

ellas parecen especialmente interesantes para la teología.

Bernard Pouderon escribe sobre «La conversión en los apologistas griegos. Convencionalismo literario y experiencia vivida» (pp. 143-168). En realidad, el subtítulo delimita la hipótesis que el Autor pretende sostener y que es el único aspecto bajo el cual se revisa la obra de los primeros apologistas cristianos. Se trata de una rápida —y parcial— aplicación del método de la historia de las formas literarias a los relatos de conversión contenidos en las obras de Justino, Atenágoras y Clemente Alejandrino. Según Pouderon, dichos relatos no serían fruto de una experiencia real —es decir, no serían auténticamente autobiográficos, sino ficticios—, por el contrario se limitarían a copiar unos modelos literarios estandarizados para expresar simbólicamente la supremacía de la verdad cristiana sobre la de las escuelas filosóficas. Ahora bien, en 25 páginas es imposible fundamentar adecuadamente una tesis tan drástica; ese espacio sólo permite lanzar una duda o un reto a los estudiosos de la literatura patristica.

También es sugerente la colaboración de Marie-Anne Vannier: «La conversión de Agustín, principio hermenéutico de su obra» (pp. 281-294). La Autora describe tal conversión como históricamente paradigmática (p. 281). Pero su estudio no es un análisis de la misma, sino de las diversas obras teológicas de S. Agustín, las cuales —según ella— responderían a diversos aspectos de esa conversión. De este modo la producción teológica agustiniana podría ser presentada orgánicamente a partir de esa experiencia religiosa original. La hipótesis es atractiva y trata de encontrar verosimilitud a través del análisis de una docena de obras del Obispo de Hipona. Ahora bien, una cosa es afirmar que di-

cha conversión es *uno de los elementos hermenéuticos* para entender la génesis y el sentido de las obras fundamentales agustinianas, y otra muy distinta sería hablar de la misma como *el principio central de dicha hermenéutica*. La Autora es lo suficientemente cauta para no caer en este equívoco, aunque tampoco lo desmienta formalmente (p. 294).

Por último hay que citar el ensayo que cierra este libro. Jean-Luc Solère escribe sobre «El derecho al error. Conversiones forzadas y obligación de conciencia en el pensamiento cristiano». Su estudio pretende mostrar cómo desde Agustín a Tomás de Aquino, pasando por Abelardo, la teología cristiana ha definido explícitamente que la conversión a la fe cristiana es incompatible con cualquier tipo de coacción, pues ha de ser un acto libre de cada persona.

En este estudio de pensadores medievales coloca como remate al filósofo-publicista Pierre Bayle (s. XVII), el primer defensor del llamado «ateísmo honrado». Se trata de un añadido discutible. En efecto, es el Bayle librepensador y apóstata quien puede acuñar la expresión «derecho al error» (p. 313), que de suyo no sólo es equívoca, sino que en el fondo cuestiona la dignidad de la persona humana, quien es buscadora de la verdad y posible lugar de la misma.

José M. Otero

AA.VV., *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, A. HANNAY-G. MARINO (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1997, 419 pp., 15 x 22,5, ISBN 0-521-47151-6.

AA.VV., *Kierkegaard Revisited. Proceedings from the Conference 'Kierkegaard and the Meaning of Meaning It'* (Copen-

hagen, May 5-9, 1996), N.-J. CAPPELØRN-J. STEWART (ed.), De Gruyter, Berlin 1997, 508 pp., 16 x 23,5, ISBN 3-11-015718-7.

Kierkegaard es uno de los pensadores sobre los cuales se sigue escribiendo prolíficamente en el ámbito filosófico, especialmente en el de la filosofía de la religión. Los dos volúmenes reseñados ahora son testimonio de la vitalidad de estas investigaciones kierkegaardianas.

El primero pertenece a la «Cambridge Companion Series» y, al igual que el resto de títulos que la componen, reúne un conjunto de ensayos sobre los aspectos más relevantes de la obra de algún gran filósofo, los cuales han sido encargados a especialistas en la materia. En este libro dedicado a Kierkegaard se estudian temas históricos (el contexto biográfico de su pensamiento en la Dinamarca de mediados del XIX; la recepción contemporánea de sus ideas; su polémica con Hegel); los conceptos fundamentales que centran algunos de sus libros (la ironía, el realismo, la reiteración, la angustia) y otras ideas que recorren su obra entera: el arte, la fe, la libertad, la moral y la religiosidad.

Entre los ensayos más interesantes para el teólogo se hallan: «Fe y el salto de Kierkegaard» (M. J. Ferreira, Univ. of Virginia), «Ética cristiana de Kierkegaard» (Ph. L. Quinn, Notre Dame Univ.), «El yo utilitario y la pasión 'inútil' de la fe» (Kl.-M. Kodalle, Univ. de Jena).

Ferreira lleva a cabo un análisis muy detallado de qué significa «salto» en la obra del pensador danés: referida a la fe, esta palabra denota simultáneamente *salto* y también *transición cualitativa*; concretamente Kierkegaard la relaciona con una expresión aristotélica: la «transición de un tipo de género a otro» (*me-*

*tábasis eis allo genos*) (p. 207). ¿Qué quiere significar Kierkegaard con la metáfora *salto de la fe*? Ferreira demuestra convincentemente que esa expresión no se corresponde con la tópica concepción de *una decisión voluntarista sin fundamentos intelectuales, por la cual el sujeto se arrojaría desesperadamente al vacío*.

Ciertamente Kierkegaard advierte netamente que ser cristiano no es resultado de un proceso natural (por ejemplo, de un convencimiento racional; no es objeto de demostración). Por otra parte rechaza decididamente que «el salto de la fe» sea una mera decisión personal de tipo voluntarista, fruto de la fuerza de voluntad (p. 210), aunque esencialmente tiene que ver con la voluntad y con la libertad.

Pero más en concreto Kierkegaard lo asimila a la *enthymene* aristotélica: un argumento retórico —sin real fuerza lógica— pero eficaz para producir un cambio de actitud en el auditorio. La fe cristiana es un cambio radical del hombre, parecido al nacer, al paso del no-ser al ser; no se limita a constituir un estado superlativo de lo humano (pp. 216 s.). Su causa objetiva es que «la Paradoja —Cristo— ha entrado en la historia»; es Dios quien hace posible radicalmente la fe, y no el querer humano. Pero la fe, al igual que otros cambios cualitativos naturales —él pone como ejemplos el hervir del agua o la explosión de la pólvora—, no supone arbitrariedad, sino sólo ausencia de coacción. En realidad es Dios quien concede simultáneamente al hombre «la auténtica libertad» (p. 219).

Volviendo a la analogía con la *enthymene*, Ferreira apunta que en la fe se produce una transformación del *pathos* humano (que no es la pasión entendida como estado de la sensibilidad, sino la disposición interna de la subjetividad, la

interioridad de la persona). Kierkegaard habla de una «pasión por la felicidad eterna» que los teólogos fácilmente identificarán con las disposiciones subjetivas de credendidad; la denomina «pasión feliz» y la describe como actividad (diríamos nosotros que es actualización de la *voluntas ut natura* y del deseo natural de ver a Dios). Kierkegaard ve esa pasión como «don divino», de modo que la transición a la fe tiene a Dios como condición subjetiva de posibilidad (p. 225). Dicha transición no es ciega; el pensador danés retoma la expresión cristiana tradicional *ojos de la fe* para expresar que en el creer hay «una visión de Dios», aunque esta visión o conocimiento es intrínsecamente *don* (p. 231). La fe cristiana es la característica distintiva de lo que Kierkegaard describe como «religiosidad B» (en oposición a la religiosidad natural o *religiosidad A*).

Este estudio de Ferreira, preciso y consistente, derriba el manido tópico del *fideísmo* atribuido a Kierkegaard.

La contribución de Kodalle apunta la dicha tesis desde otros supuestos —el estudio del utilitarismo en la visión kierkegaardiana del hombre—. La fe es para Kierkegaard la gran excepción en la tendencia del hombre al egoísmo, pues abiertamente contraría ese espontáneo utilitarismo humano (p. 409); y, paradójicamente, Kierkegaard afirma que «la relación con Dios [la fe] es precisamente lo que hace humano al hombre» (p. 410).

Quinn, por su parte, muestra que la ética superada por la religión en la obra «Temor y temblor» es concretamente la filosofía moral kantiana y hegeliana, pero *no todo mandamiento ético en general*. Concretamente la fe cristiana, núcleo de la «religiosidad B», va acompañada inexorablemente de un programa ético que se impone con absoluta necesidad

ante el creyente (p. 349). En realidad Kierkegaard contempla dos facetas de ese programa: una moral del amor al prójimo y otra complementaria de la imitación de Cristo (p. 374).

La segunda obra que ahora comentamos son las Actas del Congreso sobre Kierkegaard que tuvo lugar en Copenhague durante el año 1996, con ocasión de haber sido elegida esta ciudad como «capital cultural de Europa» para dicho año. En este sentido, más que un Congreso estrictamente científico dedicado a un tema monográfico, las Actas recogen una conmemoración cultural que es inevitable dentro de la cultura danesa. Así no es de extrañar el tono divulgativo de las tres Conferencias principales, en especial de la tercera, encomendada a un novelista inglés que tomó a un lector de Kierkegaard como protagonista de una de sus obras de ficción y que ahora se limita a comentar improvisando extractos de su propia novela.

No faltaron, sin embargo, ponencias de interés. Desde el punto de vista teológico destacan las de J. Ferreira («Ceguera moral y visión moral en Kierkegaard») y la de Klaus Wolff («La teología de la revelación de Søren Kierkegaard como teología de la *simultaneidad*»). Ya que *supra* hemos concedido ampliamente la palabra a Ferreira, nos centraremos en analizar la segunda contribución mentada.

Wolff quiere mantener la tesis de que la Revelación significa fundamentalmente para el autor danés «contemporaneidad con Jesucristo»; es decir, el creyente es alguien para el cual Cristo no es una figura del pasado histórico, sino alguien coexistente con él mismo. Además sostiene que este tema constituye el eje de toda la obra de Kierkegaard (pp. 481 s.). El desarrollo de esta tesis está muy bien estructurada lógicamente.

mente y expuesta pedagógicamente con notable claridad. Veamos algunos de sus puntos más interesantes.

Revelarse —según Kierkegaard— significa para Dios hacerse contemporáneo de los hombres, vivir en el tiempo a la vez que conserva su esencial eternidad. En su sentido más estricto, Dios se revela en el misterio de su Encarnación; la única posibilidad de que el Amor divino alcanzara a cada hombre consistía —afirma— en que Dios se revelara incógnitamente, tal como aconteció en Nazaret. En efecto, lo propio del amante es transformarse para con-vivir con la persona amada; pero eso supone por parte de Dios, hacerse hombre y ocultar así la majestad de su divinidad (p. 488).

La realización de esta *contemporaneidad* de Dios con el hombre a través de su ocultamiento en Cristo constituye para Kierkegaard «el signo» por excelencia de la presencia de Dios frente a cualquier hombre (p. 489).

Por parte de cada hombre que percibe dicho signo, ello exige plantearse la pregunta: —¿Cómo puedo ser cristiano, es decir, vivir contemporáneamente con Cristo y coexistir con Él? La esencia de la vida humana se juega en hallar en qué consiste esa peculiar forma de vida (p. 492). La respuesta a la cuestión formulada la halla Kierkegaard en la fe cristiana, es decir, en la *religiosidad B*, típico de la cual es poder superar la distancia temporal respecto a Jesús de Nazaret (p. 494).

Gracias al don de la fe el creyente es capaz de vivir con Cristo, de vivir como Cristo, de imitarle, pero no mecánicamente: imitar a Cristo consiste en comportarme en mi vida como Él lo hizo, viviendo absolutamente para Dios y relativamente para el mundo (p. 495).

Ello conllevará sufrir el mismo tipo de desprecio que Cristo padeció; este último punto explica —según Wolff— muchos de los rasgos polémicos o paradójicos de la biografía de Kierkegaard (p. 497).

Como corolario a este estudio, Wolff apunta la fecundidad de la categoría de *lo sacramental* —tal como hoy es entendida por la teología católica— para replantear sistemáticamente la fe kierkegardiana, que se mueve entre la proximidad con Dios y la distancia respecto de su Trascendencia, entre algunos signos visibles y la convicción de la invisibilidad esencial de la divinidad (p. 499).

José M. Odero

AA.VV., *El Espíritu Santo*, Ed. Universidad de Salamanca, 1997, 213 pp., 15,5 x 18,5, ISBN 84-7299-381-7.

Se recogen en este volumen las Charlas Cuaresmales pronunciadas en la Diócesis de León en 1996 sobre el Espíritu Santo. Se trata de una reflexión sobre el Espíritu Santo como fuente y principio de los dones divinos hecha con profundidad y expuesta con un lenguaje que la hiciera asequible a un gran público.

He aquí los autores y los títulos de las conferencias: F. García López, *El Espíritu y la Palabra*; F. Fernández Ramos, *El Espíritu Santo, intérprete de Jesús*; J.R. Flecha Andrés, *El Espíritu Santo, Señor y dador de Vida*; C. Robles García, *El Espíritu Santo: Aliento de progreso y unidad*; D. Montero, *La «hora» de Pentecostés*.

El abanico de temas tratados es amplio. Todos ellos van hacia un núcleo fundamental: profundizar en el conocimiento teológico del ser y del obrar del