presupuestos que condicionan las actitudes y afirmaciones del creyente (p. 20). Y para realizar un juicio acertado se debe mostrar una razonable simpatía hacia la religión, que no es simple cortesía, sino apertura global al objeto, y acogida por parte de la inteligencia y del ánimo. Esta simpatía es compatible con el empeño por desarrollar lo que es propio de la filosofía: examinar, siguiendo el uso de la razón, qué puede y debe considerarse verdadero y racionalmente aceptable en la religión. De hecho, «si alguien pudiera descubrir, hablando hipotéticamente, la letra y el sistema completos de una religión, no habría descubierto ni comprendido gran cosa, porque le faltaría captar y asimilar su espíritu y su música interior» (p. 19). Una vez abordadas estas cuestiones, y aun teniendo en cuenta que «no hay tanto Filosofía de la Religión como filósofos de la religión» (p. 18), el autor ofrece lo que de algún modo podría designarse como una definición de la disciplina: «La Filosofía de la Religión examina críticamente los fenómenos religiosos en su sentido y alcance antropológicos, su racionalidad, su coherencia y su valor como vía para la comprensión de la realidad. Analiza especialmente las dimensiones significativas y simbólicas del lenguaje en el que los fenómenos religiosos se expresan. Intenta descubrir asimismo lo específico de la religión y lo que ésta significa para el hombre y las sociedades humanas» (p. 24).

El conjunto de cuestiones introductorias se completa con un breve análisis de algunas interpretaciones no formalmente religiosas del mundo, como son la ciencia, la moral, el arte y la técnica, con las que se relaciona la religión, pues son operaciones propias del quehacer humano y configuran el humus cultural en el que la religión se desenvuelve; y en los dos capítulos sucesivos se ofrece una panorámica histórica de la disciplina, comenzando por los griegos –presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles–, siguiendo con algunos autores cristianos antiguos y medievales, la filosofía moderna –racionalismo, empirismo e idealismo– y contemporánea –Kierkegaard, Newman, varios autores de la fenomenología, Buber, Wittgenstein, Heidegger, Maritain, algunos autores analíticos, y por último una breve referencia a la filosofía feminista–. Es encomiable la capacidad de síntesis en la presentación de las ideas de cada autor tratado.

Las otras cuatro partes de que consta el manual se titulan: II. «Hombre y religión», III. «La realidad de Dios», IV. «Categorías fundamentales en la reflexión filosófica sobre la religión» y V. «La pluralidad

de religiones». La parte II aborda el estudio de la religión desde una perspectiva preferentemente antropológica, y la parte III hace mayor hincapié en la concepción subyacente de Dios, con lo que en buena parte puede servir como complemento a los temas tratados en la Teología natural. Las partes IV y V se refieren respectivamente a diversos conceptos estrechamente vinculados con la religión, que forzosamente han de ser tratados sintéticamente, y a una cuestión de gran interés en la actualidad, como es la de la pluralidad de las religiones.

La parte II comienza con un capítulo titulado «El ser humano. Lenguaje. Mito», en el que el autor presenta una apretada síntesis de antropología filosófica, teniendo presente tanto la perspectiva diacrónica como la sincrónica, destacando el hecho de que el hombre es un ser religioso, icono de Dios (p. 89). A la luz de que el hombre es un ser de lenguaje, lo cual forma parte de su constitución humana, se comprende el interés de la filosofía de la religión en analizar el valor del lenguaje sobre Dios y lo sagrado, y muy en particular el lenguaje del mito, al que el autor dedica particular atención. «El mito viene a ser una narración en la que figuras simbólicas y arquetípicas representan acciones, que son expresivas de anhelos, conductas, pasiones y sentimientos humanos» (p. 96). Es una narración acerca de los fundamentos de todo acontecer: no es lo contrario a la verdad, sino un discurso que quiere expresar la verdad describiendo la realidad más allá de la mera facticidad (p. 98). En el capítulo que sigue, cuyo título es «La religión», se procede a analizar dicha noción, o más bien las distintas nociones de religión, pues «son tantas y tan variadas que no parecen hablar de lo mismo» (p. 105). Se trata de una realidad compleja, mediada por una cultura e inseparable de la misma. Además, es susceptible de deformación, no por la religión misma, sino porque obedece a tradiciones y sensibilidades originadas en un hombre caído (p. 108). De entre esas deformaciones se destacan el sincretismo, la magia, el esoterismo y el fundamentalismo. Al final del capítulo se realiza un breve análisis de la secularización, fenómeno que lleva a salvaguardar la diferencia entre los ámbitos de lo sagrado y de lo profano, lo cual no ha de confundirse con el secularismo o laicismo. Y en el último capítulo dentro la segunda parte el autor aborda la crítica a la religión realizada desde los diversos sistemas filosóficos. Esa crítica proviene de perspectivas reductivas de la religión: la psicológica (Freud), la sociológica (Durkheim), la marxista, la secularista (la Ilustración,

principalmente Rousseau) y la científicista (algunos científicos destacados de la segunda mitad del siglo XX).

La parte III considera la realidad de Dios a la luz de las creencias y prácticas de culto presentes en las diversas religiones. En un primer capítulo, titulado «Dios y lo sagrado», se aborda de modo sucinto el estudio de nociones como lo sagrado, el misterio y la trascendencia, que presentan variaciones significativas según la religión de que se trate, dependiendo sobre todo si es teísta o no. De hecho, el teísmo —«la creencia en un Dios único, Creador del mundo, revestido de infinitud y absoluta perfección, dotado de personalidad y de trascendencia respecto a todo cuanto existe» (p. 144)— es determinante a la hora de caracterizar una religión. A continuación, se pasa revista a diversas concepciones no teístas de la divinidad, de carácter monista o panteísta, como las del hinduismo y el budismo; y después se analizan esas diversas concepciones sobre Dios tal como se presentan en los libros sagrados: los Vedas, el canon Pali budista, la Biblia judeocristiana y el Corán. El capítulo que sigue, «Existencia de Dios y atributos divinos», retoma temas propios de la teología natural, incidiendo ante todo en cómo el sujeto se hace cargo de la existencia de Dios —incluyendo una breve consideración sobre si es necesario demostrar la existencia de Dios, tal como se plantean algunos autores, como Alston y Plantinga— y en cómo percibe los atributos divinos. Un nuevo capítulo se dedica a una temática más bien propia de la teología natural, como es el mal y la providencia, que sirve como marco para abordar el estudio de la oración, que comienza con la siguiente cita del *Timeo*: «Todos los hombres de mente recta invocan siempre a Dios al comienzo de cualquier tarea, pequeña o grande» (p. 173), y a la cuestión sobre la existencia de los milagros. Y el último capítulo dentro de esta parte III lleva como título «La experiencia de lo divino», tema que el autor ha desarrollado ampliamente en su reciente libro *La experiencia de Dios*. Aquí se centra principalmente en la mística, tal como es vivida en las diversas religiones, y también, incluidas bajo el epígrafe de «mística natural», algunas experiencias que muestran cómo «el espíritu humano oculta misteriosas posibilidades de conectar con los niveles más profundos de la realidad» (p. 185).

En la parte IV el autor considera algunas categorías fundamentales en la reflexión filosófica de la religión. Con palabras suyas, estas no-

ciones son «como las partículas elementales del pensamiento humano en cuanto lugares de convergencia de lo sagrado y lo racional» (p. 191). Su estudio está distribuido en dos capítulos titulados «El marco de la condición humana» y «El destino definitivo de la persona». El primero se ocupa de las nociones de creación, revelación, salvación, libertad y culpa; y el segundo de la muerte, el alma y la supervivencia después de la muerte junto con el problema que se plantea respecto a la identidad personal en el más allá. Más que dar información exhaustiva de estos temas, sobre los que se han escrito tanto, se proporcionan al lector puntos de reflexión que le animan a realizar ulteriores profundizaciones. Especialmente interesantes son las consideraciones que se hacen sobre la muerte desde las distintas tradiciones religiosas.

La parte V y última consta de un solo capítulo que lleva por título «Pluralismo religioso y encuentro entre las religiones». En él se hace alusión al hecho de la pluralidad de creencias, individuando sus causas y constatando las diferencias existentes entre las religiones, tanto en sus principios como en sus contenidos. Esto plantea la cuestión sobre la verdad, que resulta ineludible en filosofía. No hay religiones falsas, pues todas ellas «son un camino hacia lo divino y hacia la consiguiente plenitud del ser humano» (p. 220), lo que no excluye la afirmación de la verdad del cristianismo. De aquí se suscitan cuestiones para el diálogo interreligioso, también desde las perspectivas del judaísmo, del islam y del budismo. Son temas que se abordan con más extensión en la disciplina sobre la que el autor también ha escrito un manual, *Teología de las religiones*.

La concisión a que obliga un manual de iniciación no impide que se ponga de manifiesto la gran erudición del autor, que le permite citar oportunamente a los pensadores más destacados, tanto clásicos como de actualidad. Es admirable la exhaustividad en los temas tratados, dando por hecho que es inevitable que en una obra de este tipo se echen en falta algunas cuestiones —a mi juicio, debería abordarse el tema del sacrificio, el acto de culto por excelencia, presente de un modo u otro en prácticamente todas las religiones— o se considere que otras se podrían haber desarrollado con mayor amplitud. Y todo ello, haciéndolo compatible con una gran claridad expositiva, al subrayar lo más relevante de cada tema. Esta obra constituye sin duda un buen instrumento para adentrarse en el estudio de la Filosofía de la Religión, y a su vez permitirá al lec-

tor caer en la cuenta de que hay muchas razones para reconocer que la religión enriquece al hombre y contribuye a que alcance su plenitud.

Francisco GALLARDO

G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*, Colección Sapientia Rerum, Serie de manuales de Filosofía, BAC, Madrid 2007, XXVIII + 464 pp., 21,5 x 14,5, ISBN 978-84-7914-914-7.

La Biblioteca de Autores Cristianos ha comenzado la publicación de la Serie de manuales de Filosofía que vienen a sumarse –con una finalidad principalmente propedéutica– a la colección de manuales teológicos en curso desde hace ya algunos años.

El texto dedicado a la Antropología filosófica se ha confiado a un buen conocedor de la filosofía contemporánea (Kant, Hegel, Heidegger, Max Scheler, Ricoeur, son los autores más citados). Pero está presente también el pensamiento clásico (sobre todo Aristóteles, San Agustín y Tomás de Aquino) que sirve de contrapunto al giro hacia la conciencia propio de la modernidad. Con todo, por detrás de las ideas de los autores expuestos, el hilo conductor de la exposición sigue una concepción cristiana del hombre, ser abierto a la trascendencia –al mundo, a los otros, y principalmente a Dios–. Así pues, la referencia a la filosofía de la religión, y en última instancia al saber teológico, está orientando de un modo u otro la redacción de estas páginas.

La elaboración de un manual de Antropología filosófica resulta particularmente compleja, no sólo por tratarse de una disciplina relativamente reciente, sino también porque en la actualidad asistimos, por un lado, a una teorización de gran alcance donde la Antropología vendría a ocupar el papel hegemónico fundante que durante siglos ha correspondido a la Metafísica. Por otro lado, encontramos planteamientos prácticos marcadamente antihumanistas, donde las fronteras entre el ser humano y no-humano se han difuminado de hecho hasta el punto de casi desaparecer (biotecnologías, híbridos animal-hombre, etc.). ¿Es el hombre la explicación última de la realidad o es sólo un ser natural más sometido a las leyes anónimas de la materia? Entre estos dos extremos es preciso encontrar el punto de equilibrio tan difícil de sistematizar de manera coherente.

En el primer capítulo del libro se estudia el estatuto científico de la Antropología filosófica. El autor reconduce los excesos enciclopedistas (y kantianos) de reducir todo el saber a la pregunta sobre qué es el hombre. De este modo no tiene inconveniente en admitir que la pretensión de ultimidad que se asigna a la Antropología filosófica desvirtúa a esta disciplina, y de modo más general a la Filosofía misma. Como se anuncia en el prólogo, el fundamento último del saber, la explicación última de la realidad, no se encuentra en el hombre, sino que remite a otros, y más concretamente a Dios. La tarea fundamental de la Antropología filosófica no es tanto la de fundamentar toda la realidad, sino la de articular unitariamente la diversidad de saberes sobre el ser humano. Con Scheler y Heidegger, el autor denuncia la ignorancia sobre el ser humano que se esconde detrás de la inflación de datos procedentes de las ciencias experimentales y de las ciencias humanas (p. 10). En realidad, como el mismo autor reconoce al principio del libro (pp. 22-23), lo que en este texto se desarrolla se parece más a una filosofía del hombre (lo que los filósofos han dicho sobre el hombre) que a una Antropología filosófica (síntesis de saber obtenido en diálogo con las ciencias experimentales y humanas).

Coherente con el planteamiento adoptado, ante la cuestión sobre la esencia del hombre, el autor apuesta por dejar abierta la pregunta por tratarse de un objeto que no se deja objetivar ni circunscribir. Citando a Ortega afirma que «el hombre no es un *factum*, sino un *faciendum*», es decir, un ser histórico; un ser que se realiza en la historia (pp. 12-13). El hombre es el ente «que tiene su ser como encargo, que es un ser a-ser» (p. 29). Sin embargo, a renglón seguido, aclara que esto no quiere decir que sea una pura indeterminación, sino que tiene unas disposiciones (determinaciones o estructuras) que son fácticas (corporeidad, ser-en-el-mundo) y también proyectos (posibilidades abiertas). Esta idea del hombre como ser «a-ser» sirve de hilo conductor del esquema del libro, que se divide en tres grandes apartados: I. Estructura (natural); II. Determinación (o autorrealización); III. Límite (finitud).

La primera parte del libro estudia, por consiguiente, la estructura fundamental del ser humano como ser abierto al mundo (cap. 2), que se manifiesta en primer lugar en su corporeidad (cap. 3). El autor se aparta del planteamiento griego (el hombre como animal racional) y comienza su análisis por la corporalidad por ser fenomenológicamente el

primer rasgo que se nos aparece a la conciencia. La corporalidad no es una parte del hombre, sino el modo de ser del hombre. Por eso se puede afirmar que *soy mi cuerpo* (por no ser algo extrínseco a mí) y al mismo tiempo *tengo cuerpo* (puedo objetivarlo, dominarlo). Y esto es así porque el espíritu humano se encuentra entreverado en el cuerpo: el ser corporal no es un modo de ser opuesto al del espíritu, sino que lo implica (pp. 70-74). El análisis de la estructura del ser humano se completa con el estudio de la afectividad (cap. 4), el lenguaje (cap. 5), la sociabilidad (cap. 6), la conciencia y la mente (cap. 7, donde se aborda el problema mente-cerebro), hasta concluir en el concepto de persona (cap. 8), que es en realidad el puente de unión con la segunda parte del libro. Por su carácter espiritual, la persona es capaz de proyectarse libremente en el futuro, de «autoconstruirse» hasta cierto punto, por su libertad o autonomía existencial.

La segunda parte del libro arranca con la identidad personal (cap. 9) que no es sólo algo dado sino algo que se construye, en virtud de su libertad (cap. 10), y de su actividad –acción, trabajo o técnica– (cap. 11). La autodeterminación del ser humano se realiza en la historia (cap. 12) y en la cultura (cap. 13), e implica necesariamente una construcción de la sociedad mediante lazos de solidaridad (cap. 14).

La idea del hombre como «constructor» de sí mismo choca con la experiencia de los límites de la vida humana, objeto de la tercera parte del libro. Como afirma el autor, los límites no se sitúan más allá del espacio y del tiempo humano, como en los márgenes de su existencia, sino en el medio de su vida y su quehacer. La conciencia del límite ontológico (existencia del mal, cap. 15), moral (la caída –cap. 16– y la culpa –cap. 17–) y temporal (la muerte, cap. 18), se encuentra presente «en medio de la vida» y pesa decisivamente en el sentido que se le da a la propia existencia y en las decisiones libres.

Muchos aspectos positivos podrían destacarse de esta aproximación actual al problema del hombre: originalidad del esquema, diálogo con muy diversos autores clásicos y modernos, sistematicidad y coherencia de la exposición, etc. Por otro lado, son de agradecer también otros aspectos más didácticos: generalmente las nociones antropológicas fundamentales (persona, alma, libertad, sociabilidad, historia, etc.) vienen precedidas de aclaraciones terminológicas así como de una precisa historia del concep-

to. Se consigue así mostrar la complejidad de los términos filosóficos, evitando visiones simplistas o reduccionistas. Además, cada capítulo viene precedido por una referencia bibliográfica bien escogida, así como por una selección de textos que pueden servir de comentario en las clases. El índice de nombres –muy completo– facilita la consulta por autores.

Quizás puede llamar la atención, especialmente al lector de formación más clásica, la ausencia de referencias explícitas a la Metafísica. En efecto, al tratar, por ejemplo, del método de la Antropología filosófica, principalmente se hace hincapié en la hermenéutica y fenomenológica, así como en la historia y en la pragmática; pero no se encuentra ninguna referencia expresa a la posible relación con la dimensión metafísica de la persona. Sin embargo, el autor se refiere a la Antropología filosófica, ante todo, como un saber filosófico, puesto que pretende un saber unitario y global, características atribuibles también a un saber sapiencial de tipo metafísico. No en vano para Aristóteles la Metafísica era la «filosofía primera». Por eso hay elementos que invitan a pensar en una «mediación silenciosa» del saber metafísico, o en todo caso en una fenomenología y hermenéutica implícitamente abiertas a una «filosofía del ser».

En definitiva, se trata de un texto valioso, rico y original, que servirá para dialogar con el pensamiento actual en un lenguaje moderno. De gran utilidad para profesores de Filosofía; para los no iniciados requerirá quizás de un previo bagaje filosófico, principalmente del pensamiento contemporáneo.

José Ángel GARCÍA CUADRADO

E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien (2007), 584 pp., ISBN 978-3-451-28938-5.

Tras la lectura y el estudio de este libro se puede suscribir con segura conciencia la apreciación expresada en sus solapas: que el lector tiene en sus manos un «gran proyecto que cambia la comprensión de la ética».

Eberhard Schockenhoff ha logrado presentar una visión de la ética, anclada en la razón y la fe, que produce en el lector una sensación de gozoso alivio. El libro está estructurado en dos amplias partes de igual exten-

sión: la doctrina de las virtudes y la teoría de la norma. Esta división refleja el enfoque básico de que la virtud y la norma se necesitan mutuamente. Cada parte se subdivide a su vez en dos apartados: la perspectiva filosófica y la teológica. Siguiendo la estructura de la obra, resumiré su contenido en los aspectos que me parecen más significativos. Si esta recensión es un estímulo para la lectura directa, habrá alcanzado su finalidad.

En las páginas 131 y siguientes, el autor sintetiza el resultado del apartado filosófico sobre las virtudes con estas palabras: «Una teoría ética que quiera basarse en la aceptación de la realidad y en su exigencia para la persona humana alcanza su expresión material adecuada en una ética de virtudes conforme al paradigma aristotélico-tomista. En efecto, desde el punto de vista filosófico la ética de virtudes muestra que las cuatro virtudes cardinales corresponden a las posibilidades de desarrollo de la existencia humana en sus dimensiones constitutivas. Bajo la dirección de la prudencia como sabiduría práctica, estas virtudes trazan el camino de perfeccionamiento de la dimensión personal, social y natural de la vida humana conforme a la exigencia del mundo real para la persona humana. Una ética de virtudes así entendida es capaz de seguir, hasta el origen último en las distintas potencias del alma, la correspondencia que se va produciendo entre el sujeto de la acción, incluido su contexto afectivo, y la realidad de su mundo exterior, una concordancia imprescindible para nuestro modo de entender la felicidad. Tal ética, por tanto, no se ocupa solamente de las reglas de comportamiento externo o de los deberes de justicia que resultan de nuestras relaciones con los demás, sino que trasciende el ámbito de las obligaciones externas de justicia al abordar también aquellos aspectos de la vida buena que traen consecuencias sólo mediatas para los demás. Al mismo tiempo somete nuestros motivos interiores, nuestros pensamientos y deseos, incluido el amplio campo de las tendencias sensitivas, a la medida de la razón práctica que lo ordena todo hacia el fin de una vida buena. Las cuatro virtudes cardinales –la prudencia y la justicia, la fortaleza (valentía) y la templanza (moderación)– vienen a ser las líneas maestras del paradigma de una vida humana lograda, que nos capacita para responder adecuadamente ante la exigencia del mundo real, no sólo en nuestra actuación externa sino también en nuestro pensar y sentir. Una ética de virtudes de estas características se distingue, en el punto de partida y en el alcance de sus exigencias, de todas las demás formas y estilos de la moral: no sólo enseña *lo que* ordena

la razón, sino también a actuar *conforme a* la razón en todas las realizaciones de la vida humana» (pp. 131-132). El autor logra traducir la terminología filosófica clásica a un lenguaje moderno, al presentar, por ejemplo, la prudencia como «competencia de la persona» (p. 116). De especial relevancia para la situación actual de las sociedades occidentales del bienestar puede ser la virtud de la templanza (pp. 130-131).

En el apartado que sigue (pp. 133 ss) se describe primero el proceso de transformación que ha sufrido la noción de virtud desde la filosofía pagana y tras su recepción en la fe y vida cristianas. Los cristianos creen que Dios actúa en y sobre ellos, y evitan la idea de la justificación por las propias fuerzas con vistas al autoperfeccionamiento. Por eso, la recepción de la noción pagana de la virtud implica un proceso de transformación, es decir, una modificación teológica de su contenido: ya no está en el centro la propia actividad del hombre, sino el obrar salvífico de Dios en y sobre nosotros, un ámbito en el que entramos por el bautismo (p. 148). El autor compara dos enfoques clásicos de la noción aristotélica de virtud presentes en la teología cristiana: el de Martín Lutero, que rechazó la noción aristotélica de virtud, y el de Tomás de Aquino, que la asumió y corrigió. Al relacionar a ambos teólogos se abre también una perspectiva ecuménica (pp. 148 ss), porque Lutero y Tomás presentan puntos de partida paralelos. Ambos reconocen la deficiencia de la definición circular aristotélica de que «sólo el virtuoso puede obrar de modo virtuoso». Ambos entienden que el primer impulso hacia el bien, es decir el acto virtuoso, proviene de la acción de Dios en nosotros mediante la gracia. Pero Lutero rechazará a Aristóteles por completo, mientras que Tomás se pregunta por el modo en que la gracia actúa en nosotros. El Aquinate entiende la gracia desde el poder creador de Dios, corrigiendo al mismo tiempo la concepción agustiniana de virtud. Lo que le interesa es el modo concreto en que el hombre puede notar la gracia y lo explica con la idea –entonces nueva– de que en el bautismo se nos infunden, junto con la gracia justificante, también las virtudes teologales y las principales virtudes morales (*habitus infusus*), por lo que la definición aristotélica pierde su carácter circular. El *habitus infusus* es en nosotros una inclinación operativa permanente que nos otorga una nueva capacidad.

Para explicar la «tríada de fe, esperanza y caridad» (pp. 169 ss), el autor comienza con una introducción exegética que parte de 1 Co 13. En

el contexto de la discusión entre la «ética prepascual del seguimiento», característica de los discípulos de Jesús histórico, y la ética postpascual de la comunidad que parece haberse formado en comunidades cristianas fuera de Palestina –por ejemplo en Corinto–, San Pablo muestra el «camino más alto» en forma de la tríada de fe, esperanza y caridad. Este camino está abierto a todos los cristianos. Al presentar un camino más alto de ser cristiano mediante la fe, esperanza y caridad, rechaza al mismo tiempo formas de vida extremas y exclusivistas como las que limitan el auténtico seguimiento de Cristo a la imitación de su existencia como predicador itinerante, a pertenecer a círculos místéricos y al deseo del martirio. La «ética del seguimiento» y la «ética de la comunidad» son formas de vida complementarias que confluyen en una única existencia conforme a las categorías cristianas fundamentales de fe, esperanza y caridad.

Después, se expone cada una de las tres virtudes teologales siguiendo el mismo esquema: primero la noción bíblica, luego la comprensión teológico-ética, teniendo en cuenta también posiciones protestantes y corrientes teológicas modernas. La referencia habitual a Tomás de Aquino no reduce el enfoque, sino que resulta orientadora y esclarece la argumentación.

En mi opinión merece ser destacado el capítulo sobre la esperanza (pp. 189 ss). Precisamente la valoración negativa de la «esperanza» en la filosofía antigua, que la presenta como una ilusión quebradiza y engañosa, resalta con más claridad la esperanza como obra conjunta de Israel y de la Iglesia. Así, la esperanza se convierte en un distintivo característico de la existencia cristiana. Desde la perspectiva bíblica, la esperanza es la confianza en la realidad todavía oculta del Reino de Dios. En este sentido, el Concilio Vaticano II ha ensanchado el ámbito de la virtud clásica de la esperanza señalándole metas intramundanas. Aunque no se debe identificar el Reino de Dios con el progreso humano, éste no deja de tener su importancia para el Reino de Dios.

El capítulo sobre la caridad es el más extenso (pp. 210-302) dentro de la «Fundamentación de la Ética», porque el amor es el más alto «poder ser» del hombre. La exposición comienza con la historia de la palabra, que interesa por la expresividad de su contenido. Los traductores de la *Septuaginta* griega eligieron la palabra *agape* para hablar de la caridad, una palabra poco frecuente y neutra, que permitía darle un conte-

nido teológico propio. En el epígrafe sobre la estructura de la noción bíblica de la caridad me parece muy acertada la referencia al evangelio de San Juan: el despliegue intratrinitario del amor que nace del Padre y conduce a través de Jesús a los discípulos termina en el amor fraterno (p. 236). Las sesenta páginas restantes están dedicadas a la «comprensión teológico-ética» de la caridad. La argumentación gira en torno a la relación «tripolar» entre el amor de Dios, del prójimo y de uno mismo. De acuerdo con el doble mandamiento que nos enseña Jesús, de amar a Dios y al prójimo y a éste como a uno mismo, se establece una estructura triangular de la caridad entre Dios, el prójimo y uno mismo. Esta relación triangular se puede disponer de tres modos, según se ponga el acento sucesivamente en uno de los tres polos (Dios, el prójimo, yo). Se puede comprobar, en efecto, que los modelos históricos de interpretación obedecen en cada caso a uno de los tres polos, según se considere el amor de Dios o del prójimo o de uno mismo como la virtud fundamental y por eso la más importante en ese triángulo de relaciones. Estos diversos modelos de interpretación quedan expuestos en el libro. Al dar su propia opinión, el autor insiste en que por su cohesión interna y originaria los tres aspectos de la caridad deben pensarse como unidos. Si nos atenemos al testimonio de la revelación bíblica, encontramos el sentido de la caridad en el amor que Dios nos tiene. Así, cuando el hombre ama a Dios, se trasciende a sí mismo, según las palabras del salmista: «Me sacó a espacio abierto» (Sal 18,20) (p. 266).

El autor estudia detalladamente –también desde la perspectiva histórica– la objeción de que «amar al prójimo por amor a Dios» no es verdadera caridad, y concluye: «La unión solidaria de todos los hombres sólo aparece con toda claridad cuando se la considera desde su centro común en Dios. Cuando amamos al prójimo “porque Dios está en él o para que Dios esté en él” (Tomás de Aquino, *De Caritate*, 4), no lo instrumentalizamos de ningún modo, ni por intereses propios del que ama ni por fines de un tercero» (p. 277).

La segunda parte del libro (pp. 303 ss), que trata de la teoría de la norma, es algo más breve que la primera sobre las virtudes. Unas 200 páginas se dedican a la teoría de la norma, y unas 70 a la perspectiva teológica.

En la introducción a esta segunda parte, el autor justifica la estructura sistemática del libro. Afirma que la ética moderna se entiende

como ética de reglas o normativa. Para contrastar, había expuesto en la primera parte las ventajas de la ética de virtudes. Ésta permite sobre todo enjuiciar las acciones como parte integrante de un estilo de vida. Sin embargo, una ética de virtudes sin normas quedaría incompleta, por lo que no se debe excluir la dimensión normativa de la ética. La ética de virtudes necesita de las normas como complemento por dos motivos. En primer lugar, la ética normativa, en cuanto es el resultado de una reflexión sobre la praxis, articula en forma axiomática el conocimiento moral de una persona virtuosa. Así, las normas morales ofrecen una medida objetiva, necesaria para enjuiciar el actuar humano. En segundo lugar, nuestras virtudes no tienen suficiente fuerza, y por otra parte siguen activas las malas inclinaciones. Por eso, para discernir lo que es bueno, no podemos contar únicamente con las propias virtudes. En la tradición de la doctrina cristiana sobre el derecho natural se designa el discernimiento de los motivos adecuados para actuar como el conocimiento connatural de lo moralmente bueno. Esto presupone la imagen ideal de una persona que se comporta en todo como debe comportarse, pero en la realidad no lo hacemos así, por lo que necesitamos de la orientación por medio de normas. Los mandamientos morales tienen una función subsidiaria, porque la formación moral de las tendencias humanas para lograr virtudes resulta con frecuencia demasiado débil. Por eso, en la ética de Santo Tomás, están unidas la ética de virtudes y la enseñanza sobre la ley moral (ética normativa).

Después de asentar la necesidad de una ética normativa como complemento de la ética de virtudes, Schockenhoff se dedica a la ley moral en cuanto ordenación de la razón, en concreto de la razón práctica. En el primer epígrafe (pp. 312-357) aclara tres presupuestos para la fundamentación racional de la norma, que expresa así: primero, la pregunta por el estatuto semántico de los juicios morales, para aclarar si son afirmaciones potencialmente verdaderas y conocimientos racionales fundados; segundo, la pregunta por el estatuto ontológico, es decir, si los criterios de valoración moral se refieren a características de acciones que realmente les corresponden; finalmente, la premisa lógica o epistemológica tiene que afrontar la sospecha de que la mayoría de las conclusiones prácticas provienen de una deducción inadmisiblemente de sentencias de «deber» moral a partir de afirmaciones sobre el «que» o fácticas. Para resolver estas tres preguntas hay que partir de la naturaleza dinámica del

hombre como un ser abierto hacia su propio desarrollo, y tener en cuenta también que no se pueden deducir principios prácticos, sobre todo el primer principio de la razón práctica (*bonum faciendum, malum vitandum*), de afirmaciones teóricas acerca del ser. El primer principio de la razón práctica no es una fórmula vacía sino la estructura fundamental del obrar moral. El deber moral no es una deducción sino que consiste en tomar conciencia de una experiencia moral concreta.

En el epígrafe siguiente sobre la fundamentación de las normas morales (pp. 357-447), el autor logra deshacer aparentes contradicciones entre los distintos métodos de fundamentación, sin enredarse en polémicas, una habilidad que todo lector agradece. Me refiero sobre todo a la contraposición entre el método teleológico y el deontológico que en ocasiones llegó a ser extremadamente vehemente, porque estaba en juego el interés por conservar o modificar posiciones católicas tradicionales sobre temas morales concretos (por ejemplo, la anticoncepción, el aborto, etc.). A propósito de esta disputa sobre los principios, el autor hace una comparación histórica que parece acertada: en su opinión, estas controversias merecerían en el futuro un juicio similar al que pronunció en su día el teólogo moral de Tubinga Linsenmann acerca de la disputa entre probabilistas y probabilioristas del siglo XVII: decía que ese tratado se podría arrancar de los manuales de moral, sin que saliese ni una gota de sangre (p. 447). Para Schockenhoff, tanto el juicio moral de una acción a partir de sus consecuencias (teleología) como el juicio ético de una acción como tal (deontología; *intrinsice malum*) son modos de argumentar arraigados en la tradición de la teología moral católica y ambos son procedimientos justificados en los distintos ámbitos de aplicación (pp. 372-376). A estos dos procedimientos añade Schockenhoff un tercero, a saber, el hermenéutico. Con el procedimiento hermenéutico se intenta fundamentar normas morales mediante la interpretación de valores antropológicos de sentido. Los tres métodos, afirma el autor, son complementarios, no exclusivos: el método de la valoración de tipos de bien (proporcionalismo, consecuencialismo, teleología, etc.) resulta adecuado cuando se trata de encontrar una medida apta para el caso y un equilibrio razonable en un nivel inferior al de la dignidad de la persona. De este campo amplio para formar juicios morales hay que seleccionar un conjunto reducido de normas morales que sirvan para proteger la dignidad de la persona. Estas normas no nos imponen mandatos positi-

vos cuya realización dependa de circunstancias variadas, sino obligaciones negativas de omisión que son válidas siempre y en todas partes (método deontológico). El tercer método, como se ha dicho, intenta fundamentar las normas morales mediante valores antropológicos de sentido y parte para ello de premisas antropológicas más exigentes que los otros dos métodos, porque presupone formas sustanciosas de presentar el bien que ofrecen en todos los ámbitos metas para una vida humana lograda. Se desvela de este modo la relación entre la exigencia normativa y el conocimiento del sentido.

La posición del autor en cuestiones de moral sexual requiere una mención aparte. Aunque trata estos temas una y otra vez en distintos lugares del libro, lo hace de modo específico en las páginas 411-418 y 437-444. Después de exponer de manera concisa y doctrinalmente muy correcta la posición del magisterio pontificio de la Iglesia católica sobre cuestiones de moral sexual, emprende una «valoración crítica» de ellas. Rechaza como inútiles los argumentos clásicos de «contra la naturaleza» y de «falta de legitimidad (o licitud)» que se solían emplear para fundamentar éticamente la moral sexual católica. Afirma que el primer argumento (contra la naturaleza), queda expuesto a la acusación de sofisma naturalista, porque la noción de naturaleza resulta demasiado ambigua; y que el argumento de la «falta de legitimidad» es circular o tautológico, en cuanto presupone lo que pretende demostrar.

También rechaza el autor los intentos de fundamentar la exclusión de la *parvitas materiae in sexto* por parte de muchos teólogos morales, del pasado, sobre todo. Schockenhoff ve dos razones para que la inmensa mayoría de teólogos morales considerasen todo pecado contra el sexto mandamiento como grave a causa de la materia: primero, la idea de que de las acciones sexuales tienen una dinámica propia, de modo que cualquier caricia busca la satisfacción completa de la tendencia sexual; segundo, la suposición de que el semen masculino sea un «*homo in potentia*». El autor, personalmente, no toma posición sobre este tema, pero queda patente que rechaza los argumentos tradicionales. También a mí me parece discutible y más bien improbable la clasificación de todo pecado (interno y externo) contra el sexto mandamiento como pecado grave en razón de la materia, pero me pregunto si los argumentos señalados por el autor son realmente los únicos que honradamente se pueden adu-

cir en apoyo de la doctrina tradicional. Se podría tener en cuenta, siguiendo el «método hermenéutico» del autor, que la sexualidad es la dimensión corporal de la virtud de la caridad. Por eso, toda referencia a la dimensión corporal de la caridad, que es la virtud más importante, no puede ser sino muy importante. Esto es lo que, en mi opinión, quiere subrayar con razón la doctrina tradicional.

En las páginas 415-418, el autor rechaza la fundamentación y profundización personalista de la anticoncepción artificial así como la explicación de la *new-natural-law-theory* de los *basic goods*, porque le parecen explicaciones insuficientes, aunque personalmente no se pronuncia claramente sobre estas cuestiones. Afirma: «En la vida concreta, que es lo serio de la ética, hay que buscar con frecuencia un equilibrio entre ellos (los bienes básicos)» (p. 418). Esta frase, sin embargo, parece indicar que el autor no mantiene las normas tradicionales de prohibición de acciones malas en sí (*intrinsic malum*) en ética sexual. Entre las acciones malas en sí referentes a la moral sexual incluye Schockenhoff la violación, delitos contra la autodeterminación sexual y el adulterio en cuanto actos que violan de modo inmediato la dignidad personal del otro (p. 445). Lástima que no mencione el trabajo de Martin Rhonheimer, *Sexualität und Verantwortung* (1995), porque en él hubiera encontrado la contundente fundamentación ética que echa en falta en otros autores.

También en la fundamentación hermenéutica de la norma trata el autor de la sexualidad humana (pp. 437-444). Reconoce que existe una unión entre sexualidad y amor. La tendencia sexual se distingue de otras tendencias humanas en que se dirige a otras personas humanas y no se puede satisfacer mediante objetos «infrapersonales» como el hambre o la sed. «Por eso, una fundamentación hermenéutica de normas particulares de comportamiento en ética sexual debe mostrar la relación que guardan con la idea de que la sexualidad no se puede comprender dentro de una analogía con el hambre y la sed, sino en relación con el lenguaje y la comunicación» (p. 439). De ahí que la sexualidad dice relación al mandamiento de la veracidad y así queda claro que la sexualidad tiene su lugar en el matrimonio.

Con gran acierto expone el autor, a mi modo de ver, los fundamentos de la prohibición de la tortura (pp. 401-411) y del suicidio (pp. 428-433), logrando explicar a Tomás mejor que Tomás a sí mismo.

Al epígrafe sobre los fundamentos de la norma sigue el capítulo tercero, que trata del juicio moral sobre las acciones. Se plantea la problemática clásica de aplicar la ley general al caso particular. En cuanto a la estructura y el contenido se atiene Schockenhoff a la doctrina clásica sobre las fuentes de la moralidad: motivo-objeto-circunstancias, pero profundiza de manera original en estos tres aspectos que denomina «justificación de los fines»-«elección de los medios»-«responsabilidad de las consecuencias», dando primacía a la determinación interior del hombre para realizar una acción (p. 451). Conforme a la terminología que se ha hecho habitual, llama a esta determinación interior de la voluntad «intención». La intención así entendida no se debe confundir con el «motivo» de la acción, porque la «intención» en sentido propio es aquello que hacemos. La determinación de los medios está comprendida en la determinación interior para el acto y contribuye a marcar constitutivamente la bondad o maldad de la obra. Al clasificar las consecuencias del acto utiliza el autor el principio clásico de la acción de doble efecto. Las objeciones contra este principio las supera no tanto a nivel teórico sino acudiendo a ejemplos de aplicación, como la eutanasia indirecta, la matanza de no-combatientes y el homicidio por legítima defensa (pp. 464 ss) como casos que ilustran que el principio de las acciones de doble efecto aporta criterios para el (auto)examen de la intención del acto. De modo correcto excluye de estos casos paradigmáticos la pena capital, ya que la muerte del culpable no es una consecuencia concomitante de tipo proporcional e involuntaria de la acción de matar a una persona. El autor rechaza de modo categórico la pena capital como violación de la dignidad humana, arriesgando así la ruptura con la tradición doctrinal multisecular de la Iglesia (p. 498, nota 298).

Bajo el título «Los diferentes niveles valorativos para determinados tipos de acción» (pp. 470-498) encuentra el lector reflexiones sobre el juicio concreto de acciones que no están siempre prohibidas, es decir, el amplio espectro de acciones que corresponden a las normas positivas. ¿Hasta qué punto estamos obligados a hacer el bien? ¿Es pecado toda omisión de algo posiblemente mejor?

Dentro de esta parte del capítulo quisiera subrayar sobre todo las «acciones supererogatorias» (pp. 481 ss.). Se trata de la relación entre virtud y norma. Por ejemplo, si voy al cine, también podría haber dado ese

dinero a un hambriento, y acciones similares. Si en cada acción tengo que hacer siempre lo que es mejor y no sólo el bien, al final resulta una exigencia excesiva. Hay acciones que son laudables, deseables y heroicas, sin que obliguen a todos bajo pecado. Por otra parte, una persona, siguiendo su conciencia, puede sentirse verdaderamente obligada a tales acciones supererogatorias. Se trata entonces de algo vocacional.

En las páginas 490 y siguientes, el autor trata de las diferencias entre hacer y omitir. Uno de sus resultados es que un análisis donde se interpreta que dar muerte a quien la pida y dejar morir significa en ambos casos provocar intencionadamente la muerte, es inadecuado (p. 495).

El último gran epígrafe del libro está dedicado a la perspectiva teológica de la teoría sobre la norma. Para entender el sentido bíblico de los mandamientos, indicaciones y exhortaciones de Dios en una exégesis correcta, hay que superar primero la contraposición introducida en la lectura de la relación entre la Torá y el Evangelio. También la Torá, en cuanto orientación para una vida plena, es un don de la gracia divina, y en este sentido el autor atribuye a la Torá un carácter cuasi-sacramental (p. 509). Por otra parte, insisten los profetas —sobre todo ellos— en que la Torá tiene también carácter de obligación, cuyo cumplimiento excede la capacidad humana. Anuncian una nueva Alianza, bajo la cual el hombre llevará esa enseñanza en un corazón nuevo. La actitud de Jesús en relación con la Ley judía, señala Schockenhoff, continúa siendo objeto de discusión para los exegetas (pp. 510 ss). Explica que Jesús parte del doble mandamiento del amor y sobre esta base pierden importancia determinados mandamientos singulares de la Torá, otros siguen vigentes sin excepción, y otros a su vez reciben una profundización o reinterpretación desde la propia autoridad de Jesús. El Sermón de la Montaña y los mandamientos de Jesús son más radicales que la Torá, sin ser mandamientos radicalizados de la Torá. Fue en la comunidad cristiana primitiva donde los mandamientos de Jesús experimentaron una adaptación a circunstancias diferentes al vivir los cristianos su fe en las circunstancias cotidianas (p. 517). Los ejemplos que aduce Schockenhoff en las páginas 519 y siguientes están tomados de San Pablo y San Mateo, siempre en relación con el divorcio y nuevo matrimonio. El autor interpreta Mt 5,32 y 19,9 como excepción a la licitud del divorcio y nuevo matrimonio para la parte inocente ante el adulterio de la otra parte. Sobre este

punto, el autor de esta recensión se permite advertir que Schockenhoff no aporta la suficiente fundamentación exegética para su afirmación. Además, frente a esta interpretación existe una tradición exegética y doctrinal de siglos que tiene sus buenas razones, pero que el autor pasa por alto.

En la p. 520 dice Schockenhoff: «En los casos en los que la observación incondicional de una indicación de Jesús colisionaría con su exhortación a la misericordia, esto podrá significar una reducción de la exigencia de Jesús mediante la concesión de excepciones con el fin de mantenerla practicable en su contenido esencial.» En opinión del autor, los predicadores en la Iglesia primitiva tuvieron que llevar a cabo un proceso de transferencia para lograr un «compromiso ético responsable» que se ajustase tanto a las indicaciones finalizadas de la ética escatológica de Jesús como a las fuerzas y posibilidades de cada persona (p. 525). Asentir literalmente a esas exigencias supondría aproximar el mensaje de Jesús a una doctrina utópica que excede las fuerzas del hombre. Por eso, sigue argumentando el autor, fue la comunidad cristiana la que recortó la predicación de Jesús a una medida razonable, «adaptada a la realidad». En este punto, Schockenhoff pasa por alto la acción del Espíritu Santo, sin la cual en efecto el hombre, dejado a sus propias fuerzas, es incapaz de una vida de santidad. La ética de Jesús se puede vivir, pero sólo con la ayuda de la gracia santificante y las gracias actuales. Si se hace una separación entre la ética de Jesús y la ética de la comunidad, habrá que suponer que lo que se quiere ahora es adaptar la doctrina de la Iglesia al mundo, especialmente en aquellos aspectos de la moral sexual y matrimonial, etc., que resultan molestos a la mentalidad contemporánea. No estoy atribuyendo al autor esta pretensión, pero hubiera sido deseable que se distanciara con más claridad de las tendencias exegéticas en boga.

Hay que conceder, naturalmente, que en la recepción del cristianismo a lo largo de los siglos la relación entre Evangelio y Ley ha estado y está llena de tensiones. Ya se muestra esta tensión en la doctrina de Jesús, donde encontramos juntas las nociones de *kerussein* y *didaskein*. El mensaje de Jesús gira en torno a los dos polos de la predicación liberadora del Evangelio y la interpretación autoritativa de la Ley. En efecto, como explica el autor, la instrucción moral de la Iglesia tiene –siguiendo a Jesús– ante todo la forma de conferir poder para actuar; es ánimo

y orientación para el recto obrar (pp. 530 s), y –podemos añadir– la gracia también da poder para ello.

El capítulo sobre el origen del deber moral (pp. 532 ss) proporciona una comprensión más profunda de la doctrina tanto de Ockham como de Tomás de Aquino. Se trata de la relación entre la experiencia moral (autónoma) del hombre y la omnipotencia de Dios como legislador. Se suele identificar a Ockham con una comprensión positivista de la ética. Schockenhoff matiza: es cierto que el proyecto ético de Ockham tiene determinados elementos positivistas, pero de este modo deja un espacio abierto para la experiencia de Dios que supera el entendimiento humano y a veces lo contradice. En recordar este permanente carácter inconcluso del proceso de conocimiento ético está el sentido correcto y saludable de la expresión de «la voluntad de Dios es siempre mayor». Por otra parte –y aquí sigue Schockenhoff de nuevo a Santo Tomás–, la fe es una confianza razonable que, a la vista de las limitaciones del propio entender, espera en Dios que siempre es más grande que nosotros. Es un acto razonable de acuerdo con el deseo de sentido que es propio del espíritu humano. El actuar de Dios es el actuar de un dios que es libre y a la vez esencialmente bueno. Su libertad no se contrapone a su esencia: desmentirse a sí mismo sería una debilidad. En su actuar, Dios se atiene al orden del bien que Él mismo ha elegido (p. 544). Por otra parte, la experiencia humana del deber moral no pierde su carácter de comprensión propia y comprometida si se entiende como participación de la inteligencia divina.

En un compendio de teología moral católica no debe faltar la noción de *lex nova*. El autor explica (pp. 544 ss) que la Ley de Cristo es una ley de libertad, sobre todo porque es la gracia del Espíritu Santo la que nos capacita para obrar por amor. La Ley de Cristo (la *lex nova*) no sólo manda, sino que da al mismo tiempo la capacidad para llevar a cabo lo mandado. La Revelación transpone toda la moral en conjunto a un nivel nuevo, que es el nivel de la respuesta libre al amor de Dios. Igual que la ley humana tiene como fin la amistad cívico-política de los hombres entre sí, la intención de la Ley divina es la amistad del hombre con Dios.

En un capítulo breve (pp. 549 ss) se recoge la valoración de la Ley en la teología protestante, después de haber señalado una y otra vez la posición protestante en todo lo que antecede. El autor destaca que la identificación de la *lex nova* con la gracia del Espíritu Santo que realiza

Santo Tomás no se encuentra lejos de la comprensión consecutiva de la justificación del hombre como se encuentra en Lutero.

El libro –y también esta recensión– termina con una oración, tomada de la colecta de la Misa (pp. 566-568): que Dios nos conceda ser dignos de alcanzar la vida eterna cumpliendo sus mandamientos.

Martin SCHLAG

J. MURPHY-O'CONNOR, *Pablo, su historia*, San Pablo, Madrid 2008, 400 pp., 22 x 14, ISBN 978-84-285-3258-7.

Aparece en castellano un trabajo reciente de Jerome Murphy-O'Connor, profesor de Nuevo Testamento en la École Biblique et Archéologique Française de Jerusalén. La versión inglesa, *Paul. His Story*, es de 2005. Se trata de la primera obra de este sacerdote dominico traducida al castellano –con algunas erratas de lugares (p. 22), fechas (p. 35) o nombres (p. 62)–. *Pablo, su historia*, es el fruto maduro de un experto consumado en exégesis neotestamentaria. Sobre la base de anteriores publicaciones en torno al mundo antiguo que vivió Pablo, especialmente *Paul: A Critical Life* (1996), Murphy-O'Connor se propone reconstruir en tono divulgativo un hilo biográfico coherente y vivo de la figura del apóstol. Para ello, imagina rutas, pueblos, ciudades, situaciones, viajes, etc., con la seguridad que le ofrece el estudio de las fuentes antiguas, su «propia experiencia» y «el sentido común», nos dice en el prólogo (p. 8). El resultado es una *historia de Pablo* que pretende insuflar vida, credibilidad y dinamismo al personaje; en definitiva, darle aquello de lo que carecería en las anteriores reconstrucciones biográficas, incluida la del propio autor de 1996, que sólo ofrecían un esqueleto muerto de «hechos» aislados, presentados como trofeos de la investigación, pero sin un hilo conductor (cfr. p. 7).

Componen la obra 12 capítulos que se corresponden con los hitos más destacados de la vida del apóstol: 1. *Años de juventud*; 2. *Conversión y sus consecuencias*; 3. *Aprendizaje en Antioquía*; 4. *Viaje a Europa*; 5. *Hacia el Sur: Acaya*; 6. *Antioquía y Jerusalén*; 7. *Primer año en Éfeso*; 8. *Segundo año en Éfeso*; 9. *Conversaciones con Corinto*; 10. *Macedonia e Iliria*; 11. *Adiós al Este*; 12. *Los últimos años*. Un *Prólogo* presenta y justifica esta labor de re-

construcción y un *Epílogo* reflexiona en torno a la historia recreada. El autor configura su obra prestando especial atención a la evolución del pensamiento de Pablo. Decide no inventar diálogos, pero sí trata de penetrar en los caracteres de los personajes y las motivaciones de sus actos.

Con esta *historia* podemos conocer a un Pablo detalladamente contextualizado. Nos lo encontramos, por ejemplo, trabajando afanosamente en un taller de curtidores junto a Aquila y Priscila en Corinto: «las tiendas daban a una ancha galería cubierta que daba la vuelta a los cuatro costados de la plaza. Tenía una altura uniforme y una profundidad de unos 4 m. El ancho variaba de 2,8 m a 4 m. No había agua corriente ni servicios. En una esquina del fondo, unos escalones de piedra o ladrillo acababan en una escalinata de madera que conducía, a su vez, a un desván diáfano iluminado tan sólo por un ventanuco sin vidrio colocado al centro sobre la tienda...» (p. 143). Cada ciudad que Pablo visita, cada viaje que emprende, así como muchas circunstancias de su vida, se describen de manera plástica, con numerosos elementos y datos de la época, con gran énfasis en los tiempos y distancias.

Cabe preguntarse si todo lo que el autor imagina ocurrió de verdad o al menos es verosímil. El autor asegura que se basa siempre en la hipótesis más probable, ya presentada en su *Biografía crítica* de 1996. En palabras del autor, ésta «no sólo difería en los aspectos más cruciales de aquella que escribió Lucas en los Hechos de los apóstoles, sino que también resultaba mucho más detallada» (p. 7). Podemos añadir que también en los detalles difieren. Por ejemplo, en *Pablo, su historia*, Atenas veía «las nuevas ideas con cierto recelo», e incluso como «la amenaza de lo nuevo» (p. 133). Sin embargo, Lucas dice lo contrario (cfr. Hch 17,21). Surge el dilema de muchas biografías paulinas modernas: seguir al estudioso, que se asoma al lago con dos mil años de agua encima y algunos documentos y datos arqueológicos para superar el naufragio, o seguir la fuente de Lucas, que escribe de primera mano, pero de quien el autor desconfía porque en su libro se deduce un propósito más que histórico. Según nos dice, la obra lucana en ocasiones «ofrece tantos datos improbables que el lector sólo puede cuestionar su confianza en el narrador» (p. 81).

El Pablo que presenta Murphy-O'Connor no era de Tarso sino que «era galileo de nacimiento» (p. 14). Durante su juventud en Jerusalén, debido a que viviría como «un inmigrante de la diáspora, que además

buscaba la aceptación de los demás con desesperación, es bastante probable que aceptara con felicidad la posibilidad del matrimonio» (p. 34); pero no habla nunca de sus hijos, porque su muerte «fue un hecho demasiado luctuoso para ser recordado» (p. 35).

Murphy-O'Connor deduce de las cartas paulinas a un hombre que, cuando se refiere a las tareas manuales, habla «con altanera actitud, propia de las clases ociosas» (p. 17); también puede hacerlo con «una nota de petulante satisfacción personal» (p. 31) o «con la suficiencia con que lo hace en la carta a los Gálatas» (p. 34). Un Pablo que escribe «con la simplicidad de aquel que está seguro de sí mismo» (p. 186), dejando ver «lo poco consciente que era» de algunas cosas serias (cfr. p. 187). Un Pablo capaz del «juego retórico» que «parece obedecer a una sutil forma de chantaje moral» y donde «el rasgo manipulador del carácter parece dar aquí un paso al frente» (p. 245). Un Pablo que puede usar «una estrategia muy poco cristiana» si es preciso (p. 267). A algún colaborador que lee sus cartas a veces «le resultó difícil creer que hubiera sido tan tontamente insensible» a lo que pasaba en las comunidades (p. 269). Quizá porque, en ocasiones, este Pablo veía cómo «su vanidad había sido seriamente atacada» (p. 273).

El Pablo del autor basó todo su evangelio en una experiencia camino de Damasco, cuando «la presión que tuvo durante el viaje pudo haber incrementado su sensibilidad hacia el centro de sus emociones» (p. 48). Un Pablo que huye «con el rabo entre las piernas» (p. 53) «después del fiasco en Arabia» (p. 56). El autor se pregunta «si no estaba exagerando un poquito la situación de peligro» en Damasco, tras su conversión, donde quizá «el único peligro que le acechaba en su dramática huida era, simplemente, la fragilidad de la cuerda» (p. 61).

El Pablo de Murphy-O'Connor «era muy posesivo con sus conversos, y tenía muy pocos escrúpulos a la hora de atacar a aquellos que disientían de sus teorías» (p. 106); es culpable de algunos conflictos en sus iglesias por la imprecisión de sus mensajes (cfr. p. 156); hace acepción entre las comunidades por él fundadas, prefiriendo unas u otras (cfr. pp. 152s); En definitiva, un Pablo de cuyo «abrumador influjo las comunidades necesitarían al menos una generación para liberarse» (p. 374).

La reconstrucción imaginaria del autor incluye necesariamente el ambiente del primer cristianismo. Pablo y su época viven en conflicto;

el mismo pensamiento teológico de Pablo parece evolucionar a partir de los conflictos. El más llamativo sería una ruptura total con la iglesia de Antioquía (cfr. p. 185). También aparece Pedro que sería «epítome del cristiano que ha probado la libertad y después la había rechazado» (p. 258). La colecta de Jerusalén era altruista (cfr. p. 178). Timoteo sería al final un fracasado que debe ser reemplazado por el mismo Pablo (cfr. p. 356). «Los corintios debían desarrollar su propio concepto de cristianidad» (p. 161). El concilio de Jerusalén tomó sobre todo decisiones políticas (cfr. p. 181). A veces las cosas suceden literalmente por «la ley de Murphy» (p. 257).

Éstas son algunas pinceladas del *Pablo y su historia* que retrata Murphy-O'Connor. Para ello ha usado las cartas paulinas de autenticidad fiable. Su «imaginación histórica» (p. 11) construye con ellas, sustituye a Hechos y a las cartas deuteropaulinas, llena de *costumbrismo* la historia e incluso penetra en el alma del apóstol. El autor admite que su biografía es hipotética (cfr. p. 8). El lector puede juzgar si le convence y si responde al Pablo y al primer cristianismo que se había forjado con sus propias lecturas y estudios.

Pablo EDO

D.S. LONG, *Divina economía. La teología y el mercado*, Nuevo Inicio, Granada 2006, 568 pp., ISBN 978-84-934760-3-8 (*Divine Economy: Theology and the Market*, Radical Orthodoxy Series, Routledge, London-New York, 2000). Traducción: María Luisa Gómez Bardón, Francisco Javier Martínez y Sebastián Montiel.

*Divina economía*, es el más conocido de los libros de Duane Stephen Long, pastor metodista que actualmente es profesor de teología sistemática en Marquette University (universidad católica). El libro, que publica ahora la editorial auspiciada por el Arzobispado de Granada, apareció hace ocho años, cuando Long enseñaba teología sistemática en el Garrett-Evangelical Theological Seminary.

Esta singular combinación deja entrever el interés que tiene esta obra para profundizar en la relación entre teología y economía. *Divina economía* se inscribe en la corriente denominada «radical orthodoxy».

Este movimiento intelectual, fundado por el teólogo John Milbank y compuesto por autores de diversas tradiciones eclesiales, somete a crítica el secularismo moderno en sus diferentes manifestaciones. Para ello vuelven a las doctrinas, entre otros, de autores de gran peso en la tradición cristiana como santo Tomás de Aquino o san Agustín.

Este libro es un agudo análisis del trabajo de algunos de los teólogos que más seriamente han abordado el problema de la economía moderna, siempre desde una perspectiva teológica. Ofrece tres explicaciones diferentes y en gran medida antagónicas a la pregunta de qué tiene que decir y aportar la teología a la economía (y en particular al capitalismo).

La primera sección está dedicada a la tradición liberal, calificada de dominante, que agrupa a autores católicos y protestantes, cuya característica común es, aun con propuestas claramente diferenciadas, la defensa del capitalismo democrático y los valores del mercado. Los autores analizados (M. Novak, M. Stackhouse, R. Preston, D. McCann y P. Wogaman) son adscritos a una tradición común por considerar relevantes para la economía los mismos temas teológicos: la creación, la libertad humana y el pecado original. Long apunta como deficiencias comunes a todos ellos la incapacidad para incorporar temas específicamente cristianos, es decir, tomados del ámbito de la cristología y la eclesiología, así como la exaltación de la libertad hasta dar la impresión de constituir el valor más importante. También es común a ellos la admisión o asunción acrítica de la separación weberiana entre los hechos económicos (supuestamente descritos de manera «neutral» por la ciencia económica) y los valores éticos que implican (que quedarían fuera de esa disciplina).

En la segunda sección Long somete a crítica a la que denomina «tradición emergente», compuesta por autores de cuño marxista que protestan vivamente contra el capitalismo y la tradición liberal. Se analiza la obra de autores significativos de la teología de la liberación (G. Gutiérrez, J. Sobrino), la teología feminista (R. Radford Ruether) y la teología negra (J. Cone). Sus explicaciones aportan mejoras teológicas y nuevas luces al sentido de la actividad económica, pero la impregnación marxista termina asfixiando a la teología: se identifica hasta tal extremo la acción de Dios con la acción liberadora que al final Cristo y la Iglesia son un problema a superar. Además, Long hace ver cómo no terminan

de eliminar la distinción entre hecho y valor, de manera que la economía sigue siendo impermeable a la teología. Por este motivo se dice que esta tradición «emerge» todavía de la anterior.

Al final llega la «tradición residual», que considera a la teología constitutiva de lo real y aborda la relación entre teología y economía desde las virtudes, lo verdadero, lo bueno y lo bello. En esta sección se estudia la aportación de la Doctrina Social de la Iglesia y de B. Dempsey; de algunos teólogos anglicanos; de MacIntyre (cuyo intento es filosófico) y de la «ortodoxia radical» de John Milbank. Lo común a estos autores es la convicción de que la teología de Santo Tomás proporciona una crítica útil de la economía política moderna y medios para reconstruir las relaciones económicas al servicio del hombre. No obstante, las propuestas concretas difieren unas de otras.

Por el contexto intelectual del libro tiene importancia la contribución de John Milbank, que Long recoge sumariamente. La propuesta de fondo es la sustitución del sistema capitalista (considerado como una herejía cristiana) por una economía política cuyo modelo sea la Iglesia. En concreto, se trata de instaurar la «economía del don», alternativa a la lógica contractual del mercado e inspirada en la divina economía, es decir, en el don primigenio de la creación y de la redención. A efectos prácticos, se trata de abolir el capitalismo y sustituirlo por un socialismo cristiano inspirado en el socialismo anterior a 1848.

La importancia de la lógica del don, que Milbank enlaza bien con la liturgia, es indudable, y en este sentido es toda una aportación. Sin embargo no se ve claro –porque Milbank no proporciona indicaciones precisas– cómo puede extenderse esta visión al conjunto de la economía, ya que no se trata de corregir excesos o introducir dimensiones ignoradas, sino de sustituir la totalidad del sistema. Por este motivo algunos autores sitúan el planteamiento de Milbank en la región de lo utópico mientras no se apunten iniciativas que puedan tener efecto real en la cultura económica actual. El mismo Long termina esta sección planteándose algunas preguntas, relativas a qué hacer en concreto, que la tesis de Milbank deja sin responder. No obstante y en otro orden, sí podemos ver ejemplos reales de las posibilidades de la economía del don en los logros de la denominada «economía de comunión», si bien hay que notar que el planteamiento de fondo dista de la concepción de Milbank.

Por último, las premisas de las que parte Milbank en su crítica a la doctrina social de la Iglesia, que califica de cripto-fascista, son en algún punto discutibles. Por ejemplo, es muy discutible la concepción del papado moderno que atribuye a la Iglesia, plasmada en la doctrina sobre la infalibilidad (p. 512): como si la Iglesia entendiera que el Romano Pontífice convierte en verdaderas ciertas cosas porque él las proclama como tales. Semejante visión implicaría el desentendimiento del Papa de sus obligaciones respecto al «*depositum fidei*», algo inconcebible en su función magisterial.

El trabajo de Long contribuye desde una perspectiva novedosa al diálogo entre teología y economía. Su visión es sumamente enriquecedora y justifica sin duda el interés por dar a conocer este libro al lector de habla hispana; pero también hay que advertir que en lo que toca a la doctrina de la Iglesia católica la visión de Long es incompleta. La nota del editor (el propio Arzobispo de Granada) al comienzo del libro es muy oportuna y ya adelanta algunas limitaciones que pueden llamar la atención al lector católico. Sorprende, además, que el análisis de la Doctrina Social de la Iglesia se limite a León XIII y a Pío XI; y que haya olvidado la Encíclica «*Sollicitudo rei socialis*» de Juan Pablo II, que el editor ha añadido en nota a pie y que, curiosamente, la tradición liberal suele pasar por alto por resultarles muy incómoda.

Gregorio GUITIÁN

F.M. REQUENA, *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)*, Biblioteca Nueva Madrid 2008, 359 pp., ISBN 978-84-9742-877-4.

La devoción al Amor Misericordioso surca el catolicismo del siglo XX llegando hasta nuestros días. Tiene como puntos fundamentales de referencia cuatro religiosas: desde santa Teresa de Lisieux, fallecida en 1897, beatificada en 1923 y canonizada en 1925, hasta santa Faustina Kowalska, fallecida en 1938 y canonizada en abril de 2000, pasando por dos monjas de la Visitación, la italiana Benigna Consolata Ferrero (1885-1916) y la francesa María Teresa Desandais (1876-1943). A par-

tir de la obra de esas cuatro religiosas, y de otras figuras de algún modo relacionadas con ellas, la devoción se extendió por Europa y América, alcanzando a cristianos de las más diversas condiciones: religiosos y religiosas, sacerdotes seculares, cristianos corrientes, hombres y mujeres.

El prof. Requena fija su atención en Teresa Desandais y en el eco que sus escritos y su doctrina tuvieron en la España de la primera mitad del siglo XX. Su estudio se mueve en tres planos diferentes: la narración histórica, el análisis de la religiosidad, la consideración del trasfondo teológico. De esos tres planos, es el primero el que determina la estructura de la obra, que, como indica el subtítulo, constituye una reconstrucción detenida del desarrollo de la devoción al Amor Misericordioso en la España de las décadas de 1920 y 1930. Pero aunque esa perspectiva sea decisiva en la configuración del libro, no la agota, ya que las otras dos están presentes desde el inicio contribuyendo a dotar de fisonomía al conjunto; así lo señala el autor en la introducción y así lo confirma la lectura de la obra.

La exposición del Prof. Requena se caracteriza por un estilo claro y directo, extremadamente atento al estudio de las fuentes. La consulta de los archivos del monasterio de la Visitación en La Roche-sur-Yon, donde se conserva la documentación proveniente de los precedentes monasterios de Dreux y Vouvant; los del convento dominicano de San Esteban, en Salamanca, donde se guarda el legado del P. Juan González Arintero, que tanto contribuyó a la difusión del mensaje sobre el Amor Misericordioso, y los de la Nunciatura de Madrid, a los que hay que añadir los que pusieron a su disposición las familias de algunas de las personas que colaboraron con la obra promovida por la madre Desandais, le han permitido reconstruir con rigor y detalle una historia larga y no exenta de pasajes delicados.

El primer capítulo está dedicado a los orígenes de la devoción al Amor Misericordioso y, particularmente, a la configuración que esa devoción recibe por obra de la visitandina francesa. La atención se centra en la exposición de los escritos de María Teresa Desandais, especialmente en la *Ofrenda al Amor Misericordioso* (1902) y el *Llamamiento a los amigos del Corazón de Jesús* (1919), así como en el comentario a la imagen del Amor Misericordioso (1904), que de algún modo resume el objeto y el sentido de la devoción. Se trata, en efecto, de un Crucificado

—más concretamente, de un Cristo clavado en la Cruz, pero todavía vivo y con expresión serena—, cuya figura destaca sobre un fondo constituido por una Sagrada Forma y sobre cuyo pecho brilla un corazón en llamas, del que brotan rayos que iluminan un libro de los Evangelios abierto por el pasaje joanneo en el que Jesús enuncia su *mandamiento nuevo*.

El *Llamamiento a los amigos del Corazón de Jesús* constituye un paso decisivo en la obra de la madre Desandais. No sólo porque el título evoca una de sus convicciones fundamentales —la consideración del mensaje sobre el Amor Misericordioso como una continuación y actualización de la devoción al Corazón de Jesús—, sino porque implica el paso de una devoción formulada y explicada, a la promoción de una obra u asociación, que contribuya a difundirla. Poco después de la publicación de ese opúsculo, en 1922, algunos escritos de la Desandais fueron hechos llegar al P. Arintero, que manifestó enseguida su concordancia y su entusiasmo por el mensaje que contenían, a cuyo servicio puso la revista que dirigía: «La Vida Sobrenatural». Se inició a partir de ese momento una amplia difusión en España —especialmente en Madrid, pero también en otros lugares— de la devoción al Amor Misericordioso. De hecho España superó en este punto a Francia, donde la devoción había nacido, convirtiéndose en su foco fundamental de irradiación, que se extendió desde Madrid a otras muchas ciudades, también de Hispanoamérica.

En su reconstrucción de la historia del Amor Misericordioso en España —y, de acuerdo con lo dicho, también fuera de España—, Federico Requena distingue dos etapas: la que califica como etapa de desarrollo, a la que dedica los capítulos dos a cinco, que abarcan un periodo de más de doce años; y la que describe como etapa de eclosión o desarrollo máximo (capítulo seis), que coincide con los años azarosos de la segunda república española, en los que el sentimiento católico, en su busca de vías o caminos de expresión, acudió en alto grado a la devoción al Amor Misericordioso.

Desde otra perspectiva, que podríamos calificar de interna, la devoción, manteniendo su fisonomía espiritual básica, evolucionó —y el Prof. Requena lo señala—, buscando diversos modos de consolidarse. En un primer momento, se trata de una devoción que se difunde espontáneamente a partir de los escritos de la madre Desandais. Después (años 1923-1924) quienes se habían adherido a ese movimiento devocional piensan en la constitución de una asociación que llegue a obtener la

aprobación pontificia; objetivo que no se alcanzó –Pío XI manifestó su aprecio a la labor realizada por la madre Desandais, pero no otorgó ninguna aprobación formal al respecto–, y que fue pronto abandonado. A continuación (años 1925 y siguientes) el énfasis es puesto en lo que Requena caracteriza como «constitución de una biblioteca», es decir, la puesta en marcha de acciones para difundir tanto las publicaciones relacionadas con el Amor Misericordioso, especialmente las de la madre Desandais, como la imagen del Crucificado, que las sintetiza y evoca.

Al llegar a los años posteriores a 1940, se produce lo que constituye, sin duda, una paradoja: el movimiento sobre la devoción al Amor Misericordioso, que se había mantenido e incluso había crecido durante los años difíciles de la segunda república española y de la posterior guerra civil, entra en crisis hasta prácticamente desaparecer. El detonante de esa crisis estuvo constituido, además, por lo que puede considerarse un equívoco. A mediados de los años treinta y a comienzos de los cuarenta se dirigieron, desde Colombia y Cuba respectivamente, preguntas a la Congregación de Ritos y al Santo Oficio sobre si podían o no exponerse en las iglesias imágenes del Amor Misericordioso. Aplicando estrictamente las normas, entonces muy restrictivas, sobre la difusión de nuevas devociones, los dicasterios romanos formularon un parecer negativo.

La llegada a España de esas noticias en 1941 hizo que el movimiento suscitado por la madre Desandais se convirtiera en objeto de debate. No está claro si las respuestas de los dicasterios romanos, que hacían referencia sólo al uso de los imágenes, aspiraban a ir más allá, poniendo en duda la devoción en cuanto tal. En todo caso así fueron interpretadas en muchos ambientes eclesiales. El resultado fue que no sólo se retiraron las imágenes del Amor Misericordioso, sino que la difusión de escritos, incluso de los ya impresos, se detuvo y la devoción dejó de extenderse, y languideció hasta acabar disolviéndose. La muerte de la madre Desandais, que tuvo lugar precisamente en 1943, pudo también contribuir a ello.

Como decíamos más arriba, el Prof. Requena, cuya exposición hemos seguido, no se limita a la mera narración de unos hechos, sino que procura situarlos en su contexto histórico y social y proceder a un esbozo de análisis de los canales a través de los cuales la devoción se fue difundiendo. Su obra ofrece así una interesante descripción de amplios sectores del mundo católico del Madrid de los años veinte y treinta, en-

trando de esa forma en el estudio de los círculos relacionales y en el de la historia de la religiosidad en general. No intenta una teorización al respecto, pero aporta datos y consideraciones de innegable utilidad.

En coherencia con lo que acabamos de decir, y dando un paso más, Requena se enfrenta con una de las realidades más importantes de la vida católica de la época moderna: la importancia adquirida por las devociones o, por usar la expresión a la que acuden algunos autores, el devocionalismo. La palabra «devoción» (en latín *devotio*) significa en su origen lo mismo que decisión o firmeza de la voluntad, y, en un contexto espiritual cristiano, prontitud para todo lo que se refiera al servicio de Dios; tal es el sentido que tiene –baste con citar esta fuente, por lo demás de singular influencia– en santo Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, 2-2, q. 72). En la obra de san Francisco de Sales –véase su *Introducción a la vida devota*–, la palabra mantiene su sentido originario, pero se acentúan los aspectos o dimensiones afectivas.

Dado ese paso, era fácil que, entroncando con un movimiento que ya venía desde fines de medioevo, se pasara de «la devoción» a «las devociones», entendiendo por tales imágenes, advocaciones, oraciones o prácticas que se viven y difunden a fin de suscitar, conservar o incrementar la piedad y la devoción, en el sentido originario del vocablo. Un análisis de la historia religiosa durante la época moderna pone de manifiesto la importancia que ha tenido ese proceso y los frutos de vida cristiana que lo han acompañado, aunque también, en más de un caso, el riesgo de sentimentalismo al que ha estado expuesto. De ahí que, en la época contemporánea, la literatura haya abordado a veces el tema del devocionalismo –y otro muy relacionado con él: la religiosidad popular– con una cierta prevención, fundada en algunos casos, excesiva o incluso absolutamente infundada en otros.

El Prof. Requena no entra en ese debate –no le correspondía hacerlo–, aunque da muestras de conocerlo. De hecho quiere dejar constancia de que la devoción al Amor Misericordioso, tal y como se expresa en la obra de María Teresa Desandais y se difundió a partir de sus escritos, es ajena a esa inflexión y a esas críticas. Aspiraba, en efecto, a impulsar la devoción al Corazón de Jesús y, por tanto, a su humanidad, con acentos que condujeran a un efectivo compromiso de vida cristiana por parte de quienes la siguieran. Y eso no sólo por parte de reli-

giosas y religiosos, sino de todo tipo de cristianos en las diversas circunstancias y situaciones en las que cada uno esté llamado a vivir. Así lo manifiestan los escritos de la madre Desandais en los que, junto a invitaciones a la oración y a la piedad, menudean las referencias a la existencia cotidiana y al cumplimiento fiel de los deberes de estado.

Al proceder a esas consideraciones Federico Requena entra en el tercero de los niveles que configuran su obra: el teológico. Lo desarrolla, al igual que el anterior, al hilo de la historia; más concretamente, al exponer el contenido de los escritos de María Teresa Desandais, de cada uno de los cuales ofrece una síntesis breve pero ajustada. En todo momento se advierte en el libro una clara simpatía hacia la figura y el mensaje de la madre Desandais. No es por eso sorprendente que Requena, ya hacia el final de su estudio (p. 308), recuerde que en 1959 fue prohibida la difusión del mensaje de otra de las personas que propugnaron –con acentos diversos a los de la visitandina francesa, pero con concordancias profundas– la devoción al Amor Misericordioso, la polaca Faustina Kowalska, lo que no ha impedido que esa prohibición fuera levantada en 1978 y que la propia Faustina Kowalska fuera canonizada veinte años más tarde. Entrar por el camino que abre esta observación reclamaría un estudio detenido de la doctrina de la Desandais, esta vez con metodología no histórica, sino formalmente teológica, lo que, obviamente, nos conduciría más allá de la presente obra, que se atiene a la historiografía, alcanzando plenamente, en ese plano, los objetivos que se había marcado su autor.

José Luis ILLANES



**Reseñas**



## FILOSOFÍA

**Mariano ARTIGAS** (†), *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2007, 422 pp., 23,5 x 17, ISBN 978-84-313-2490-2.

«Ciencia y religión siempre han estado en contacto. Pero en nuestros días se relacionan de modo especialmente intenso. En las sociedades occidentales se suele asimilar la ciencia a lo objetivo y público, y la religión a lo subjetivo y privado. Pero esto no significa, en modo alguno, desinterés por la religión. Por el contrario, cada vez son más los cursos y publicaciones que tratan, precisamente, sobre ciencia y religión». Con estas palabras arranca la introducción del último libro del profesor Mariano Artigas publicado póstumamente por la editorial Eunsa. Ciertamente la escisión ciencia y religión, o ciencia y fe, es una de las claves fundamentales para comprender el mundo actual; y a restaurar esos puentes entre ciencia y fe dedicó el autor su investigación durante más de cuarenta años.

El libro está compuesto por veinticinco voces, ordenadas alfabéticamente. La misma selección de las voces nos habla ya de la madurez del autor, familiarizado desde hace tiempo con esos temas. Cada voz puede ser leída de

manera independiente del resto, aunque lógicamente en ocasiones la relación entre ellas sea muy estrecha. Además, la extensión de las voces resulta lo suficientemente corta para que puedan ser leídas de una vez, y suficientemente largas como para poder tratarlas con cierto detalle. Para facilitar la consulta y la utilización del libro se añade al final un índice más amplio de voces, que remiten a los apartados de las voces principales donde se trata de ellas.

Como el mismo autor deja entrever en la introducción, el libro que ahora se presenta supone en cierto sentido una síntesis de lo que fueron las ideas centrales que guiaron su pensamiento. Por esta razón, aunque un texto de este tipo resulta difícil de sistematizar, es posible —conociendo el pensamiento del autor— agrupar estas voces en torno a unas cuantas ideas fundamentales. Una de esas ideas es que la reflexión filosófica puede servir de punto de encuentro entre el discurso científico y el religioso. En efecto, la mediación filosófica constituye el puente que puede salvar la distancia entre la razón científica (supuestamente objetiva y pública) y la fe religiosa (subjetiva y privada). La tarea científico-experimental que se desarrolla con la razón científica no se auto-fundamenta sino que cuenta con unos presupuestos de índole filosófica. Y más

concretamente de una filosofía realista, puesto que el científico parte del supuesto de que existe una realidad extramental, con una consistencia ontológica propia; la materia posee una organización determinada, susceptible de ser expresada mediante leyes. Estas ideas se encuentran en la base, por ejemplo, de las voces «realismo científico», «ciencia y filosofía», «racionalidad científica», «orden y autoorganización», «cosmovisión científica», etc.

Por otro lado, la fe religiosa no tiene por objeto algo absurdo o irracional, puesto que en última instancia tiene su origen en Dios, fuente de orden y racionalidad; y, por consiguiente, la creencia religiosa es susceptible también de originar una reflexión filosófica. Es ésta otra de las constantes que configuran el hilo conductor del libro, y de manera particular de algunas voces como «argumento teleológico», «ciencia y religión», «creacionismo», «Dios», «naturaleza», «principio antrópico», «Universo y Creación», «Verdad».

Otras voces tienen un marcado carácter histórico, vertiente a la que el profesor Artigas dedicó sus últimos años. La historia de la ciencia muestra que el entendimiento entre fe religiosa y actividad científica han ido ordinariamente de la mano. Se suele invocar el caso Galileo y la teoría de la evolución, junto a la condena de Giordano Bruno, como ejemplos de la confrontación entre fe y ciencia. Pero los estudios del profesor Artigas —escritos en colaboración con los mejores especialistas en estas cuestiones— muestran los problemas en su contexto: ni Galileo fue condenado como hereje, ni el evolucionismo ha recibido ninguna condena por parte del magisterio de la Iglesia (a pesar de que algunos eclesiásticos mostraron su oposición a las ideas evolucionistas), ni

Giordano Bruno fue quemado por sostener el copernicanismo (sino por doctrinas de índole teológica). Estas cuestiones son abordadas en las voces «evolucionismo y fe cristiana», «Galileo y la Iglesia», y la «Revolución científica» (donde expone las ideas de Giordano Bruno y las controversias teológicas que despertó).

También las ideas del autor sobre filosofía de la ciencia tienen eco en otras voces que se centran en cuestiones de metodología de la ciencia experimental: «ciencia y conocimiento ordinario», «falibilismo», «interdisciplinariedad», «lenguaje científico», «naturalismo», «valores científicos», etc.

Un último grupo de voces obedece al interés «humanista» del autor. En efecto, a lo largo de sus obras, el profesor Artigas se ocupó de la imagen del hombre que la ciencia ha configurado a lo largo de la historia. Con frecuencia, esa imagen tiende a estar distorsionada por concepciones en donde la distancia entre el mundo humano y el animal tiende a estrecharse hasta el punto de desaparecer en la práctica. Por eso, Artigas advierte de la necesidad de destacar la espiritualidad y trascendencia del ser humano sobre el resto de seres materiales: esta idea se desarrolla en las voces «alma» o «persona y naturaleza».

En la lectura de este libro llama la atención el conocimiento actualizado y de primera mano de la bibliografía más relevante sobre estas cuestiones, especialmente en el ámbito anglosajón. En resumen, es un libro de síntesis y madurez, cuya consulta será siempre útil, con el rigor y la amenidad propios de la alta divulgación que con tanta brillantez cultivó el profesor Artigas durante sus muchos años de trabajo filosófico.

José Ángel García Cuadrado

**Mariano ARTIGAS** (†) y **Daniel TURBÓN**, *Origen del hombre. Ciencia, Filosofía y Religión*, Eunsa, Colección Astrolabio Ciencias (3ª edición), Pamplona 2008, 208 pp., 22 x 14,5, ISBN 978-84-313-2545-9.

Esta obra póstuma del profesor Artigas escrita en colaboración con el catedrático de Antropología Física en la Universidad de Barcelona Daniel Turbón, aborda de manera sintética y actual una evaluación crítica del estado de las investigaciones sobre el origen del hombre. Resulta significativo que a los pocos meses se agotara la primera edición; en la segunda edición –también agotada–, se recoge un nuevo capítulo del profesor Turbón.

El objetivo del libro es: «establecer un marco filosófico que dé cuenta, en otro nivel de racionalidad, de lo que la ciencia actualmente nos dice sobre nuestras raíces» (p. 11). Para ello, el libro ofrece en su primera parte una exposición sencilla y actualizada de los datos científicos sobre el origen de los vivientes, las diversas «teorías de la evolución», para desembocar en el origen del hombre y su dispersión. La segunda parte ofrece una exposición más filosófica en diálogo con las teorías evolucionistas: la compatibilidad entre acción divina y evolución; la finalidad y la evolución; evolución y persona humana. Se destaca de modo claro de qué manera evolución y creación no son dos conceptos excluyentes sino complementarios si se parte de la aceptación de la diversidad de planos epistemológicos: el metafísico y el experimental.

Asimismo, la filosofía es el puente que hace posible el diálogo entre ciencia y religión. En este sentido resulta particularmente clarificador el capítulo dedicado al diseño inteligente, escrito

en colaboración con el profesor Santiago Collado: desde una filosofía abierta a la metafísica es posible rebatir los presupuestos materialistas que pretenden negar cualquier realidad no reducible a lo material y la acción creadora de Dios: la creación es un asunto filosófico, inabordable por la metodología experimental. A su vez, los partidarios de la doctrina del diseño inteligente pueden también invocar a la ciencia para favorecer una explicación creacionista, sin advertir que la ciencia experimental como tal, sin una lectura filosófica de la misma, es incapaz de afirmar ni negar nada sobre la idea metafísica de creación. De este modo es posible tomar distancia de los encendidos debates entre creacionistas y evolucionistas, tan presentes en el mundo anglosajón.

Los dos capítulos siguientes esclarecen el papel de la religión, y más concretamente del Magisterio de la Iglesia, en la aceptación o rechazo de las doctrinas evolucionistas. Un breve repaso histórico muestra que las reticencias en la recepción «oficial» del evolucionismo no se dirigen contra las tesis científicas como tales, sino más bien hacia los presupuestos del naturalismo cientificista –independientes de la actividad científica– que configuran una imagen materialista del hombre y del mundo natural. En ese sentido resulta de gran valor el apéndice de documentos magisteriales recientes en los que se aborda la doctrina evolucionista. En definitiva, la lectura materialista de los datos aportados por las doctrinas evolucionistas responde más a una ideología, y no a la ciencia como tal, como se apunta en el capítulo conclusivo. Se concluye con una breve bibliografía actualizada sobre el tema.

Escrita para un público no especializado, será de gran interés para científico-

cos, filósofos y teólogos, proporcionando pautas de reflexión para un diálogo interdisciplinar.

José Ángel García Cuadrado

**Amadeo MUNTANÉ, M<sup>a</sup> Luisa MORO y Enrique R. MOROS**, *El cerebro. Lo neurológico y lo trascendental*, Eunsa, Astrolabio, Serie Ciencias, Pamplona 2008, 134 pp., 18 x 11, ISBN 978-84-313-2573-2.

Este breve libro posee varias cualidades que hacen su lectura especialmente recomendable. En primer lugar, la actualidad del tema. En efecto, desde el punto de vista científico ninguna cuestión parece despertar en la actualidad más interés que el cerebro humano. Es éste un tema que hace tiempo ha dejado de estar circunscrito a los ámbitos especializados y ha pasado a ocupar grandes espacios en periódicos y revistas de divulgación. Porque en última instancia el estudio del cerebro nos está remitiendo a preguntas centrales de la existencia humana: no se trata de una mera curiosidad científica saber cómo funciona nuestro cerebro, sino lo que en última instancia se dilucida es saber en qué medida el cerebro determina mi pensamiento y mi acción humana. ¿Cómo opera el cerebro en el surgimiento de los sentimientos y recuerdos? ¿Qué son las emociones, y qué es lo que ocurre cuando nos enamoramos? ¿Están determinadas las ideas y conductas humanas por la actividad cerebral? La neurociencia se presenta muchas veces como una explicación nueva y definitiva a los problemas humanos de siempre. Incluso la relación con Dios –tradicionalmente considerada como una de las acciones más propiamente espirituales del ser humano– cuenta con una explicación neurológica. En la actualidad la investigación sobre «mente y re-

ligión» se sitúa en la vanguardia de la investigación y de costosas investigaciones (como la emprendida recientemente por la Universidad de Oxford).

En segundo lugar, la lectura de este libro es particularmente instructiva, porque es fruto de una tarea interdisciplinar de dos médicos (un neurorradiólogo –Amadeo Muntané– y una médico de familia –M<sup>a</sup> Luisa Moro–) y un filósofo (Enrique R. Moros). Este trabajo es un ejemplo de cómo se conjuga la perspectiva científica y filosófica, manifestando que la cooperación entre estas disciplinas no sólo es posible, sino también positiva y sumamente enriquecedora.

El libro se divide en tres partes. La primera es una sucinta introducción a la naturaleza del cerebro humano. Entre todas las características del cerebro humano, destaca su enorme plasticidad, que capacita al hombre para realizar complejas operaciones muy superiores a las desarrolladas en el mundo animal; principalmente el conocer intelectual. Ésta es una operación específicamente humana porque trasciende lo físico, y porque es capaz de abrir al hombre al futuro y a la trascendencia.

En la segunda parte se presentan las diversas teorías de científicos para quienes la creencia religiosa es la expresión de un instinto humano universal inscrito en el genoma, donde habría unos genes de la espiritualidad que nos conducirían a creer en Dios. Ésta es la propuesta, por ejemplo, de Dean Hamer, cuando postula la existencia del «gen de Dios». Incluso en este aspecto sería posible advertir el salto cualitativo del ser humano con respecto al animal: «el fenómeno religioso sería en buena medida el resultado de las cualidades que nos diferencian de otras especies y nuestro cerebro estaría estructurado ge-

néticamente para generar creencias» (p. 54). A partir de esta idea, se presentan los experimentos más relevantes sobre la «neurología religiosa»: Persinger, Ramachandran, Newberg, Aquili y Beauregard. Pero en última instancia la pregunta decisiva es: ¿las experiencias religiosas son únicamente actividades cerebrales, y por tanto, la idea de Dios es un mero correlato de fenómenos neurobiológicos? (p. 75). Para responder satisfactoriamente a esta pregunta es preciso adoptar una mirada más amplia que la meramente científica, puesto que las manifestaciones de la espiritualidad humana no son reconducibles fácilmente a términos de actividad neuronal. Del mismo modo, al estudiar el maravilloso mundo cerebral, es difícil no preguntarse por el origen de tanta complejidad armónicamente diseñada. El azar no puede explicar seriamente la aparición de esas propiedades del todo novedosas con respecto al mundo animal. La idea de un Ser Creador aparece como una creencia razonable; y así Dios no es fácilmente concebible como una creación de nuestras neuronas, sino más bien El que hace posible esa admirable disposición del cerebro humano, así como de todo el mundo natural. La religión se convierte así, no sólo en un fenómeno neurológicamente observable, sino de manera más radical una relación entre un ser finito y otro Ser trascendente.

La experiencia religiosa es objeto de la tercera parte del libro. Que el hecho religioso dependa de algún modo del cerebro no quiere decir que sea determinado por él. En otros términos, las experiencias místicas no son siempre productos de patologías neurológicas, pues es fácilmente comprobable –también desde la neurociencia– la diferencia entre los delirios místicos de un enfermo mental de las experiencias místicas que pueden tener personas virtuosas

marcadas por el amor a Dios. La «neuroteología» no puede dar cuenta cabal de realidades que trascienden lo material, como es la libre apertura al Creador. En otras palabras, «el cerebro humano nos capacita para trascender, lo cual desde el punto de vista de la neuroimagen se ha podido verificar al poner de manifiesto la existencia de auténtica actividad cerebral cuando oramos (...). Podemos ciertamente creer en Dios, pero no como algo artificial y sobreañadido a nuestra función cerebral, sino como algo real cuya experiencia tiene repercusiones neurofisiológicas, aunque no sea totalmente reducible a la misma» (p. 122). Esto se ejemplifica muy bien en la exposición de tres conversiones (Caudel, Morente, Frossard), donde los condicionamientos materiales son incapaces de explicar la libre aceptación de un Dios providente y amoroso.

El libro es claro, de muy fácil lectura; y al mismo tiempo aporta con seriedad argumentos científicos actuales. Se encuentran, además, algunos gráficos que facilitan la comprensión de los no expertos en neurología. Completa el libro una buena selección bibliográfica para los interesados en ahondar en el tema. En definitiva, un libro sobre un tema muy actual, dirigido a un amplio público.

José Ángel García Cuadrado

**Manuel MACEIRAS**, *La experiencia como argumento. Clasicismo y postmodernidad*, Síntesis, Madrid 2008, 452 pp., 21 x 14, ISBN 978-84-975652-7-1.

El título del libro es toda una declaración de intenciones. Se trata de un largo ensayo de antropología filosófica que pretende fundar a partir de las experiencias humanas más auténticas la verdadera dimensión del ser humano. La expe-

riencia no es sólo ni principalmente experiencia empírica y sensible, sino que se entiende la experiencia en toda su amplitud, en el sentido experiencial. Se trata, pues, de adentrarse en la totalidad de la experiencia humana y profundizar filosóficamente en ella. A esa profundización reflexiva es a la que el título ape-la con el término «argumento», es decir, reflexión autoconsciente sobre el saber que se adentra en las razones y las propone en un lenguaje sugerente y las discute con la premiosidad que merecen. Así, puede entenderse «la reflexión como cuidado y afrontamiento de la experiencia» (p. 36).

El capítulo primero es la justificación del método que el autor se propone seguir. Se analizan los conceptos de experiencia y de vivencia, se describen sus diferentes formas y se establece el ámbito de la reflexión frente a ellas y su alcance en la misma vida humana y su posición en su inevitable dimensión histórica. De ahí se pasa a la verdad en sus diferentes órdenes para advertir qué da de sí el conocimiento reflexivo del hombre. La conclusión de estas páginas se cifra en el desarrollo de una racionalidad compleja, progresiva y compartida.

El capítulo segundo afronta la experiencia humana del absoluto. El tercero desarrolla la experiencia moral y su papel en la conformación de la identidad biográfica del ser libre. El cuarto consiste en el esfuerzo por formular una articulación adecuada entre la experiencia de la dignidad propia, el reconocimiento del hombre por los demás y la comprensión de las dimensiones comunicativas. El quinto describe la posición del hombre frente a la tecnociencia, y se complementa naturalmente con el sexto que expone las imágenes científicas del ser humano y de sus dimensiones esenciales: la evolución del homo sa-

piens, la base orgánica y neuronal de los principales actos de la vida humana, el lenguaje y la técnica. El séptimo se ocupa de la simbolización y expresión artística. Por último, el octavo consiste en la crítica de la posmodernidad en su sentido reductivo y el planteamiento prospectivo de una nueva comprensión del ser humano en la reflexión de sus vivencias y en la tarea actual de la educación. El libro se termina con una completa bibliografía que da una idea del esfuerzo del autor por recoger lo más granado de la tradición filosófica y del interés por dialogar con todos los que hoy en día se preguntan por las cuestiones centrales de la antropología.

El autor expone la razón de fondo de esta investigación: «la fortaleza de Antígona es, por último, testimonio adelantado de una fenomenología de la acción cuya experiencia originaria radica en el poder optimista para ser más, ser de otro modo y ser mejor» (p. 16). El crecimiento humano es la razón del esfuerzo, pero ese esfuerzo está sostenido por una esperanza cierta. «Dios no aparece sólo ni de modo principal por demandas lógicas o cosmológicas, sino fundamentalmente por motivos antropológicos asociados a una pregunta como la siguiente: ¿Qué sentido y valor tiene el ser humano a partir de la existencia o no de una realidad trascendente, como la del Dios cristiano? Parece claro que el valor de la existencia y de la vida del *anthropos* cambia profundamente según se opte por la afirmación o la negación. Se abre entonces una segunda pregunta: ¿Qué es más o menos razonable con el modo de ser humano: la creencia o la increencia? Es así como, no siendo conclusión de un razonamiento, la fe puede abrirse paso como comprensión razonada» (pp. 130-131). De ahí surge una comprensión ajustada del comportamiento humano: «la con-

ciencia ética... es voluntad de responder ante sí mismo de la realización del proyecto de la propia vida y de los fines que en ella se quieren alcanzar» (p. 136). El autor es consciente de la herencia recibida y afirma explícitamente los presupuestos reflexivos inevitables para la filosofía contemporánea originados por el pensamiento cristiano: una ontología creacionista, la antropología de la libertad, una interpretación sociológica de la existencia, la interpretación radicalmente histórica de la realidad, el sentido de la muerte, y una comprensión del conocimiento y del trabajo como misión (cfr. pp. 86-89). Siguiendo a Ricoeur subraya la importancia biográfica de la promesa en la historia humana, es decir, la superación del biologismo y del naturalismo.

Un tema reiteradamente examinado es la constitución tecnocientífica de la sociedad contemporánea y las paradojas y contradicciones en las que incurre. La razón, «proclamándose autónoma, se descubre instrumental. Lo que genera un círculo vicioso, en cierto modo antirracional, puesto que se recurre a la razón con el solo objetivo de construir instrumentos» (p. 245). «La ciencia siempre ha sido y es causa de humanización, tanto del hombre como de la propia naturaleza que, por ella, se va humanizando... Sin vacilación, el progreso tecnocientífico debe ser celebrado como la epopeya misma de la libertad» (p. 246). «El desarrollo de la tecnociencia a partir de su propia racionalidad estructural va revelando su profunda ambivalencia: grandes logros para la vida humana y el desarrollo de la naturaleza son, al mismo tiempo, inminentes amenazas de destrucción como evidencian las investigaciones sobre las diversas formas de energía... Esta situación se agrava cuando se piensa que la racionalidad científica, por su propia naturaleza, es

indisociable de la investigación que, si es realmente proceso de búsqueda, va siempre en camino y marcha hacia lo desconocido... El concepto tecnociencia encierra una notable paradoja en nuestra actualidad: la ciencia se declara revisable pero la tecnología incrementa la irreversibilidad de sus efectos y poderes» (pp. 250-251). «Vivimos, en consecuencia, bajo el signo de una doble racionalidad: la del especialista respecto a su objeto y la de su ignorancia respecto a los demás objetos del saber. La alienación derivada de esta situación es doble. Por una parte, el hombre normal y las masas se reconocen ajenos a la responsabilidad. Poco o nada pueden decir acerca de lo que conviene y sobre cómo deben hacerse las cosas para que vayan bien. Proyectos, decisiones, planes político-científicos..., todo eso se le escapa, generando una de las situaciones más preocupantes de nuestra época. Por otra parte, los científicos reivindicán más y más su intervención en las diversas parcelas sociales, con cierta intolerancia hacia todo lo que no es científico postergándolo, más o menos imperceptiblemente, como inconsistente. Que se diga o no, estas esquizofrenias originadas en el propio cientificismo acechan todos los ámbitos: los del saber vulgar, los métodos y orientaciones de las universidades y no menos los proyectos políticos» (pp. 253-254).

Pero el autor es partidario de un modo de conocimiento más amplio y cercano al hombre. «Los expertos y técnicos son los que saben cómo deben hacerse las cosas, pero las opciones fundamentales que afectan a sus consecuencias humanas y morales, las intuye y discierne con más acierto el sentido común y el saber vulgar del no científico y del no político» (p. 273). Por eso defiende la superación de la clausura en que el empirismo ha situado a la razón. Superación que ha de conducir a una nueva sensibilidad por parte del

ser humano sobre los hombres. En esa línea defiende el análisis del arte como un camino privilegiado para examinar detenidamente la vida humana y sus peculiaridades. De este modo se intenta elaborar un pensamiento que pueda enfrentarse a la vivencia del pluralismo subjetivista posmoderno, en buena medida pragmática y consumista, especialmente en el ámbito educativo, en el que se juega el futuro del hombre. Se trata, pues, de una reivindicación de la razón reflexiva y comunicativa, suficientemente sensible a la totalidad de las experiencias humanas, respetuosa de la libertad y amante de la dignidad autónoma del hombre.

Enrique R. Moros

**KAROL WOJTYLA**, *Amor y responsabilidad*, Edición de Juan Manuel Burgos, Traducción de Jonio González y Dorota Szmít, Ediciones Palabra, Serie de Pensamiento, n. 35, Madrid 2008, 384 pp., 21 x 13, ISBN 84-9840-188-7.

Karol Wojtyła publicó en 1960 este estudio sobre el amor humano como fruto de su reflexión filosófica y de su experiencia pastoral de los años cincuenta. La primera traducción castellana es de 1969 (publicada en la editorial Razón y fe). Al ser elegido el autor como Romano Pontífice, *Amor y responsabilidad* alcanzó un notable éxito editorial, conociendo en pocos meses numerosas ediciones. Pero esa edición contaba con una limitación importante, puesto que se había realizado a partir de la edición francesa. En el año 1996 Plaza & Janés publicó la primera versión castellana directamente del original polaco. Tratándose sustancialmente de una buena traducción, en ocasiones el estilo oscurece el sentido del texto. El libro que ahora se presenta por la editorial Palabra, supone una revisión de esta traducción desde el

polaco. En primer lugar se ha revisado totalmente la traducción, realizada a partir del original definitivo, es decir, la 2ª edición polaca del año 1979, con una nota preliminar del entonces ya Juan Pablo II. Además, esta versión cuenta con las autorizadas anotaciones críticas de Tadeus Styczen, amigo de Karol Wojtyła y buen conocedor de su pensamiento. En tercer lugar, esta edición añade una breve introducción a cargo de Juan Manuel Burgos, uno de los mejores conocedores españoles del personalismo de Karol Wojtyła. Por estas razones podemos afirmar que se trata de la mejor edición en lengua española, aparecida hasta el momento, de este libro que es ya un clásico de la filosofía personalista.

*Amor y responsabilidad* es el fruto de la reflexión de Karol Wojtyła surgida a partir de su trato con jóvenes que le planteaban no tanto cuestiones abstractas, como preguntas concretas sobre cómo vivir; y más en concreto sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio. En el diálogo con los jóvenes surgen preguntas cuya respuesta requería una argumentación convincente sobre los fundamentos del amor humano, la procreación, la naturaleza humana, etc. De este modo el autor afronta cuestiones tales como: ¿Qué es el amor? ¿Qué relación hay entre afectividad y sexualidad? ¿La castidad es una virtud positiva o un comportamiento represivo? ¿Qué es el pudor? ¿Qué es el matrimonio y cuál sería la justificación de su indisolubilidad? ¿Tienen sentido las relaciones sexuales antes del matrimonio? (p. 9). Como se puede apreciar, estas preguntas no han perdido ninguna actualidad.

El libro se divide en cuatro partes. La primera («La persona y el impulso sexual») se propone un análisis fenomenológico de las experiencias humanas como

el gozar, usar y amar. Mediante ese análisis Wojtyła hace frente tanto al utilitarismo como al naturalismo, con la enunciación de la norma personalista (inspirada en el imperativo kantiano) que constituye el nervio de la argumentación que se desarrollará a lo largo del libro: «Cada vez que en tu conducta una persona sea el objeto de tu acción, no olvides que no has de tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que ten en cuenta que ella misma posee, o por lo menos debería poseer, su propio fin» (p. 36). En la segunda parte («La persona y el amor») se desarrolla una reflexión de carácter metafísico sobre amor, que enmarca el análisis psicológico y ético del mismo. El amor viene definido esencialmente como un compromiso de la libertad y don de sí mismo. La vinculación entre verdad y libertad –tan presente en el magisterio moral de Juan Pablo II– es la clave hermenéutica para comprender el verdadero sentido del amor humano. Para el autor, «lo que no se fundamenta en la libertad, aquello que no es compromiso libre, no puede reconocerse como amor por estar determinado o ser efecto de la violencia; no contiene nada de su esencia (...). Un compromiso verdaderamente libre de la voluntad no es posible más que basándose en la verdad. La experiencia de la libertad es inseparable de la de la verdad» (p. 144). De este modo se supera una concepción meramente biologicista del impulso sexual.

La tercera parte («La persona y la castidad») tiene por objetivo rehabilitar la virtud de la castidad desde una perspectiva personalista. En efecto, «la vinculación entre la castidad y el amor resulta de la norma personalista, la cual contiene dos mandamientos relativos a la persona: uno positivo (“tú la amarás”) y otro negativo (“tú no buscarás sólo el placer”» (p. 209). En la cuarta parte («La justicia para con el Creador») se aborda más di-

rectamente el amor dentro del matrimonio y sus propiedades (monogamia, indisolubilidad, procreación), abordando también la cuestión de la vocación a la virginidad y a la paternidad/maternidad. Cierra esta edición un anexo en donde se tratan de manera más concreta algunos problemas éticos relativos a las relaciones conyugales, la paternidad responsable y la educación de la afectividad.

En la argumentación de Karol Wojtyła se encuentra integrado un planteamiento propio del realismo-objetivista de Tomás de Aquino junto al idealismo-subjetivista de la modernidad. Y en esta integración radica –según Burgos– la gran originalidad y profundidad filosófica de este estudio (p. 12). Como fruto de esta integración, Karol Wojtyła es capaz de establecer un nuevo paradigma para comprender la sexualidad humana, es decir, una sexualidad integrada en el marco de las relaciones interpersonales del hombre y de la mujer, regidas por la norma personalista que establece que la única actitud adecuada ante la persona es el amor.

A pesar de los casi cincuenta años transcurridos desde su primera redacción sigue siendo un libro muy válido no sólo para el mundo académico (filosófico y teológico) sino también pastoral, porque se abordan con rigor y hondura cuestiones muy vivas en los actuales debates sociales.

José Ángel García Cuadrado

**Aquilino CAYUELA**, *¿Providencia o destino? Ética y razón universal en Tomás de Aquino*, Prólogo de Adela Cortina, Erasmus Ediciones, n. 8, Barcelona 2008, 215 pp., 24 x 16, ISBN 978-84-934552-9-3.

El libro que ahora se presenta es fruto de un previo trabajo de investigación

doctoral premiada con la distinción de la tesis humanística más consultada en Internet en los años 2006 y 2007. Resulta reconfortante comprobar cómo un tema filosófico y teológico como es el de la Providencia (o en su versión secularizada, el destino) sigue despertando el interés en una sociedad aparentemente tan alejada de estos intereses especulativos.

La lectura del libro no defrauda las expectativas porque logra armonizar de manera muy notable aspectos que desgraciadamente se suelen presentar enfrentados en la literatura académica. Un primer aspecto que refleja esa armonía es el diálogo entre Metafísica y Ética. El título y el subtítulo están escogidos con gran acierto: se trata de un tratado de Metafísica y de Ética, concretamente cómo se engarza el problema filosófico (y teológico) de la Providencia divina con el respeto de la libre acción del hombre. Frente a posturas típicamente modernas de contraposición entre la libertad absoluta de Dios o la libertad humana, el autor del libro –inspirándose en la doctrina de Tomás de Aquino– entiende el juego de Providencia divina y libertad humana como un encuentro interpersonal, donde Dios providente aparece más como un aliado y un garante de la legítima autonomía humana que como un obstáculo a la realización de lo genuinamente humano. En ese juego de libertades, Dios no fuerza extrínsecamente a la criatura sino que ilumina la razón del hombre desde dentro en su camino hacia la verdad.

En segundo lugar, hay otro aspecto que llama positivamente la atención. Como se indica también en el subtítulo, el estudio se centra en el pensamiento de Santo Tomás. Más concretamente, la *Suma contra gentiles* (especialmente el libro III) constituye la fuente principal y el origen especulativo de estas páginas.

La elección de esta obra obedece también a un objetivo bien preciso: se trata de uno de los escritos tomasianos donde de manera más explícita se dirige a la razón natural del gentil de cualquier religión. El modo de argumentar, por tanto, resulta muy cercano al lector actual que comparte la fe cristiana pero que apuesta por el diálogo racional con los no cristianos. De este modo se apuesta por una ética de alcance universal, tan cuestionada y debatida en la actualidad. En su análisis, se acude a los principales intérpretes del tomismo contemporáneo, dotando de rigor académico a la investigación. Sin embargo, no se trata sólo de una tesis histórica sobre Tomás de Aquino, sino que deliberadamente se entabla un diálogo con autores modernos (principalmente con Kant), contemporáneos (MacIntyre, Wojtyła, Taylor, Nussbaum o Rawls) y con el comunitarismo y el personalismo.

El libro se compone de doce capítulos. A grandes rasgos se podrían agrupar estos capítulos en dos grandes partes. La primera estaría más centrada en la cuestión metafísica de la Providencia y el problema del mal (capítulos 1-4). El último capítulo de esta parte trata de la libertad humana, que sirve de puente de unión con la segunda parte, más centrada en la persona humana (dignidad, libertad, moral, religión) y englobaría los capítulos 5-12. La dimensión teológica entra también en juego al tratar el tema de la gracia sobrenatural (capítulo 10) con una síntesis muy esclarecedora de la recepción de la controversia *de auxiliis* en la teodicea moderna y contemporánea.

El estilo, claro, sugerente y vivo, así como una original disposición tipográfica, invita a una lectura atenta. El libro está dirigido a un público culto, pero no excesivamente especializado.

José Ángel García Cuadrado

José María TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona 2005, 241 pp., ISBN 84-313.2327-2.

Este libro es una lectura informativa y agradable. En primer lugar, es preciso destacar la contextualización que el autor realiza de su investigación. Ésta abarca los tres primeros capítulos. En el primero se traza el perfil biográfico y filosófico de Anscombe. Se ha de subrayar la sensibilidad con la que el autor entrelaza los encuentros y sucesos de la vida de la autora con el desarrollo de su pensamiento. Siempre la filosofía ha surgido de un fuerte compromiso personal de alguien profundamente disconforme con lo que ocurría a su alrededor y con las ideas con las que se intentaba articular las acciones humanas y el futuro de la propia sociedad. En las páginas del capítulo segundo se expone una sucinta visión histórica de la filosofía moral que se enseñaba en las universidades inglesas alrededor de la mitad del siglo pasado. Más de medio siglo después sorprende la actualidad de esa moral y se descubre que la dinámica interna de las ideas permite su crítica, incluso de modo en cierto sentido prematuro. En el capítulo tercero se expone la crítica profética de Anscombe a dicha moral. Al lector le es concedido advertir la indignación de la autora por la concesión del doctorado honoris causa a Truman en Oxford y cómo se va transformando en combustible para una reflexión filosófica de una lucidez característica y de largo alcance. La sinceridad de la filósofa británica le permite incluso publicar un artículo, el mismo año en que aparece el libro sobre el que se centra esta investigación, titulado: «¿La filosofía moral de Oxford corrompe a los jóvenes?». Y la respuesta es claramente afirmativa y se transforma

en un denodado esfuerzo por identificar las causas y razones y por diseñar una alternativa ética más verdadera.

La segunda parte del libro consiste en la clara y sencilla exposición del esfuerzo realizado por Anscombe para elaborar una ética a partir de Aristóteles y Santo Tomás que goce del nivel analítico y el rigor propio de la filosofía inglesa del s. XX. Para enfrentarse al consecuencialismo que domina el panorama ético Anscombe piensa que hace falta una nueva psicología filosófica que permita explicar la acción humana en sus características peculiares. El concepto elegido da título a su principal publicación: *Intención*. La acción humana es intencional en el sentido que su descripción verdadera incluye necesariamente el fin que se pretende alcanzar. Las cosas más difíciles en filosofía, como en la vida misma, son las más sencillas. En este caso, la herramienta intelectual que emplea la autora es una pregunta obvia: «¿por qué haces esto?» Esta interrogación pone delante de nosotros lo que realmente estamos haciendo e indica directamente la teleología immanente de la acción. La distinción clave en este punto es la que media entre la acción intencional y la intención *con la que* la acción se realiza, que en terminología clásica podría decirse entre el *finis operis* y el *finis operantis*.

La correcta descripción de la acción humana es el primer objetivo, pero es necesario avanzar en el conocimiento práctico, entendido como «causa de lo que conoce». Para eso Anscombe reconstruye la doctrina aristotélica del silogismo práctico, que tiene como conclusión la acción del agente y que se había perdido en los recovecos de la historia de la filosofía. Para que el razonamiento práctico tenga sentido es preciso que el ser humano esté dotado de tres

clases de deseos: apetito, impulso y querer. Es el deseo del fin, un querer deliberado, lo que desencadena el razonamiento práctico. Pero que un silogismo sea válido no es suficiente, debe ser también verdadero. La verdad de la acción intencional depende en última instancia de que se haga lo bueno o, como lo diría Aristóteles: «la verdad que está de acuerdo con el deseo recto», o sea la vida lograda, el desarrollo teleológico de la naturaleza propia del ser humano, es decir, los fines propios de las diferentes virtudes que el hombre puede adquirir con vistas a su perfección. De ahí que en definitiva la teoría de la acción se remite a la ética, porque no cabe una descripción completa de la acción práctica humana sin la consideración acerca de su bien o de su mal para la integridad humana. Es difícil, en conclusión, encontrar en la filosofía académica un tema humanamente tan decisivo tratado con tanta brevedad y finura analítica como lucidez.

El libro se cierra con unos apéndices muy interesantes para todos los que quieran profundizar en el conocimiento de la tarea filosófica de Anscombe: en el primero se relacionan todas sus publicaciones, en el segundo las *Lecturas* que impartió en Oxford y Cambridge y, en tercer, lugar la lista de las conferencias sobre derechos humanos y medicina que impartió en la Universidad de Minnesota en la última década del siglo pasado.

Enrique R. Moros

**Miguel GARCÍA-BARÓ**, *El bien perfecto. Invitación a la filosofía platónica*, Sígame, Salamanca 2008, 302 pp., 22 x 14, ISBN 978-84-301-1681-2.

Estamos ante la tercera entrega de una interesante historia de la filosofía que comenzó con *De Homero a Sócrates*

(2004), siguió con *Filosofía socrática* (2005) y culmina ahora —esperamos que sea sólo de momento— con el libro del que nos ocupamos. En su anterior libro, establecía las bases de su propio pensamiento en torno a la vida y el pensamiento de Sócrates. «La vida humana es cuidado: primordialmente *cuidado de sí*, y secundariamente cuidado de lo que de sí-mismas tienen las demás realidades, según la genial expresión de *Defensa*, 36c. El cuidado de sí, el cuidado de la verdad y el bien de sí, son lo único necesario para la existencia del hombre, hasta el punto de que realmente, sin él, la vida no se deja vivir, no es *biotós* (*vivable*, dice el punto 38a)» (2005, 42). «El modo de vivir que efectivamente ponemos en práctica depende todo él de *lo que creemos que sabemos respecto de la muerte*» (2005, 61). «Temer la muerte no es otra cosa que ser aparentemente sabio no siéndolo en realidad» (*Defensa*, 29a)... «Cometer injusticia es malo y vergonzoso» (*Defensa*, 29b). Y ello incondicionadamente: «y no hay que responder con mal ni aunque se esté siendo objeto de mal, porque no hay de ninguna manera que cometer mal» (*Critión*, 49c)» (2005, 131). Se trata, ciertamente, de unos textos simpatéticos con la filosofía platónica, dedicados a profundizar en el sentido de la filosofía como actividad humana, del diálogo como expresión suprema de la vida en común y de una comprensión del Bien. A este respecto, merece la pena volver a citar por extenso el anterior libro: «Vivo a sabiendas, despierto, y no a modo de un tender anónimo hacia algo de la naturaleza del imán, justamente porque *soy*, porque imito en el centro de mi ser —que es mi *alma* o *conciencia*— la Idea del Bien, la Idea de la Excelencia. Más que el hecho de quedar investido por cierto aspecto real que otros puedan reconocer en mí al mirarme, la Idea del Bien *me*

*despierta*. Acabo de expresarlo del modo más pleno posible: ella, luz de mi luz, no se limita a ser el objeto vislumbrado, cuyo conocimiento casi latente reobra sobre el ámbito humano permitiendo que me conozca también a mí mismo en mi distancia respecto de su altura. La Idea del Bien, antes incluso que origen del predicado primordial de que hay siempre que acusar a un hombre, antes, pues, que objeto conocido o *nóema* del *nous*, es la inteligencia que hace inteligente a mi inteligencia, la sabiduría misma, *el alma del alma* o *la conciencia de la conciencia...* También es la vida de la vida, aunque sea ella eterna e inmutable; y es el motor del amor, *el amor que ama en el centro del amor finito* —que se ama a sí mismo— (2005, 84-85).

En estas páginas el autor analiza el contenido de diez diálogos platónicos, considerados de la primera época, en la que Sócrates, su persona y su pensamiento, son el centro de todo desarrollo y la referencia de todo pensamiento. No pretende el autor ni desplazar, ni mucho menos sustituir, la lectura directa de los diálogos platónicos en su bella inmediatez, pero pienso que estas páginas deberían acompañar esa lectura. Aquí se describen los implícitos que guardan los personajes, las referencias indirectas se explicitan, se condensan páginas y páginas de diálogos y se obtienen conclusiones de la aparente falta de resultado de los diálogos socráticos.

El primer diálogo explorado es el Protágoras, cuyo tema se aclara con la expresión «o que lo más importante no puede enseñarse». Al final, el autor resume el recorrido intelectual del diálogo: «Protágoras enseña abiertamente lo que él no quiere para sí mismo. Sócrates enseña indirectamente que la conciencia del no saber es superior a la conciencia del saber. En primer lugar, por-

que ésta no es humana; pero, principalmente, porque es una absoluta parálisis, mucho peor que la sujeción de Prometeo a su roca» (p. 68). El segundo es el Hippias menor, «o que el hombre se diría que es malo por su bondad», que termina así: «Ser uno de tantos y reconocerlo y pasar por tal en temas como la construcción de barcos o la zapatería, no es cosa de mayor gravedad. Serlo, saber que se es, ser reconocido con verdad como no experto en el problema de la justicia, o sea, en la cuestión de cómo se debe vivir minuto a minuto y día a día, se tenga por lo demás la profesión que se tenga, es algo muy distinto. Es, en principio, una vergüenza, y, sobre todo, es en sí, dejando a un lado qué opinen los demás, un estado del que urge escapar como no urge salir de ninguna otra cárcel. No se puede vivir un solo momento sin la menor idea de cómo se debe vivir» (p. 95).

De este modo se examinan el Gorgias, Alcibiades I, Eutidemos, Hippias mayor, Lisis, Cármides, Laques y Eutrifón. Son trescientas páginas cuidadosamente escritas, inteligentes, llenas de sugerencias, de enseñanza indirecta, de verdadera utilidad en un mundo que busca a ciegas abrazarse al pragmatismo más elemental y engañoso. La invitación a la filosofía de la que habla el subtítulo hay que entenderla en sentido fuerte: no se trata de facilitar la entrada en un lugar desconocido, sino de franquear juntos el umbral que nos separa para que nuestro diálogo cuaje en las profundidades de la verdad que interesa a cada uno de nosotros. «De nuevo se dibuja en la lejanía del horizonte del diálogo socrático la unidad completa de la virtud entendida como prudencia, o sea, como auténtico saber sobre el bien y el mal —que es consciente de que la realidad no son los bienes y los males, sino que lo son las acciones que hacen uso de las realidades—.

Este auténtico saber unitario es acerca de lo bueno y lo malo, y es él en sí mismo lo bueno y lo sabio sin restricciones ni degradación alguna. Él mismo, pues, es una *praxis*, un *servirse de los seres*» (p. 279). La distancia temporal que nos separa de estos diálogos queda abolida en estas páginas y nuestro ser y nuestra vida, en lo que es y debería ser, queda emplazadas a una nueva aventura.

Enrique R. Moros

**Juan Fernando SELLÉS**, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa («Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista», 97), Pamplona 2008, 665 pp., 23,5 x 17, ISBN 978-84-313-2551-0.

Esta monografía de teoría del conocimiento versa sobre un tema a primera vista sorprendente, si se considera desde los intereses dominantes en el mundo editorial de las humanidades. La sorpresa quizá se deba a que nos hemos acostumbrado a algunos reduccionismos acerca de la vida intelectual, también en los trabajos de inspiración tomista, como advierte el autor (p. 18). En su opinión se pueden constatar dos deficiencias en este campo: por una parte, la polarización en la dualidad objeto-acto que en el caso del objeto se desliza hacia el representacionismo y en cuanto al acto incurre en inexactitudes; por otra parte, se comprueba un olvido notable con respecto a los hábitos intelectuales. A propósito de la relación objeto-acto, el autor publicó en 1995 el libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, con una segunda edición en 2000. Con la presente monografía aborda los hábitos cognoscitivos, imprescindibles para obtener una visión completa y exacta de la teoría aquiniana del conocimiento.

Se trata de un estudio extenso y aquilatado que cuenta con una trayectoria de unos quince años. Asume publicaciones anteriores, convertidas ahora en capítulos, y aporta otros de nueva elaboración. El hecho de asumir material ya difundido, lejos de ser un recurso fácil, ofrece ciertas garantías científicas, porque son textos que han pasado ya por la criba de la discusión en los foros académicos; además hace falta un notable esfuerzo de síntesis para discernir lo que se debe completar, añadir, quitar o matizar. Es algo que efectivamente está logrado en este libro como refleja su misma estructura. Consta de tres partes: I. Naturaleza y tipos de hábitos cognoscitivos, sobre los hábitos adquiridos, su relación con la libertad y los hábitos innatos. II. Elenco y descripción de los hábitos inferiores, que trata de la abstracción, de los hábitos de la razón teórica y los de la razón práctica. III. Relación y exposición de los hábitos superiores, que afronta la *sindéresis*, el hábito de los primeros principios y el hábito de la sabiduría.

El enunciado del contenido puede parecer árido, pero el manejo metodológico implica al lector en la argumentación: por los títulos de epígrafes en forma de pregunta cuando el tema es polémico o precisa distinciones, por la discusión bibliográfica de extensión moderada y por las explicaciones de términos escolásticos para quienes no están acostumbrados a ellos. De este modo, también el lector no especializado puede descubrir, por ejemplo, la importancia actual de hábitos como la *solertia*, la *eustoquia*, la *eubulia* o la *gnose*.

Al final de libro se encuentra una sección bibliográfica, ordenada según fuentes, obras de Tomás de Aquino, comentarios tomistas y una amplia bibliografía complementaria.

Se trata de una obra de consulta que satisface tanto a especialistas, por su ca-

lidad científica, como a lectores cultos en general debido a su carácter asequible. No sólo informa, sino que forma a quienes lo leen; además, la estructura del libro y el método pedagógico empleado facilitan abordar temas aislados sin perder la visión de conjunto. Es evidente que constituye un reto atrayente para quienes no se conforman con las aspiraciones exiguas del «pensamiento débil».

Elisabeth Reinhardt

## HISTORIA

**BENEDICTO XVI**, *Los Padres de la Iglesia. De Clemente de Roma a san Agustín*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, 262 pp., 13 x 20, ISBN 978-84-9715-147-4.

A lo largo de más de un año, de febrero de 2007 a marzo de 2008, el Papa dedicó la mayoría de las audiencias de los miércoles a hablar sobre la vida y el pensamiento de algunas de las grandes figuras de la Iglesia primitiva. En las páginas 11-18 de la introducción, a cargo del patrólogo Marcelo Merino, se explica desde qué punto de vista se denomina a estas figuras «padres», «maestros», «doctores», etc. Estas catequesis siguieron en el tiempo a las que el Pontífice había dedicado a los apóstoles y a otros personajes neotestamentarios. Ambos grupos quedan, por tanto, situados en una continuidad cuyo origen en Jesucristo.

Al fijarse en estos primeros jalones del camino de la Iglesia, Benedicto XVI ha buscado mostrar la clave para enfocar el misterio de la Iglesia: la comunión. La introducción a esta edición de las audiencias del Papa ayuda a captar mejor el trasfondo de estos textos: se trata de profundizar en el designio originario de la Iglesia, anclado en la teología de la comunión. En este contexto,

los Padres de la Iglesia son testigos fundamentales de dicha realidad y, más en concreto, los de los primeros siglos, época en que la Iglesia no había sufrido aún la fractura de las divisiones. Esta idea queda expresada, por ejemplo, en el comentario a una carta de San Paulino de Nola (355-431): «Como puede verse, se trata de una bellísima descripción de lo que significa ser cristianos, ser cuerpo de Cristo, vivir en la comunión de la Iglesia. La teología de nuestro tiempo ha encontrado precisamente en el concepto de comunión la clave para enfocar el misterio de la Iglesia. El testimonio de San Paulino de Nola nos ayuda a experimentar la Iglesia tal como nos la presenta el Concilio Vaticano II: como sacramento de la íntima comunión con Dios y, así, de la unidad de todos nosotros, y por último de todo el género humano» (Audiencia general de 12 de diciembre de 2007).

El libro contiene 36 audiencias, en las que se habla de 26 Padres; a algunos de ellos les dedica, por tanto, más de una: Orígenes, los Capadocios, el Crisóstomo, San Jerónimo y San Agustín. Las intervenciones del Papa que aquí se publican entran dentro de las dos primeras grandes etapas de la patrística: la prenicena, comenzando por Clemente de Alejandría (hasta el año 325), y la Edad de Oro, hasta la muerte de San Agustín (año 430). En cada una de las intervenciones se sigue el mismo esquema: una breve reseña de la vida, obras y pensamiento, y algunas implicaciones de todo ello para la vida del lector moderno. La elección de los Padres y de los temas tiene una finalidad catequética: muestran la convicción de que la vida y las ideas de aquellas personas son también la clave para la vida de la Iglesia hoy día.

Los textos que se proporcionan son los autorizados por la *Libreria Editrice*

*Vaticana*, que ya los ha publicado previamente en italiano, en el mismo 2008. El libro pone de manifiesto el gran amor del Papa por la Iglesia, su profundidad teológica y, al mismo tiempo, su maestría catequética: un corazón de pastor que rotura los surcos que conducen a la unidad viva de la Iglesia.

Juan Luis Caballero

**Luigi PADOVESE y Oriano GRANELLA**, *Guida alla Turchia. I luoghi di san Paolo e delle origini cristiane*, Paoline Editoriale, Milano 2008, 624 pp., 15,5 x 21,5, ISBN 978-8-3153-446-8.

A nadie se le escapa la importancia que tuvo el territorio de la actual Turquía en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, un repaso en profundidad de lugares, personas y acontecimientos, pone aún más de relieve este extraordinario hecho. Estamos hablando de lugares como Éfeso, Nicea, Nisa, Constantinopla, Edesa, Samosata, Nísibe, Tarso, Nicomedia, Calcedonia, Halicarnaso, Mileto, las dos Antioquías, Mopsuestia, Colosas, Tróade, Filadelfia, Mira, Nacianzo, Pérgamo, Samosata, Sardes, Esmirna, Sebaste; de personas como los apóstoles Pedro, Pablo, Andrés, Juan, Felipe, los Padres de la Iglesia Basilio, Nicolás, Gregorio, Afraates; de concilios tan importantes como los de Nicea, Éfeso, Calcedonia... Muchos de esos lugares están ligados a importantes sucesos o personajes de la antigüedad pero, de un modo muy especial, a la época bíblico-patrística.

El libro de Padovese y Granella se presenta, de hecho, como una guía de estas épocas: en ella se dan cita la geografía y la historia, tanto de los lugares como de las personas ligadas a ellos. Pero no estamos ante una simple guía

turística. En realidad se trata de un instrumento que complementa a la perfección tanto los estudios bíblicos como los patrísticos. En más de cien voces, se nos hace un precioso resumen de historia, vidas y pensamiento. Cada entrada consta de una introducción histórica, unas someras notas de viaje –cómo llegar al lugar y qué se puede visitar allí– y algunos textos relevantes. Por ejemplo, al hablar de Edesa se adjuntan extractos del *Libro de las leyes de los países*, de Bardesanes, y de una de las *Demostraciones* de Afraates. Cada entrada está, además, ilustrada con fotos actuales de los lugares. El volumen incluye, antes de los índices finales, un breve glosario.

Los autores de esta obra son Luigi Padovese, fraile capuchino, Vicario Apostólico de la Anatolia, y Oriano Granella, superior regular de los capuchinos en Turquía desde 2008, fundador y presidente de la Asociación cultural *Etería* y director de la revista del mismo nombre, cuyo objetivo es revalorizar las memorias cristianas de Turquía. El libro es una actualización de una previa publicación (1987), y ha visto la luz con ocasión de la celebración del 80º aniversario de la encomienda de la Misión de Turquía a los frailes de la Emilia-Romagna (1927-2007). No cabe duda de que es también una preciosa aportación al año paulino, que comenzó en junio de 2008.

No es fácil encontrar un libro de estas características y mucho menos si habla de Turquía, país repleto de lugares tan importantes y de los que queda muy poco hoy día. Estamos, por tanto, ante una obra que será útil tanto al público general como al especializado, estudiante o profesor, historiadores, patrólogos o exegetas.

Juan Luis Caballero

**Attilio CARPIN**, *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, 263 pp., 14 x 22, ISBN 978-88-7094-652-9.

La relación entre teología sacramentaria y eclesiología ha tenido siempre un amplio espacio en la reflexión teológica. El presente trabajo de investigación del dominico Prof. Carpin, estudioso de la teología sacramentaria en el mundo patrístico y medieval, se centra en el estudio de una de las figuras más significativas de la teología patrística en el ámbito eclesiológico: Cipriano de Cartago (200-258), atendiendo de manera especial a la controversia bautismal, que supuso el enfrentamiento entre el obispo africano y el papa Esteban, acerca de la validez del bautismo conferido por los herejes y cismáticos, conflicto que puso en crisis en la segunda mitad del siglo III la gran sintonía existente entre las iglesias de Roma y Cartago. En Roma, Egipto y Palestina se observaba la costumbre de no bautizar a los que, habiendo sido bautizados en la herejía, solicitaban entrar en comunión con la Iglesia, reconociéndose así la validez de ese bautismo. En Siria, Asia Menor y África se seguía la praxis opuesta, es decir, aquéllos eran rebautizados, o mejor, eran bautizados con el bautismo de la Iglesia católica, porque el bautismo recibido en la herejía era considerado inválido.

La importancia del bautismo como inicio de la vida cristiana y de la pertenencia a la Iglesia hace comprender la trascendencia que se concedió entonces a esta cuestión, la vivacidad que cobró la discusión y la entidad de sus repercusiones, ya que se trataba de algo decisivo para la vida de la misma Iglesia. El problema de la validez del bautismo implicaba la naturaleza misma de la

Iglesia, así como las relaciones entre las iglesias, especialmente con la iglesia de Roma. En el presente estudio el Autor pone en evidencia con acierto las razones teológicas que enfrentaron a Cartago y Roma sobre la cuestión bautismal, las evalúa críticamente y examina sus consecuencias tanto para la teología sacramentaria como para la eclesiología, permitiendo así una reflexión sobre la relación a nivel sacramental entre Cristo, Iglesia, sacramentos y salvación, y a nivel eclesiológico, entre las iglesias particulares y la iglesia de Roma.

En el primer capítulo se expone la génesis histórica del conflicto en tierras africanas (Tertuliano, el obispo Agripino y el concilio de Cartago a comienzos del siglo III) y su inicio como debate teológico (la polémica de Cipriano con el papa Esteban). El segundo capítulo afronta la fase crítica del enfrentamiento entre Roma y las iglesias de África y Asia, cuando la divergencia doctrinal amenazaba con provocar una peligrosa división eclesial. En el tercer capítulo se estudian los desarrollos conclusivos del conflicto con la adopción de la praxis romana, con lo que se alcanza la unidad sacramental en la Iglesia. Las objeciones teológicas presentadas en su momento por Cipriano no encontrarán una respuesta convincente hasta Agustín, de manera especial en su respuesta al donatismo, verdadero continuador de la antigua controversia bautismal. El cuarto y último capítulo del trabajo aborda todo el pensamiento agustiniano al respecto y su respuesta ante la crisis donatista, que incluye la interpretación agustiniana de Cipriano frente a la donatista.

El estudio, serio y riguroso, se ve enriquecido con la abundante citación de textos de los autores estudiados, algo que pone todavía más de manifiesto la riqueza y profundidad de su pensa-

miento teológico. Se trata, en definitiva, de un buen trabajo que, entre otros méritos, muestra cómo la teología sacramentaria reviste estricta y necesariamente un carácter eclesiológico, y ello a través del estudio de un conflicto histórico-doctrinal que tanta influencia tuvo en la configuración de la teología sacramentaria.

Juan Antonio Gil-Tamayo

**Emilio MITRE**, *Iglesia, herejía y vida política en la Europa medieval*, Biblioteca de Autores Cristianos (Colección Estudios y Ensayos-BAC-Historia), Madrid 2007, 206 pp., 21 x 14, ISBN 978-84-7914-882-9.

Hace un siglo el inimitable Gilbert Keith Chesterton afirmaba que una herejía es una verdad que se ha vuelto loca (*Ortodoxia*, 1908). Sesenta años después y desde una perspectiva más académica rondaba la misma idea el entonces profesor de Tubinga y Ratisbona, Joseph Ratzinger: «las herejías no son simples monumentos sepulcrales de la vana búsqueda humana [...] Porque cada herejía es más bien la clave de una verdad que permanece, y que ahora tendríamos que juntar con otros enunciados válidos; son “como piedras de una catedral, que sólo serán útiles si no andan cada una por su sitio, si alguien construye con ellas un edificio”» (*Introducción al cristianismo*, 1968). Esta consideración pone de manifiesto el alcance teológico de la disidencia religiosa no como fenómeno histórico marginal del cristianismo o expresión de determinadas sensibilidades religiosas, sino como factor dinamizador en el desarrollo del dogma que debe ser rescatado y valorado en su contexto espacio-temporal.

El análisis global de la herejía en la Edad Media constituye una de las líneas

de investigación del profesor Emilio Mitre, catedrático de la Universidad Complutense (Madrid) y uno de los principales renovadores de la Historia de la Iglesia en el panorama bibliográfico español. Con su habitual capacidad sintética e interpretativa, el autor ha abordado el tema de la ortodoxia-heresía en trabajos publicados en revistas especializadas y monografías como *Las grandes herejías de la Europa cristiana* (Istmo, 1999), *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medievo* (Cátedra, 2003) o *Los credos medievales y el espejo de la herejía* (A.C. Castellum, 2006). Estudios todos ellos caracterizados por una ajustada contextualización histórica de las corrientes heréticas y una particular atención a los factores sociológicos y políticos que influyeron en sus orígenes y difusión.

En esta ocasión el autor ha ampliado el objeto de análisis estudiando el fenómeno herético en sus conexiones con la institución eclesiástica y el poder político durante el período medieval. Se hilvanan así tres componentes que contribuyeron a definir la identidad religiosa de Occidente generando comportamientos que oscilaron entre el uso de la disidencia religiosa con fines políticos (politización de la herejía) y la absorción de rivalidades políticas por el pensamiento religioso (heretización de la política). Concretamente, el autor considera que los vínculos entre la vida política y las sensibilidades religiosas dieron lugar a tres actitudes características de las sociedades medievales: exaltar la propia identidad étnica o nacional mediante la identificación con un credo religioso (el arrianismo entre los godos o el credo niceno-romano entre los francos), la desacreditación del rival «herético» (reacción inglesa contra la figura de Juana de Arco), o defender la propia identidad mostrando una orto-

doxia que legitime un proyecto político (monarquía francesa de los Capeto ante el movimiento cátaro).

A lo largo de las doscientas páginas del libro se van ejemplificando estos fenómenos siguiendo un orden cronológico, desde la aparición de las primeras herejías en la Antigüedad Tardía hasta las crisis bajomedievales. Los tres primeros capítulos abordan las querellas dogmáticas en el cristianismo primitivo atendiendo a sus consecuencias políticas: el donatismo, priscilianismo, la asunción del arrianismo germánico y el posterior traspaso al credo niceno, el pelagianismo en el mundo bretón y el adopcionismo hispano-visigodo. El capítulo IV profundiza en las controversias doctrinales que surgieron al calor de la reforma gregoriana y la progresiva deriva de la autoridad pontificia hacia planteamientos teocráticos. En estos casos no nos hallamos ante formulaciones propiamente heréticas sino ante disidencias político-disciplinarias con indirectas conexiones con la herejía que afloraban en el fragor de la polémica, como ocurrió con motivo de la implantación del rito romano o el conflicto de las investiduras suscitado entre el Papa y el Imperio. El capítulo V se dedica a la monarquía francesa de los siglos XIII-XIV y a su política «tuteladora de la ortodoxia» ante el movimiento cátaro del sur de Francia o los procesos incoados por Felipe el Hermoso contra la orden del Temple y la propia persona del papa Bonifacio VIII.

Finalmente, se analizan los brotes heréticos de los últimos siglos del Medievo, el wyclifismo y el husismo, haciendo interesantes apreciaciones sobre la penetración del discurso religioso en la propaganda política de la guerra de los Cien años. Como colofón se han insertado a manera de epílogo las conver-

saciones mantenidas por el autor con Martín Alvira Cabrer —conocedor de la crisis albigense— y José Emilio Martínez Tur —especializado en el mundo religioso de la Antigüedad Tardía—. Los tres especialistas debaten sobre el papel de la herejía en las relaciones franco-españolas durante el Medievo y polemizan sobre la posible existencia de una «Hispania herética» como baluarte del priscilianismo-arrianismo-adopcionismo, sustituida posteriormente por una España de la reconquista acrisolada en la lucha contra el Islam.

Por lo que se refiera al valor especulativo del libro, cabe apreciar el esfuerzo por analizar con ecuanimidad las crisis político-religiosas del Medievo y valorar en su justa medida los factores políticos, sociales y religiosos que intervinieron en ellas. Todo ello sin incurrir en la simplificación de «reducir las herejías medievales del Occidente a mero pretexto para las reyertas políticas o el de convertir las en simples coadyuvadoras de la propaganda» (p. XVI). Para ello el autor proporciona los datos políticos, culturales y religiosos necesarios para entender la emergencia de las corrientes heréticas, logrando tejer un discurso coherente con los retales de un tema complejo y extremadamente polifacético.

En la valoración de los conflictos religiosos se aprecia una particular atención a la dialéctica política que tantas veces los sostenía, dejando algo desdibujados los aspectos teológicos y mentales. Profundizar en esta materia quizá hubiera alargado un libro que pretende ser breve, pero habría permitido rescatar la genial idea del profesor Ratzinger otorgando a las controversias religiosas el peso que tuvieron en la evolución del cristianismo y el desarrollo cultural de Occidente, más allá de las turbulencias políticas que se generaron a su sombra. Que el autor es cons-

ciente de ello lo pone de manifiesto la bibliografía utilizada y comentada en un interesante capítulo al principio del libro. Celebramos por tanto esta iniciativa de la BAC que, de la mano de uno de los mejores especialistas, ofrece al público general una explicación ponderada del fenómeno herético en sus complejas conexiones con la dinámica política de la Europa medieval.

Álvaro Fernández de Córdova

**Josep-Ignasi SARANYANA (dir.) y Carmen-José ALEJOS (coord.),** *Teología en América Latina, II/2: De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt 2008, 1126 pp., 22 x 15, ISBN 978-84-84893332.

Con este volumen II/2, dedicado al primer siglo republicano latinoamericano, culmina un ambicioso proyecto editorial dirigido por el Prof. Josep-Ignasi Saranyana, y coordinado por la Prof. Carmen-José Alejos Grau, ambos de la Universidad de Navarra.

Esta empresa editorial comenzó a gestarse en octubre de 1984, cuando Juan Pablo II viajó a Santo Domingo, para anunciar una novena de años, con vistas a preparar el quinto centenario de la evangelización en América. Sumándose a la iniciativa pontificia, la Universidad de Navarra decidió preparar una historia completa de la teología cristiana en América, desde sus inicios hasta nuestros días. Se eligió el tema «historia de la teología en América Latina», porque era un área inexplorada todavía. La historia de la teología latinoamericana, en efecto, sólo contaba entonces con unas pocas monografías, circunscritas a pequeñas áreas geográficas o a espacios temporales muy reducidos. Casi siempre tales análisis teológicos eran sólo epígra-

fes secundarios en el marco de historias generales de la Iglesia de América latina. El resultado final son cuatro volúmenes, que suman 3.553 páginas. En esta obra, única en su género, han colaborado veintinueve especialistas pertenecientes a diecinueve centros universitarios (cinco europeos y catorce americanos).

Vamos a ceñirnos, como es lógico, al volumen últimamente aparecido, que es el más extenso. Trata la teología cultivada en las nuevas repúblicas latinoamericanas surgidas del proceso emancipador de 1810, aunque también algo se dice de Félix Varela, teólogo cubano, precursor remoto de la independencia antillana. Este volumen II/2 se divide en dos partes: en la primera se ofrecen las generalidades de la Iglesia en América Latina en el XIX y una noticia suficiente del ciclo concordatario (1852-1892), con la relación no sólo de los concordatos firmados, sino también de los intentos fallidos. La parte segunda está dividida en capítulos temáticos: la teología de la independencia (justificación teológica de la insurrección, discusión sobre el sujeto de la soberanía política, debate sobre la obediencia debida, análisis sobre la validez de las excomuniones fulminadas por la Inquisición y por los prelados realistas, etc.); las polémicas en las repúblicas independientes (entre los liberales y los conservadores, más concretamente, en la defensa de los privilegios eclesiásticos frente al embate liberal); el periodismo católico (género nuevo y muy interesante, en el que hubo verdaderos maestros en la esgrima apologética), las tesis teológicas y canónicas latinoamericanas (es el capítulo V, con mucho el más extenso del volumen y el más importante); el ciclo conciliar latinoamericano (con dos fases, antes y después del Concilio Vaticano I); y un último capítulo, en portugués, sobre los mesianismos brasileños del XIX, que

pervivieron, en distintas formas, hasta la década de los años 1930. Como detalle curioso, me atrevo a subrayar que se estudian las intervenciones de los obispos latinoamericanos en el Concilio Vaticano I. La lectura de estos epígrafes ofrecerá al estudioso algunas sorpresas interesantes. Abre el volumen una amplia y excelente introducción, redactada por el director de la obra, que ofrece una perspectiva sintética y ordenada de las grandes cuestiones expuestas en las páginas que siguen.

La bibliografía aducida a pie de página presenta una característica que conviene destacar: se indica casi siempre la signatura de las fuentes (no sólo manuscritas, sino también impresas), a fin de facilitar su localización y consulta por parte de los especialistas. El volumen lleva dos índices onomásticos: uno de autores estudiados y otro de sínodos, concilios y asambleas eclesíásticas, cuyas actas han sido analizadas.

He aquí, pues, una obra de referencia obligada, escrita sobre fuentes primarias, consultadas en las bibliotecas nacionales de México, Colombia, Perú, Chile, Buenos Aires y Montevideo; en los archivos vaticanos y españoles mejor dotados sobre el tema; y en un buen número de bibliotecas universitarias, tanto europeas como americanas.

Juan Antonio Gil-Tamayo

## SAGRADA ESCRITURA

**Carlos GRANADOS y Agustín GIMÉNEZ** (eds.), *Biblia y ciencia de la fe*, Encuentro, Madrid 2008, 230 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-7490-840-4.

Con frecuencia los que enseñamos a jóvenes que todavía no han tenido oportu-

dad de aprender bien las lenguas modernas lamentamos no tener al alcance de la mano trabajos serios, por la única razón de que no han sido publicados en castellano. Si esto nos ocurre con libros que no han sido traducidos, mucho más con artículos que únicamente están en revistas científicas o en libros de colaboración. En nuestro entorno esta carencia es más llamativa que en otras lenguas, pues tanto en francés como en italiano se traducen estudios y trabajos de interés; y lo mismo ocurre con las publicaciones inglesas. A esto se añade el hecho de que, quizás por timidez cultural, no suelen publicarse libros como el que nos ocupa, que reúnan trabajos serios sobre un mismo tema.

Estas dos lagunas, si no han sido cubiertas del todo, se han tenido en cuenta en la edición de este libro, que viene a ser continuación del publicado en 2003, Luis Sánchez Navarro, Carlos Granados, *Escritura e interpretación: Los fundamentos de la interpretación*, en Ed. Palabra. Los editores de este libro han recopilado seis artículos que reflejan desde distintas perspectivas la preocupación de los últimos treinta años por ahondar en la función de la exégesis bíblica y su influencia en la teología y en la vida de la Iglesia. El artículo de Romano Guardini es el más antiguo (del año 1928) y, por plantear con claridad la tesis fundamental de que la exégesis es una ciencia teológica y no puramente literaria o histórica, da título al libro (*Sagrada Escritura y ciencia de la fe*). A continuación, se recoge el estudio de F.P. Dreyfus, «*Exégesis en la Sorbona, exégesis en la Iglesia*», que es ya un clásico para entender cómo la fe, lejos de ser obstáculo, es una ayuda imprescindible para acceder a la Escritura. El cardenal A. Vanhoye publicó en 1997 el estudio que viene a continuación, «*Exégesis bíblica y teología: la cuestión de los méto-*

dos», en el que subraya que la exégesis se hace utilizando los métodos adecuados, pero no es un simple análisis de textos antiguos, pues llevándose a cabo dentro de la Iglesia ha de «nutrir la fe y purificarla». P. Beauchamp resume en pocas páginas su pensamiento sobre el cumplimiento de las Escrituras en Cristo, como base de la exégesis (*Cumplir las Escrituras. Un camino de teología bíblica*). Analiza los diversos tipos de escritos de la Biblia para concluir que la exégesis no es otra cosa que teología bíblica. Las tesis de B.S. Childs son conocidas y quedan bien formuladas en el título del artículo «¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?», para responder afirmativamente. Como final del trabajo hace una propuesta de diálogo fecundo entre judíos y cristianos, pues unos y otros encuentran en la Escritura la presencia del único Dios. Cierra el libro el artículo del americano converso S. Hahn, profesor de Teología y Sagrada Escritura en la Franciscan University de Steubenville, que lleva por título «Canon, Culto y Alianza. La promesa de una hermenéutica litúrgica». Parte del sentido litúrgico de la Escritura (nació y vive en la liturgia) para mostrar con ejemplos claves la necesidad de una hermenéutica litúrgica, que «será a la vez literaria e histórica, litúrgica y sacramental».

Resumiendo, pienso que es un acierto la recopilación de trabajos de especialistas de reconocido prestigio que abordan desde distintos ángulos un tema de la envergadura de la relación entre exégesis científica y teología bíblica. Ha de ser de mucho provecho para los que se inician en los estudios bíblicos, y de gran utilidad para que los más avezados puedan releer y consultar con facilidad estos trabajos.

Santiago Ausín

RRENAB (ed.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du IIIe colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique*. Paris, 8-10 juin 2006, Les Éditions du Cerf (coll. Lectio Divina; Hors Série), Paris 2007, 480 pp., 21,5 x 13,5, ISBN 978-2-204-08421-5.

El RRENAB, acrónimo de «Réseau de recherche en narrativité biblique», reúne a un grupo de exegetas de ámbito francófono que practican el análisis narrativo de la Biblia. Los miembros de esta red de investigación se suelen reunir anualmente. Hasta el momento han publicado las Actas de algunos coloquios. Como reza el subtítulo del libro, éste es el volumen de actas del tercer coloquio, que versó sobre la noción «punto de vista» aplicada a textos bíblicos. «Punto de vista» se entiende aquí como una expresión técnica de la narratología.

El volumen se compone de tres conferencias (pp. 15-100) y veintiocho comunicaciones (pp. 101-476). La primera conferencia es de Alain Rabatel y se titula «Puntos de vista y representación de lo divino en 1 Samuel 17,4-51. El relato de la palabra y del obrar humano en el combate de David contra Goliath» (pp. 16-55). Lo interesante de la conferencia de Rabatel, profesor de Teoría literaria en Lyon, es el contenido teórico de la primera parte, pues proporciona un método de marcado carácter lingüístico (es decir, verificable de alguna manera) para analizar el punto de vista desde la perspectiva de lo enunciado, es decir, de lo que se le presenta al lector. La segunda conferencia es de John Darr y se titula «Vivir para contar. Punto de vista crítico y ética lucana» (pp. 57-74). Darr apunta al papel de la recepción en el texto. El lector, con su lectura, construye al personaje, y el crítico construye

a los lectores: les indica cómo leer. De ahí su responsabilidad ante los lectores. Si se aplica esto a la obra de Lucas, se descubre que en ella todo parece orientado hacia la noción de testigo, a la identificación del lector con el testigo modelo que vive para contar lo que ha experimentado. A esa dimensión ética debe dirigirse también el crítico. La tercera conferencia es de Jean-Pierre Sonnet y se titula «En la encrucijada de los mundos. Aspectos narrativos y teológicos del punto de vista en la Biblia hebrea» (pp. 75-100). El contenido es tan genérico como indica el título. Pero Sonnet es siempre sugerente. Sus reflexiones, con ejemplos, en torno a las percepciones y la distancia entre el narrador, los personajes, Dios y el lector, ponen de manifiesto su capacidad de ver cosas nuevas en la Biblia y mostrarlas. Completan el volumen veintiocho comunicaciones que se reparten en diez seminarios. Temas de los seminarios son, por ejemplo, el punto de vista en el Nuevo Testamento, el punto de vista y la reescritura en los relatos bíblicos, el punto de vista entre la Historia y la Poética, el punto de vista en el libro de Henoc, la construcción de los personajes en Mateo, el entrecruzamiento de métodos en el estudio del texto bíblico, etc.

Al comienzo del volumen, D. Marguerat señala la importancia del análisis narrativo no sólo como método de estudio sino como actitud de lectura. El análisis narrativo, como la crítica histórica, son componentes del «acto de leer». Si se entiende así, desde el acto de lectura, el punto de vista resulta interesante, pues guía la percepción de lo narrado por parte del lector. Como se ha dicho, el libro tiene algunas aportaciones de carácter teórico, pero el lector interesado podrá aprender también de los ejemplos de análisis de algunos textos presentes

en las comunicaciones. En ocasiones, ante el análisis narrativo, o el retórico, se puede tener la sospecha de que un método de análisis moderno puede querer hacerle decir a un texto antiguo más de lo que dice por sí mismo. Sin duda, puede ser así en alguna ocasión. Sin embargo, no se le negarán sugerencias que, muchas veces, mejoran la comprensión del texto.

Vicente Balaguer

**Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI y Christophe NIHAN (eds.),** *Introducción al Antiguo Testamento*, [Biblioteca Manual Desclée 61], Desclée de Brouwer, Bilbao 2008, 716 pp., 15,5 x 23,5, ISBN 978-84-330-2245-5.

No es fácil encontrar una buena obra, actual y sintética a la vez, adecuada a las necesidades de la docencia universitaria, sobre los libros que constituyen todo el Antiguo Testamento. Pero esa aportación tan útil es la que ofrece este libro.

Su lectura resulta interesante desde el principio. Como pórtico de entrada, el lector se encuentra con tres capítulos de carácter general, bien escogidos. El primero, acerca del canon; sigue la historia del texto del Antiguo Testamento; y otro, especialmente sugerente, que se ocupa del modo y los lugares en que se escribían y transmitían los textos literarios en la antigüedad bíblica: la escuela, el palacio y el templo, hasta la configuración de las primeras bibliotecas.

A continuación se abren las cuatro grandes secciones, en las que se estructura toda la materia de estudio: el Pentateuco, los Profetas, los Escritos y los Libros Deuterocanónicos.

En cada sección se presenta, primero, una buena síntesis del estado actual

de la investigación histórico-crítica del conjunto, y después, se estudia en particular cada uno de los libros que se integran en ese bloque. En cada libro, se ofrece una explicación sistemática de su estructura y contenido; se plantean las cuestiones más relevantes acerca de su origen, proceso de composición y redacción final; y también se señalan con sobriedad las cuestiones clave que se afrontan en él. Por último, en cada capítulo se añade una bibliografía selecta y actualizada sobre la cuestión o el libro estudiados en él.

Esta *Introducción al Antiguo Testamento* es una obra colectiva llevada a cabo por un equipo de profesores de habla francesa, junto con algunos de la Suiza germano parlante, que han logrado una buena síntesis de lo que actualmente se suele decir sobre cada una de las cuestiones tratadas. Todo ello, expuesto de forma sobria y pedagógica, que ofrece un punto de partida útil al profesor que ha de preparar unas lecciones, y que también prestará un buen servicio al alumno que busque un pronuario donde contrastar y estudiar lo que haya escuchado en clase.

Los autores de los diversos capítulos son investigadores y docentes bien conocidos como Philippe Abadie, Alain Buehlmann, Simon Buttica, Philippe Guillaume, Innocent Himbaza, Ernst Axel Knauf, Corinne Lanoir, Thierry Legrand, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan, Dany Nocquet, Albert De Pury, Thomas Römer, Martin Rose, Adrian Schenker, Konrad Schmid, Arnaud Sérandour, Christoph Uehlinger y Jacques Vermeylen. La simple lectura de este elenco ya deja clara la solvencia con la que se puede esperar que se presenten los temas.

Los colaboradores han sido seleccionados entre especialistas en el mundo

académico, sin tener en cuenta su confesión religiosa ni su pertenencia a una determinada escuela exegética. Esto implica que, en la práctica, los contenidos se mueven en un ámbito de historia de la literatura e interpretación de textos antiguos, con unas coordenadas teológicas que puedan ser compartidas por lectores de diversas confesiones cristianas.

Francisco Varo

**J. Robert WRIGHT y Thomas C. ODEN (eds.),** *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. 10. Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares* (director de la edición en castellano Marcelo Merino Rodríguez), Ciudad Nueva, Madrid 2008, 534 pp., 25 x 17,5, ISBN 948-84-9715-135-1.

Con agrado y cierta admiración por la celeridad de los trabajos, asistimos a la publicación del número 10 de la Colección *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia*, dedicado a tres libros sapienciales de enorme importancia por sí mismos y por la influencia que han ejercido en el Nuevo Testamento y en la enseñanza de la Iglesia. Ha sido preparado por el pastor episcopaliano J. Robert Wright, profesor de Historia de la Iglesia en el General Theological Seminary de Nueva York, y supervisado, como los ya publicados, por el director de la edición castellana, el Prof. M. Merino, sacerdote católico de la Universidad de Navarra. Al haber reunido los comentarios a tres libros bíblicos y uno de ellos, Proverbios, de bastante extensión, el volumen es de los más amplios; su estructura sigue el esquema del resto de la colección: comienza con el prólogo, guía para usar el comentario, abreviaturas y siglas y bibliografía (pp. 9-30). Sigue una bien cuidada introducción (pp. 31-44) y el cuerpo del volumen con la

presentación habitual de secciones y perícopas de cada libro, más los comentarios y las notas a cada una. En concreto, el primero es Proverbios, que ocupa casi la mitad de los comentarios (pp. 45-266), sigue Eclesiastés (pp. 267-384), y a continuación Cantar de los Cantares (pp. 385-486). Termina el volumen con el glosario y los tres índices habituales: de autores, temático y bíblico (pp. 487-534).

La introducción, como es costumbre en esta colección, refleja el pensamiento de quien ha preparado el volumen. En este caso contiene unas consideraciones generales y luego una presentación a cada uno de los tres libros bíblicos que van a ser comentados por los Padres. Las consideraciones generales pretenden abarcar en pocas palabras las cuestiones que se plantea la exégesis actual: autenticidad y fecha de composición de los libros, valoración de la exégesis patrística, textos bíblicos griegos y latinos utilizados por los Padres, etc. Más incisivas son las presentaciones de cada libro: Los Proverbios, se dice, han dejado huella bien marcada en el Nuevo Testamento, especialmente Pr 8,22. Se admite en la Iglesia primitiva, como entre los comentaristas judíos, que fue obra de Salomón. Y se insiste en que la exégesis patrística subraya tres aspectos: los Proverbios tienen un alcance más profundo que el que aparece a primera vista, contienen consejos prácticos para la vida diaria, mediante enseñanzas, exhortaciones o sentencias; hablan de Cristo, especialmente Pr 8,22 y aquellos textos en los que la Sabiduría llega a estar personificada; y finalmente «los proverbios engendran nuevos proverbios», es decir, suscitan comentarios formulados en forma proverbial. El libro del Eclesiastés, a pesar de que planteó ciertas dudas en Teodoro de Mopsuestia, formó siempre parte del canon

y, por tanto, a pesar de su aparente escepticismo, debía tener un sentido: «la vida está vacía sin una fe en Dios y, por tanto, la respuesta última a las cuestiones que parecen no tener sentido es Jesucristo» (p. 37). Baste señalar los comentarios a Qo 3,1ss: «Todo tiene su momento y hay un tiempo para cada cosa bajo el cielo», que con profundo sentido aplican a Jesucristo: todo tiene su tiempo, igual que hubo un tiempo apropiado para que los apóstoles proclamaran a Jesús como Mesías (Basilio, Cirilo de Alejandría). El Cantar de los Cantares, explica Wright, en su literalidad refleja la relación amorosa entre hombre y mujer (así lo entendió Teodoro de Mopsuestia), pero la exégesis patrística, en su mayor parte, lo leyó de forma alegórica y figurada como «la relación entre Dios e Israel, como pueblo escogido de Dios, entre Dios y el alma individual, entre Cristo y el alma individual, o entre Cristo y la Iglesia» (p. 40). La introducción termina con una hermosa consideración sobre la exégesis patrística: «Los escritores de este período primitivo de la historia cristiana creyeron que Dios todavía les estaba hablando en la Escritura cuando la estudiaban orando y escribían sobre ella» (p. 42).

El texto que más comentarios ha merecido, y así se refleja en este volumen (pp. 116-126), es Pr 8,2 («El Señor me tuvo al principio de sus caminos»), porque fue recurrente en la controversia arriana para poner de manifiesto que Jesucristo es engendrado por el Padre y, por tanto, distinto de Él (Justino), pero es la Segunda Persona llamado Sabiduría, que es primogénito y único Hijo, que creó todas las cosas «en» el principio (Tertuliano) (p. 114). En el Cantar hay muchos comentarios patrísticos luminosos sobre la Iglesia, y quizás los que comentan Ct 4,12

(«huerto cerrado eres, hermana mía, esposa, huerto cerrado, fuente sellada») expresan con gran belleza las cualidades de la Iglesia, pureza de doctrina, gracia y sacramentos (pozo de agua viva), fuente de virginidad, etc. Y todo esto Pedro Crisólogo lo aplica a María, la madre de Jesús (pp. 449-451).

Muchos más detalles habría que señalar de este volumen, el primero publicado dentro de la Colección sobre los Libros Sapienciales. Pero baste señalar que su lectura fomentará el conocimiento y el aprecio a los libros bíblicos, como suelen decir los editores, tanto en los especialistas como en los que buscan una lectura cristiana serena y profunda.

Santiago Ausín

**André FLURY-SCHÖLCH**, *Abrahams Segen und die Völker: Synchron und diachrone Untersuchungen zu Gen 12,1-3 unter besonderer Berücksichtigung der intertextuellen Beziehungen zu Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72* (Forschung zur Bibel 115), Echter Verlag, Würzburg 2007, XII + 376 pp., 23,3 x 15,3, ISBN 978-3-429-02738-4.

El libro es la publicación de la tesis doctoral defendida por el A. el año 2003 en la Universidad Católica de Lucerna, bajo la dirección de los profesores Ivo Meyer y Ruth Scoralick. El objeto de estudio es el importante texto de la llamada a Abraham y la promesa divina en Gen 12,1-3. El trabajo va orientado en definitiva a clarificar el significado de Gen 12,3b: «En ti serán bendecidas todas las naciones de la tierra». Este texto ha recibido distintas interpretaciones en la tradición judía y cristiana, y sigue siendo objeto de discusión en la exégesis actual. En la tradición cristiana se entiende a Abraham como mediador de bendición divina

para todos los pueblos, dando al verbo «bendecir» (*brk*) el sentido pasivo que le corresponde a su forma Nifal; mientras en la tradición judía y en algunos autores recientes (Erhard Bum, 1984, etc.), Abrahán se entiende como modelo o tipo de bendición que todos los pueblos desearían, dando al verbo sentido reflexivo («se bendecirán», forma Hitpael), y descartando la función mediadora de la figura de Abrahán.

El estado de la cuestión acerca de este tema y la aportación de los diferentes autores quedan expuestos en la parte I del libro, en la que también presenta la metodología que va a seguir. Esta metodología tiene la novedad de realizar primero un estudio sincrónico del texto en el contexto del libro del Génesis y del AT, y al final un estudio diacrónico en el que, teniendo en cuenta los resultados del estudio anterior, ofrece datos relevantes para una explicación de la formación del Pentateuco.

En el estudio sincrónico analiza en primer lugar el texto, el contexto, la sintaxis y la semántica de los términos implicados en Gen 12,1-3 (parte II). Después expone detenidamente la interpretación de cada una de las frases contenidas en esos versículos, deteniéndose especialmente, al hilo de Gen 12,3b, en el análisis de las formas en las que aparece el verbo *brk* en el AT (parte III). A continuación (parte IV) presenta el estudio de los lugares paralelos: Gen 18,18; 28,14 donde el verbo vuelve a aparecer en nifal; Sir 44,21 donde aparece en piel; y Gen 22,18; 26,4; Jer 4,2; Sal 72,17 donde aparece en hitpael. De cada uno de esos pasajes analiza primero el texto y el contexto, y luego hace una comparación con Gen 12,1-3 acerca del lenguaje empleado y los motivos por los que se introduce el tema de la bendición en cada uno de

ellos. Especialmente interesantes nos parecen las relaciones intertextuales señaladas por el A. de algunos de estos pasajes con otros del A. T. Así Gen 18,18-19 con Ex 32-33; Num 14,12 y Dt 26,5 que orientan a comprender Gen 12 como anticipación de Moisés (*Moseprolepse*), a propósito de «la tierra que yo te mostraré»; Gen 22 con Dt 13 donde el Señor manda dar muerte al hijo (y a todo familiar) que tiene hacia la apostasía; Sal 72 con Za 9,9-10 sobre el anuncio de paz a las naciones, con Miq 7,12.14-17 sobre la admiración de las naciones y con Is 49,5-6; Is 60,9-11; Jer 4,2b sobre la preeminencia de Judá sobre las naciones. Esto último lleva a ver Gen 12,1-3 en referencia a la ideología real.

El estudio diacrónico (parte V) toma como punto de partida Sal 72 del que dependería Gen 22,18 (ambos con *brk* en *hitpael*) y que podrían ser textos preexílicos, conectados con la ideología real. Gen 12,1-3 (y Gen 18,18; 28,14) introducen de otra manera, en contraposición al exclusivismo anterior, la bendición a Israel y por él a todos los pueblos, y serían postexílicos.

Del estudio sincrónico se deduce que el verbo *brk* en nifal conserva su sentido pasivo, lo mismo que en *hitpael* el sentido reflexivo. Desde el estudio diacrónico se muestra que en Gen 12,1-3 confluyen diversas tradiciones sobre Moisés (12,1b.2a) Israel-Balaán (12,3a), o David (12,2a), que están implícitamente subyacentes en la promesa de Gen 12,1-3, que sería un texto postexílico, el último en que se narra que Dios habla a Abrahán.

La presente investigación de Flury-Schölch marcará sin duda los estudios sobre este pasaje del Génesis, tanto por el rigor con que se lleva a cabo conjugando sincronía y diacronía, como por

los resultados obtenidos. Se trata de una obra de alta investigación.

Gonzalo Aranda

**Antonio GARCÍA-MORENO**, *La Biblia. Encuentro con Dios. Evangelio de Juan*, Rialp, Madrid 2008, 224 pp., 20 x 13, ISBN 978-84-321-3691-7.

Una consideración importante que subyace en las obras de García-Moreno es que la Biblia no es un texto muerto para ser leído o estudiado sin implicación alguna del lector o el investigador. Al contrario, se trata de un encuentro vivo y personal que compromete. El autor no ha renunciado nunca a tal compromiso en cada una de sus publicaciones. Esta misma actitud frente al texto vuelve a aparecer en su último libro. Se trata de una amena presentación del Evangelio de Juan, con carácter divulgativo, que hace accesible al gran público las cuestiones más intrincadas de la investigación joánica. Más de cuarenta años de dedicación al estudio del cuarto evangelio y del resto de la obra joánica, ofrecen al autor un bagaje nada desdeñable.

El libro tiene un esquema sencillo, en dos partes. Primero se presenta al autor del evangelio; después se nos presenta su escrito. La primera parte, dedicada al retrato biográfico, se titula: «Juan, el Hijo del trueno». Este discípulo, llamado también el hijo de Zebedeo, se identificaría con el «discípulo amado» del cuarto evangelio y con el autor del escrito. García-Moreno recorre las páginas evangélicas, Hechos, cartas joánicas y los testimonios patrísticos, para elaborar una biografía lo más fiel posible a las fuentes utilizadas. Destaca el acierto del autor al componer la vida del discípulo entrelazada con la del maestro. Esto explica el título de los capítulos dedicados a elaborar

la biografía: «Tras la huella de Jesús» y «Cristo resucitado». Es la respuesta a la vida del maestro lo que configura la vida del discípulo. El autor no elude algunas cuestiones debatidas sobre el cuarto evangelio: además de la cuestión de la autoría, la diferencia con los sinópticos, el supuesto antisemitismo joánico, la difícil interpretación del Prólogo, etc.

La segunda parte del libro recorre el cuarto evangelio ofreciendo unas claves de comprensión útiles y prácticas. En pocas páginas, García-Moreno obtiene una síntesis muy aceptable del esquema principal del evangelio y su profundo mensaje teológico. Esta segunda parte del libro servirá como guía de lectura para emplear las dos grandes alas del evangelio con las que el escritor sagrado emprende el vuelo hacia Dios: el «Libro de los signos» y el «Libro de la gloria». El primero recorre la vida pública de Jesús hasta la última semana en Jerusalén. Esta parte del evangelio está jalonada por siete milagros —«signos» en el lenguaje joánico—, que ofrecen sendos contenidos teológicos sobre Jesús y la respuesta de fe que requieren. El relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús constituye la segunda parte del evangelio. Estos acontecimientos se identifican en la terminología joánica con una «exaltación». De aquí el título de esta sección: «Libro de la gloria», narrado con una profundidad teológica que García-Moreno se esfuerza por desentrañar.

Al igual que el evangelista, García-Moreno dedica unas páginas finales al epílogo del evangelio, donde se narra el último encuentro con el resucitado. Así titula el autor este libro: «La Biblia. Encuentro con Dios». A lo largo de estas páginas el lector tiene un conciso y profundo estudio de un magnífico ejemplo de ese encuentro: el que nos brinda la mano del cuarto evangelista, aquel que

repositó su cabeza sobre el pecho de Jesús, el Verbo de Dios encarnado.

Pablo M. Edo

**Gerardo SÁNCHEZ MIELGO**, *La unidad de los creyentes. La Iglesia que pensó el discípulo amado*, San Esteban-Edibesa, Salamanca-Madrid 2008, 363 pp., 24 x 15, ISBN 978-84-8260-216-5.

«El estudio de la composición tanto de la comunidad como de los escritos joánicos ha atraído la atención de modo insistente. Aunque quedan todavía muchos aspectos sin clarificar. Con este estudio intento ofrecer algunos rasgos teológicos que proporciona la obra joánica y contribuir a un mayor acercamiento a esta comprensión eclesiológica» (p. 21). Éste es el propósito de la presente monografía del dominico Gerardo Sánchez Mielgo, exegeta con una larga experiencia como decano, vicedecano y profesor de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia. El autor, catedrático emérito de Nuevo Testamento en dicha Facultad y que posee numerosas publicaciones dentro del ámbito bíblico y pastoral, nos ofrece en esta obra un elenco de trabajos previos sobre temas de eclesiológica joánica que ahora se publican con una visión de conjunto interesante.

Podemos definir esta obra, con palabras del autor, como «un ensayo de eclesiológica joánica abierto a sucesivos estudios» (p. 287). Sánchez Mielgo analiza la concepción de la Iglesia contenida en el evangelio de san Juan. El cuarto evangelio presenta la comunidad de los cristianos como la «familia de Dios». Y una de las ideas más reiteradas es la de la unidad. La donación de la palabra, la entrega de Jesús, su memoria en la eucaristía y la asistencia del Espíritu Santo son los elementos configuradores de la unidad de los creyentes. Las características prin-

cipales de la iglesia en la concepción joánica son la responsabilidad y la comunión. El autor reconoce que en su obra «no están todos los aspectos eclesiales que pudieran estudiarse. Todos los temas son elegidos bajo el prisma de la comprensión de la Iglesia que, a mi parecer, tenía la escuela joánica» (p. 26).

En la *Introducción* a la monografía se trata la difícil cuestión de la identidad de la comunidad joánica y del origen del corpus joánico. Este capítulo introductorio (1. *Situación de las comunidades joánicas*) señala las hipótesis más conocidas en el ámbito exegético: Martyn, Richter, Cullmann, Boismard, Schnackenburg, Brown y Senén Vidal. Se parangona también el concepto de unidad de la comunidad joánica con el que tendría la *escuela deuteronomista*.

La parte central del libro se estructura en tres secciones. La primera trata de la *Iglesia en sí misma*. Los capítulos que la componen ilustran el camino que recorre Sánchez Mielgo: 2. *La Iglesia es la auténtica vid que es Cristo*; 3. *Realidades que crean y mantienen la comunidad*; 4. *Los sacramentos en la comunidad joánica*; 5. *Presencia y actuación del Paráclito en la comunidad*; 6. *La unidad es anuncio, provocación y testimonio para el mundo*. Un último capítulo se dedica a la figura de la Virgen: 7. *María, la «mujer» presente en Caná y junto a la cruz*, donde María es contemplada no sólo como madre sino como discípula de Jesús, la más eminente y fiel.

La segunda sección de la obra (*Jesús el buen pastor y ministerios en la comunidad*) se centra en Jn 10 y en la figura de Jesús pastor, como camino para comprender los diversos roles de los miembros de la comunidad. Aparecen éstos representados en algunos personajes del evangelio, especialmente en Pedro, el discípulo amado y las mujeres. Compone-

nen esta segunda parte cuatro capítulos: 8. *Jesús es la auténtica puerta y el auténtico pastor*; 9. *Pedro al servicio de la iglesia*; 10. *La tarea del discípulo amado. Otros oficios en la comunidad*; 11. *Presencia de las mujeres en la Iglesia joánica*.

La tercera parte se abre al tema de la misión de la Iglesia (*Presencia y misión de la Iglesia en el mundo*) y está constituida por dos capítulos: el n. 12, que lleva el mismo título que la sección, y el 13. *El Paráclito, Testigo de Cristo con los apóstoles frente al mundo*. Para el autor, «la comunidad que el evangelista entiende y describe es una comunidad realmente “encarnada” en el mundo (...) y solidarizada con la humanidad dividida» (p. 346).

Si bien el libro tiene un tono divulgativo y de lectura amena, el no versado en la materia puede encontrar que el texto da por supuestas algunas temáticas exegéticas habituales en Juan. El mismo Sánchez Mielgo comenta que prefiere no señalar muchas cuestiones de crítica literaria e histórica porque ya están en los comentarios (cfr. p. 194). La monografía aborda por tanto algunos puntos de interés, con referencias a estudios modernos, que pueden ayudar al lector a situarse en la eclesiología joánica. El autor nos anuncia que espera «poder seguir profundizando y ofrecer algún día una eclesiología más completa y acabada» (p. 26).

Pablo M. Edo

**Enrique MENA**, *«También a los griegos» (Hch 11,20). Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria*, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 2007, 432 pp., 17 x 24, ISBN 978-84-7299-735-6.

«Este trabajo es un acercamiento histórico y teológico al momento decisivo en que ciertos judíos anónimos, procedentes de Chipre y Cirene, comenzaron

el anuncio evangelizador de Jesús Mesías a los paganos de Antioquía de Siria, iniciando con ello la ruptura de la barrera étnica y religiosa del judaísmo. (...). El objeto de este trabajo está sintetizado en el subtítulo del mismo: *Factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria*. Es un intento de aproximación a las causas o condiciones que hicieron posible la misión a los *no judíos* en esta ciudad siria. (...). Este estudio tiene por objeto encontrar los puntos de contacto entre estos primeros judíos misioneros y sus destinatarios gentiles. Se ha llevado a cabo esta aproximación desde dos puntos de vista: *la situación social* en que vivían ambas partes y el *conjunto de ideas*, culturales y religiosas, subyacentes a las mismas» (pp. 27-29).

Enrique Mena, profesor del seminario conciliar San Julián (Cuenca), nos ofrece el resultado de la investigación de su tesis doctoral. El estudio parte de la escueta noticia narrada en Hch 11,20: «Entre ellos había algunos chipriotas y cirenenses, que, cuando entraron en Antioquía, hablaban también a los griegos, anunciándoles el Evangelio del Señor Jesús». Son los comienzos de la Iglesia en Antioquía de Siria, lugar del que partirán las misiones de San Pablo hacia el Oeste. Los frutos son grandes. Entonces, la Iglesia madre manda a Bernabé para que supervise lo que allí está sucediendo. Pero el texto de Hechos no nos dice mucho más sobre esos inicios. El A. intenta, con su investigación, aportar algo de luz sobre aquellos hechos.

Hch 11,20 se integra en el contexto de Hch 11,19-26, pasaje que sigue al relato del encuentro de Pedro con Cornelio, con las consecuencias que ello tuvo cara a la evangelización de la Iglesia. Por ello, el A. comienza estudiando esos versículos (parte I, de las tres que componen el libro), aunque más adelante se fijará también en Hch 6-7 y Hch 13,1-3,

con el objeto de contextualizar y conectar mejor algunos de los datos que irán surgiendo. Para estos estudios se recurre a la crítica literaria y la crítica histórica. Con la primera se intenta poner de relieve los mecanismos del texto en sí mismo y su relación con otros textos de Lucas. Con la segunda se pretende entresacar del texto las noticias históricamente aceptables. La segunda parte estudia las condiciones sociales, culturales y religiosas de Antioquía, ciudad en la que convivían gentiles y judíos. La tercera y última parte realiza un análisis similar de los misioneros cristianos en Antioquía.

«Para conocer lo más exactamente posible el ambiente de Antioquía y de sus habitantes nos hemos valido del método de la *exégesis sociohistórica*» (p. 29). En esta línea de trabajo, el A. se apoya en gran medida en las obras de G. Downey y de W.A. Meeks y R.L. Wilken, estudios en los que se aporta una gran cantidad de material sobre la situación de Antioquía y sus comunidades hasta el siglo IV. De los datos aquí obtenidos se llega después a una comprensión ideológica y teológica de dichas comunidades y de los factores que les impulsaron a relacionarse. Aunque toda la investigación gira en torno a la sociología, el A. afirma haber usado tan sólo en parte la metodología propia de esa ciencia, ligeramente corregida según sus propios objetivos.

El trabajo concluye que la misión religiosa en Antioquía debe entenderse en el contexto de un encuentro de culturas, judaísmo y helenismo. El punto central de este encuentro sería el de la concepción de la divinidad. Según el A., en la ciudad se encontraron dos grupos que eran objeto de un cierto tipo de marginación. Por un lado, los paganos —en el contexto de una crisis de identidad y en medio de los síntomas de decadencia de la civilización greco-romana, también en el ámbito religioso—, que se encon-

traban necesitados de salvación. Por otro lado, los predicadores cristianos, probablemente provenientes de la Sinagoga de los Libertos de Jerusalén, y que no eran bien vistos en aquella ciudad. En el grupo de los paganos se encontraban los llamados temerosos o piadosos de Dios, que se acercaron a la sinagoga de Antioquía en busca de una relación directa con Dios. Factor determinante de aquel entorno sinagoga era la fiesta de las Tiendas, en la que se conmemoraba la presencia salvadora de Dios en medio del pueblo. Aquí es donde entraron en escena los misioneros cristianos, que predicaban una espiritualización del culto del Templo y de los sacrificios: el encuentro con Dios, la salvación, tenían su fuente en Cristo. Los unos ofrecieron lo que los otros estaban buscando.

Como afirma el A., los testimonios directos sobre la ciudad y sus comunidades en la época que se estudia no son muchos, y entre éstos la mayoría son cristianos. La investigación es erudita, aunque son los estudiosos de las materias que allí se tratan los que deben valorar la mayor o menor validez de la aproximación metodológica y de las conclusiones que se sacan; conclusiones que, en todo caso, aportan una valiosa luz sobre los orígenes del cristianismo.

Juan Luis Caballero

**Rinaldo FABRIS**, *Paolo di Tarso*, Paoline Editoriale, Milano 2008, 256 pp., 13,5 x 21,5, ISBN 978-88-3153-472-7.

—, *Tutto per il Vangelo. La personalità, il pensiero, la metodologia di Paolo di Tarso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2008, 107 pp., 11 x 18, ISBN 978-88-2156-304-1.

Los prefacios de estos dos libros están fechados el mismo día (18 de abril

de 2008): ambas obras comparten ocasión y perspectiva, aunque su género es diverso. Con *Paolo di Tarso*, Rinaldo Fabris (Pavia di Udine, 1936), docente de exégesis bíblica del Nuevo Testamento en el *Studio Teologico di Udine* y actualmente presidente de la Asociación Bíblica Italiana, publica una nueva versión de su *Paolo. L'apostolo delle genti* (1997). Esta nueva biografía toma como ocasión el bimilenario del nacimiento del Apóstol, y pretende ofrecer al gran público un texto más ágil y esencial que el de hace 11 años. La brevedad no empaña el rigor. El estilo es escueto, y raramente se aleja de un comentario de los textos bíblicos que tiene como fuente: las cartas paulinas y los Hechos de los Apóstoles.

La obra se estructura en nueve capítulos, que siguen el hilo de la historia narrada por el libro de los Hechos: I. *Los orígenes de Pablo*; II. *La identidad y la formación de Pablo*; III. *Llamado a anunciar el Evangelio de Dios*; IV. *La misión a las gentes*; V. *De Antioquía a Atenas*; VI. *El anuncio del Evangelio en Atenas y Corinto*; VII. *De Éfeso a Roma*; VIII. *Hacia el martirio*; IX. *Pablo en Roma*. La idea de la obra es recorrer de nuevo las etapas de la acción misionera del Apóstol, con el objeto de invitar a redescubrir su personalidad y su pensamiento.

El libro engarza en la historia y en la actividad epistolar de Pablo el pensamiento del Apóstol, que el A. resume en estas líneas: «En el diálogo epistolar con las comunidades cristianas fundadas por él, Pablo desarrolla la reflexión sobre la fe en Jesucristo, Señor e Hijo de Dios, sobre el significado y el valor de su muerte en la cruz, sobre la acción del Espíritu Santo, fuente de la libertad cristiana. Pablo reflexiona sobre la identidad y la dignidad del ser humano, partiendo

desde el punto central de su experiencia: el encuentro con Dios Padre por medio de Jesucristo y la fuerza interior del Espíritu Santo. Aquí radica el proyecto de vida cristiana que propone a los cristianos y que se funda en el amor, como actuación de la fe, abierta a la vida definitiva más allá de la muerte» (p. 6).

*Tutto per il Vangelo* es una obra menor que se centra en algunas cuestiones en torno a la personalidad y al pensamiento de Pablo. Este acercamiento, como dice el A., «es una excelente ocasión para redescubrir las raíces de un recorrido de fe cristiana sólida y alegre» (p. 7). El libro, que no se presenta como una biografía, desarrolla en seis capítulos algunos puntos escogidos: las fuentes (I. *Para conocer a Pablo*), rasgos biográficos y de su personalidad (II. *El perfil humano de Pablo*), las claves del Evangelio predicado por Pablo (III. *Elejido para el Evangelio de Dios*), su empeño apostólico (IV. *Pablo, siervo de Jesucristo*), su actividad epistolar (V. *Las cartas de Pablo a las iglesias*), y su pensamiento teológico (VI. *Para mí el vivir es Cristo*). Al final se añade una conclusión, en la que se habla de la necesidad de redescubrir a Pablo y de los frutos que ello traerá consigo. Las cuestiones se tratan de una forma muy somera. Pero puede ser un instrumento muy útil para hacerse una idea de conjunto de las claves de la figura y del pensamiento del Apóstol.

Ambos libros están dirigidos a un público amplio. En ellos queda patente no sólo la extraordinaria valía de San Pablo y la profundidad de su pensamiento, sino también la gran influencia que ha ejercido en la historia de Europa y de todo el Occidente. La capacidad profesional de Fabris y su experiencia son garantía suficiente para una lectura fructífera.

Juan Luis Caballero

**Joseph A. FITZMYER**, *Paolo. Vita, viaggi, teologia*, Queriniana, Brescia 2008, 256 pp., 12,5 x 19,5, ISBN 978-88-399-0832-2.

—, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas*, Cristiandad, Madrid 2008, 199 pp., ISBN 978-84-7057-538-9.

Los dos libros que reseñamos a continuación contienen básicamente el mismo material: los textos publicados por el A. en el *Comentario Bíblico San Jerónimo* (en inglés, en 1968; en castellano, en 1971-1972) y, más tarde, actualizados, en el *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (en inglés, en 1990; en italiano, en 1997 y 20022; en español, en 2004). El libro italiano recoge el texto del *Nuevo Comentario* (epígrafe 79 para la vida paulina y 82 para la teología), mientras que el español recoge el del primer *Comentario* (epígrafes 46 y 79). La diferencia entre ambos textos es muy pequeña, y la mayor parte de las veces se limita a matizar el tono de algunas afirmaciones.

La obra original está concebida como una voz de diccionario bíblico; tiene, por tanto, sus características: aborda los temas relevantes de una forma rigurosa y escueta. El texto resultante es algo denso y de no sencilla lectura. Además, las referencias a pasajes paulinos y del resto de la Escritura son constantes, pero no se acompañan los textos. Sólo los lectores que se dediquen profesionalmente a la Sagrada Escritura podrán leer estas obras con fruto sin tener que recurrir constantemente a una biblia.

El A. es un exégeta jesuita norteamericano muy conocido en los ámbitos escriturísticos, especialmente por sus publicaciones sobre las obras de San Lucas (Evangelio y Hechos de los Apóstoles) y San Pablo (Teología, Carta a los

Romanos, Carta a Filemón, etc.). En su *curriculum* también se encuentran estudios sobre los manuscritos de Qumrán, sobre espiritualidad bíblica, etc. Sus obras son, en general, muy eruditas, como se puede ver fácilmente por la bibliografía aportada, usada y discutida en sus comentarios bíblicos de la colección *The Anchor Bible*.

La obra italiana editada por Queriniana consta de una introducción y dos grandes partes: una dedicada a la vida y los viajes de Pablo y otra a su teología. Por lo que respecta a la vida, se exponen esquemáticamente cuestiones básicas, que se estudian con el apoyo de la filología y la historia: la juventud de Pablo, sus visitas a Jerusalén, sus viajes y los acontecimientos que pueden ayudar a datar su vida. La teología se expone poniendo como centro la obra salvadora de Cristo, previa introducción al ambiente paulino. Esta parte se desarrolla en los siguientes temas: el evangelio de Pablo, cristología y soteriología, antropología y ética. Las consideraciones sobre la eclesiología, que en el *Comentario* antiguo tenían apartado propio, se exponen, en el Nuevo Comentario, de una forma muy somera en un subepígrafe. El desarrollo de las ideas sigue, a grandes rasgos, el esquema de la historia de la salvación: la situación penosa del hombre antes de Cristo, el proyecto salvífico del Padre y su realización por Cristo, los efectos del acontecimiento Cristo, la nueva condición del bautizado, los sacramentos, la nueva vida del cristiano y sus exigencias.

Entre las cualidades de estas pequeñas obras podemos citar su rigor y capacidad de síntesis. En pocas páginas podemos adquirir unas referencias básicas fundamentales sobre el contexto, la cronología y el pensamiento paulinos. Su lectura, es cierto, ha de ser pausada

y meditada. Además, debe hacerse cotejando las citas que aparecen continuamente. Ciertamente en estos libros no vamos a encontrar una explicación detallada ni de la vida de Pablo según los Hechos de los Apóstoles, ni de cada carta paulina, ni tampoco respuestas a problemas exegéticos concretos. Lo que se pretende es presentar una visión de conjunto, que ayude a comprender y leer de una forma más global las cartas paulinas, labor irrenunciable de quien aspire a conocer en profundidad la Sagrada Escritura.

Juan Luis Caballero

**Antonio MARCOS**, *Vida de Pablo de Tarso*, San Pablo, Madrid 2008, 183 pp., 11 x 17,5, ISBN 978-84-2853-334-8.

En la corta pero emotiva introducción de esta pequeña obra, el autor expresa su deseo de hacer confluír el camino de su vida con el del Apóstol, un deseo que se hace extensible a todos los lectores que quieran compartirlo. Desde este punto de vista, lo que el A. pretende no es hacer una «biografía de escuela» ni escribir una obra «docente y documentada», sino una semblanza de cómo él ha visto al Apóstol mientras recorría los caminos de Asia Menor, Grecia, Chipre e Italia.

El autor, teólogo pastoralista de formación y actualmente vicario en la Iglesia de la Inmaculada (Torrevieja, Alicante), ha dividido su obra en 13 pequeños apartados. En ellos se sigue el esquema de la vida de Pablo según los Hechos de los Apóstoles, aunque deteniéndose en algunos acontecimientos que puedan ayudarnos a profundizar en la actitud y los sentimientos del Apóstol: su encuentro con Esteban, su formación, su «relación» con Jesús, su conversión y las revelaciones posteriores, la

duresa de los viajes, la separación de Bernabé, los sentimientos «encontrados» que tuvo en Atenas, la despedida emotiva de Mileto, las persecuciones de las que fue objeto, el viaje y la llegada a Roma.

Esta biografía, en ocasiones casi novelada, nos presenta a un Pablo de gran corazón, enamorado de Cristo y entregado por completo a la labor de la salvación de las almas. De los estudios más científicos, el A. saca los datos necesarios para dar rigor al esqueleto del libro, aunque, lógicamente, lo que más destaca es la perspectiva pastoral del obrar y predicar de San Pablo. De hecho, el pensamiento teológico del Apóstol no aparece especialmente desarrollado. De ahí que la utilidad del libro dependerá de que el lector sea consciente del género literario del volumen: estamos ante unas reflexiones personales, cuya preocupación fundamental es intentar transmitir algo del porqué y el cómo del caminar del Apóstol.

Juan Luis Caballero

**Ronald D. WITHERUP**, *101 Questions & Answers on Paul*, Paulist Press, New York/Mahwah (NJ) 2003, 217 pp., 15 x 21, ISBN 0-8091-4180-9.

«Este libro no es un sustituto de las introducciones básicas a las cartas paulinas. Menos aún un comentario a los numerosos pasajes de Pablo que plantean cuestiones teológicas y pastorales más bien complejas. (...). El propósito es reunir, de una forma conveniente, respuestas a un amplio espectro de preguntas sobre Pablo. Cerca de un setenta por ciento de estas preguntas han surgido espontáneamente en el transcurso de clases y debates. Otras proceden directamente de las cuestiones que surgen una y otra vez cuando debato

sobre San Pablo con cristianos corrientes en los bancos de la iglesia. Muchas preguntas vienen de preocupaciones contemporáneas en relación a la moral cristiana. Por razones de conveniencia, he agrupado las cuestiones en siete áreas temáticas principales. Algunas de las preguntas que he recibido me las hicieron estudiantes a los que invité, al inicio de los cursos sobre las cartas paulinas, a indicarme lo que ellos querían aprender. En algunos casos he reelaborado las preguntas, de modo que traten los puntos del modo más amplio posible, pero me he esforzado por conservar el sabor de las originales» (p. 7).

En el párrafo que hemos traducido se detallan tanto la pretensión del libro como su origen. Con esta obra, el A., sulpiciano, ya conocido por su colaboración en el Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo y por otros libros sobre cuestiones relacionadas con la Sagrada Escritura –*Scripture: Dei Verbum*, entre los más recientes–, ha buscado ofrecer al gran público una explicación lo más sencilla posible de las temáticas paulinas. En ella responde a 101 preguntas sobre la figura y el pensamiento del apóstol, de una forma somera y clara. De hecho, uno de sus objetivos es arrojar luz algunos de los malentendidos que hay en torno a estas cuestiones, muchas veces en el campo de ética, y que han surgido a menudo por sacar las cosas de su contexto. La perspectiva desde la que se abordan los temas es la católica, aunque pretende ser al mismo tiempo ampliamente ecuménica.

El A. no rehúye ninguno de los temas que un lector medianamente culto querría encontrar en una obra como ésta. Las preguntas y respuestas están organizadas en los siguientes grupos: la vida y el ministerio de Pablo, la persona de Pablo, las comunidades y los compa-

ñeros de Pablo, las cartas de Pablo, la teología de Pablo, la ética paulina, el legado de Pablo. El libro concluye con un lista de lecturas recomendadas y unos mapas de los viajes misioneros del apóstol. Las preguntas son del siguiente tono: a menudo escuchamos, en el culto dominical, lecturas de las cartas de San Pablo, pero me resulta difícil seguirlas; ¿por qué leemos de sus cartas tan a menudo?; ¿son los evangelios más importantes que Pablo?; ¿por qué pide Pablo a sus lectores que le «imiten»?; ¿es un poco arrogante?; ¿fue Febe diácono *ordenado*?; ¿por qué escribió Pablo cartas?; ¿por qué no escribió un Evangelio?; ¿cómo trata Pablo el Antiguo Testamento en sus escritos?; ¿qué es la gracia, según Pablo?; ¿qué entiende Pablo por «justificación por la fe»?; ¿no ven de forma diferente esta enseñanza protestantes y católicos?; ¿es Pablo un chovinista?; ¿no piensa que la mujer es inferior a los hombres?; ¿no es por eso por lo que ve al marido como cabeza de la familia y, por tanto, superior a la esposa?; ¿por qué es Pablo tan importante para la cristiandad?; a veces las enseñanzas de Pablo suenan intolerantes, ¿fue un fundamentalista?; ¿cómo nos recomienda que interpretemos a Pablo hoy?; ¿es esto realmente relevante para nuestro moderno estilo de vida?

Aunque a veces el estilo de las preguntas pueda parecer un poco sensacionalista, todas ellas buscan responder dudas legítimas y se contestan con un tono desenvuelto pero riguroso. Por otro lado, los escritos paulinos —como ya advirtió 2 P 3,16— no siempre son claros y, en ocasiones, en ellos aparecen términos no unívocos y abstractos. De hecho, el criterio fundamental que ha guiado la selección o enunciación de estas preguntas ha sido una amplia experiencia docente ante muchos tipos de público. El libro no se mueve en un

ámbito puramente académico, donde podrían plantearse otras preguntas, de escaso interés para el público general. No estamos ni ante un manual ni ante un ensayo. Eso hace que este libro sea especialmente útil para un amplio abanico de lectores, católicos, no católicos e incluso no cristianos, tanto para la enseñanza como para el uso personal. Sus destinatarios son todos aquellos que buscan entender un poco mejor quién es Pablo, qué pensaba y cuál es su lugar en la vida de la Iglesia.

Juan Luis Caballero

**Antonio PITTA**, *La seconda Lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 629 pp., 18 x 24,5, ISBN 978-88-263-1610-4.

La segunda *Carta a los Corintios* es uno de los textos paulinos más diferenciados. En ella nos encontramos con un Pablo muy humano, muy cercano, y, al mismo tiempo, con un Pablo muy adelantado en el camino de la santidad. Su lectura no es sencilla pero, al mismo tiempo, por momentos nos comunica la pasión que mueve a su autor: su amor por Jesucristo y la resolución con la que defiende el Evangelio que predica. A veces, parece que Pablo sea un egotista; acto seguido vemos a un hombre totalmente desprendido de sí mismo y entregado sin condiciones a la causa de Cristo. Esta suma de contrastes hace que la interpretación de la carta no sea sencilla. Hasta su misma composición no parece clara, y por ello muchos autores hablan de una suma de dos documentos que habrían confluído en la carta canónica. Es lo que sostiene el mismo Pitta: la carta de la reconciliación (2 Co 1–9) y la carta polémica (2 Co 10–13). Por ello ofrece un comentario detenido y riguroso.

El libro de Pitta sigue el esquema de un comentario bíblico: a) introducción

general (pp. 17-79); b) traducción y comentario del texto, normalmente versículo por versículo, previa división en perícopas (pp. 81-553). A lo largo del texto, cuando se ve necesario, se añaden algunos *excursus* sobre temas específicos: la antigua y la nueva alianza; ¿*midrash* o intertextualidad?; ¿interpolación sucesiva o vituperación contra los adversarios?; el valor y la función de la colecta; «una espina en la carne», historia de la interpretación; etc. En la introducción ya se han estudiado temas como la integridad de la carta, la ciudad de Corinto, los adversarios de Pablo o el análisis retórico-literario de la carta. En las pp. 555-585 se tratan las cuestiones del mensaje de la carta y la historia de su interpretación. El libro aporta una amplia bibliografía (pp. 586-614).

A. Pitta es actualmente profesor ordinario de Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Lateranense, y es especialmente conocido por sus numerosas publicaciones sobre temas paulinos. En este comentario, después de introducir el contexto histórico y socio-religioso de la correspondencia de Pablo con los Corintios, lleva a cabo un minucioso análisis de tipo retórico-literario. De todos modos, el A. no sigue las fases de la crítica retórica, sino que parte del nivel histórico-crítico, y de ahí pasa al análisis retórico: investigación de la *dispositio* y la *inventio*. La pretensión del A. es evitar aplicar un género predeterminado que fuerce el texto; se trata más bien de iluminar las diversas dimensiones retóricas o de comunicación persuasiva que aparecen a lo largo de la carta, con el objeto de comprender mejor su mensaje.

La obra es un fruto maduro de la investigación del A., un trabajo a tener en cuenta en el diálogo científico sobre las cuestiones implicadas en la carta: la autobiografía de Pablo, su apostolado, su

relación con la comunidad de Corinto, el centro de su teología, etc. La carta no desarrolla tantos temas teológicos y pastorales como, por ejemplo, la primera *Carta a los Corintios*, pero no por ello es menos interesante: «il più bel *sermo corporis* o la predica più vera, scritta con il corpo e con la vita del Nuovo Testamento», así es como la define, con justicia y acierto, el mismo A. En definitiva, se trata de una buena obra de consulta, tanto por el material que se proporciona, como por sus análisis y propuestas.

Juan Luis Caballero

**Jacob NEUSNER**, *Un rabino habla con Jesús*, [*A Rabbi Talks with Jesus*. Traducción: Juan Padilla] [Ensayos, 344], Encuentro, Madrid 2008, 203 pp., 14,5 x 23, ISBN 978-84-7490-913-5.

Quienes hayan leído el libro de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI sobre *Jesús de Nazaret* conocerán el jugoso diálogo, amistoso y crítico a la vez, que entabla el Papa con este libro de Jacob Neusner. El veterano profesor judío, reconocido experto en estudios misnaicos y talmúdicos, es miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, y miembro vitalicio del Clare Hall de Cambridge, y actualmente imparte clases en la Universidad de South Florida y en el Bard College de Nueva York.

Esta obra, breve pero sugerente, salió a la calle, en inglés, en 1993. Ahora se presenta la traducción castellana de una versión revisada, a la que se añade, por primera vez, un epílogo, en el que Neusner se hace eco de la invitación a hablar en serio que ha supuesto la toma en consideración de su libro por parte de Joseph Ratzinger, y la valora positivamente.

Su intuición de figurar un diálogo con Jesús, respetuoso, en el que intenta

escuchar y hacerse cargo de lo que las fuentes cristianas ponen en boca de Jesús, y en el que también manifiesta abiertamente sus diferencias, es atractiva. Para eso, se introduce imaginariamente entre los discípulos y la gente que lo sigue para escuchar sus palabras en el Sermón de la Montaña y ponderarlas. Como buen judío está convencido de que en la Misná y el Talmud se encuentran las tradiciones primigenias que poseen la clave para la recta interpretación de la Torah, y compara lo que encuentra en esas fuentes con lo que escucha decir a Jesús. A veces se emociona con la grandeza de las palabras del maestro, pero sufre al apreciar una incompatibilidad de fondo con sus planteamientos. Aunque se siente fascinado, decide no seguirlo y permanecer fiel a lo que él llama el «Israel eterno».

Benedicto XVI en su libro sobre *Jesús de Nazaret* se introduce en el diálogo de Neusner con Jesús, ya que ayuda a penetrar a fondo en la singularidad de la enseñanza del maestro de Nazaret. Jesús no prescinde de nada que sea esencial en la Torah, pero «añade» algo que la transforma esencialmente: a Sí mismo. En la predicación cristiana, la plenitud de la manifestación de Dios no se lleva cabo en la donación de la Ley, sino en la persona de Jesús, la Palabra de Dios hecha carne. Ese «añadido» no es una traición que desvirtúe la Torah, sino la clave para que se muestren con plenitud todas las riquezas que están incoadas en ella.

El libro de Jacob Neusner ayuda a hacerse cargo de los esfuerzos que ha de realizar un judío contemporáneo que busca comprender, desde sus propias perspectivas culturales, históricas y vitales, la figura de Jesús. Este esfuerzo es también valioso para nosotros, los cristianos. Ciertamente son diversas las perspectivas desde la que accede a Jesús

un judío y un cristiano, pero no cabe duda de que atender a lo que captan en su figura nuestros «hermanos mayores en la fe» es ciertamente enriquecedor para todos. En efecto, un mejor conocimiento de los estudios sobre Jesús realizados en el ámbito judío nos ayudará a comprender con mayor claridad al Jesús auténtico, que es judío, y a comprender y amar junto a él a su pueblo.

Francisco Varo

**Scott HAHN**, *Letter and Spirit. From Written Text to Living Word in the Liturgy*, Doubleday, New York-London-Toronto-Sidney-Auckland 2005, 238 pp., 21,5 x 14,5, ISBN 0-385-50933-2.

El libro, como puede deducirse del título, trata sobre la Sagrada Escritura en la Liturgia, más precisamente, en la celebración litúrgica. Podría decirse que quiere explorar los aspectos que distinguen la lectura de la Biblia en el ámbito de la enseñanza o investigación de la escucha del texto bíblico en el marco del culto. En el prólogo, el autor dice que durante casi treinta años este tema ha sido motivo de reflexión personal y objeto de diálogo con sus alumnos en la Universidad. La convicción de S. Hahn es que la Sagrada Escritura tiene una relación esencial con la Liturgia: la Liturgia es su lugar de nacimiento y su destino, su fuente de unidad y de significación, es también el lugar en el que el texto se hace presente. En consecuencia, es el lugar de la aplicación y donde la Escritura se hace la palabra viva.

La obra, aunque es un todo coherente, no pretende abarcar la totalidad de lo que puede afirmarse sobre el tema. Consta de diez capítulos que se presentan como una enumeración, aunque están enhebrados pues en el fondo se entienden uno a causa de otro.

El primero se denomina «Nuestra cercanía con los ancianos» y expone cómo ya desde su origen, en Israel y en la primitiva Iglesia, la liturgia es la casa de la Escritura: su lugar de origen y de transmisión. El segundo capítulo, «Definiendo términos», recuerda que la teología católica en el siglo XX es hija de la renovación de tres movimientos: el movimiento litúrgico, el patrístico y el bíblico. Esta renovación ha permitido recuperar tres nociones que están en la base de la comprensión de la Biblia: la «economía», o «dispensatio», del plan de salvación de Dios que se refleja en la Biblia, la tipología, una especie de analogía entre lo Antiguo y lo Nuevo, que permite leer la Biblia como una unidad, y la mistagogia, que es la explicación del misterio escondido en las Escrituras y celebrado en la Liturgia: la mistagogia es a la Liturgia lo que la exégesis a la Escritura. El capítulo tercero se dedica a la unidad entre la Liturgia y la Escritura. Afirma la unidad desde el punto de vista material, diciendo que la Biblia «trata de» la Liturgia, y lo muestra describiendo cómo desde el primer relato de la creación hasta el Apocalipsis los textos tienen forma litúrgica, y, muchas veces, ritual. La relación formal entre ambas se afirma también en la expresión «la Biblia es para la Liturgia»: eso se muestra en que el canon de la Escritura se configuró en la Liturgia.

Los tres primeros capítulos pueden tener el carácter de presentación. El cuarto, que trata sobre la Alianza como vínculo de unión en la Biblia, presenta ya lo que será motivo central en el resto del volumen: las relaciones de la Escritura con la Eucaristía. Comienza por describir qué es la Alianza y las diversas alianzas descritas en la Biblia: desde la alianza cósmica, en la creación y después con Noé, a las alianzas con Abraham y con el pueblo de Israel. Después,

en el Reino de Israel, se propone la alianza con la casa de David. Hahn muestra cómo cada una de las alianzas va unida a un culto y a unos textos, y hace notar cómo el sacrificio se va desplazando hacia el sacrificio pacífico, la *todah*, presagio ya de la Eucaristía. El capítulo quinto, «Proclamación litúrgica de la palabra» es como la otra jamba de la puerta: la Escritura existe para ser proclamada. Entonces se cumple lo que es, palabra, aunque el oyente no lo entienda; la proclamación es un acto realizativo: hace lo que dice. Los contenidos de los dos capítulos se unen en la exposición del capítulo sexto sobre «La persistencia de la memoria: anamnesis y actualización». En estas páginas explora algunas relaciones que se dan en el sacrificio eucarístico entre la liturgia de la palabra y la del sacrificio.

Los cuatro capítulos restantes se dedican a algunas consecuencias que se pueden extraer de los presupuestos señalados en los capítulos anteriores. Se dedican a «Proclamación y *parusia*» (sobre la presencia del Señor en la Liturgia), «Donde vive la tradición» (sobre el valor de la Liturgia como elemento de la tradición), «Apocalipsis y mistagogia» (sobre el carácter revelador de la Liturgia, o del culto, para la Escritura), y «Grabado en la memoria» (sobre el carácter catequético y santificador de la celebración).

La descripción de los temas habla por sí misma del contenido del libro. Extenderse más implicaría empobrecer el discurso porque supondría privilegiar un aspecto sobre otros. Además, la fuerza del escrito reside muchas veces en la imagen, y la paráfrasis la empobrece. Scott Hahn es un autor de éxito. Ha escrito comentarios bíblicos a casi todos los libros del Nuevo Testamento, ha escrito también más de una docena de libros de

espiritualidad. Sus ventas son casi de best seller. Su libro *La Cena del Cordero. La Misa como el cielo en la tierra*, por ejemplo, ha sido traducido a bastantes idiomas y ha vendido ya más de medio millón de ejemplares. También es exegeta: es autor de una monografía sobre la Alianza y de bastantes artículos de investigación. En el prólogo, advierte que este libro sobre la Biblia en la Liturgia es el primero que escribe pensando tanto en el lector de sus obras más populares como en el colega exegeta o el teólogo especializado. Por eso el libro, que en el estilo conserva el dinamismo típico de su pluma, se acompaña de bastantes notas al final, de una bibliografía muy cuidada (pp. 199-229) y de un índice de autores y de temas tratados (pp. 231-238). En cambio, la exposición es lineal: no se detiene tanto en los problemas que pueda suscitar alguna cuestión, sino que normalmente se ciñe a proponer lo que puede ser relevante para mostrar sus tesis.

El libro, y pienso que de alguna manera se ha podido percibir también en esta descripción, pasa por alto, o trata de manera tangencial, algunos aspectos referentes al lugar y la función de la Escritura en la Iglesia; por ejemplo, su posición en el canon de la fe, su determinación como alma de la teología, etc. Es verdad. Como también es verdad que podrían haberse tratado otros temas. Y que se podrían haber argumentado más. Sin embargo, hay dos cosas que dan un gran valor al estudio. En primer lugar, el libro pone sobre el tapete cuestiones que parte de la investigación contemporánea ha pasado por alto y sobre las que merece la pena detenerse; en segundo lugar, el volumen responde a las preguntas más importantes que pueda tener un lector interesado en el tema. Puede comprobarlo acudiendo al índice temático del final.

Vicente Balaguer

## TEOLOGÍA FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

**Pierangelo SEQUERI**, *Teología Fundamental. La idea de la fe*, Ediciones Sígueme (Colección «Lux Mundi», 87), Salamanca 2007, 293 pp., 21 x 13,5, ISBN 978-84-301-1555-6.

Se publica en castellano este trabajo del Profesor Sequeri –docente de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Italia Septentrional– cuyo original italiano apareció en 2002 (*L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Edizioni Glossa Srl, Milano).

El autor expresa al inicio del libro que éste ha sido concebido desde un interés académico y pedagógico, para que sirva como material básico de estudio y enseñanza en centros teológicos. Esa preocupación didáctica se manifiesta formalmente en varios aspectos: la concurrencia en el texto de dos tamaños de escritura –normal y reducida–, el primero de los cuales resalta los argumentos centrales, y el segundo los desarrolla, analiza o completa; la síntesis de ideas que el autor ofrece al final de la obra; y la interesante relación bibliográfica que ofrece sobre los temas tratados al concluir el trabajo.

Se trata, en palabras del autor, de un manual *comprometido* (p. 12), en el sentido de que busca una recuperación del tratamiento global del creer cristiano que supere los límites del enfoque apologético, excesivamente centrado en los preámbulos racionales de la adhesión creyente al evangelio. Para lograr este objetivo, el Prof. Sequeri parte de una perspectiva poco habitual, la idea de la fe: conocer qué es y cómo actúa la fe para desde allí afrontar de manera crítica la inteligencia de la verdad cristiana y los motivos de credibilidad. Adoptan-

do una perspectiva metodológica hermenéutica, el autor concibe el creer como decisión a través de la cual se confiere un valor absoluto al objeto de la fe y a la verdad de sus enunciados.

El proyecto del profesor italiano se articula en cuatro momentos que titula del siguiente modo: *El canon moderno*, *El acontecimiento fundador*, *La fe testimonial* y *La conciencia creyente*. El tercer y el cuarto momento se reconducen respectivamente a los tratados de cristología y de eclesiología fundamental, enfocándose de una manera novedosa: el primero en clave fenomenológica y el segundo en clave testimonial. Los otros dos momentos configuran el eje fundante sobre el que gira el trabajo. Con la expresión *canon moderno* el autor se refiere al posicionamiento entre la fe y la razón que cristaliza en la modernidad y al consiguiente modelo teológico apologetico que de él emerge. Las tensiones y conflictos que han surgido de ese canon moderno son analizadas en la doble vía de relación de la fe cristiana con la gracia salvífica y con la verdad de la revelación divina. En el capítulo final, Sequeri desarrolla una teoría de la conciencia creyente estableciendo lazos entre la teología fundamental y la antropología cristiana. Aunque este tema aparece paradójicamente al final de la obra, se trata sin embargo del momento teórico-fundativo del discurso del autor en cuanto en él se propone el discurso epistemológico sobre la conciencia creyente que fundamenta al hombre ético.

La obra es un buen ejemplo del «giro hermenéutico» del pensamiento contemporáneo que, en mayor o menor medida, ha afectado también a la teología. En este caso, esta tendencia se manifiesta, entre cosas, en el registro lingüístico en el que el autor se sitúa, acorde con lo que Vattimo ha llamado

un nuevo tipo de *koiné*, una nueva lengua común de la cultura occidental. Este hecho puede requerir un esfuerzo complementario a los lectores menos familiarizados con los presupuestos epistemológicos empleados, así como una aclaración previa de algunos conceptos que se salen del horizonte lingüístico ordinario. Quien desee profundizar más detenidamente en los argumentos de esta obra puede hacerlo en el extenso volumen de referencia que el Prof. Sequeri publicó hace varios años (*Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996).

Juan Alonso

**Ian S. MARKHAM**, *Understanding Christian Doctrine*, Blackwell, Oxford 2008, 232 pp., 23 x 19, ISBN 978-1-4051-3153-7.

El autor, de amplia experiencia docente y con abundante producción académica, pertenece a la Iglesia Episcopal y es Presidente del Virginia Theological Seminary (USA). El libro recién publicado responde a su preocupación por presentar una inteligente apología accesible a muchos contemporáneos atrapados en un agnosticismo perezoso y rutinario ante las grandes cuestiones que afectan al ser humano.

El autor parte de la convicción de que la fe cristiana es razonable y digna de ser considerada con seriedad. Para ello, pasa revista a los puntos centrales de la afirmación cristiana: Dios trinitario; la Creación; la Encarnación; pecado y redención; Iglesia y sacramentos; resurrección y vida eterna; el Cristianismo y las demás religiones, etc.

Como es natural, la perspectiva católica podrá advertir los matices confesionales del autor en el tratamiento de

algunas cuestiones. Con todo, el libro ofrece un amplio campo de encuentro, por ejemplo, en la particular atención que presta a la existencia de Dios, a la creación del mundo y del hombre, al problema del mal y del sufrimiento, con una fuerte recuperación de la teología natural. Aquí el lector podrá encontrar elementos y argumentaciones interesantes para una presentación de la fe cristiana en el ambiente cultural occidental.

José R. Villar

**André BIRMELE, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE et Lucie KAENNEL (éd.),** *Introduction à la théologie systématique*, Ed. Labor et Fides, Genève 2008, 624 pp., 23 x 14, ISBN 978-2-8309-1268-5.

El título indica bien el contenido de la obra. Se trata de una «introducción» dirigida a estudiantes y profesores, a modo de manual sobre las diversas áreas de la teología sistemática, tratadas desde la perspectiva protestante que profesan los diez autores, todos ellos especialistas de prestigio en la teología evangélica actual.

La estructuración de la obra viene dividida en dos partes fundamentales, la primera dedicada a los «Prolegómenos», en la que se trata de las «relaciones entre creer y pensar»; las fuentes dogmáticas (la Sagrada Escritura y los documentos confesionales), el «anclaje de la dogmática en la realidad» (o método y objeto de la teología), las «grandes articulaciones históricas» de la exposición teológica de la fe cristiana, etc. La segunda parte se ocupa de los «Dossiers temáticos»: el conocimiento humano de Dios; salvación; pecado y gracia; Cristo, el Espíritu Santo y la santificación; Palabra y sacramentos como medios de gracia; la Iglesia en el mundo; la escatología; teología de la creación; Dios.

Los capítulos siguen siempre el mismo esquema expositivo: una introducción, el *status quaestionis* del tema, y una síntesis sistemática. El cuerpo de la obra se completa con una tercera parte de tipo pedagógico, que pone de relieve al lector los puntos más relevantes de la teología sistemática a la luz de las cuestiones hoy más actuales; y unos anexos con glosarios conceptuales y de autores, así como una amplia bibliografía ordenada temáticamente. A nuestro juicio, estamos ante una obra de referencia para conocer la actual teología protestante más solvente y equilibrada.

José R. Villar

**Massimo BORGHESI,** *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Encuentro Ediciones (Colección «Filosofía»), Madrid 2007, 245 pp., 23 x 15, ISBN 978-84-7490-869-5.

El volumen agrupa doce trabajos de Massimo Borghesi, Profesor de Filosofía Moral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Perugia y, desde 2007, docente de Filosofía de la Cultura y de Hermenéutica en la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Todos ellos, a excepción del titulado «*Sacralidad del mundo y apertura cristiana en Romano Guardini*», han aparecido anteriormente en diversas publicaciones entre 1996 y 2006.

El autor realiza un análisis certero y profundo del estado de la cultura occidental, mostrando valientemente sus paradojas e incoherencias.

Su punto de partida es la constatación de un fenómeno insólito, que aparece como un «retorno de lo religioso», pero que sin embargo presenta unas aristas imprecisas y ambiguas que conviene analizar para comprobar si se trata de un au-

téntico renacimiento de lo religioso o, más bien, de «una metamorfosis de la religión que deriva de la forma actual de la secularización» (p. 12) La cuestión no es baladí, ya que tanto el islamismo radical como las distintas formas de religiosidad posmoderna al estilo de la New Age —etéreas y ligeras, que encierran al sujeto en sí mismo y le precipitan en una existencia vacía—, acaban estableciendo un extraño círculo entre religiosidad y nihilismo.

El eje de las reflexiones del Prof. Borghesi está en la categoría *secularización*, a cuyo estudio dedica, desde distintas perspectivas, las dos primeras secciones de artículos que conforman el libro. En ellas se contienen posiblemente los estudios de mayor interés y actualidad al plantear los dilemas y los retos de la cultura posmoderna. Para el autor son dos los sentidos que convergen en el concepto de secularización: el primero tuvo su origen en la Ilustración de la segunda mitad del siglo XVIII, cristalizando posteriormente en un proceso de privatización de la fe, así como en una declaración de independencia de la ética respecto a la revelación; el segundo modelo de secularización viene más tarde, cuando se produce una inmanentización del contenido cristiano que permanecía todavía en la perspectiva anterior, dando lugar a una metamorfosis del cristianismo en una *gnosis* salvífica.

En estas circunstancias, el retorno de lo religioso en la posmodernidad queda condicionado por un sincretismo que busca superar los dualismos de la cultura occidental (espíritu-materia, alma-cuerpo, Dios-hombre, razón-imaginación, *logos-eros*, hombre-mujer, Occidente-Oriente, cristianismo-paganismo, bien-mal), de manera que la posmodernidad acaba conjugando, en un modo singular, religiosidad y nihilismo. «Un nihilismo nuevo —señala Borghesi—, muy diferente

del nietzscheano, más caracterizado por la *indiferencia* que por la angustia» (p. 15).

La tercera y última sección del libro recoge seis estudios monográficos, la mayoría de los cuales analizan cuestiones particulares desde las perspectivas concretas de diversos autores. Además de dos estudios sobre Romano Guardini, uno de los pensadores a los que Borghesi conoce más a fondo (*Cristianismo, naturaleza y cultura en Romano Guardini*; «Sacralidad» del mundo y «apertura» cristiana en Romano Guardini), el autor dedica dos trabajos a la cuestión de lo sobrenatural (*Descartes, preferiblemente. Blondel y Del Noce contra el intrinsecismo de natural y sobrenatural*; *Sobre lo sobrenatural. Blondel y Teilhard de Chardin*), otro al tomismo (*Filosofía y cristianismo a partir de la Aeterni Patris*), y un último estudio al pensamiento de Luigi Giussani (*Sentido religioso y acontecimiento cristiano en Luigi Giussani*).

Cada uno de los artículos que componen el libro puede leerse de manera independiente, aunque no es difícil encontrar un hilo conductor que otorga una cierta unidad temática a toda la obra. Con este análisis de los procesos culturales que han configurado nuestro momento cultural, el Prof. Borghesi ofrece un instrumento valioso para el diálogo entre fe y razón, hoy más necesario que nunca.

Juan Alonso

**Antonio SABETTA**, *Dal senso cercato al senso donato. Pensare la ragione nell'orizzonte della fede*, Lateran University Press (Collana «Prospettive», 1), Città del Vaticano 2007, 191 pp., 24 x 17, ISBN 978-88-465-0596-5.

La publicación de la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II en 1998 ha im-

preso en los años posteriores un notable impulso a los estudios sobre la relación entre fe y razón. Un ejemplo de ello es este trabajo de Antonio Sabetta, profesor de Teología fundamental en la Pontificia Universidad Lateranense.

El autor, cuyo interés principal de estudio oscila en torno a las cosmovisiones moderna y postmoderna, y a su relación con el pensamiento de matriz cristiana, ofrece un panorama significativo sobre el diálogo fe-razón en los últimos 150 años. Si la modernidad ha sido construida bajo el presupuesto de la separación entre razón y fe —una vez que la primera se ha constituido en principio y norma única de verdad, y una vez también negada a la segunda cualquier legitimidad, incluso la de ser interlocutor cultural y social—, es igualmente innegable la existencia histórica de una cierta sospecha o prevención de la fe hacia la razón.

Sabetta realiza en un primer momento un recorrido histórico, bien documentado, por los hitos principales de las relaciones entre razón y fe en el magisterio de la Iglesia, desde Pío IX hasta Juan Pablo II. Este análisis ocupa cuatro de los cinco capítulos que componen el libro. La exploración se realiza siguiendo el hilo del capítulo quinto de la *Fides et ratio* (*Intervenciones del magisterio en cuestiones filosóficas*, nn. 49-63). El autor aclara que con las intervenciones magisteriales sobre estos temas la Iglesia no pretende canonizar o proponer una determinada filosofía, sino evitar las posibles tesis filosóficas que amenazan la verdad revelada desde cualquier punto del caleidoscopio de planteamientos entre los dos extremos posibles: el racionalismo y el fideísmo. En el capítulo cuarto, se dedica una atención particular al análisis de la encíclica *Fides et ratio*, convergiendo en él

el amplio bagaje de conocimientos que posee el autor sobre esta encíclica de Juan Pablo II a raíz de los estudios que ha realizado anteriormente desde diversas perspectivas.

El último capítulo del libro brinda una síntesis conclusiva con el fin de evidenciar los aspectos problemáticos y los retos de las relaciones fe-razón en el contexto del pensamiento contemporáneo. Su núcleo es la necesidad de un ensanchamiento de los horizontes de la razón que facilite una más amplia y profunda comprensión de lo real y, por tanto, una apertura a la fe. Ésta es la conclusión a la que llega el autor al final de su trabajo, en sintonía con la invitación de Benedicto XVI en su conocida lección magistral en la Universidad de Ratisbona en 2006.

Esta obra del Prof. Sabetta, que constituye el primer volumen de una nueva colección de la Editorial (Prospective), está dirigida especialmente a estudiantes de teología y al público general interesado en las disciplinas teológicas. Es un instrumento ágil, claro y bien documentado sobre la fe y la razón, las *dos alas* con las que el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad, por emplear la bella metáfora de Juan Pablo II al inicio de la *Fides et ratio*, y que sirve también de inspiración al autor de este volumen en varios momentos de sus reflexiones.

Juan Alonso

Leo J. ELDERS, *Conversaciones teológicas con Santo Tomás de Aquino*, San Rafael: Ediciones del Verbo Encarnado, Mendoza 2008, 407 pp., 14 x 21, ISBN 978-987-9438-13-8.

Hace tres años, Leo Elders publicó un libro titulado *Gespräche mit Thomas*

von Aquin (reseña en *ScrTh* 38 [2006/1] 296-297) que reúne una serie de artículos y capítulos de libros en alemán. Es evidente que era sólo una mínima parte de lo que había dicho y escrito, en distintas lenguas, sobre Santo Tomás como expresión de una relación vital con él, que permite en efecto hablar de «conversaciones» que tratan de los temas más variados. El libro que se acaba de publicar es también fruto de esas «conversaciones» que, en este caso, el autor califica de «teológicas». Es una colección de diecisiete ponencias y comunicaciones pronunciadas en diferentes universidades españolas, argentinas y chilenas; casi la mitad se presentaron en los Simposios Internacionales que la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra organiza cada año desde 1979, a los que el profesor Elders asiste desde el comienzo.

No sólo el contenido del libro es teológico sino también el esquema según el cual están ordenados los trabajos, porque se inician hablando de las fuentes de la Revelación, pasan a la profundización dogmática, recogen aspectos de teología moral y espiritual, llegando finalmente a la dimensión pastoral. El autor desarrolla todos estos temas a la escucha del Aquinate, pero a la vez con la mirada puesta en el mundo actual con sus dificultades y retos, sin sacar nada de su contexto.

Por su interés teológico y actual vale la pena destacar algunos capítulos. El primer tema es la doctrina de Santo Tomás sobre la inspiración y la Revelación, que da paso a la exégesis bíblica que le caracteriza. Este método exegético se expone después con el comentario a dos libros de la Sagrada Escritura, uno del Antiguo Testamento (*Expositio super Iob ad litteram*) y uno del Nuevo (*Lectura super Epistolam ad Romanos*).

Otro capítulo está dedicado entero a Santo Tomás como comentador de San Pablo. Merece una mención especial el capítulo sobre los Padres, en cuanto *auctoritates* inseparables de la Escritura; este estudio contiene una tabla, basada en el *Index Thomisticus*, que muestra de modo comparativo la frecuencia de citas patrísticas en las obras del Aquinate y da paso a un análisis valorativo atendiendo al género y contexto de las obras. El capítulo que afronta la teología como ciencia se titula «El ascendiente de categorías filosóficas sobre la expresión de la fe», donde el autor se propone «una investigación de las raíces de la heterodoxia», buscando el fondo de los problemas surgidos en relación con las categorías filosóficas empleadas en teología. Entre los temas dogmáticos cabe destacar el capítulo titulado «La cristología de la *Suma contra los gentiles*», donde el autor compara ambas Sumas y señala la diferencia en el método y en la exposición según los destinatarios de cada obra. El capítulo de antropología teológica expone la doctrina sobre la imagen de Dios en el hombre; el de la escatología se centra en el juicio final, destacando lo que para Santo Tomás como teólogo es esencial. En cuanto a la Moral, revisten un particular interés actual dos capítulos relacionados entre sí: «Las raíces del amor divino de la vida» y «*Evangelium vitae* y la doctrina de Santo Tomás de Aquino»; el primero fundamenta teológicamente el amor de Dios a la vida, el segundo afronta –al hilo de la encíclica– las bases morales que garantizan el respeto a la vida humana y su protección.

En todos los textos reunidos en este libro se trasluce la gran erudición de Leo Elders, que no es acumulativa sino asimiladora, en una actitud sapiencial. Conoce las discusiones en torno a los distintos temas, pero no polemiza, por

lo que las notas al pie son escuetas y se refieren sobre todo a los textos. El estilo es claro y sencillo, sin perder por eso profundidad. Por estas características y por la diversidad de temas, esta obra permite el acercamiento a la teología del Doctor Común, sin que su lectura se limite a especialistas.

E. Reinhardt

**Helmut HOPING y Michael SCHULZ** (hrsg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, 125 pp., 12 x 20, ISBN 978-3-29725-0.

Se recogen en este volumen algunos artículos breves sobre el libro *Jesús de Nazaret*, publicado por Joseph Ratzinger-Benedicto XVI en ese mismo año. Los editores dejan claro desde un primer momento que se trata de la «búsqueda personal del “rostro del Señor” (cfr. S 27,8)» que realiza el actual Romano Pontífice, por lo que –como él mismo ha destacado– «no supone ningún acto magisterial». Al mismo tiempo, evidencian la clara voluntad del teólogo alemán de subrayar que «Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios», por lo que cristología y jesusología deben mantenerse íntimamente unidas. A la vez, proponía Ratzinger no sólo una revisión de la «exégesis anticristológica», sino también una corrección y ampliación del método histórico-crítico (cfr. pp. 7-8). Serían por tanto estas las coordenadas del pensamiento contenido en el libro sobre Jesús del papa. «Exégesis y dogma deben encontrar una forma que sepa unir intelectualmente a Jesús y al Cristo, el Hijo de Dios, de modo que Jesús pueda ser entendido como mediador de la revelación (*Offenbarungsmittler*)» (p. 8).

En estas páginas, Thomas Krensi comenta el problema de la conciencia

de Cristo, al mismo tiempo que encuentra similitudes entre la cristología de Ratzinger y la de Guardini y Balthasar (cfr. pp. 13-24). El profesor Rudolf Voderholzer, catedrático de teología dogmática en la universidad de Tréveris, propone a su vez una interesante tesis: la crítica contenida en el libro no va tanto dirigida a los exegetas como a los propios colegas que cultivan la cristología, por lo que serían los mismos dogmáticos quienes deberían aprender de la exégesis (cfr. pp. 25-37). Por su parte, Saskia Wendel, profesora de filosofía en la universidad holandesa de Tilburg, ofrece una lectura del comentario que Joseph Ratzinger realiza del sermón de las bienaventuranzas, en la que destaca la modernidad e importancia dada a la subjetividad presente en él (cfr. pp. 38-47). Jan-Heiner Tüek, profesor en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, ofrece otro interesante punto de vista sobre el Sermón de la montaña: el diálogo que Benedicto XVI mantiene en estas páginas con el rabino judío Jacob Neusner. El actual papa sostendría que Jesucristo no ha dejado en ningún momento de ser judío, al mismo tiempo que ofrece una notable novedad: él mismo (cfr. pp. 48-59).

Con el título *La oración del Señor. Reflexiones desde la teología fundamental sobre la cristología de la oración en Ratzinger*, Michael Schulz, catedrático de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn, nos ilustra sobre la *Gebets-Christologie* y la teología de la revelación contenidas en la relación de Jesús con el Padre tal como aparece en el comentario del padrenuestro del *Jesús de Nazaret* (cfr. pp. 60-71). En las páginas siguientes (pp. 72-77), comenta también brevemente a propósito de los discípulos de Jesús (los doce y los setenta) la propuesta de Jesús del primado del *logos* y la razón, al rechazar todo trasfon-

do mítico e irracional. Andreas Matena y el catedrático de dogmática Peter Hoffmann, ambos de la universidad de Coblenza-Lindau, se ocupan de las parábolas de Jesús como síntesis de teología y predicación, y como un método de la pragmática por el que el mismo Cristo se presenta como icono de Dios ante los hombres (cfr. pp. 77-82 y 83-89).

En *Joseph Ratzinger como intérprete de los misterios de la vida de Jesús* (pp. 90-100), Thomas Marschler, catedrático de dogmática en la Universidad de Augsburgo, nos ofrece una comparación entre los misterios de la vida de Jesús tal como los presenta Joseph Ratzinger y la cristología de Tomás de Aquino. Las imágenes de san Juan han de ser entendidas como una presentación de la verdad salvadora por parte de Dios. A propósito del «amor hasta el extremo», Magnus Streit, profesor de teología fundamental en la universidad de Friburgo, aborda la unidad entre creación y salvación, recuerda la teología de la libertad contenida en estas páginas, e insiste en que la fe en la salvación se fundamenta en que Jesús sea de verdad Hijo de Dios (cfr. pp. 101-111). El profesor de dogmática Helmut Hoping, también de la misma universidad, vuelve a incidir en la divinidad de Jesucristo, a través del comentario que Joseph Ratzinger-Benedicto XVI realiza de los misterios centrales de la vida de Jesús. Subraya la autoconciencia y el propio testimonio no sólo de su divinidad, sino también de su propia misión salvadora (cfr. pp. 113-124). En definitiva, nos encontramos ante unos primeros acercamientos y lecturas de la obra de madurez del teólogo Ratzinger, que auguran un interesante debate sobre el núcleo central de nuestra fe.

P. Blanco

**Card. Christoph SCHÖNBORN (ed.),** *L'homme et le Christ à l'image de Dieu*, Parole et Silence, Paris 2007, 118 pp., 14 x 21, ISBN 978-2-84573-551-4.

Este breve volumen recoge tres intervenciones ocasionales del actual cardenal de Viena, y reconocido teólogo, sobre una temática que ha cultivado con preferencia, a saber, la antropología cristiana.

Las intervenciones son de distinto carácter y origen. La primera es una conferencia dictada con ocasión del Congreso de Movimientos eclesiales y nuevas comunidades, en Rocca di Papa (Italia), en junio de 2006. El tema que aborda es el de Cristo y la belleza; aquí el card. Schönborn retoma algunas ideas expresadas en su libro *El icono de Cristo: una introducción teológica* (ed. Encuentro, Madrid 1999). Como una prolongación de esta primera cuestión, la tercera parte del volumen recoge unas reflexiones sobre el arte y la presencia divina, con aplicaciones prácticas a la música sagrada, la liturgia, la iconografía, etc.

La parte central y más amplia del libro es la dedicada a «La creación del hombre por Dios, como fundamento de la dignidad humana», que recoge un artículo publicado en 1982 en la revista *Esprit et Vie*. Son unas páginas dedicadas principalmente a poner de relieve la «Buena Nueva» de la creación del hombre a imagen de Dios en el contexto del pensamiento y la cultura actual. El autor subraya el contraste paradójico que se ha dado entre una exaltación autónoma del hombre y su negación posterior, hasta la «abolición» de su grandeza propia, como acontece en algunos pensadores actuales; un fenómeno que resulta lógico en la medida en que se desvincule al hombre de su condición

de «imagen de Dios». En sus consideraciones el autor subraya la importancia de superar lo que denomina el olvido del «alma», término que parece haber caído en desuso en ciertos ambientes, también cristianos, por el presunto temor de caer en un indebido dualismo, pero sin el cual se corre el riesgo de perder lo específico de la persona. En ese sentido, el autor considera también necesario explicar adecuadamente la idea tradicional de «creación inmediata del alma» de cada persona por Dios, asunto al que dedica unas reflexiones lúcidas que subrayan la acción divina propiamente «creadora» que está en el origen de cada ser humano. Sin eso, la «dignidad humana» no pasaría de ser un *flatus vocis*.

José R. Villar

**Maximilian Heinrich HEIM**, *Joseph Ratzinger. Life in the Church and Living Theology: Fundamentals of Ecclesiology with Reference to Lumen Gentium*, Ignatius Press, San Francisco 2007, 614 pp., 23 x 16, ISBN 978-1-58617-149-0.

Nos encontramos ante un estudio serio, voluminoso y documentadísimo sobre la eclesiología de Joseph Ratzinger. Se trata de la traducción al inglés del trabajo titulado *Joseph Ratzinger-Kirliche Existenz und existenzielle Theologie*, publicado en 2004 (*Bamberger theologische Studien* Bd. 22, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, 2005). El estudio se estructura en dos partes: la primera sobre la eclesiología de la *Lumen gentium*, y la segunda sobre la interpretación que el mismo Ratzinger realiza de esta Constitución dogmática (pp. 21-144, 145-496). Siguen después una «sinopsis y sumario» finales (pp. 497-524) y una bibliografía con las fuentes empleadas en el presente estudio (pp.

537-578). El mismo Heim explica el sentido del subtítulo del siguiente modo: «Ya que la teología y la vida eclesial se han unido de modo ejemplar en el trabajo teológico de Ratzinger, su pensamiento teológico podría definirse como “existencial”, sin caer por ello en el mero subjetivismo. De hecho, Ratzinger se adhiere a una teología que le precede, que no procede de un principio privado, sino a partir de una existencia que se ha enraizado en la Iglesia» (p. 9).

En la primera parte se propone así una síntesis de la teología contenida en la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Tras una breve introducción histórica (pp. 21-38), se ocupa de los principales conceptos que estructuran y vertebran la LG. En primer lugar, el de «misterio de la Iglesia», el cual une a su vez la realidad de la Iglesia con Cristo y la Trinidad; esta unidad entre Cristo y la Iglesia constituye una constante en el pensamiento teológico ratzingeriano (cfr. pp. 39-50). La luz de Cristo sobre las gentes se refleja en la Iglesia, como el sol proyecta sus vivificadores rayos en la luna. Como indica el mismo Joseph Ratzinger en el prólogo que ofrece a este estudio, «el padre Heim muestra la estructura cristológica de la Iglesia, la cual es de modo necesario una estructura teológica: en Cristo, el hombre –la naturaleza humana– se une a Dios. Por medio de él, la humanidad ha entrado en la dinámica trinitaria: el Hijo nos lleva al Padre en el Espíritu Santo» (p. 2). Por eso, el principio sobrenatural –la Iglesia entendida como misterio– será uno de los puntos de partida de la eclesiología del autor alemán, hoy Benedicto XVI. Junto a este concepto fundamental, se encuentran los de «sacramento universal de salvación» (pp. 52-60) y *communio*: el misterio de comunión trinitaria que sirve como signo e instrumento para la comunión entre todos los hombres (pp. 70-77).

Sigue adelante Heim con su lectura de la LG, en la que recuerda la noción de «pueblo de Dios» —en correlación con el de cuerpo de Cristo—, el cual se estructura en torno a los sacramentos del bautismo y del orden, y evitando de este modo una interpretación en términos tan sólo sociológicos. Se detiene aquí de especial modo en el sacerdocio real de todos los bautizados y en la condición eclesial de los laicos (pp. 85-91, 95-97), así como en la eclesiología mariana que se ofrece en el último capítulo del documento conciliar (pp. 105-108). Sin embargo, al mismo tiempo, destaca también el autor de un modo especial la importancia y necesidad de la «estructura jerárquica» de la Iglesia, sobre todo en lo que se refiere a la doctrina sobre el episcopado elaborada por el Vaticano II. Además de explicar de qué modo ejercitan los obispos los *tria munera* de Cristo, se centra en el origen sacramental del ministerio episcopal, por lo que diferencia de modo claro entre *munus* y *potestas* (cfr. pp. 125-127).

En la segunda parte de este pormenorizado estudio se ocupa de modo exclusivo de la vida y de la obra eclesiológica del autor alemán. Realiza así, en primer lugar, una breve biografía intelectual de Joseph Ratzinger, en la que se recogen los principales hitos de su vida, así como sus numerosas iniciativas eclesiales e intelectuales (pp. 145-228). Tras ello, Heim se ocupa de realizar una tipología de las principales ideas en la eclesiología de Ratzinger. En primer lugar, la concepción de la Iglesia como «signo y misterio de fe», en la que se insiste en una comprensión sacramental de la Iglesia, y no tan sólo vista como una mera estructura funcional (cfr. pp. 229-239). Al mismo tiempo, propone el concepto «cuerpo de Cristo» como un «puente» entre la eclesiología cristológica y la pneumatológica, centrado

sobre todo en la concepción paulina de la Iglesia (cfr. pp. 243-270). Sin embargo, este desarrollo se continúa en la eclesiología eucarística, tal como vió el mismo Ratzinger en su tesis doctoral sobre la eclesiología eucarística de san Agustín, bajo la indudable influencia del pensamiento de Henri de Lubac contenido en *Corpus mysticum*, publicado en 1944 (pp. 271-285).

A partir de aquí se desarrollará en el pensamiento de Ratzinger la «eclesiología de comunión», que tan importante papel ha jugado en la interpretación posconciliar de la Iglesia, sobre todo a partir del sínodo de obispos de 1985, celebrado a los veinte años de la clausura del concilio. Esta comunión eclesial se remontaría hasta la misma *koinonia* trinitaria y llegaría hasta todos y cada uno de los bautizados (pp. 286-290). A su vez, insistiría no sólo en la dimensión comunitaria de la Iglesia, sino también en la unidad en «la enseñanza de los apóstoles», por lo que —a partir de aquí— se enlaza con el gran tema de la tradición y de la apostolicidad en la Iglesia (pp. 291-299). En fin, se centra Heim en el binomio Iglesia de Cristo-iglesias y comunidades eclesiales, para lo que expone el sentido del *subsistit* como hipóstasis —entendido en sentido ontológico de identidad—, con lo que se rechaza todo posible relativismo eclesiológico y se propone a la Iglesia católica como sujeto principal en el que subsiste la misma Iglesia instituida por Cristo (pp. 300-329). Detrás de estas líneas se encuentra la polémica suscitada en torno a la coda eclesiológica de la declaración *Dominus Iesus* y su posible continuidad con la doctrina conciliar.

Después de sentar estas premisas, el Ratzinger-Heim vuelve de nuevo al concepto de pueblo de Dios, interpretado ahora como *qāhāl Yahveh*, poste-

riormente traducido con el término *ek-klesia*, en el que se sitúa el principio de la convocatoria divina en el mismo origen de la Iglesia (pp. 331-347). Consecuencia de lo anterior sería la comprensión del «nuevo pueblo de Dios», convocado por Cristo por el Espíritu: una comprensión teológica y escatológica de este concepto vertebral de la eclesiología de la LG, y no en un sentido meramente comunitario (cfr. pp. 348-356). Interesante resulta también el desarrollo en el que se explica la doctrina ratzingeriana –en famosa y casi superada polémica con Walter Kasper– sobre la «prioridad ontológica» de la Iglesia universal sobre las Iglesias locales, la cual está resultando en estos momentos verificada y desarrollada tanto en sede teórica como práctica (pp. 357-381). En fin, recuerda Heim una constante de la eclesiología de Ratzinger, la cual aparece ya desde sus primeros escritos: la «llamada universal a la santidad» como hilo conductor del concepto de Iglesia –que nace de lo Santo, es santa y lleva a la santidad–, compatible con la condición pecadora de todos los cristianos (pp. 396-429).

En fin, se ocupa nuestro autor de estudiar la doctrina sobre el episcopado y el primado en Ratzinger. En primer lugar, insiste Ratzinger en el origen divino de la jerarquía, realidad instituida por el mismo Jesucristo en la sucesión apostólica, así como su doble articulación en las instituciones del primado de Pedro y de la colegialidad de todo el colegio apostólico (pp. 432-453). De modo que el ministerio ejercerá una función estructural y vertebradora, al servicio de la predicación de la palabra y de la celebración de los sacramentos (pp. 457-460). Reconoce en fin que existe una cierta evolución en su pensamiento no sólo en la comprensión de la *nota explicativa praevia* promulgada por

la misma comisión conciliar en 1964 (pp. 461-467), sino sobre todo en lo que se refiere a la función del sínodo de obispos y de las conferencias episcopales. Por posibles influencias de Lubac y Balthasar, el teólogo alemán optaría por destacar la responsabilidad personal y la potestad propia de cada obispo en su propia diócesis, en comunión con todo el colegio episcopal presidido por el mismo sucesor de Pedro (pp. 461-495).

Se trata, en definitiva –como afirma el mismo Ratzinger–, de «una presentación sinóptica de mis esfuerzos teológicos», por lo que tan sólo en algunas ocasiones se hace referencia al criterio diacrónico. Esta opción metodológica presenta sus ventajas y también algunos inconvenientes. En cualquier caso, el estudio de Heim presenta una buena síntesis de las principales ideas-clave de la eclesiología del teólogo alemán. En las conclusiones –no del todo conclusivas– de la obra Heim insiste en la perfecta continuidad entre el pensamiento eclesiológico de Ratzinger y la doctrina sobre la Iglesia contenida en el documento conciliar, tal como se desprende del método comparativo adoptado por el autor. Esta analogía entre ambas eclesiologías se encuentra en los conceptos de misterio, pueblo de Dios-cuerpo de Cristo y la doctrina de la colegialidad episcopal como manifestación de la misma universalidad de la Iglesia. Al mismo tiempo insiste el autor en la afirmación ratzingeriana de la pervivencia de la instancia metafísica, sin que esta se disuelva en la historia –a pesar de la especial devoción de Ratzinger por el método histórico–, a la vez que afirma que el centro de la Iglesia se encuentra en la vida litúrgica. La liturgia se convertiría de esta forma en un «lugar de la eclesiología».

P. Blanco

**Michel DENEKEN**, *Johann Adam Möhler*, Les éditions du Cerf (col. «Initiations aux théologiens»), Paris 2007, 347 pp., 21,5 x 13,5, ISBN 978-2-204-08221-1.

El libro es una presentación de la figura teológica de Johann Adam Möhler, insigne representante de la Escuela de Tubinga de comienzos del siglo XIX. El libro responde a las exigencias de la editorial francesa para su colección dedicada a la vida y pensamiento de los teólogos recientes más relevantes. Por ese motivo, el autor no pretende presentar una investigación original sobre el teólogo alemán; ofrece más bien una cuidada síntesis, accesible y clara, de los datos básicos sobre la vida y obra del teólogo alemán.

El libro se distribuye en varias partes. Una primera parte, biográfica y contextual, sitúa a Möhler en el seno de las corrientes teológicas y espirituales de su época. La segunda parte analiza las dos obras paradigmáticas de su trayectoria intelectual, esto es, «La unidad en la Iglesia» y la «Simbólica». El autor desentraña las principales ideas y propuestas del teólogo romántico. Una tercera parte recorre los grandes temas que ocuparon el pensamiento de Möhler durante su breve vida: la eclesiología; la tradición en su relación con la escritura y la fe; el problema de las rupturas de la unidad y el pluralismo confesional cristiano. Concluye el autor con una rápida mirada a la recepción del legado möhleriano en su posteridad, especialmente en la teología que preparó las grandes líneas recogidas luego en el Concilio Vaticano II. El volumen se cierra con una atinada selección de textos paradigmáticos de las obras de Möhler.

Como es sabido, la teología de Möhler supuso un fuerte redescubri-

miento de las fuentes patristicas, a partir de las cuales el teólogo tubingués supera la imagen jurídica y societaria de la Iglesia habitual en su tiempo. La Iglesia aparece ahora como organismo vivificado por el Espíritu santo, su Principio de unidad, que hace perenne el misterio de la encarnación en la historia por medio de la Iglesia, Cuerpo de Cristo. A ello se une en Möhler un sentido dinámico de la relación entre tradición y Escritura en el seno de la Iglesia, que tanto aportó a la renovación de perspectivas sobre el tema en la reflexión del siglo XX.

Se nos permita remitir al lector español a las dos grandes obras de Möhler accesibles en traducción española de D. Daniel Ruiz Bueno, con amplias introducciones y notas del Prof. Pedro Rodríguez y de quien suscribe: *La unidad en la Iglesia* (Eunate/Serv. de Pub. de la Univ. de Navarra, Pamplona 1996); y *Simbólica* (Cristiandad, Madrid 2000). Son obras «clásicas» que mantienen fresca su vigencia sugerente e inspiradora.

José R. Villar

**Roberto BALLETA y Andrea MARDEGAN (a cura di)**, *Sacerdozio e celibato nella Chiesa*, Centro Ambrosiano, Milano 2007, 174 pp., ISBN 978-88-8025-621-2.

El presente trabajo recoge las intervenciones que tuvieron lugar en el marco del XV Encuentro Estivo para Seminaristas en las cercanías de Roma, del 5 al 11 de agosto de 2007, promovido por *Iniziativa Culturali Sacerdotali*. El tema elegido es la relación entre sacerdocio y celibato en la Iglesia, una cuestión que lleva de actualidad unos cuantos años (se cumplía el 40º aniversario de la *Sacerdotalis caelibatus* de Pablo VI), pero en la que todavía es preciso

profundizar con una reflexión serena desde la historia y la teología.

Hay cuatro relaciones principales. Las dos primeras tienen carácter histórico: la problemática hoy día (E. Apiciti, *Sacerdozio e celibato nella Chiesa oggi*) y en los primeros tiempos de la Iglesia (S. Di Cristina, *Il celibato nei primi secoli della Chiesa*); la tercera plantea desde una perspectiva dogmática una nueva propuesta de argumentación original (Ph. Goyret, *Prospettiva dogmatica del celibato sacerdotale: fra memoria e attesa*); la cuarta tiene una orientación formativo-práctica (O. Cantoni, *Maturazione della risposta al celibato nella formazione seminaristica*). El conjunto constituye una buena aproximación en la que: los fundamentos bíblicos y patristicos, los temas debatidos y las diferentes ideas que ilustran esta rica realidad de la Iglesia, tanto en la teología como en la vida.

La primera aportación, el sacerdocio y el celibato en la Iglesia hoy, es la intervención más extensa (pp. 11-110), y presenta de modo amplio y documentado el debate sobre el celibato sacerdotal de los últimos 40 años, a partir de la *Sacerdotalis Caelibatus* de Pablo VI. Es muy interesante porque dialoga con los diversos trabajos que se han ido publicando en Italia, selecciona los que considera más relevantes (desde Schillebeeckx en 1968 hasta Petrà en 2004) y pone de manifiesto los argumentos más importantes. Termina con la reseña del rico magisterio de Juan Pablo II sobre este tema, y con alguna intervención de Benedicto XVI, en concreto con la cita de *Sacramentum caritatis*, n. 24: «Esta opción del sacerdote es una expresión peculiar de la entrega que lo conforma con Cristo y de la entrega exclusiva de sí mismo por el Reino de Dios. El hecho de que Cristo mismo, sacerdote para

siempre, viviera su misión hasta el sacrificio de la cruz en estado de virginidad es el punto de referencia seguro para entender el sentido de la tradición de la Iglesia latina a este respecto».

La intervención de Ph. Goyret se dirige –en nuestra opinión– hacia el corazón teológico del problema: ¿cuál es la conexión entre sacerdocio y celibato?, teniendo en cuenta la disciplina diferente en Occidente y en Oriente. En su exposición nos ofrece una nueva propuesta, la denomina «cristológico-eclesiológica», que da razón de la unión íntima entre sacerdocio y celibato, y por tanto explica la disciplina común de la Iglesia (para el episcopado y en parte para el presbiterado). Son unas páginas interesantes, precisas y densas; no fáciles de resumir y que merecen la pena ser leídas y pensadas. La pregunta clave está en indagar: «¿por qué Cristo no se casó?», y «si se hubiese casado, ¿habría podido cumplir su misión?». En definitiva, hay que preguntarse por el celibato de Cristo en relación a su misión redentora.

Para responder a ello, el autor se introduce en la verdad del misterio paschal, en la realidad del sacrificio de la cruz y de la característica específica «del culto cristiano inaugurado por Cristo: el hecho de la unidad, en el sacrificio de Cristo, entre oferta y oferente. El valor soteriológico del sacrificio de la cruz se apoya sobre la perfección del amor con el que fue realizado, como culmen de la obediencia del Hijo, que ofrece su vida como donación total» (p. 143). No difieren sacerdote y víctima, sino que coinciden: el don ofrecido es una autodonación. Y esta autodonación es total y exclusiva. «La renuncia al amor conyugal fue un aspecto integrante de su autodonación». El amor de Cristo, un amor que la naturaleza humana herida por el pecado no puede ofrecer a Dios,

es el elemento necesario para restablecer la comunión entre Dios y los hombres. Cristo asumiendo nuestra naturaleza, en solidaridad con todos, cumple este acto de amor con su donación total a Dios a favor de los hombres. Paradójicamente, en la cruz, el sentido genuino de la sponsalidad de Cristo es su renuncia al amor humano por amor a la Iglesia (ver p. 144).

La explicación eclesiológica queda para el lector del libro. Pero el argumento gira en torno al carácter de alianza sponsal propia del sacrificio eucarístico, celebrado sacramentalmente por el sacerdote, y a la visión del episcopado como grado pleno del sacerdocio (pp. 145-146).

Pablo Marti

**Ettore MALNATI**, *I ministeri nella Chiesa*, Paoline («Saggistica Paoline, n. 37»), Milano 2008, 233 pp., 14 x 21, ISBN 978-88-315-3286.

El autor ejerce la docencia en teología dogmática en el Estudio teológico interdiocesano de Friuli-Venezia Giulia, en Italia, entre otras tareas académicas y pastorales en la diócesis de Trieste. Sus publicaciones se han ocupado de diversos temas en los últimos años: teología del laicado, eclesiología, ecumenismo, antropología teológica, etc. Se caracteriza por una buena capacidad de síntesis en la exposición de los temas que aborda. En esta ocasión, su libro constituye una síntesis introductoria a los «ministerios en la Iglesia».

El esquema del libro es sencillo. Mediante el bautismo todos los cristianos han sido incorporados al pueblo de Dios para realizar un ministerio de salvación para el mundo que tiene su origen en la iniciativa de Jesús, como pro-

longación de su misión sacerdotal. El pueblo sacerdotal ejerce ese servicio mediante diversos ministerios en la Iglesia: apóstoles, profetas, obispos, presbíteros, diáconos, diaconisas, etc. El autor examina los datos neotestamentarios referentes a estos ministerios, así como a su desarrollo histórico. Lógicamente, el autor otorga un lugar principal al ministerio de sucesión apostólica, y dedica atención a otros ministerios y carismas que concretan la ministerialidad de la Iglesia. El libro parte de la diferencia esencial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, sus relaciones mutuas, así como las formas de servicio que derivan del sacramento del bautismo y, por tanto, diferentes de las que derivan del sacramento del Orden. El autor trata las cuestiones particulares a partir de los datos exegéticos y teológicos más seguros, exponiendo también el magisterio del Concilio Vaticano II y el magisterio posterior. En las cuestiones teológicas todavía abiertas, ofrece un *status quaestionis* actualizado y útil.

José R. Villar

**Franz KÖNIG**, *Abierto a Dios, abierto al mundo. Por una Iglesia dialogante*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 176 pp., 15 x 21, ISBN 978-84-330-2176-2.

Aunque el Cardenal Franz König figura como el autor del libro, de hecho se trata de un libro póstumo editado por Christa Pontgratz-Lippitt un año después del fallecimiento del Cardenal. A este respecto son muy interesantes las páginas introductorias en las que la autora narra su relación personal con el Cardenal a lo largo de muchos años, su actividad profesional como corresponsal en Viena del semanario católico «The Tablet», y el afecto del Cardenal por es-

ta Revista a la que según Pontgratz-Lippitt seguía con verdadero interés cada semana hasta el final de su vida.

Estas páginas primeras son interesantes, porque narran el modo en que se ha gestado el libro. Nos encontramos ante un libro póstumo, mezcla de recuerdos de la autora y de comentarios del Cardenal, en el que resulta verdaderamente difícil distinguir lo que él dice de lo que se le atribuye. Desafortunadamente, la autora no utiliza las comillas para distinguir lo que es interpretación personal de lo que son palabras auténticas del Cardenal: todo aparece puesto en boca del Cardenal. Si se tiene presente que el Cardenal ni vio ni corrigió estas páginas, parece que lo lógico es leer cuanto aquí se dice desde los otros escritos del Cardenal sobre los que pretendidamente estas páginas serán como el punto y final.

La figura del Cardenal, según se nos muestra en este libro, aparece polarizada por el diálogo; es verdad que fue una de las principales virtudes del querido Cardenal de Viena, pero no la única. También tenía un profundo conocimiento de muchas personas y de muchas otras cuestiones, como se ve por sus anteriores escritos. Y, sobre todo, era un hombre de una gran coherencia de pensamiento y de una gran fidelidad a la Iglesia.

Consecuente con esta polarización del esbozo del pensamiento del Cardenal, el libro viene dividido en los siguientes capítulos: El Vaticano II, momento culminante de mi vida (pp. 27-42); El diálogo dentro de la Iglesia (pp. 43-62); El diálogo ecuménico (pp. 63-94); El diálogo entre cristianos y judíos (pp. 95-110); El diálogo entre cristianos y musulmanes (pp. 111-122); El diálogo interreligioso (pp. 123-132); El diálogo entre los no creyentes (pp. 133-

146); El más importante de todos los diálogos: el diálogo con Dios (pp. 147-156); Tiempo para leer los signos de los tiempos. Religión y cristianismo en el cambio del milenio (pp. 157-174).

Como se puede observar por la paginación de los capítulos, se trata de capítulos cortos, que se leen con facilidad y, desde luego, la pluma bien cortada de Pontgratz-Lippitt hacen su lectura verdaderamente agradable. Otra cosa es que el lector pueda sentirse seguro de estar leyendo el pensamiento del Cardenal en su formulación exacta en temas que necesitan tanto equilibrio y tantas matizaciones.

Así sucede, por ejemplo, en la narración de los acontecimientos que rodean la publicación del libro *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, del P. Jacques Dupuis. Ya en el prólogo, Pontgratz-Lippitt narra el afecto del Cardenal por el P. Dupuis, algunas de las entrevistas que tuvieron y la prisa que el Cardenal tenía por tener este libro entre las manos. Más tarde, en el capítulo dedicado al diálogo interreligioso, König no escatima elogios para la persona del P. Dupuis y para su obra teológica a la que califica de «fascinante» (p. 130). Es lógico que quien ha tenido como uno de sus principales encargos pastorales el del diálogo interreligioso vea siempre con especial cariño a quienes se muestran más atrevidos en este diálogo. Ya parece menos lógico que en estas páginas no aparezca matiz ninguno ni sobre la cuestión de fondo, ni sobre la dificultad misma de la cuestión en sí. Esta defensa cerrada de Dupuis, casi visceral, parece inconcebible en quien ha escrito libros de tanta altura científica, precisamente sobre las religiones de la tierra. Dice el Cardenal: «Coincido con él incondicionalmente. Por esta razón lo defendí de las acusaciones lanzadas con-

tra él por la Congregación para la Doctrina de la Fe –acusaciones que más tarde se resolvieron felizmente–» (p. 130). El Cardenal se debe estar refiriendo a la gestación de la Declaración *Dominus Iesus* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (6.VIII.2000) y a la nota sobre el libro de Dupuis de enero del 2001. Parece demasiado apasionado calificar a estos documentos como «acusaciones lanzadas por la Congregación para la Doctrina de la fe». (Nótese que el Cardenal muere el 13 de marzo del año 2004).

Algo parecido sucede con las alusiones que se dedican al Opus Dei (pp. 57-61). El Cardenal comienza diciendo: «Siempre he sido partidario del término medio», como si estuviese buscando no la verdad, sino un prudente centro para llevar a cabo un cómodo diálogo. A continuación, junto a verdaderas muestras de cariño al Opus Dei, se yuxtaponen algunas reticencias, que parecen generalizaciones inmotivadas, como, p.e., ésta: «Otra razón por la que muchos católicos se sienten incómodos con el Opus Dei es que muchos de sus miembros ocupan puestos destacados en la política, la economía, y en la producción de armamento, donde la eficiencia es imperiosa. Siempre hay un cierto peligro de que esas personas hagan demasiado hincapié en el rendimiento en la dimensión religiosa de su vida, y eso puede llevar fácilmente a la tensión con aquellos católicos para los cuales una mentalidad centrada en el rendimiento es completamente extraña y la consideran poco atractiva e incluso “anti-cristiana”. El énfasis excesivo en la excelencia produce la impresión de elitismo» (p. 60).

Naturalmente que no hay nada en la vida del hombre que esté exento de peligros. Pero esto no justifica estas generalizaciones que parecen decir que es

peligroso buscar la perfección en el propio trabajo, ya que esto puede dar «la impresión de elitismo». Los lectores de «Scripta Theologica» pueden comparar estas páginas con el artículo que el Cardenal publicó en nuestra Revista en 1981, titulado «Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. Un hombre a medida de la Iglesia» (*ScrTh* 13 [1981] 405-409), que comienza así: «Desde el primer momento, he considerado un arriesgado privilegio la invitación a encabezar las colaboraciones de este número especial de *Scripta Theologica*, dedicado a la persona y al pensamiento de Mons. Escrivá de Balaguer, con ocasión del 50º aniversario de la fundación del Opus Dei», y que concluye así: «Sólo por haber fundado el Opus Dei –abriendo los caminos de la santidad a los hombres, dentro del círculo de su cotidiano quehacer–, hemos contraído una gran deuda de gratitud con Mons. Escrivá de Balaguer».

Quizás el problema esté en que el Cardenal König no pudo dar una última lectura a estas páginas, o quizás radique en la técnica que se ha utilizado, poniendo en boca del Cardenal en estilo directo, como si fuesen perfectamente textuales, frases que debían haberse puesto en estilo indirecto. A este respecto hay que decir que la edición española debía haber incluido el prefacio de Annemarie Fenzl, presente en la edición inglesa, en el que se dice que el libro comenzó como un «libro-entrevista» cuya gestación fue interrumpida por la muerte del Cardenal, y que la autora terminó no en forma de entrevista, sino como un texto continuo en primera persona, pero «sin hacer demasiados recortes o cambios» y «con el esfuerzo por ser fiel al pensamiento del Cardenal». Por esta razón, el lector no puede menos de plantearse la pregunta sobre cuándo está leyendo realmente lo que

decía el Cardenal König y cuándo se trata de una interpretación.

Lucas Francisco Mateo-Seco

**George HUNSINGER**, *The Eucharist and Ecumenism*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 350 pp., 22 x 14, ISBN 978-0-521-71917-9.

El autor es profesor de teología sistemática en el *Princeton Theological Seminary* y especialista en la obra de Karl Barth. Como el mismo teólogo presbiteriano indica en la introducción, pretende elaborar un desarrollo teológico «no sólo con Barth y por medio de Barth, sino también más allá de él y contra él mismo» (p. 15). A partir de su propia postura reformada, pretende sin embargo establecer un acercamiento ecuménico y elaborar una postura «más cercana a las enseñanzas de la Iglesia católica-romana y de la ortodoxa oriental» (p. 11). En este sentido, el mismo título del libro resulta significativo. Sin embargo —como intentaremos ir viendo a lo largo de estas líneas—, el acercamiento será peculiar y selectivo, pues algunos temas los interpreta según su propio modo de ver y sin tener demasiado en cuenta los diálogos ecuménicos —oficiales u oficiosos— sobre el tema. Incluso en algunos puntos no coincidirá de modo cabal con el punto de vista reformado sobre la Eucaristía o el ministerio eclesial, lo cual denota una acentuada sensibilidad ecuménica por parte del autor.

En lo que se refiere a la cuestión del sacrificio, expresamente rechazada en un principio por Lutero y la tradición reformada, hace eco del entendimiento teológico al que se ha llegado en los últimos años. En concreto, la crítica protestante a la falsa concepción de la misa como repetición del sacrificio de Cris-

to ha sido convenientemente explicada no sólo por la noción tridentina de *repraesentatio*, sino también por la misma teología del memorial desarrollada sobre todo en ámbito católico (Casel, Tillard, Thurian, Pannenberg o Wenz serían algunos casos claros en este sentido). Hunsinger tiene en cuenta a su vez la doctrina de Trento —vista casi de modo exclusivo a través de Power— y Tomás de Aquino, aunque desde luego su adhesión a la doctrina católica no es total ni incondicional (cfr. pp. 117-119, 123). Al mismo tiempo, no puede obviar la dura crítica que Lutero hace a la noción de sacrificio aplicado a la celebración de la Cena (cfr. pp. 135-136). Alude por tanto el autor a la teología de la Eucaristía entendida como *anamnesis* de la pascua del Señor, a partir de las afirmaciones del Crisóstomo y de los más recientes desarrollos de Warfield, Torrance y Thurian (cfr. pp. 139-145, 176-179). En este punto, parece que el entendimiento ecuménico resulta firme.

Aborda de igual modo la cuestión de la presencia real y se acerca a la noción de transustanciación propuesta por Tomás de Aquino (cfr. pp. 23-28), aunque curiosamente no hace mención aquí a los términos ni a las matizaciones al respecto con las que se expresa Trento. Expone también con claridad y concisión la doctrina de la presencia real —en analogía con la doctrina de la encarnación—, tal como la explican Lutero y Calvino (cfr. pp. 28-34, 34-39). Sin embargo, donde se detiene con especial interés es en la doctrina de la transelementación, formulada por Vermigli. «Sin perder la distinción reformada referida a la presencia local, propuso una nueva noción de *conversio*, tan importante en el Aquinate, y la idea de participación, vital en Lutero, las cuales deben ser ambas combinadas» (p. 39). Se

trata pues –sigue explicando Hunsinger– de la «conversión objetiva de los elementos por medio de la unión mística con la carne [sic] de Cristo en el poder del Espíritu Santo, pero no en la destrucción de su “sustancia”, de modo que los “accidentes” (o especies) puedan permanecer» (p. 315).

Se distanciaría así esta doctrina de la transelementación tanto de las respectivas explicaciones de la transfinalización, transignificación y consustanciación, como de las de la impanación y la companación (cfr. pp. 76-77). Queda pues claro que se trata de un modo de transformación que se realiza a nivel metafísico, y que no tiene nada que ver con la presencia cafarináica, a pesar de la terminología utilizada en algún momento. El profesor de Princeton ve así analogías de esta doctrina de la transelementación con las formulaciones de la doctrina sobre la presencia real en Teofilacto y algunos Padres orientales (cfr. pp. 39-46, 91-92). En lo que se refiere a la presencia de Cristo en el pan y en el vino consagrados, el autor mitiga las afirmaciones de Calvino y Vermigli sobre la presencia por la fe, las cuales a su vez se distancian de la opinión de Lutero sobre la presencia real (cfr. pp. 65-68). Queda sin embargo al final una pregunta en el aire, que el mismo autor no contesta: «¿Puede la “transelementación” convivir pacíficamente con la “transustanciación”?» (p. 71).

Establece de igual modo una oposición entre la «imaginación sacramental» propia de la confesión católica y la «imaginación verbal», más acorde con la teología de origen protestante. Mientras la primera subraya la unidad entre Cristo y la Iglesia, a través de las mediaciones de los sacramentos, del ministerio y de la jerarquía, la teología de cuño protestante estaría más centrada en la pala-

bra, a la vez que subraya –por el principio reformado del *solus Christus*– la diferencia entre Cristo y la Iglesia, el ministerio y los sacramentos. Aunque esta diferenciación admite sus evidentes matices en uno y otro sentido, el autor propone una alternativa «imaginación teológica», propia de Calcedonia, donde quepan tanto la palabra, como los sacramentos y el ministerio, y en la que al mismo tiempo se dé una continuidad-discontinuidad entre Cristo y la Iglesia (cfr. pp. 218-219). Resultaría esta por tanto una propuesta interesante y ecuménica, digna de ser tenida en cuenta.

Sin embargo, en ocasiones da también la impresión de que Hunsington sigue pensando todavía en una fundamentación más sociológica y funcional del ministerio, y no tanto en la ontológica y sacramental. Es más, se dedica poca atención a esta cuestión. Por el contrario, se presenta en estas páginas una gran profundización no sólo en el sacerdocio femenino (cfr. pp. 237, 231, 243-244), sino también en la ordenación de ministros homosexuales (cfr. pp. 202ss). Da por tanto la impresión de que no se entra a fondo a la cuestión de la sucesión apostólica, entendida como «sucesión episcopal» por las Iglesias católica y ortodoxa, sino que se concibe sin más como una sucesión en la fe apostólica, como una mera y presunta sucesión presbiterial o como una simple «continuidad en la tarea» (cfr. pp. 198-200, 228-229). En este sentido, el autor propondría una indistinción e igualdad fundamental entre todas las iglesias, independientemente de sus respectivas circunstancias históricas y sacramentales. De hecho, establece una diferenciación entre las iglesias reformadas y las *high sacramental churches*, de escasa repercusión teológica sin embargo en el ámbito propio del ministerio (cfr. pp. 220-222, 322-326). De igual manera,

apenas aborda la cuestión del carácter y de la sacramentalidad del orden.

Al final se refiere con acierto —a nuestro modo de ver— a la cuestión de la Eucaristía como «transformadora de la cultura». «El lugar principal en el que Cristo toma forma como transformador de la cultura es la Eucaristía» (p. 253). Insiste ahí en que la ética social sin la intervención de la gracia cae en el sinsentido, pues el cambio social nace de la conversión y del cambio positivo del sujeto (cfr. p. 259). Sin embargo, da también la impresión de que en esta ocasión se matiza aquí incluso la misma doctrina de la justificación, en los habituales términos propuestos por Lutero. «La transformación cultural, en su sentido más amplio, no es algo que la comunidad misma haya de llevar a cabo. De un modo inefable debe ser realizado por Otro. La Eucaristía como celebración del perdón de los pecados es un recuerdo vivo de la transformación cultural que sólo puede ser alcanzada por medio de la humildad y la esperanza. En un mundo complejo, es un regalo de la gracia. Pero gracia sin correspondencia (*corresponding action*) no es gracia» (p. 278).

Como solución a todos estos problemas teológicos, doctrinales y pastorales, el autor sugiere volver a la «cristiandad de Nicea»: «Como aspecto más positivo, la cristiandad de Nicea sostiene la justicia, lucha contra la violencia y promueve la paz» (p. 280). Así, se propone también la Eucaristía como un «puente litúrgico» entre las distintas confesiones cristianas y, por medio de ellas, a todo el mundo. Sin embargo, no concreta el modo en que esto puede llevarse a cabo, aunque más bien parece que se refiere a la creación de «un *ethos* de paz y reconciliación» (p. 283). Se basa este proyecto de paz de Nicea en dos puntos centrales: la doctrina de la en-

carnación según Atanasio y el concepto de expiación como sufrimiento voluntario de san Anselmo. Acaba el autor con unas sorprendentes conclusiones litúrgicas, en las que incluso se propone la orientación del altar *versus orientem*, tal como hizo en su momento Louis Bouyer (cfr. pp. 331-332). En definitiva, una variada y erudita panorámica de la situación ecuménica e interconfesional sobre la doctrina eucarística, en la que quizá se echa de menos una mayor profundización teológica y dogmática (tal como lo han afrontado los numerosos documentos ecuménicos, a los que apenas cita), aunque sin embargo denota sin lugar a dudas un intento de comprensión y acercamiento a las mencionadas posturas que van más allá de las reformadas.

Pablo Blanco

PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Via pulchritudinis. Camino de evangelización y de diálogo. Asamblea plenaria 2006 (26-27 de marzo)*, Biblioteca de Autores Cristianos («BAC-documentos», 37), Madrid 2008, 133 pp., 11,5 x 19, ISBN 978-84-7914-893-5.

En la presente publicación se recogen las conclusiones de la asamblea plenaria del Pontificio Consejo de la Cultura sobre la belleza y el arte como posibles caminos para la evangelización y el diálogo entre la Iglesia y el mundo, junto con algunas intervenciones selectas (Forte, Rouco Varela, Quezada Toruño, Rupnik y Duque Jaramillo). Como señala Melchor Sánchez de Toca en la presentación, la estética y la belleza constituyen un camino de evangelización, «un camino para hablar de Dios al hombre de hoy, y para permitirle, a través de la belleza, alcanzar a Dios. Y camino de diálogo, porque la belleza, co-

mo la cultura en general, representa un terreno de encuentro con creyentes de otras religiones e, incluso, con quien no cree en absoluto en un Dios trascendente y personal» (p. 16). El texto, elaborado en común y aprobado por todos los asistentes a la asamblea plenaria, se compone de una introducción, tres capítulos centrales y una conclusión.

En el primer capítulo («Un desafío crucial»: pp. 37-39), se alude a la incredencia y a la nueva religiosidad como los retos culturales y religiosos del momento actual. En el segundo apartado se propone la *via pulchritudinis* como la respuesta que la Iglesia ofrece a esta situación (cfr. pp. 40-50). «El camino de la belleza, a partir del encuentro con la belleza que suscita admiración, puede abrir el camino a la búsqueda de Dios y disponer el corazón y la mente al encuentro con Cristo, Belleza de la santidad encarnada, ofrecida por Dios a los hombres para la salvación» (pp. 40-41). Tal *via pulchritudinis* se propone, pues, como un camino hacia la verdad y el amor encarnados en la persona de Jesucristo. He aquí el origen de esta primigenia «trinidad» compuesta por la belleza, la verdad y el bien, que hemos de recuperar en la existencia diaria.

El tercer capítulo constituye el núcleo central del documento, donde se presentan las «vías de la belleza» (cfr. pp. 50-79). En primer lugar, la belleza de la naturaleza, que ha de llevar de la sublimidad de la creación al estupor por la recreación, por la creación renovada en Cristo. En segundo lugar se propone como vía de la belleza también al arte cristiano, es decir, a «la belleza suscitada por la fe», de manera que el arte sacro se convierte en un instrumento de evangelización y catequesis. En fin, se establece la belleza de Cristo como «modelo y prototipo de la santidad cristiana». «La

singular belleza de Cristo, como modelo de *vida verdaderamente bella*, se refleja en la santidad de una vida transformada por la gracia» (p. 68). Los santos y, de modo eminente, María —la *tota pulchra*— reflejarán esa belleza de Cristo, que el Espíritu Santo infunde a su vez en el alma al transfigurarla por la belleza de la gracia, anticipo de la gloria y la belleza definitiva. Por eso el testimonio de la belleza, no sólo del arte sacro, sino sobre todo de la liturgia y de la vida de los santos, se convierte en una urgencia y una necesidad. En fin, en la conclusión y citando a Dostoievski, se recuerda en estas páginas que sólo la belleza crucificada y resucitada de Cristo «salvará el mundo» (cfr. pp. 80-81).

Pablo Blanco

## TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

Juan MESEGUER, *La familia que viene*, Ediciones Rialp, Madrid 2008, 120 pp., 21 x 14,5, ISBN 978-84-321-3693-1.

Algunos piensan que los defensores de la familia no tienen espíritu constructivo, pues sólo saben oponerse a las leyes que no les gustan. La propuesta del Autor en este libro es todo lo contrario: el desafío es saber vender el matrimonio y la familia como el «mejor producto del mercado». «No basta con ser claro y con que le entiendan a uno: hay que agradar, hay que encantar, hay que seducir y poner ilusión en todos los ojos» (p. 12).

En los distintos capítulos, se muestran algunos retos del movimiento pro-familia hoy en día. Primero, enriquecer con ideas sugerentes los debates actuales en torno a la familia; segundo: demostrar a la sociedad que el matrimonio y la familia enlazan realmente con

la belleza. Y, tercero, impulsar la aparición de una masa de familias sensibles a los más débiles y vulnerables de la sociedad. En definitiva, más ideas, más belleza y más justicia social. Ésta es la propuesta de Meseguer.

Ante las amenazas que circundan al matrimonio conyugal y a la familia, algunas voces se han levantado formulando esta pregunta: ¿Familia clásica o familias modernas? Para el Autor, ésta no es la cuestión. El libro es una propuesta creativa que pretende romper tópicos y clichés. Lejos de añorar un «regreso al pasado», el movimiento pro-familia debe aspirar a renovar el pensamiento y la estética familiar, en definitiva, a impulsar la «familia funcional», la única capaz de enriquecer el bien común de la sociedad.

El trabajo se divide en dos partes, bien distintas. En la primera, el Autor analiza diversas corrientes de pensamiento que están alterando la manera de entender el matrimonio y la familia: revoluciones sexuales, ideología de género, etc.

Reúne, luego, en la segunda parte, puntos de vista de pensadores, intelectuales, artistas, etc. Todos ellos realistas, esperanzadores y constructivos.

En resumen, el Autor, en estas páginas, pone de relieve la importancia de defender la verdad del hombre si se pretende defender sólida y constructivamente la naturaleza y el significado del matrimonio y la familia.

José María Pardo

**Philip BOOTH**, *Catholic Social Teaching and the Market Economy*, Institute of Economic Affairs, London 2007, 277 pp., 14 x 22, ISBN 978-0-255-36609-0.

El «Institute of Economic Affairs» (IEA), con sede en Londres, promueve

la mayor comprensión de las instituciones fundamentales para una sociedad libre, especialmente a través del análisis del papel del mercado en la solución de problemas económicos y sociales. En este empeño el IEA cuenta ya con numerosas publicaciones, a las que se agrega este nuevo libro de gran interés.

Philip Booth, director editorial del IAE, nos ofrece una obra colectiva en la que él ha escrito tres capítulos de un total de once. Las demás contribuciones provienen de autores bien conocidos en el ámbito de la ética económica y social como Robert Sirico, Samuel Gregg, Thomas Woods, Robert Kennedy o Andrew Yuengert.

Como explica Booth en la introducción, se pidió a los autores que examinaran la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) respecto a cuestiones de política económica y social de gran interés para los cristianos (cómo ayudar a erradicar la pobreza, cómo facilitar el acceso de las familias a la educación, etc.). Dado que la DSI proporciona principios, juicios y orientaciones, pero no especifica los medios concretos para solucionar estos problemas, se pedía igualmente aplicar a esos retos la teoría económica, la evidencia empírica, etc., sobre la base de la enseñanza de la Iglesia. Y en fin, se sugería también la posibilidad de plantear a los teólogos y políticos cristianos interrogantes que surgen del análisis de esas realidades.

El resultado son once capítulos divididos en tres partes: bienestar económico y papel del Estado; negocios, consumo y cultura en la vida cristiana; y función del individuo, comunidad y Estado ante la subsidiaridad y la solidaridad. Más concretamente, se aborda la revitalización de la caridad de cara al bienestar social (Sirico); los problemas de la ayuda internacional, desarrollo y

buen gobierno en los países en vías de desarrollo (Booth); las dificultades del salario justo (Woods); impuestos y dimensión del Estado (Booth); mercado y consumismo (Yuengert); empresa y bien común (Kennedy); la figura del empresario (A. Percy); libertad y límites de la intervención del Estado (Gregg), así como cuestiones relativas a Inglaterra y Gales sobre educación (D. O'Keefe), subsidiaridad y solidaridad (D. O'Brien). El editor hace notar que la selección realizada deja fuera otros asuntos de gran interés, como el acceso a los servicios médicos o la liberalización del comercio.

El libro tiene como trasfondo la defensa de la libertad individual frente a los excesos de intervención por parte del Estado. En consecuencia, se ha profundizado en las implicaciones del principio de subsidiaridad. Desde esta perspectiva se realizan también objeciones a algunas intervenciones magisteriales de diverso orden acerca de determinadas cuestiones económicas y políticas. Quizás en algún caso se echan de menos los matices en las valoraciones de los autores. En particular, la visión de O'Brien sobre la Const. «Gaudium et Spes» no hace justicia a la talla de un documento de indudable importancia para la antropología teológica e incluso para algunos aspectos morales de la economía (en concreto ha obviado la importancia que tiene ese documento en la defensa de la libertad individual cuando se asienta el principio de que el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económica y social: cfr. GS 63). Quizás debería haber tenido en cuenta las diferentes partes de ese documento, ciertamente circunstancial en algunas secciones.

Es particularmente interesante la reflexión de Yuengert sobre la relación entre libre mercado y consumismo. A la

luz del magisterio de Juan Pablo II, destaca la importancia decisiva que tiene la cultura (más bien la ausencia de ella) para la aparición del consumismo, ya que cuando no se tiene un horizonte de verdad, bien, belleza, etc., que da sentido a la existencia, no queda más referencia que el mercado y su lógica. De ahí que el problema del consumismo sea sobre todo un problema cultural (asumiendo, eso sí, que los medios de comunicación forman parte fundamental de la cultura de un país).

La valoración general del libro es positiva. Contribuye a avivar la reflexión sobre cuestiones de gran importancia y procede de autores con una formación académica muy enriquecedora para la DSI. Por otra parte pone de relieve el formidable tesoro doctrinal que la Iglesia ofrece para iluminar y animar el esfuerzo por construir sociedades más dignas del hombre, imagen y semejanza de Dios.

Gregorio Guitián

**Ángel RODRÍGUEZ LUÑO**, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, 196 pp., 13 x 20, ISBN 948-84-321-3646-7.

Ediciones Rialp ofrece una versión española, con pequeñas variantes, del original italiano «*Cittadini degni del vangelo*» (Fil 1,27). *Saggi di etica politica* (Roma 2005), del cual publicamos reseña en su momento (cfr. *ScrTh* 38 [2006] 1154-1155).

El volumen reúne un conjunto de breves ensayos publicados entre 1996 y 2006 en diversos periódicos y revistas sobre temas relacionados con la convivencia política. La relación del índice permitirá hacerse una idea más precisa del contenido: I. Experiencia moral y ética

filosófica, II. Ética personal y ética política, III. La formación de la conciencia en materia social y política según las enseñanzas de S. Josemaría Escrivá, IV. La cultura de la vida como tarea social y comunicativa, V. La tutela jurídica de la vida naciente, VI. La actitud del político ante una ley gravemente injusta, VII. Laicidad y pluralismo, VIII. Aspectos ético-políticos del reconocimiento legal de las uniones homosexuales, IX. El problema del relativismo. El libro incluye una presentación y un índice onomástico.

«Una lectura muy oportuna si se tiene en cuenta que puede ayudar a aportar racionalidad a la solución de problemas de la convivencia, que con frecuencia se resuelven en debates tan interesados como ficticios» (*ibid.*, 1155).

Rodrigo Muñoz

**Scott HAHN**, *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei*, Rialp, Madrid 2007, 141 pp., 14,5 x 21,5, ISBN 978-84-321-3607-8.

Existen numerosos libros en los que se habla del espíritu del Opus Dei desde una perspectiva más bien histórica (por ejemplo, en las biografías del fundador, San Josemaría Escrivá) o jurídica (estudios sobre el *iter* jurídico de la institución). En este pequeño libro que ahora reseñamos, el A. lo describe desde la perspectiva de su experiencia personal: su pretensión es poner de relieve las enseñanzas de San Josemaría, y el papel que éstas han jugado en su conversión al catolicismo: «Este libro es, más bien, mi personal reflexión sobre la vocación que comparto con tantos hombres y mujeres, que me superan en saber, en virtudes, y en la vida diaria del Opus Dei. Es también una pública expresión de agradecimiento a Dios por una gracia que no merezco, una gracia que espero pue-

dan compartir muchos otros, si el Señor quiere dársela. Como soy, por oficio y formación, un teólogo especializado en la Sagrada Escritura, este libro aplica las herramientas de mi peculiar (y enteramente santificable) profesión al núcleo del espíritu del Opus Dei» (p. 24).

En efecto, uno de los hilos conductores de la exposición es el de las raíces bíblicas del espíritu de la Obra. No en vano, el A. es profesor de Sagrada Escritura: sus numerosas publicaciones al respecto (*La Cena del Cordero*, *Dios te salve, Reina y Madre*, *Comprometidos con Dios*, *Lo primero es el Amor*; entre otras) lo avalan como una persona especialmente sensible a dicha disciplina. A lo largo de escasas 150 páginas, el A. nos habla de la filiación divina –doctrina profundamente bíblica–, la ética del trabajo –cuyo fundamento lo encontramos ya en los primeros capítulos del libro del Génesis–, el Opus Dei en la Iglesia –familia de Dios–, el plan de vida espiritual de los miembros –en cuyo centro se encuentra la Santa Misa–, la importancia de las cosas ordinarias, la amistad y el apostolado, la secularidad, el matrimonio, la unidad de vida, etc. Un pequeño apéndice cierra el libro; se trata de un artículo ya publicado por el A. en la revista *Romana*, en 2002, y que lleva como título «San Josemaría y la Sagrada Escritura».

El estilo del libro es muy cercano: los capítulos están salpicados de pequeños sucesos de la vida ordinaria, el lenguaje es sencillo, la continua mención de relatos y pasajes de la Escritura ayuda mucho a entender la realidad del Opus Dei dentro de la historia de la Iglesia. Podemos acudir a esta obra buscando algo de información sobre el espíritu de la Obra, pero lo más beneficioso será constatar que la Iglesia es Madre y que nos proporciona todos los medios para ser felices en esta vida y al-

canzar el cielo: el espíritu de la Obra –encarnado en la vida de un hombre, que explícitamente no busca ponerse como modelo– se nos presenta como profundamente sobrenatural y humano al mismo tiempo; un espíritu que, aunque exigente, bien vivido, es un gran medio a través del cual Dios da luz y fuerza para llevar a buen puerto el mandato de llevar a Dios todas las cosas:

«¿Cuánta alegría debe llenar nuestros corazones si estamos trabajando por el amor de Dios? ¿Cuánto amor y lealtad debemos tener a nuestro jefe y nuestros compañeros de trabajo? No hay ni una pizca de “mística ojalatera” en Jacob. No sueña despierto con las delicias de una lejana jubilación. Por amor, se esfuerza en el trabajo, una hora tras otra, y otra y otra más, hasta que pasan siete años, y le parecen unos pocos días. El Opus Dei me enseñó a luchar en busca de la clase de amor que vivió Jacob, a vivir en el matrimonio y la vida ordinaria como una aventura divina, a reconocer el valor imperecedero de las sonrisas, especialmente cuando se dirigen al cielo. Todo esto es verdadero en el orden de la gracia y de la naturaleza. La Obra de Dios es trabajar con amor y alegría, encendiendo diariamente el romance en nuestra vida ordinaria. Dios espera nuestro amor, dondequiera que estemos y en cada momento. De este romance están hechos los buenos hogares, en la Iglesia y en el mundo» (pp. 124-125).

Juan Luis Caballero

Salvatore M. PERRELLA, *Le apparizioni mariane. «Dono» per la fede e «sfida» per la ragione*, Edizioni San Paolo, Torino 2007, 224 pp., 13,5 x 21, ISBN 978-88-2155-8337.

Tras un prefacio del prof. Maggiani, Presidente de la Pontificia Facultad

Teológica Marianum, y una introducción corta del Autor, el libro se estructura en cinco capítulos de extensión desigual. En el primer capítulo, *Teofanías y cristofanías en la Biblia* (pp. 23-38), Perrella estudia la Resurrección de Cristo y las propiedades corporales y espirituales del Resucitado.

El título del capítulo segundo, *La Asunción: fundamento teológico de las apariciones marianas* (pp. 39-62), muestra con claridad el pensamiento del A., porque «la Asunta en esta eterna condición está presente en el cosmos, en el mundo, en la historia, en la Iglesia del tiempo y en la experiencia creyente (...). Ella está, con Cristo, por Cristo y en Cristo, bajo la égida del Espíritu, siempre pronta para interceder ante el Padre a nuestro favor, como orante, ejemplar y poderosa Madre de los vivientes» (p. 50).

El capítulo tercero, *Las apariciones: naturaleza, teología, finalidad* (pp. 63-139), es el más extenso y el de más peso específico. En este capítulo el A. se detiene, en primer lugar, en la clarificación de los términos, precisa qué se entiende por aparición, visión y profecía. A continuación muestra cuál ha sido la actitud de la Iglesia a lo largo de la historia ante las supuestas mariofanías. Se fija en especial en las decisiones de los Concilios Lateranense V y de Trento y en el *Opus de servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione* del cardenal Lambertini, futuro Benedicto XIV. El tema siguiente se refiere a las etapas del discernimiento eclesial, distinguiendo entre el juicio histórico y el juicio ontológico y teológico. Al exponer la criteriología teológica de los hechos extraordinarios Perrella glosa las tesis del jesuita Mucci, del prof. Suh y el Documento titulado *Normæ S. Congregationis pro Doctrina Fidei de modo procedendi in iudicandis presumptis apparitionibus ac revelationibus* del 28 de fe-

brero de 1978. Termina este interesante capítulo tratando sobre la finalidad y las características de las apariciones y sobre la influencia que la globalización («la aldea global») puede tener en el cristianismo y en particular en la Iglesia.

En el capítulo cuarto, *María la «combatiente» del cristianismo* (pp. 140-152), se muestra a María como la nueva Eva que unida a Cristo se enfrenta al mal que abate a la humanidad en el siglo XX, definido por algunos como «el siglo del mal». El capítulo quinto, *Plegarias y apariciones marianas* (pp. 153-174), presenta a Jesús y a María como modelos y paradigmas de la vida de oración. Indica también que el camino de la contemplación a Cristo debe ser *con* y *como* María.

El trabajo del prof. Perrella concluye con unas conclusiones en las que se afirma las mariofanías son don y signo de la presencia materna: «María santísima es aquella a la que compete intervenir en favor de los hombres y de las mujeres colocados en medio de los peligros, de las ansiedades y de los dolores de la vida» (p. 189).

Es de agradecer que el prof. Perrella presente, al final de este libro, una Bibliografía abundante donde el lector interesado pueda profundizar en este tema que tanta repercusión tiene en la piedad y en la devoción del pueblo cristiano.

Antonio Aranda

**Albert VANHOYE**, *Pietro e Paolo. Esercizi spirituali biblici*, Paoline Editoriale, Milano 2008, 296 pp., 14 x 22, ISBN 978-88-3153-473-4.

«Este volumen querría ofrecer a sus lectores un contacto vivo y vivificante con los dos grandes apóstoles Pedro y Pablo, presentándolos como guía para la vida espiritual» (p. 5). Esta sencilla

frase, con la que se abre la presentación del libro, resume muy bien su contenido: una serie de meditaciones en torno a los relatos bíblicos cuyos protagonistas son Pedro y Pablo.

Los 23 textos que nos ofrece el hoy cardenal Vanhoye, exegeta jesuita de reconocido prestigio, fueron compuestos con ocasión de unas tandas de ejercicios espirituales, predicados en algunas ciudades italianas y a un público muy variado. Algunos de los asistentes grabaron las meditaciones y transcribieron los textos; éstos vieron la luz por primera vez en 1996, y ahora se nos ofrecen revisados y actualizados.

Las meditaciones de las que consta el libro se centran en algunos aspectos a veces oscurecidos por otros temas relacionados con los apóstoles: su papel institucional o su pensamiento teológico. En estos textos, el A. nos acerca más a su personalidad y a su espiritualidad, tal y como aparecen reflejadas en los Evangelios y en las cartas neotestamentarias.

En cuanto a su estilo, no nos encontramos ante una exégesis bíblica técnica, sino ante algo más parecido a la *lectio divina*. Los temas tratados se centran en pasajes concretos de la vida y los escritos de Pedro y Pablo: dichos textos se usan con el rigor propio de un estudioso, al mismo tiempo que con una gran finura espiritual. En muchos de los capítulos se recurre a diferentes pasajes, ya unificados por los relatos bíblicos o puestos en común por razón de su temática. Sobre ellos se hacen una serie de consideraciones —basadas en el hilo de la narración, en alguna expresión concreta, etc.— y se saca alguna conclusión, en la que el lector puede encontrar alimento para la propia vida espiritual. Pongamos un ejemplo:

«Examinemos ahora lo que Pablo mismo dice de su vocación en sus cartas.

(...) Lo que dice San Lucas queda confirmado en las cartas de San Pablo: en particular el hecho de que Pablo, antes de su vocación, era un fariseo celoso que perseguía incansablemente a los cristianos; después, el hecho de que Cristo se le apareció en las inmediaciones de Damasco, y que Pablo se puso entonces a predicar la fe que antes perseguía. (...) Este aspecto sorprendente y característico de la vocación de Pablo merece nuestra atención, porque revela un aspecto fundamental de toda vocación: aunque las circunstancias aparezcan como más ordinarias, una vocación es siempre un hecho sorprendente, porque es una obra de Dios, no es un hecho humano. Nuestra vocación es una obra de Dios que debemos reconocer con estupor y con agradecimiento. Tanto Pablo como Lucas insisten en este punto: quieren demostrar qué inexplicable fue, desde el punto de vista humano, la vocación de Pablo. El camino normal de Pablo era continuar en el sentido de su educación, de su temperamento (...). La vocación no es un hecho aislado, sino una etapa de una maravillosa historia. La asemejaría a una propuesta de amor que llega después de un largo período de amor generoso pero silencioso, y que prepara una vida de amor recíproco. Pablo está lleno de admiración por las largas preparaciones divinas: Dios es el que lo ha puesto aparte ya desde el seno de su madre» (pp. 34-41).

Los temas tratados van desde la conversión-vocación de Pedro y Pablo hasta el pensamiento de ambos sobre la vida del cristiano a la luz de Cristo resucitado. Entre estos dos polos, el lector sigue los pasos de los apóstoles tras Jesús y su progreso en la vida espiritual. En este caminar, se sitúan como acontecimientos fundamentales la Última Cena, el mandamiento del amor fraterno, la Pasión, la cruz, la resurrección de Jesús, la vida de oración y los carismas.

Las meditaciones son estrictamente bíblicas, y descubren muchas de las riquezas de la Sagrada Escritura que, ya sea por una mala lectura, ya sea por las prisas, a menudo quedan ocultas para el lector ordinario. El estilo de la obra es sencillo y directo. Cualquier lector podrá sacar de él abundante fruto espiritual y adquirir además una más profunda cultura bíblica.

Juan Luis Caballero

**Francisco BRÄNDLE**, *Biblia en San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2007, 203 pp., 13,5 x 21, ISBN 978-84-7068-332-9.

Hablar de mística es hablar de una particular experiencia de Dios. Una experiencia, sin embargo, que puede tener unas profundas raíces bíblicas, como es el caso de San Juan de la Cruz. Sus cuatro grandes obras reflejan, en la medida en que un místico es capaz de comunicar lo que ha experimentado, con qué profundidad llegó a comprender el sentido de numerosos pasajes bíblicos y, por tanto, la Revelación divina manifestada en la Escritura.

El A. analiza la relación que se da entre estas realidades –Revelación y mística; Espíritu y Escritura–, al mismo tiempo que se detiene en algunas de las citas más usadas por el místico. «En este nuestro intento por ir abriendo el camino lo primero será destacar, según el Vaticano II, el lugar de la Biblia como principio básico de una experiencia cristiana. Y dado que la experiencia de San Juan de la Cruz, la experiencia mística y la doctrina en torno a ella es una experiencia cristiana, trata de ver cómo se funda esa experiencia sanjuanista en la Biblia. Que el Santo ha utilizado la Sagrada Escritura es algo indudable (...). Pero nosotros no vamos a detenernos tanto en el estudio de

estas citas como en descubrir y presentar en un trabajo sintético cómo sus cuatro grandes obras traducen una experiencia recogida en la Biblia. Presentamos en primer lugar, de modo muy sintético, lo que de la doctrina del Vaticano II nos parece puede ser el punto de referencia para lo que después queremos ofrecer. (...) Ofrecemos en esta nueva edición una segunda parte en la que presentamos de forma general las citas que aparecen en la obra del Santo, junto con esa clave hermenéutica fundamental que señalamos: la realización del plan de Dios en Cristo» (pp. 9-10).

La obra tiene, en efecto, dos partes, ambas de la misma extensión. En la primera (pp. 11-105), «La Biblia fundamenta la experiencia mística de San Juan de la Cruz», los dos primeros capítulos estudian la relación entre Revelación y mística y entre el Espíritu Santo y la Escritura, en el contexto de la *Dei Verbum*. El tercero estudia estas realidades en el caso concreto del santo. Los capítulos 4-8 estudian la comprensión sanjuanista de la historia de la salvación, según el análisis progresivo de la *Subida*, la *Noche*, el *Cántico espiritual* y la *Llama*. En esta primera parte, es donde se desarrollan las consideraciones acerca de lo que pretende la Revelación —darnos a conocer el misterio a través del cual, por medio de Cristo, tenemos acceso al Padre en el Espíritu y nos hacemos consortes de la naturaleza divina (cfr. *Dei Verbum* 2)—, sobre la comunión con Dios que experimentan y de la que hablan los místicos y sobre la relación existente entre la Sagrada Escritura y la Revelación. El libro pretende exponer cómo San Juan de la Cruz accede de un modo particular al contenido de revelación de la Escritura y cómo capta el lenguaje del Espíritu. La comunión con Dios, meta del cristiano, sigue unas fases, según el esquema de la historia de la

salvación. El santo habla en todas sus obras de ese proceso completo, pero en cada una de ellas acentúa un momento: a) la experiencia del Éxodo (*Subida al monte Carmelo*); b) la purificación en Israel (*La noche oscura*); c) la dinámica del amor en el Cantar de los Cantares (*Cántico espiritual*); d) la unión y transformación en San Juan (*Llama de amor viva*).

La segunda parte (pp. 107-194) examina los textos bíblicos citados por San Juan de la Cruz, según el siguiente esquema: a) las citas del Antiguo Testamento, en torno a unos personajes: Abraham, Moisés, David, Salomón, Elías; b) las parábolas de los Evangelios sinópticos; c) cuatro temas joánicos: la luz y las tinieblas, la condición de «hijos», la vida en el «Espíritu», el capítulo 17 del cuarto Evangelio —es éste el apartado en el que más se detiene—; d) cuatro temas paulinos: el proceso de la incorporación a Cristo, la conversión por el amor, la dimensión teológica del hombre, la sabiduría de la cruz.

La obra es una interesante aportación al tema de la recepción de la Escritura por parte de los místicos, guiados por el Espíritu. El A., carmelita descalzo, licenciado en Teología Bíblica y profesor en el Centro Internacional Teresiano Sanjuanista de Ávila, nos muestra cuánto puede aportar la experiencia de estos santos a una mayor comprensión de la Sagrada Escritura y, por tanto, a iluminar el camino de nuestra salvación.

Juan Luis Caballero

**Román LLAMAS**, *Biblia en Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2007, 242 pp., 13,5 x 21, ISBN 978-84-7068-333-6.

Santa Teresa de Ávila, proclamada doctora de la Iglesia en 1970, es de so-

bra conocida por la profundidad de sus escritos, especialmente en lo que a la vida de oración se refiere. Sus textos tienen como fuente principal no una amplia cultura teológica sino una profunda experiencia espiritual y mística. Del mismo modo, y siempre basándose en la experiencia personal, la santa logró llegar a una extraordinaria comprensión de algunos textos bíblicos, a los que se acercó no como una estudiosa, sino en busca de una fuente de agua viva. Este hecho adquiere una relevancia particular en el contexto en que vivió la santa: el siglo XVI, época de oro de la literatura y de la mística españolas y, al mismo tiempo, años marcados por el nacimiento y actividad de iluminados y luteranos.

Román Llamas, carmelita descalzo, licenciado en teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico (Roma), ha buscado sistematizar y hacer accesible al lector la relación de la santa española con la Biblia. Su libro consta de 14 capítulos. Los cuatro primeros son introductorios: en ellos se tratan las cuestiones relativas al ambiente bíblico en el Siglo de Oro español (c. 1) y a la cultura bíblica de Santa Teresa (cc. 2-4). Los cc. 5-13 estudian la recepción de la Biblia en sus escritos, siempre desde la perspectiva de la experiencia de la santa a lo largo de las diferentes etapas de su vida espiritual. El capítulo más extenso, el 13, es el que aborda el recurso a la Biblia en las *Moradas* (pp. 153-215).

En esta obra no se analizan pasajes bíblicos a partir de los escritos de la santa, sino que se estudian algunos temas (cómo habla Santa Teresa de la relación entre la experiencia bíblica y la gracia, su experiencia de los símbolos y los personajes bíblicos, el *Pater Noster*, cómo

lee algunas palabras del *Cantar de los cantares*, etc.) o, como en el caso del capítulo 13, se hace una lectura continuada del contenido —comentando más detenidamente las referencias bíblicas— de una obra completa: las *Moradas*. El tono de la exposición se puede ejemplificar con el siguiente párrafo:

«Para expresar la naturaleza de este divino y espiritual matrimonio de Dios con el alma de Teresa, dice que es la aparición del Señor por visión intelectual, “aunque más delicada que las dichas” (en el capítulo 8 de las sextas moradas), “como se apareció a los apóstoles sin entrar por la puerta cuando les dijo *Pax vobis*”. Le comunica en un instante al alma un secreto tan grande, una merced tan subida, un grandísimo deleite, que es como manifestarle la gloria que hay en el cielo; “queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios” y “siempre queda el alma con Dios en aquel centro”, “como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni separar”. Toda esta maravillosa realidad la ve y experimenta en unos textos de San Pablo: «Quizá es esto lo que dice San Pablo: *El que se arrima y allega a Dios, hácese un espíritu con él*, tocando este soberano matrimonio, que presupone haber llegado su Majestad al alma por unión. Y también dice: *Mihi vivere Christus est, mori lucrum*; así me parece puede decir aquí el alma, porque es adonde la mariposilla, que hemos dicho, muere, y con grandísimo gozo, porque su vida es ya Cristo» (pp. 209-210).

Santa Teresa no recurre a muchos textos bíblicos, pero de esos pocos saca una gran riqueza de sentido. Sus pasajes favoritos son aquellos de los que se puede sacar contenido cristológico, trinitario o sobre la virtud de la caridad. Para el

autor, «su comprensión de la Biblia es fruto de sus experiencias, en su mayor y mejor parte, místicas. Comprende lo que el Señor le da a entender y gustar. (...) Por eso, su comprensión de la Biblia conecta admirablemente en sus líneas fundamentales y profundas con la interpretación de la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo. (...) Su experiencia sobrenatural y mística de la Sagrada Escritura como Verdad de Dios y fuente de toda Verdad y Verdad para la vida, y que hace que todo lo que no se ajusta a esta Verdad sea mentira y vanidad, y que, por eso, todo el mal le viene al mundo del desconocimiento y no aceptación por amor de esta Verdad, la adelanta al Vaticano II cuando escribe que “los libros de la Escritura enseñan, firmemente, con fidelidad y sin error la verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras para nuestra salvación”. (...) En la com-

prensión singular del sentido de los textos cristológicos del Evangelio y de San Pablo, en los que experimenta a Cristo como Guía, como Luz, como Puerta para ir al Padre y Uno con él y que la convierten en la enamorada de Jesús en el día a día de su vida, llega al *summum* de su comprensión de Cristo como la Verdad de Dios. Comprende los textos en lo profundo y alto de su sentido literal y espiritual» (pp. 217-218).

Podemos concluir, con el A., que «Santa Teresa, por sus experiencias bíblicas, entra de lleno en la lista de esas celebridades espirituales, hombres y mujeres, que con la “intima inteligencia de las realidades que han experimentado” han hecho crecer, en cuanto a su conocimiento, el contenido de las Escrituras» (p. 217).

Juan Luis Caballero



## LIBROS RECIBIDOS\*

- AA.VV., *Pseudomacario. Nuevas homilias*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, 172 pp., 20,5 x 13,5.
- AA.VV., *Salvados en esperanza*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 2008, 325 pp., 21 x 14,7.
- AA.VV., *Ad gentes e tra noi. La fede dipende dall'ascolto della predicazione*, Edizioni Chirico, Napoli 2008, 432 pp., 21 x 15.
- AA.VV., *Dios salve la razón*, Encuentro, Madrid 2008, 198 pp., 23 x 15.
- AKIN, D.L., *A Theology for the Church*, Broadman & Holman Publishing Group, Nashville 2008, 979 pp., 23,5 x 15,5.
- AYLLÓN, J.R., *Mitología moderna*, Palabra, Madrid 2008, 76 pp., 16,5 x 11.
- BALLESTEROS, J., *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia*, Publicaciones «San Dámaso», Madrid 2008, 400 pp., 23,5 x 17.
- BARRIOCANAL, J.L., *Diccionario del profetismo bíblico*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 831 pp., 25,5 x 17.
- BAYER, O., *Theology The Lutheran Way*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2007, 302 pp., 23 x 15,3.
- BENEDICTO XVI, *Los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, 272 pp., 23 x 12.
- BERDIAEV, N., *El espíritu de Dostoyevski*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 253 pp., 21,5 x 15,5.
- BIGUZZI, G., *Pablo, comunicador. Entre interculturalidad y globalización*, San Pablo, Madrid 2008, 142 pp., 20 x 12,5.
- BORRIELLO, L., *Teologia e spiritualità degli istituti secolari*, Ancora Editrice, Milano 2008, 160 pp., 21 x 14,5.

---

\* 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.

- BRAGUE, R., *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana*, Encuentro, Madrid 2008, 422 pp., 23 x 15.
- BREDECK, M., *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer Konzilsinterpretation*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2007, 490 pp., 23,3 x 15,3.
- BRENER, T., *La Croce e il Cremlino. Breve storia della Chiesa ortodossa in Russia*, Queriniana Editrice, Brescia 2008, 320 pp., 19,5 x 12,3.
- CABRIA, J.L., *Dios, Palabra, Realidad. Filosofía y Teología al encuentro*, Idea, Santa Cruz de Tenerife 2008, 328 pp., 19 x 15.
- CARBAJOSA, I. y SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Palabra encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia*, Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2008, 137 pp., 21 x 14.
- CARLOTTI, P., *L'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo*, Editrice Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2008, 139 pp., 18,5 x 11,5.
- CARPIN, A., *Battezzati nell'unica vera Chiesa? Cipriano di Cartagine e la controversia battesimale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, 263 pp., 21 x 15.
- CARRILLO, S., *Pablo, apóstol de Cristo*, Verbo Divino, Estella 2008, 216 pp., 22 x 14.
- CHILDS, B., *The Church's Guide for reading Paul: The Canonical Shaping of the Pauline Corpus*, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 2008, 288 pp., 23 x 15,3.
- DAL COVOLO, E. y SERRA, A. (a cura di), *Storia della mariologia*, Città Nuova, Roma 2009, 1031 pp., 24 x 15.
- DE LA SOUJEOLE, B.D., *Introduction au Mystère de L'Eglise*, Éditions Parole et Silence, Paris 2006, 651 pp., 23,5 x 15.
- DI PIETRO, M.L., *Bioetica e famiglia*, Edizioni della Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 2008, 311 pp., 24 x 17.
- DOODS, M.J., *The Unchanging God of Love*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, 275 pp., 15,3 x 22,8.
- EHRMAN, B.D., *Pietro, Paolo e Maria Maddalena. Storia e leggenda dei primi seguaci di Gesù*, Mondadori Libri, Segrate (Milano) 2008, 335 pp., 22 x 14.
- FABRIS, R., *Paolo di Tarso*, Edizione Paoline, Milano 2008, 256 pp., 21,5 x 13,5.
- FILIPPI, N., *Annunciare la verità e testimoniare la carità*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 92 pp., 21 x 13,5.
- FINLAN, S., *The Apostle Paul and the Pauline Tradition*, Liturgical Press, Collegetville MN. 2008, 248 pp., 22,7 x 15.
- FITZMYER, J., *Paolo. Vita, viaggi, teologia*, Queriniana Editrice, Brescia 2008, 256 pp., 19,5 x 12,3.
- GALINDO RODRIGO, J.A., *Dios y el sufrimiento humano*, Encuentro, Madrid 2008, 120 pp., 18 x 11.
- GARCÍA-HUIDOBRO, J., *Una locura razonable*, Rialp, Madrid 2008, 247 pp., 20 x 13,7.

- GIUSSANI, L., *El sentido religioso*, Encuentro, Madrid 2008, 214 pp., 23 x 15.
- GÓMEZ MOLLEDA, M.D., *Cristianos en la sociedad laica*, Narcea, Madrid 2008, 254 pp., 24 x 15.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El quehacer de la teología*, Sígueme, Salamanca 2008, 766 pp., 23,5 x 15,5.
- GRÜN, A., *Pablo y la experiencia de lo cristiano*, Verbo Divino, Estella 2008, 323 pp., 12,5 x 21.
- HAALAND, J., *Derechos Humanos depredados. Hacia una dictadura del relativismo*, Cristiandad, Madrid 2008, 261 pp., 20,5 x 13.
- HAHN, S., *La Fe es razonable. Cómo comprender, explicar y defender la fe católica*, Rialp, Madrid 2008, 21,5 x 14,5.
- HUNSINGER, G., *The Eucharist and Ecumenism*, Cambridge University Press, New York 2008, 336 pp., 13,8 x 21,6.
- IZQUIERDO, C., *Creo, creemos. ¿Qué es la fe?*, Rialp, Madrid 2008, 262 pp., 20 x 14.
- JULIÁ, E., *La belleza de ser cristiano*, Palabra, Madrid 2008, 236 pp., 24 x 17.
- KENNEDY, D.J., *Eucharistic Sacramentality in an Ecumenical Context. The Anglican Episcopates*, Ashgate Publishing Ltd., Hampshire 2008, 24 x 16.
- KOCH, K., *Die Kirche Gottes*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2007, 287 pp., 22 x 14.
- KOGAN, M., *Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity*, Oxford University Press, Northants 2008, 284 pp., 24 x 16.
- LONG, S., *Divina Economía. La teología y el mercado*, Nuevo Inicio, Granada 2006, 504 pp., 21,5 x 15,5.
- MACGRATH, A., *Theology: The Basics*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, 215 pp., 21,5 x 23,7.
- MACINTYRE, A., *Edith Stein. Un prólogo filosófico 1913-1922*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 327 pp., 21,5 x 15,5.
- MACINTYRE, A., *Ética y política*, Nuevo Inicio, Granada 2008, 358 pp., 21,5 x 15,5.
- MAGGIOLINI, A., *Maturazione della fede e della vita*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 127 pp., 21 x 13,5.
- MALINA, B., *Timothy. Paul's closest associate*, Liturgical Press, Collegeville MN. 2007, 160 pp., 21 x 13,5.
- MARENGO, G., «*Amo perché amo, amo per amare*». *L'evidenza e il compito*, Edizioni Cantagalli, Siena 2007, 71 pp., 19 x 12,2.
- MARGUERAT, D., *L'aube du christianisme*, Labor et Fides Edizioni, Genève 2008, 534 pp., 22,5 x 14,5.
- MARGUERAT, D., *Paul de Tarse. Un Homme aux prises avec Dieu*, Éditions Du Moulin, Poliez le Grand 2008, 109 pp., 18 x 12,5.

- MASTACCHI, R., *Il Kerygma cristiano nell'iconografie del Credo in Italia*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 168 pp., 24 x 17.
- MELINA, L., NORIEGA, J. y PÉREZ SOBA, J.J., *Caminar a la luz del amor*, Palabra, Madrid 2007, 923 pp., 24 x 17.
- MERINO, M. (ed.), *Clemente de Alejandría, El Protréptico*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, 391 pp., 23,5 x 15.
- MERINO, M. (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares*, Ciudad Nueva, Madrid 2008, 533 pp., 25 x 17,5.
- MOELLER, Ch., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Encuentro, Madrid 2008, 272 pp., 23 x 15.
- MORENO, A., *Paulus Pastor. El ministerio del Espíritu*, Edicep, Valencia 2008, 328 pp., 23,5 x 16,5.
- MORROW, T.G., *Noviazgo cristiano en un mundo supersexualizado*, Rialp, Madrid 2008, 224 pp., 19 x 12.
- NEUSNER, J., *Un rabino habla con Jesús*, Encuentro, Madrid 2008, 203 pp., 23 x 15.
- NEWMAN, J.H., *Ensayos críticos e históricos. Vol. 2*, Encuentro, Madrid 2009, 382 pp., 23 x 15.
- NEWMAN, J.H., *Sermones parroquiales/3*, Encuentro, Madrid 2009, 357 pp., 23 x 15.
- NORIEGA, J., *Eros e Agape nella vita coniugale*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 55 pp., 19 x 12,5.
- PACHO, E., *El apogeo de la Mística Cristiana*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 1407 pp., 22,7 x 15.
- PADOVESE, L. y GRANELLA, O., *Guida alla Turchia*, Edizioni Paoline, Milano 2008, 624 pp., 21 x 15.
- PAGELS, E. y KING, K.L., *El Evangelio de Judas*, Kairós, Barcelona 2008, 205 pp., 20 x 13.
- PALACIOS, J.M., *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid 2008, 155 pp., 23 x 15.
- PEIRCE, Ch.S., *El pragmatismo*, Encuentro, Madrid 2008, 130 pp., 21 x 15.
- PENNA, R., *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008, 336 pp., 24 x 17.
- PONTIFICIA ACADEMIA PARA LA VIDA, *El embrión humano en la fase de preimplantación*, BAC, Alcobendas 2008, 254 pp., 24 x 17.
- RANCAN, F., *Yo estuve siempre a su lado*, Rialp, Madrid 2009, 319 pp., 21,5 x 14,5.
- REQUENA, F.M., *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, 359 pp., 24 x 17.
- REYNIER, Ch., *Per leggere san Paolo*, Queriniana, Brescia 2009, 296 pp., 13 x 21.

- ROLAND, M., *Trattato di retorica biblica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008, 720 pp., 24 x 17.
- RÖMER, T., *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Editions Labor et Fides, Genève 2007, 216 pp., 22,5 x 14,8.
- ROMERA, L., *El hombre ante el misterio de Dios. Curso de teología natural*, Palabra, Madrid 2008, 283 pp., 21,5 x 13,5.
- ROSE, M., *Fides caritate formata. Das Verhältnis von Glaube und Liebe in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 2008, 303 pp., 23,5 x 16.
- SALATIELLO, G., *L'esperienza religiosa tra filosofia e teologia*, Edizioni Chirico, Napoli 2008, 160 pp., 20,3 x 13,7.
- SAMMARTANO, N., *Nosotros somos testigos*, Narcea, Madrid 2008, 109 pp., 21 x 13,5.
- SÁNCHEZ MIELGO, G., *La unidad de los creyentes. La Iglesia que pensó el discípulo amado*, Edibesa, Madrid 2008, 363 pp., 24 x 15.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, P., *Dios, la muerte y el más allá en el cine contemporáneo*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 2007, 320 pp., 14,5 x 22.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Ética filosófica; un curso introductorio*, Eunsa, Pamplona 2008, 208 pp., 21,5 x 14,5.
- SCHAEFFLER, R., *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2006, 189 pp., 22 x 14,3.
- SCHMITHALS, W., *Nuovo Testamento e gnosi*, Queriniana Editrice, Brescia 2008, 320 pp., 19,5 x 12,3.
- SEBASTIÁN, F., *Cartas desde la fe*, Encuentro, Madrid 2008, 165 pp., 23 x 15.
- SEIFERT, J., *Discurso de los métodos: De la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008, 155 pp., 23 x 15.
- SERRA, J. y ESTELLÉS, X., *Inventari dels arxius parroquials de la Marina alta*, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer», Valencia 2008, 209 pp., 23 x 15.
- SPAEMANN, R., *La diceria immortale*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 200 pp., 21 x 15,5.
- TONIOLO, A., *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2008, 320 pp., 24 x 17.
- TORRALBA, F., *El camino espiritual de Soren Kierkegaard*, San Pablo, Madrid 2008, 144 pp., 19 x 12,3.
- VANHOYE, A., *Pietro e Paolo*, Edizione Paoline, Milano 2008, 296 pp., 22 x 14.
- VON TEUFFENBACH, A., *Der Exorzismus. Befreiung vom Bösen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2007, 117 pp., 18 x 12.

WEIDEMANN, C., *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Karl Alber Verlag, Freiburg 2008, 468 pp., 22 x 14,3.

WÉNIN, A., *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2008, 208 pp., 24 x 17.

# 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 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*, 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 kontrovertheologische 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

- Stephan PATT, *El concepto teológico-místico de «Fondo del Alma» en la obra de Edith Stein*, 216 pp. EUNSA, 2009.
- Pablo BLANCO, *La Cena del Señor*, 328 pp. EUNSA, 2009.
- Pablo M. EDO, *El lenguaje de las vestiduras en el Cuarto Evangelio*, 272 pp. EUNSA, 2009.
- Jósef WOZNIAK, *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, *Parádoxis, 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

29. *Palabra de Dios, Sagrada Escritura, Iglesia*. XXIX Simposio Internacional de Teología (2008). Edición dirigida por Vicente BALAGUER y Juan Luis CABALLERO, 280 pp. EUNSA, 2008.
28. *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea*. XXVIII Simposio Internacional de Teología (2007). Edición dirigida por Javier SESÉ y Ramiro PELLITERO, 272 pp. EUNSA, 2008.
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.<sup>a</sup> 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 YAGUAS 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 YAGUAS, 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 ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.

#### IV. COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA

- Santiago CASAS (ed.), *El modernismo a la vuelta de un siglo*, 328 pp. EUNSA, 2008.
- Elisa LUQUE, *Iglesia en América Latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación*, 408 pp. EUNSA, 2008.
- 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. ÍNIGUEZ, *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>a</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 2009 se han publicado 53 volúmenes.

EN LOS PRÓXIMOS FASCÍCULOS

**Lourdes Flamarique**

Filosofía hermenéutica y teología.  
Algunas consideraciones a partir  
de *Fides et ratio*

**César Izquierdo**

La circularidad entre filosofía y teología:  
*Fides et ratio* 73

**Félix María Arocena**

El Sacramento de la Penitencia,  
realidad antropológica y cultural

**Gregorio Guitián**

La relación trabajo-familia: un diálogo  
entre la doctrina social de la Iglesia  
y las ciencias sociales

ISSN 0036-9764



0036 9763