

Proyección

teología y mundo actual



227

Octubre-Diciembre 2007

Proyección

Teología y Mundo Actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LIV

nº 227

Octubre – Diciembre 2007

DIRECTOR

Pablo Ruiz Lozano
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

M. Junkal Guevara

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos Domínguez Morano
Trinidad León Martín
Diego M. Molina Molina
Leandro Sequeiros

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildefonso Camacho Laraña

INTERCAMBIOS

Gabriel Verd Conradi
gvc@probesi.org

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

IMPRIME

Aeroprint Producciones S.L.
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA
Teléf.: 958 292 739
E-mail: info@aeroprint.es

DIRECCIÓN POSTAL: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52.
Fax: 958 16 25 59. E-mail: administracion@teol-granada.com. PRECIOS: España: suscripción anual,
18 €; número suelto, 5 €. Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 27\$; (correo aéreo), 52\$;
número suelto, 7,50\$.

Depósito legal: GR. 256/1958
ISSN 0478-6378
Granada

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

La profecía en la época de la restauración

293-308

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ, SJ

Se conoce como época de la restauración el breve período que va desde el 538 a.C., fecha del edicto de liberación de Ciro –rey de Persia–, hasta el 515 a.C., cuando se termina de construir el segundo templo. El profesor J. L. Sicre hace notar en este trabajo el interés que suscita la actividad de los profetas de esta época: Ageo, Zacarías y el Trito Isaías, que, desarrollando su misión en un mismo espacio geográfico –Jerusalén– y temporal –los 22 años de la restauración–, presentan mensajes y teologías diferentes.

Las primeras imágenes de Dios en los niños

309-323

FERNANDO MARTEL

Fernando Martel es licenciado en Ciencias Religiosas y profesor religión, desde hace años viene trabajando con niños y buscando lenguajes apropiados para la transmisión de la fe y la educación religiosa. En este artículo nos introduce en la problemática que plantea el “misterioso mundo infantil” a través del cual, padres, catequistas y profesores tratan de inculcar la experiencia religiosa. Reconocer el proceso evolutivo intelectual y adecuar los métodos a las aptitudes de los niños, se hace imprescindible para una adecuada y positiva vivencia del encuentro entre el niño y Dios. Pero también es necesario que el adulto reconozca en sí mismo la necesidad de revisar sus propios conceptos e imágenes de Dios para no resultar impedimento.

Bioética y Biografía: de la ética del bios a la ética del argumento vital

325-339

FRANCISCO J. ALARCOS

A comienzos del s. XXI, pareció oportuno reflexionar sobre la necesidad de incorporar a la reflexión bioética, demasiado centrada en los deberes, el qué debo hacer, la consideración también de los argumentos vitales, el quién soy. El profesor F. J. Alarcos hace notar en el presente trabajo cómo en nuestra época, una época postnarrativa –donde escuchamos muy a me-

nudo “no me cuentes tu vida”-, la construcción biográfica precisa no sólo contar a otros la vida, sino también contársela cada uno a sí mismo. Pero esta tarea requiere un esfuerzo de rememoración, recuerdo y también de olvido, una dimensión de lo humano sobre la que quizá no reflexionamos mucho.

Ricardo de San Víctor. Los cuatro grados de la caridad violenta

341-360

Introducción, traducción y notas de CARMELO GRANADO, SJ

El profesor Carmelo Granado continúa ofreciéndonos traducciones de obras selectas de los autores espirituales altomedievales. En este caso se trata de una delicada consideración de Ricardo de San Víctor sobre la virtud de la caridad que marcó profundamente la espiritualidad de la época. El victorino establece una comparación entre el amor profano y la caridad. En ambos casos, el amor engancha a la persona. Pero en el caso del amor profano, a medida que avanzan los grados, el amor va siendo cada vez más peligroso y dañino; mientras que en el amor de caridad violenta, el alma se va sintiendo cada vez más ligada y absorta en Dios, hasta que en el cuarto grado, que es el más sublime, el alma retorna a volcarse en atender también a los hermanos.

Homilía de la Eucaristía de Inauguración del curso 2007-2008. Facultad de Teología de Granada

361-364

Mons. JUAN GARCÍA-SANTACRUZ. OBISPO DE GUADIX-BAZA

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

367

LIBROS RECIBIDOS

391

LA PROFECÍA EN LA ÉPOCA DE LA RESTAURACIÓN

*José Luis Sícre Díaz SJ**

1. Introducción¹

Se conoce como época de la restauración al breve período de 22 años que va desde el 538, fecha del edicto de liberación de Ciro hasta el 515, cuando se termina de construir el segundo templo.

En este momento histórico hay dos profetas conocidos por su nombre, Ageo y Zacarías, y quizá un profeta anónimo, discípulo del Segundo Isaías, que daría paso al grupo conocido como Tercer Isaías (Is 56-66).

¿Qué interés tiene hablar de los profetas de esta época?

Es el único momento de la historia del profetismo en que coinciden en el mismo lugar, Jerusalén, dos o tres profetas verdaderos, sin que su mensaje y punto de vista coincida por completo. No habría sido muy raro que uno de ellos terminase siendo considerado falso profeta. Sin embargo, no ocurrió así, y los tres están en el canon.

Este hecho resulta tan extraño que hace poco más de treinta años (1975) Paul D. Hanson² propuso la teoría de que la profecía de esta época muestra una clara división. Por una parte estarían Ageo y Zacarías, por otra un grupo visionario, representado por los sucesores del Segundo Isaías y los levitas desposeídos de sus funciones. En concreto, Ageo y Zacarías representan al sacerdocio sadoquita, que controla el culto oficial, domina la política y pacta con el Imperio persa; es un grupo realista, antiescatológico, dispuesto a hacer valer siempre sus privilegios. Frente a él, los discípulos del Deuteroisaias representan una mentalidad más «democrática», con un sacerdocio que se extiende a todos los fieles; abierto a los extranjeros, pero sin ganas de compromisos con el Imperio persa; sobre todo, un grupo claramente escatológico, que espera y ansía la irrupción de Dios.

Aunque la teoría de Hanson ha recibido bastantes críticas y no ha sido aceptada, resulta indiscutible que en esos textos proféticos encontramos puntos de vista muy distintos. Y esto nos ayuda a entender más rectamente a los profetas: quien los concibe como meros portavoces o altavoces de Dios, no ve la necesidad de dos o tres profetas en el mismo momento y lugar. Todos tendrían que decir lo mismo. En cambio, la verdadera profecía admite mucha más variedad y nos permite escuchar la voz de Dios a través de puntos de vista muy distintos, incluso enfrentados.

* Profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de Granada.

¹ Conferencia pronunciada el 27 de julio en la Universidad Bolivariana de Medellín (Colombia).

² P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Philadelphia 1979.

2. Algunos datos sobre la época de la restauración

Como casi siempre, para entender a los profetas conviene conocer su momento histórico. Por eso comenzaré recordando los datos principales sobre la época de la restauración. Son escasos y podemos sintetizarlos del modo siguiente:

2.1 El edicto de Ciro (538 a.C.)

Se ha conservado en dos versiones. La de Esd 1,2-4 insiste en la construcción del templo, del que se habla en tres ocasiones, al comienzo, en medio y al final del decreto:

"El Señor, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra *y me ha encargado construirle un templo en Jerusalén de Judá*. Los que entre vosotros pertenezcan a ese pueblo, que su Dios los acompañe y suban a Jerusalén de Judá *para reconstruir el templo del Señor, Dios de Israel*, el Dios que habita en Jerusalén. Y a todos los supervivientes, dondequiera que residan, la gente del lugar les proporcionará plata, oro, hacienda y ganado, además de las ofrendas voluntarias *para el templo del Dios de Jerusalén*."

La versión de 2 Cro 36,23 es más breve y, al mismo tiempo, su enfoque es distinto por cuanto no insiste en la vuelta "para reconstruir el templo del Señor":

"Ciro, rey de Persia, decreta: El Señor, Dios del cielo, me ha entregado todos los reinos de la tierra y me ha encargado construirle un templo en Jerusalén de Judá. Todos los de ese pueblo que viven entre nosotros pueden volver. Y que el Señor, su Dios, esté con ellos".

2.2. Nombramiento y misión de Sesbasar

Según Esd 5,14-16, a este decreto siguió otra decisión de Ciro: nombró sátrapa al príncipe judío Sesbasar, le entregó los tesoros del templo de Jerusalén que había robado Nabucodonosor (30 copas de oro, mil copas de plata, 29 cuchillos, 30 vasos de oro, 410 vasos de plata y mil objetos de otras clases. Total de objetos de oro y plata: 5.400 –Esd 1,9-11-) y le encomendó la misión de reconstruir el templo. A Sesbasar se unieron "todos los que se sintieron movidos por Dios: cabezas de familia de Judá y Benjamín, sacerdotes y levitas" (Esd 1,5). Llegaron a Jerusalén y echaron los cimientos del templo (Esd 5,16).

Hasta aquí, los datos que encontramos en el libro de Esdras. Sin embargo, la experiencia de los desterrados debió ser mucho más dura: encontraron ciudades en ruinas, campos abandonados o en manos de otras familias, murallas derruidas, el templo incendiado. No sabemos qué le ocurrió a este grupo de personas. Aunque se dice que echaron los cimientos del templo, la predicación de Ageo sugiere que entre ellas cundió el desánimo y se limitaron a preocuparse de las viviendas y los campos, olvidando la reconstrucción del templo y las ilusiones de independencia.

2.3. *La vuelta capitaneada por Zorobabel y Josué*

Unos años después, no sabemos cuántos, se pone en marcha desde Babilonia un grupo mucho más numeroso, capitaneado por Zorobabel, Josué, Nehemías, Serayas, Reelayas, Mardoqueo, Bilsán, Mispar, Bigvay, Rejún y Baná. La lista minuciosa de repatriados termina con el siguiente balance final: "La comunidad la formaban un total de cuarenta y dos mil trescientas sesenta personas, sin contar los esclavos y esclavas, que eran siete mil trescientos treinta y siete. Tenían doscientos, entre cantores y cantoras; setecientos treinta y seis caballos, doscientos cuarenta y cinco mulos, cuatrocientos treinta y cinco camellos y seis mil setecientos veinte asnos" (Esd 2,64-67).

2.4. *Comienzo de la reconstrucción del templo e interrupción de las obras*

Este grupo también parece interesado en la reconstrucción del templo. "Cuando llegaron al templo de Jerusalén, algunos cabezas de familia hicieron donativos para que se reconstruyese en su mismo sitio. De acuerdo con sus posibilidades, entregaron al fondo del culto sesenta y un mil dracmas de oro, cinco mil minas de plata y cien túnicas sacerdotales (Esd 2,68-69)". Pero estas palabras demuestran que no tienen ayuda económica de los persas; quizá por eso tardan dos años en comenzar las obras: "A los dos años de haber llegado al templo de Jerusalén, el mes de abril, Zorobabel, hijo de Sealtiel, Josué, hijo de Yosadac, sus demás parientes sacerdotes y levitas, y todos los que habían vuelto a Jerusalén del cautiverio comenzaron la obra del templo, poniendo al frente de ella a los levitas mayores de veinte años" (Esd 3,8).

Cuando terminan de echar los cimientos celebran una fiesta, pero las tareas se ven interrumpidas por las denuncias de los adversarios de Judá y Benjamín: "Se suspendieron, pues, las obras del templo de Jerusalén y estuvieron paradas hasta el año segundo del reinado de Darío de Persia" (Esd 4,24).

2.5. *Reanudación de las obras y final (515-520 a.C.)*

El segundo año de Darío es el 520. "Entonces, el profeta Ageo y el profeta Zacarías, hijo de Idó, comenzaron a profetizar a los judíos de Judá y Jerusalén como legados en nombre del Dios de Israel. Zorobabel, hijo de Sealtiel, y Josué, hijo de Yosadac, se pusieron a reconstruir el templo de Jerusalén, acompañados y alentados por los profetas de Dios" (Esd 5,1). A pesar de la oposición de los adversarios, el rey Darío permite continuar las obras, que se terminan cinco años más tarde. "El templo se terminó el día tres del mes de marzo, el año sexto del reinado de Darío. Los israelitas — sacerdotes, levitas y resto de los deportados— celebraron con júbilo la dedicación del templo, ofreciendo con este motivo cien toros, doscientos carneros, cuatrocientos corderos y doce machos cabríos —uno por tribu— como sacrificio expiatorio por todo Israel" (Esd 5,15-17).

Estos son todos los datos que ofrece el libro de Esdras sobre la época, que completaremos luego con lo que dicen los profetas Ageo, Zacarías y algunos capítulos del Tercer Isaías.

Es también importante conocer lo que ocurre en el imperio persa, limitándonos a lo esencial para entender a los profetas. El año 529, al morir el rey Ciro, le sucedió en el trono de Persia su hijo Cambises, tirano cruel, caprichoso y enfermo, que se ganó la antipatía del pueblo y de los dirigentes. De este modo se produjo, en julio del 522, una rebelión capitaneada por el mago Gaumata, que se hizo pasar por Bardia, hermano menor de Cambises, asesinado poco antes por el rey³. Cambises murió, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I. Fueron años turbulentos, pero el nuevo rey reprimió brutalmente las revueltas, hasta que el 520 restauró la paz en todo el Imperio. En este ambiente de guerra internacional se comprende que Ageo espere una intervención de Dios que haga temblar a las naciones (2,7), destruya el poder de los reinos paganos (2,21s) y libere definitivamente a Judá.

3. Advertencia previa

Pasamos ahora a considerar el mensaje de Ageo, Zacarías y de Is 60-62. Esto requiere una advertencia previa sobre los posibles añadidos posteriores. En Ageo son muy pocos: además de 2,5a, que falta en los LXX, algunos autores consideran añadidos 2,5-6 (Virgulin) y 2,17-18 (el v.17 se inspira en Am 4,9 y el 18b plantea serias dificultades cronológicas); ninguno de ellos afecta a lo que diremos a continuación.

Más complejo es el caso de Zacarías 1-8. Parece claro que algunos textos se añadieron posteriormente: 1,17; 2,10-17; 3,1-10 (que pone de relieve la importancia creciente del sacerdocio en el período posexílico); también parece añadido posterior la acción simbólica de las coronas (6,9-15); y 4,6b α -10a están fuera de sitio (interrumpen la visión y ofrecen un estilo distinto, oracular). Sin embargo, todos estos añadidos pueden proceder del mismo Zacarías. En la sección final, a veces se niega la autenticidad de 8,9-13 y de 8,20-23, pero sin que exista unanimidad entre los comentaristas. Dada la subjetividad con que puede actuarse en estos casos, prefiero mantener la autenticidad de todos los oráculos.

4. Ageo

Su actividad se extiende desde el día primero del mes sexto del año segundo de Darío hasta el veinticuatro del mes noveno. En nuestro cómputo, estas fechas se interpretan habitualmente como desde el 27 de agosto al 18 de diciembre del 520 (o del 521, según Bickerman⁴). Es decir, poco menos de cuatro meses.

La predicación de Ageo gira en torno a dos temas: el templo y el futuro político. El primero es el más importante, ya que de su reconstrucción depende el que Dios intervenga en el mundo de manera definitiva.

4.1. La reconstrucción del templo

En el año 521 o 520 el templo estaba en ruinas. Pero el pueblo y las autoridades políticas (Zorobabel) y religiosa (Josué) no parecían preocupados por el tema:

³ Según Schrader, la teoría del mago Gaumata y la rebelión de los magos no se mantiene actualmente. Esta es la versión de Darío. Gaumata sería el mismo Bardiya, que no murió asesinado.

⁴ E. J. BICKERMAN, "La seconde année de Darius": *Revue Biblique* 88 (1981) 23-28.

pensaban que todavía no había llegado el momento de reconstruirlo (1,2). Al parecer, había necesidades de tipo económico más urgentes.

De hecho, la situación económica, tal como la describe Ageo, era catastrófica debido a una fuerte sequía. "Sembráis mucho, cosecháis poco; coméis sin saciaros, bebéis sin embriagaros; os vestís sin abrigaros, y el asalariado echa en saco roto" (1,6). "El montón que calculabais pesar veinte pesaba diez; calculabais sacar cincuenta cubos del lagar y sacabais veinte" (2,16). "Viñas, higueras, granados y olivos no producían" (2,19). La diferencia entre Ageo y las autoridades es que mientras éstas consideran la sequía una catástrofe natural, Ageo la ve causada por Dios, molesto porque su casa está en ruinas:

"Emprendéis mucho, resulta poco, metéis en casa y yo lo aviento; ¿por qué? Porque mi casa está en ruinas mientras vosotros disfrutáis cada uno de su casa. Por eso el cielo os rehúsa el rocío y la tierra os rehúsa la cosecha; porque he reclutado una sequía contra la tierra y los montes, contra el trigo, el vino, el aceite, contra los productos del campo, contra hombres y ganados, contra todas las labores vuestras" (1,9-11).

Es posible que Ageo refleje la misma mentalidad que el poema ugarítico de Baal, donde este dios cananeo provoca la sequía mientras no tiene un palacio; en cuanto se lo construyen, envía la lluvia a la naturaleza.

Por eso, la única forma de mejorar la situación económica es reconstruir el templo. Y basta poner cimientos para que la situación cambie por completo. "A partir de ese día los bendigo" (2,19).

Sin embargo, Ageo no espera sólo una mejora normal de las condiciones económicas por el fin de la sequía. Espera algo mucho mayor desde el punto de vista cultural y político.

Con respecto al culto espera un esplendor maravilloso del nuevo templo: "Dentro de muy poco yo agitaré cielo y tierra, mares y continentes; haré temblar a todas las naciones y verás las riquezas de todos los pueblos y llenaré este templo de gloria (...). La gloria de este segundo templo será mayor que la del primero... En este sitio daré paz" (2,6-9).

La predicación de Ageo sobre el templo nos permite verlo como un discípulo de los discípulos de Ezequiel. Un hombre práctico, que no se limita a esbozar en el papel el templo futuro, glorioso, sino que actúa con realismo y procura comenzar la tarea. En este sentido merece profundo respeto. Ante las críticas tan frecuentes que ha sufrido este profeta conviene recordar la defensa que de él hace von Rad: "El templo era el lugar en que Yahvé hablaba a Israel, donde le perdonaba sus pecados y en el que se hacía presente. La actitud que se adoptase ante el templo reflejaba la actitud que se adoptaba en favor o en contra de Yahvé. Pero la gente se desinteresaba bastante de este lugar; a

causa de su miseria económica iban retrasando la reconstrucción, pues no era tiempo todavía de llevarla a cabo (Ag 1,2). Ageo da la vuelta a esta jerarquía de valores: Israel no será Israel si no busca ante todo el reino de Dios; lo demás, la bendición de Yahvé, le será concedido luego (1,2-11; 2,14-19). En el fondo, no está pidiendo ni diciendo nada distinto de Isaías cuando exigía la fe durante la guerra siro-efraimita"⁵.

4.2. *El futuro político*

Este tema sólo lo trata Ageo en los versos finales dirigidos a Zorobabel, gobernador de Judá:

"Haré temblar cielo y tierra, volcaré los tronos reales, destruiré el poder de los reinos paganos, volcaré carros y aurigas, caballos y jinetes morirán a manos de sus camaradas. Aquel día te tomaré, Zorobabel, hijo de Sealtiel, siervo mío, oráculo de Señor, te haré mi sello porque te he elegido, oráculo del Señor de los ejércitos" (2,21-23).

El oráculo, fechado a finales del año 521 o del 520, desarrolla dos temas muy relacionados entre sí: como si se tratase de un nuevo milagro del Mar de las Cañas, Dios destruye los carros y caballos de los reinos paganos, a lo que sigue la elevación de Zorobabel a una nueva dignidad.

Este texto plantea dos problemas muy relacionados entre ellos: primero, ¿se refiere la destrucción de los reinos paganos a la desaparición del imperio persa y a la independencia de Judá?; segundo, ¿se concibe a Zorobabel como un rey independiente?

A favor de la desaparición del imperio persa estarían las tremendas convulsiones que sufrió en los dos años anteriores a la predicación de Ageo. El año 522 murió Cambises, probablemente asesinado, y le sucedió Darío I, que debió enfrentarse a rebeliones en todas partes del imperio, como reconoce la inscripción de Behistun: se rebelaron los persas, los elamitas, los babilonios, los medos, los sagartidios y los margianos, a veces en distintas ocasiones y con distintos jefes⁶. Sin embargo, Darío reprimió brutalmente las revueltas y el 520 restauró la paz en todo el Imperio. Si Ageo tenía noticia de estas revueltas, podía esperar que el imperio persa acabara

⁵ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II, Salamanca 1984, 353..

⁶ Darío enumera a los siguientes jefes rebeldes que debió eliminar: "A Gaumata, un mago que mintió diciendo: 'yo soy Birtiya, el hijo de Ciro', el cual hizo rebelarse a los persas. A Hasina, el elamita, el cual hizo rebelarse a los elamitas diciendo: 'yo ejercí la realeza de los elamitas -que él decía-. A Nidintubel, un babilonio que mentía diciendo: 'yo soy Nabucodonosor, hijo de Nabónido', el cual hizo rebelarse a los babilonios. A Martiya, un persa que mentía diciendo: 'yo soy Ummanis, rey de los elamitas', el cual hizo rebelarse a los elamitas. Al medo Fraortes, que mentía diciendo: 'yo soy Satarida, de la estirpe de Ciaxares' -que él decía-, el cual les hizo rebelarse a los medos. A Zisantakma, el sagartidio, que mentía diciendo: 'yo ejercí la realeza por ser de la estirpe de Ciaxares' -que él decía-, el cual hizo rebelarse a los sagartidios. A Pirrada, el margiano, que mintió diciendo: 'la realeza de los margianos yo ejercí', el cual hizo rebelarse a los margianos. A Misdata, el persa, que mintió diciendo: 'yo soy Birtiya, hijo de Ciro', el cual les hizo rebelarse a los persas. A Haraka, el armenio, que mentía diciendo: 'yo soy Nabucodonosor, hijo de Nabónido' -que él decía-, el cual hizo rebelarse a los babilonios".

pronto; sobre todo si su actividad se sitúa, como afirma Bickerman, a finales del 521, no a finales del 520. De todos modos, resulta curioso que Ageo no afirme con claridad la desaparición del imperio persa ni la independencia de Judá.

La misma incertidumbre reina con respecto al segundo punto: el estatus de Zorobabel. Para comprender esta parte del texto hay que recordar lo profetizado años antes por Jeremías contra Jeconías, abuelo de Zorobabel: “¡Por mi vida!, Jeconías, hijo de Joaquín, rey de Judá, aunque fueras el sello de mi mano derecha, te arrancaré y te entregaré en poder de tus mortales enemigos” (Jer 22,24). Ahora, su nieto se convierte en sello de Dios; Dios lo mira con agrado: “te tomaré, te haré mi sello, te he elegido, siervo mío”. ¿Significa esto que Zorobabel será un monarca independiente? Las opiniones de los autores difieren mucho: unos lo ven como un restaurador de la dinastía davídica mientras otros lo consideran un simple gobernador de una pequeña provincia del imperio.

En cualquier caso, Ageo no subraya lo que Zorobabel hará por el pueblo, sino lo que Dios hace por Zorobabel. Podemos decir que repite, con palabras muy distintas, el núcleo de la profecía de Natán a David: “Yo te construiré una Casa, tu casa y tu reino permanecerán por siempre en mi presencia”. Dios es fiel a su antigua promesa.

5. Zacarías

Su actividad comienza pocos días antes de que termine la de Ageo y se prolonga hasta el 4 del mes noveno del año cuarto de Darío, es decir, hasta el 7 de diciembre del 518 a.C., o del 519 en el cómputo de Bickerman. Abarca, pues, unos dos años.

Los dos grandes temas que preocupaban a Ageo, la reconstrucción del templo y la restauración del estado, aparecen también en Zacarías, aunque invirtiendo su importancia. Mientras Ageo centra su atención en el primero y sólo concede un breve apéndice al segundo, Zacarías hará lo contrario. Pero hay una serie de diferencias importantes.

5.1. La llamada a la conversión y la importancia de la ética

El mensaje de Zacarías comienza con una llamada a la conversión. Ageo decía que Dios estaba irritado con los judíos porque no reconstruían el templo. Zacarías dice que Dios está irritado con los judíos porque no se convierten de su mala conducta y

⁷ Limitándonos a autores de los últimos años, Pomykala (1995) no considera que el texto exprese esperanzas mesiánicas. Mason, en cambio (1998), mantiene que el texto expresa la esperanza de restauración de la dinastía davídica. Poco después, Rose (2000) afirma que la presentación de Zorobabel no es mesiánica ni regia. Kessler (2006) considera que el texto presenta a Zorobabel como un gobernador subalterno de una pequeña provincia dentro del imperio, pero que merece respeto y honor; estar sometidos a una potencia extranjera no es incompatible con el sometimiento a Dios; la promesa de Natán no ha muerto pero se adapta a las nuevas circunstancias del imperio persa: Zorobabel no es rey sino gobernador. Lo que pretende Ageo es animar a una comunidad desanimada, insistiéndole en que tanto su vida como su culto, incluyendo el templo y el gobernador, eran aceptables a Yahvé.

de sus malas acciones, porque no lo escuchan ni le hacen caso (1,4). Ageo se basa en la idea cananea de que Dios no da la lluvia mientras no tenga su palacio. Zacarías se basa en los antiguos profetas, que invitaban a la conversión. Además, mientras Ageo ve la reconstrucción del templo como una forma de mejorar la situación económica, Zacarías ve la conversión como simple forma de agradar a Dios. Decía Hanson que Ageo y Zacarías representan al mismo grupo y la misma mentalidad. Sin embargo, en el importantísimo tema de qué agrada a Dios, los dos profetas muestran diferencias muy notables. Ageo pone en primer término el culto y no dice una palabra de la ética. Zacarías pone el énfasis en la ética y, en un primer momento, no dice nada del culto.

La importancia de la ética reaparece en el c.7 recordando las palabras de los antiguos profetas: "Así dice el Señor de los ejércitos: juzgad según derecho, que cada uno trate a su hermano con piedad y compasión, no oprimáis a viudas, huérfanos, emigrantes y necesitados, que nadie maquine maldades contra su prójimo" (7,9-10).

Y volvemos a encontrarla en el séptimo oráculo del c.8: "Esto es lo que tenéis que hacer: decir la verdad al prójimo, juzgar con integridad en los tribunales, no tramar males unos contra otros, no aficionaros al perjurio. Que yo detesto todo eso, oráculo del Señor de los ejércitos" (8,16-17).

La importancia primordial de la ética no significa que Zacarías margine el culto por completo. Él también se refiere a la reconstrucción del templo (1,16) y promete a Zorobabel que terminaría la obra "no por la fuerza ni con riquezas, sino con la ayuda del espíritu de Dios" (4,6b-10a). Esta reconstrucción abre paso a una nueva era de prosperidad y salvación (8,9-13).

5.2. La visión del futuro

La segunda gran diferencia entre Ageo y Zacarías se refiere a la visión del futuro. Ageo sólo habló del esplendor del nuevo templo y de la restauración de la dinastía davídica en la persona de Zorobabel. Zacarías dedica a este tema mucho más espacio y, sobre todo, lo expresa de forma muy peculiar a través de sus famosas visiones⁸, de carácter surrealista y mágico, que nos sitúa a las puertas de la apocalíptica.

Coggins ha subrayado la importancia de las visiones en sí mismas; no son un simple recurso literario sino que sitúan a Zacarías en la serie de los grandes visionarios del pasado: Amós, Isaías, Miqueas, Habacuc, Ezequiel. Mientras Ageo es un simple portavoz de Dios, a Zacarías se le permite conocer los misterios divinos.

⁸ Sobre ellas véanse especialmente las siguientes obras de conjunto, en orden cronológico: J. W. ROTHSTEIN, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, BWAT 8 (Leipzig 1910); H. G. MAY, *A Key to the Interpretation of Zechariah's Visions*: JBL 57 (1938) 173-84; L. G. RIGNELL, *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Lund 1950); M. BIC, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, BSt 42 (Neukirchen 1964); A. PETITJEAN, *Les oracles du Proto-Zacharie. Un programme de restauration pour la communauté juive après l'exil* (París 1969); K. SEYBOLD, *Bilder zum Tempelbau. Die Visionen des Propheten Sacharja*, SBS 70 (Stuttgart 1974); CH. JEREMIAS, *Die Nachtgesichte des Sacharja. Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte im AT und zu ihrem Bildmaterial*, FRLANT 117 (Gotinga 1977); G. WALLIS, *Die Nachtgesichte des Propheten Sacharja. Zur Idee einer Form*: SVT XXIX (Leiden 1978), 377-91.

El tema capital de las visiones es el nuevo mundo futuro. Muchos comentaristas piensan que su número original era siete, cosa bastante probable, ya que la estructura de 3,1-7 no corresponde a la de las otras. Prescindiendo de ella, el contenido de las visiones es el siguiente:

- 1) los caballos de colores; castigo de las naciones y bendición de Jerusalén (1,8-16).
- 2) Los cuatro cuernos y los cuatro herreros; castigo de los paganos (2,1-4).
- 3) El hombre del cordel; gloria de Jerusalén (2,5-9).
- 4) El candelabro de oro, las siete lámparas y los dos olivos; exaltación de Zorobabel y Josué, gobernador y sumo sacerdote respectivamente.
- 5) El rollo volando; castigo de los malvados (5,1-4).
- 6) La mujer en el recipiente; la maldad habita en Babilonia, donde es bien acogida (5,5-11).
- 7) Los cuatro carros; castigo del norte (6,1-8).

Las dos primeras y las dos últimas se centran en los países extranjeros que maltrataron a Judá. Las tres centrales se preocupan de la restauración judía. Y el centro lo constituye la visión cuarta, que habla de los dos grandes dirigentes, político y religioso, del nuevo pueblo de Dios. Todas las ilusiones alentadas por los judíos que marcharon desde el destierro se encuentran aquí plasmadas: Dios se vuelve benigno a su pueblo, castiga a sus adversarios, llena de gloria a Jerusalén, suprime a los malhechores y le concede unos gobernantes dignos de la nueva situación.

5.3. La reconstrucción y esplendor de Jerusalén

En esta visión del futuro hay algo que faltaba en Ageo: la reconstrucción y esplendor de Jerusalén. El templo no aparece como algo cerrado en sí mismo, sino como parte de un conjunto más amplio: "Me vuelvo a Jerusalén con compasión, y mi templo será reedificado y aplicarán la plomada a Jerusalén" (1,16). Este tema adquiere especial importancia en la visión tercera, la del muchacho con la cuerda de medir: "Por la multitud de hombres y ganados que habrá, Jerusalén será ciudad abierta; yo la rodearé como muralla de fuego y mi gloria estará en medio de ella" (2,8-9).

Esta importancia de Jerusalén reaparece en los tres primeros oráculos del c.8. Concretamente, el segundo, aludiendo a textos de Isaías y Miqueas, promete: "Volveré a Sión, habitaré en medio de Jerusalén; Jerusalén se llamará Villafiel, el Monte del Señor de los ejércitos, Montesanto" (8,3). Villafiel alude a Isaías 1,21-26, donde se denuncia que Jerusalén, la esposa fiel de Dios, se ha convertido en una prostituta

por culpa de las injusticias de las autoridades. Y que el monte del Señor se llame Montesanto es lo contrario de lo dicho por Miqueas: "el monte del templo será un cerro de breñas" por culpa de las injusticias de las autoridades (Miq 3,12). Por consiguiente, de acuerdo con uno de sus temas capitales, Zacarías ve el futuro de Jerusalén caracterizado por la justicia.

El tercer oráculo subraya la paz y bienestar de la capital: "Otra vez se sentarán ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén, y habrá hombres tan ancianos que se apoyen en cachavas; las calles de la ciudad se llenarán de chiquillos y chiquillas que jugarán en la calle" (8,4-5). Esta promesa, que parece demasiado trivial, adquiere pleno sentido cuando se piensa en las poblaciones y las calles de ciudades asoladas por el terrorismo, como Bagdad o Gaza.

5.4. *La importancia y salvación de Judá*

Por otra parte, igual que el templo no es una magnitud cerrada en sí misma, sino parte de la capital, tampoco Jerusalén es una magnitud cerrada en sí misma, sino capital de Judá. Por eso, Zacarías habla también del futuro de toda la provincia. En la primera visión, el ángel pide a Dios que se compadezca "de Jerusalén y de los pueblos de Judá" (1,12), y el Señor promete no sólo el bienestar de la capital sino también del resto del país: "Otra vez rebosarán las ciudades de bienes" (1,17).

También la segunda tiene presente la desgracia común de Jerusalén y Judá. Y la tercera, aunque se centra en la prosperidad y seguridad de la capital, no olvida al resto de la provincia: "El Señor tomará a Judá como lote suyo en la tierra santa y volverá a escoger a Jerusalén" (2,16).

La visión quinta, la del rollo volando, tiene especial interés. Hemos visto que la Jerusalén futura se caracterizará por la justicia; y esto mismo podrá decirse de toda Judá, porque el Señor purificará "la superficie de todo el país" (5,3). La visión se centra en la condena de ladrones y perjuros, que serán eliminados de Judá. A veces se han interpretado estos grupos como representantes de toda clase de transgresiones contra el Decálogo: los ladrones encarnan a quienes pecan contra los preceptos de la segunda tabla, los perjuros a quienes pecan contra la primera. Es una teoría que se remonta a san Jerónimo y reaparece en algunos comentaristas modernos. Lo extraño en ella es que se mencione primero a los transgresores contra la segunda tabla. Por eso, bastantes autores prefieren entender la visión en sentido más concreto: no habla de transgresiones genéricas, sino de problemas acuciantes de aquella época. E. Sellin, por ejemplo, veía en los ladrones al grupo de quienes no fueron al destierro y se apoderaron de las tierras y casas de los exiliados; cuando éstos vuelven y las reivindican, surge un profundo conflicto entre ellos. K. Elliger y S. Amsler aceptan la teoría añadiendo que los perjuros serían quienes robaron las casas y campos de los exiliados y recurren ahora a falsos juramentos para conservarlos. Existen también otras hipótesis, pero, en cualquiera de ellas, lo importante es que Judá se verá libre de malvados. "Cambiaré mis planes para hacer bien a Jerusalén y a Judá" (8,15).

5.5. *La organización del estado*

El mensaje de Ageo se dirige inicialmente al gobernador de Judea, Zorobabel, y al sumo sacerdote, Josué (1,1) y continúa mencionándolos juntos (1,12.14; 2,2.4). Pero el último oráculo se dirige sólo a Zorobabel. Y en ningún momento se habla de la relación entre ambos poderes, político y religioso. Lo único que interesa es que colaboren en la reconstrucción del templo.

Zacarías trata el tema de forma mucho más detallada que Ageo. En la visión cuarta, la del candelabro de oro y los dos olivos, queda claro que Zacarías concibe el gobierno como una diarquía: el gobernador y el sumo sacerdote son los dos ungidos al servicio del Dueño de todo el mundo (4,14). Esta idea repercutirá siglos más tarde en la comunidad de Qumrán, donde se hablará de los dos mesías, de Israel y de Aarón, el regio y el sacerdotal.

Al final del capítulo 6 encontramos otro oráculo que habla de la buena relación entre ambos poderes: "Así dice el Señor de los ejércitos: Ahí está el hombre llamado Germen, que construirá el templo; su descendencia germinará; él construirá el templo, él asumirá la dignidad y se sentará en el trono para gobernar; mientras el sumo sacerdote se sentará en el suyo y reinará la concordia entre los dos" (6,12). Un lector imparcial debe reconocer en el personaje llamado Germen a Zorobabel por dos motivos: 1) Zorobabel significa "semilla de Babilonia", y con ese nombre simbólico encaja perfectamente la referencia al Germen y a germinará; 2) la misión de construir el templo es la que realizará Zorobabel según Zac 4,6b-10a; el lector moderno puede considerar más lógico que la reconstrucción se encomiende a Josué, el sumo sacerdote; pero recuérdese que el primer templo lo construyó el rey Salomón, y que esta tarea, en el mundo antiguo, es misión de los reyes, no de los sacerdotes.

Por consiguiente, este oráculo del c.6 habla también de los dos poderes e insiste en la armonía que reinará entre ellos. Cosa muy digna de tener en cuenta, ya que autores posteriores, como el Cronista, se esforzarán por poner al sumo sacerdote por encima del rey.

El libro de Zacarías habla también de Josué en otros textos, pero plantean tantos problemas que resulta imposible tratarlos en este momento.

5.6. *La salvación de los paganos*

La última diferencia, quizá la más importante, entre Ageo y Zacarías la encontramos en su actitud ante los extranjeros. Ageo no les dedica una sola palabra, a no ser para hablar del final de los reinos paganos. Zacarías también habla de "las naciones confiadas que se aprovecharon de mi breve cólera" para castigar a Judá y Jerusalén (1,15) y anuncia su castigo, especialmente en las visiones segunda y séptima.

Pero la gran diferencia la constituye una serie de promesas positivas con respecto a los pueblos paganos. La primera la encontramos en la visión tercera: "Aquel

día se incorporarán al Señor muchos pueblos y serán pueblo mío" (2,15). El profeta utiliza la fórmula de la alianza entre Dios e Israel ("vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios") para hablar de la relación futura de muchos pueblos con Dios⁹. Es la mayor expresión de universalismo, porque Israel y esos otros pueblos quedan al mismo nivel.

Este tema reaparece en un momento capital: los dos últimos oráculos del c.8, que cierran todo el mensaje de Zacarías. «Así dice el Señor de los ejércitos: Todavía vendrán pueblos y vecinos de ciudades populosas; los de una ciudad irán a los de otra y les dirán: «Vamos a aplacar al Señor. Yo voy contigo a visitar al Señor de los ejércitos». Así vendrán pueblos numerosos y naciones poderosas a visitar al Señor de los ejércitos en Jerusalén y a aplacar al Señor" (8,20-22). La expresión "aplacar al Señor" (*halôt 'et penê yhwah*) es poco frecuente¹⁰, y puede provocar una impresión negativa en el lector, como si los paganos se encontrasen en una situación de inferioridad con respecto a los judíos y necesitasen aplacar al Señor. Sin embargo, conviene recordar que "aplacar al Señor" es algo que un salmista hace "de todo corazón" (Sal 119,58) y que otros textos proféticos aconsejan a los israelitas (Mal 1,9; Dan 9,15). El mismo Zacarías ha dicho poco antes que un judío piadoso, Betel-saréser, envió a "Regem-Melek y su gente a aplacar al Señor" (Zac 7,2). Mucho más clásica es la fórmula "buscar / visitar al Señor" (*biqqesh 'et yhwah*). Lo que el profeta Amós pedía a los israelitas en nombre de Dios lo hacen ahora los paganos.

El último oráculo aduce el motivo de esta búsqueda del Señor: "En aquellos días diez hombres de cada lengua extranjera agarrarán a un judío por la orla del manto y le dirán: «Vamos con vosotros, pues hemos oído que Dios está con vosotros»" (8,23). El enfoque de este oráculo es muy interesante cuando se recuerdan otros textos anteriores o contemporáneos. Muchas veces se habla de esta peregrinación de los paganos a Jerusalén, pero vienen a la ciudad para traer a sus hijos, ponerse a su servicio o enriquecerla. En este texto final de Zacarías, lo único que mueve a los paganos a ponerse en marcha es el deseo de encontrar a Dios y gozar de su presencia.

6. Isaías 60-62

Como indiqué antes, Hanson considera que el núcleo más antiguo del Tercer Isaías (Is 56-66) es contemporáneo de Ageo y Zacarías y reflejaría una mentalidad muy distinta: la de un grupo visionario, unido a un grupo de levitas marginados por los sacerdotes. En concreto, los capítulos 60-62 constituirían el programa de los

⁹ Estas palabras recuerdan unas mucho más concretas que encontramos en el libro de Isaías: "Aquel día habrá una calzada de Egipto a Asiria: los asirios irán a Egipto y los egipcios a Asiria; los egipcios con los asirios darán culto a Dios. Aquel día Israel será mediador entre Egipto y Asiria, será una bendición en medio de la tierra; porque el Señor de los ejércitos lo bendice diciendo: ¡Bendito mi pueblo, Egipto, y la obra de mis manos, Asiria, y mi heredad, Israel!" (Is 19,23-25).

¹⁰ Aparte de Zac 7,2; 8,21.22, sólo la encontramos en boca de Saúl, antes de la batalla contra los filisteos (1 Sm 13,12), en boca del rey Jeroboán I (1 Re 13,6), como acción del rey Joacaz (2 Re 13,4) y de un salmista (Sal 119,58); Mal 1,9 pide al pueblo que aplaque al Señor, y Dan 9,15 indica que eso debería haber hecho el pueblo y no lo hizo.

visionarios, y a la misma época pertenecería 57,14-19. Otros autores se inclinan a una datación parecida de estos capítulos (Bonnard, Elliger, Vermeylen, Sekine, P. A. Smith, Blenkinsopp) o incluso de toda la actividad del profeta o del grupo: Bonnard (537-520); Elliger (538-515); Fischer (536-530); Glahn (ca. 530). Emerson, aunque no se atreve a datar los oráculos con exactitud, piensa que los conflictos reflejados en algunos capítulos pudieron surgir "poco después de la vuelta de los primeros desterrados"¹¹.

Aunque no todos los autores están de acuerdo con esta datación y sitúan estos capítulos en años o décadas más tarde, podemos leer Is 60-62 en este contexto. Por simple comodidad llamaré a su autor Tritoisaías.

Estos capítulos ofrecen una imagen algo caótica. A veces el profeta habla a Jerusalén, otras habla de sí mismo y de su misión, luego es Dios quien habla al pueblo; a continuación es Jerusalén quien toma la palabra, y de nuevo el profeta habla a Jerusalén, para terminar dirigiéndose al pueblo y a Jerusalén. Me limitaré a indicar algunos aspectos importantes en relación con lo ya dicho sobre Ageo y Zacarías.

6.1. *El cambio de destinatario: Jerusalén*

Si comenzamos por el principio, cosa nada obvia cuando se lee la Biblia, lo primero que llama la atención es el destinatario al que se dirige el profeta. No se trata de Zorobabel y Josué, como en Ageo, ni del pueblo en general, como en Zacarías, sino de Jerusalén, una compleja figura simbólica que aparece como mujer y como ciudad. Al mismo tiempo, la Jerusalén-mujer puede entenderse como esposa y como madre. Estos tres matices, ciudad, madre, esposa, se entremezclan de manera libre y genial.

Uno de los aspectos que han hecho más famosa a la ciudad actual es la luz dorada que ilumina las murallas al atardecer. Una canción moderna la llama "yerushalaim shel zahab", Jerusalén de oro. El profeta se sitúa en una perspectiva distinta: la luz dorada no es una característica habitual de la ciudad de su tiempo. Lo que domina, igual que a todos los otros pueblos de la tierra, es la oscuridad. Pero el profeta le anuncia: "Levántate, brilla, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti" (60,1). Una luz tan impresionante que atrae hacia ella a pueblos y reyes de todo el mundo. A esta peregrinación se unen "tus hijos que llegan de lejos y tus hijas, a las que traen en brazos" (60,4). De la Jerusalén-ciudad hemos pasado imperceptiblemente a la Jerusalén-madre, dolida por la pérdida de sus hijos y consolada con la certeza de su retorno. Pero enseguida volvemos a la Jerusalén-ciudad para enterarnos de la enorme riqueza que le espera, traída por una multitud de camellos y dromedarios: oro, incienso, carneros de Nebayot, oro y plata, cipreses, abetos y pinos del Líbano.

Sin embargo, esta Jerusalén sobre la que amanece la gloria de Dios no es una ciudad terminada y segura. Hay que reconstruir sus murallas, adornar y ennoblecer

¹¹ G. I. EMMERSON, *Isaiah 56-66*, Sheffield 1992, 68.

el templo. Y esta tarea la llevarán a cabo los extranjeros y sus reyes. Esta sección comienza con unas afirmaciones aparentemente contradictorias: "Extranjeros reconstruirán tus murallas... tus puertas estarán siempre abiertas, ni de día ni de noche se cerrarán" (60,10-11). Parece absurdo construir una muralla y dejar sus puertas siempre abiertas. Sería más lógico decir, como Zacarías, que Jerusalén no tendrá murallas porque el Señor mismo la rodeará "como muralla de fuego" (Zac 2,9). Pero la óptica de nuestro profeta es distinta: la muralla se reconstruye para expresar su seguridad y poderío; las puertas quedan siempre abiertas para que de día y de noche puedan entrar todos los reyes del mundo trayendo la riqueza de los pueblos.

En medio de estas oscilaciones entre Jerusalén-ciudad y Jerusalén-madre aparece a veces la Jerusalén-esposa de Dios. La esposa que fue herida con ira, abandonada, aborrecida. Pero todo esto pertenece al pasado. "Si te herí con ira, con amor te compadezco" (60,10). "Te llamarán Ciudad del Señor, Sión del Santo de Israel" (60,14). "Estuviste abandonada, aborrecida, sin un transeúnte, pero te haré el orgullo de los siglos, la delicia de todas las edades" (60,17). Porque el Dios-esposo ha cambiado de actitud "y sabrás que yo, el Señor, soy tu salvador, que el campeón de Jacob es tu redentor" (60,16).

El profeta pasa de nuevo a la Jerusalén-ciudad para hablar de su riqueza, su paz y su justicia: "En vez de bronce te traeré oro; en vez de hierro, te traeré plata; en vez de madera, bronce, y en vez de piedra, hierro; te daré por inspector la paz y por capataces, la justicia" (60,17).

Y cuando parece que todo ha terminado, reaparece el tema inicial de la luz: "Ya no será el sol tu luz en el día, ni te alumbrará la claridad de la luna; será el Señor tu luz perpetua y tu Dios será tu esplendor; tu sol ya no se pondrá ni menguará tu luna, porque el Señor será tu luz perpetua y se habrán cumplido los días de tu luto" (60,19-20).

6.2. *Contraste con Ageo y Zacarías: su explicación*

Este capítulo inicial contrasta notablemente con el mensaje de Ageo y de Zacarías, no sólo por el destinatario, como decíamos antes, sino también por su contenido. Ageo, desde el primer momento, invita a la acción concreta: la reconstrucción del templo. Zacarías exhorta a la acción global, a la conversión que se manifiesta en abandonar la mala conducta y las malas acciones. Tritoisaiás sólo exhorta a mirar en torno y escuchar. Porque el gran cambio futuro no será fruto del esfuerzo humano sino regalo de Dios. La última estrofa subraya este tema: "En tu pueblo todos serán justos y poseerán por siempre la tierra... el pequeño crecerá hasta mil y el menor se hará pueblo numeroso" (60,21-22). Ni siquiera la práctica de la justicia es presentada como compromiso del hombre, sino como don de Dios.

¿Cómo se explica este mensaje tan distinto al de los otros dos profetas? La respuesta la encontramos en el poema siguiente, el más famoso del Tritoisaiás, porque se lo aplicó Jesús en la sinagoga de Nazaret.

"El espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido.
 Me ha enviado para dar una buena noticia a los que sufren,
 Para vendar los corazones desgarrados,
 Para proclamar la amnistía a los cautivos
 Y a los prisioneros la libertad.
 Para proclamar el año de gracia del Señor,
 El día del desquite de nuestro Dios;
 Para consolar a los afligidos, los afligidos de Sión,
 Para cambiar su ceniza en corona,
 Su luto en perfume de fiesta,
 Su abatimiento en traje de gala" (61,1-3)

Según J. Blenkinsopp, este texto representa el centro de Is 60-62 y también de toda la estructura de Is 56-66. Y aquí es donde se advierte la mayor diferencia entre este profeta y los dos anteriores. Ageo ve al pueblo como un colectivo egoísta, que sólo piensa en cubrir sus necesidades materiales, despreocupándose de las de Dios; al mismo tiempo, un colectivo insensato, que no sabe poner el verdadero remedio a sus problemas. Zacarías habla de un pueblo con el que Dios estuvo muy irritado y que debe volver a Dios para que Dios vuelva a él; aunque el mensaje de Zacarías es predominantemente consolador, nunca pierde de vista al pueblo como sujeto de obligaciones.

A diferencia de ellos, Tritoisaiás ve al pueblo como un colectivo que sufre, corazones desgarrados, afligidos, abatidos. Son cautivos, prisioneros, cubiertos de ceniza y vestidos de luto. A este profeta podríamos aplicar lo que dice Mt 9,36 de Jesús: "Viendo a la multitud, se compadeció de ellos porque andaban maltrechos y postrados, como ovejas sin pastor". A una persona que sufre no se le encomienda ante todo una misión, ni se le exhorta a convertirse; se la consuela. Y eso es lo que hace Tritoisaiás en nombre de Dios. En este punto, la diferencia con Ageo es grande. Ageo nos habla de un Dios celoso de sus derechos y de su templo. Tritoisaiás nos habla de un Dios que se compadece y consuela.

Esta manera de ver a Dios y al pueblo condiciona también la forma en que el profeta se ve a sí mismo. No es un heraldo que comunica el malestar de Dios, ni un visionario que ofrece una visión maravillosa del futuro, sino una persona ungida por el Espíritu para transmitir una buena noticia y consolar.

Luego, como reacción espontánea al consuelo, la comunidad se pone a reconstruir el país, no precisamente el templo:

"Reconstruirán las viejas ruinas, levantarán los antiguos escombros; renoverán las ciudades en ruinas, los escombros de muchas generaciones" (61,4).

Lo que resta del capítulo 61 y el 62 vuelven sobre temas parecidos, desarrollando especialmente el de la relación entre Dios y Jerusalén:

"Serás corona fúlgida en la mano del Señor
 Y diadema real en la palma de tu Dios.
 Ya no te llamarán «la abandonada», ni a tu tierra «la devastada».
 A ti te llamarán «Mi preferida», y a tu tierra «La Desposada»,
 Porque el Señor te prefiera a ti, y tu tierra tendrá marido.
 Como un joven se casa con una doncella,
 Así te desposa el que te construyó;
 La alegría que encuentra el marido con su esposa,
 La encontrará tu Dios contigo" (62,3-5).

6.3. *Un texto polémico*

Aunque dejo sin tratar bastantes aspectos por falta de tiempo, no puedo omitir un texto que parece abordar, con punto de vista muy distinto, uno de los grandes problemas de la época: la reconstrucción del templo. Me refiero a Is 66,1-2:

"Así dice el Señor:
 El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies.
 ¿Qué templo podréis construirme o qué lugar para mi descanso?
 Todo esto lo hicieron mis manos, y existió todo esto.
 Pero en ése pondré mis ojos: en el humilde y en el abatido
 Que se estremece ante mis palabras".

La polémica con Ageo y Zacarías parece tan clara que algunos intentan eludir el problema refiriendo el texto a la construcción de un templo cismático en Egipto o en cualquier otro lugar de la Diáspora. Parece una actitud poco honesta. Es preferible admitir que, dentro del movimiento profético, había notables diferencias en ciertas cuestiones, incluso de importancia.

7. *Conclusión*

Desde el siglo XIX al menos, la iglesia, ante los frecuentes ataques que sufre, se ha refugiado cada vez más en un monolitismo que impulsa a decir siempre lo mismo en todas partes y en las más diversas circunstancias. La uniformidad ofrece seguridad. Pero la Palabra de Dios nos depara, una vez más, una sorpresa. Los años de la restauración son de los más conflictivos e inseguros para los judíos. Cabría esperar que los tres profetas dijeran lo mismo y con enfoques parecidos. Sin embargo, la Palabra de Dios no es monolítica, se amolda al vehículo humano que elige y termina adquiriendo formas muy distintas. Si la iglesia actual fuese consciente de este hecho, probablemente se evitarían muchos malos ratos y muchas condenas.

LAS PRIMERA IMÁGENES DIOS EN LOS NIÑOS

*Fernando Martel**

1. Introducción

¿Cómo se imaginan los niños a Dios? Esta pregunta se la han realizado muchos padres, educadores y pastoralistas que tratan cada día de transmitir la fe a los niños y, sin embargo, pocas respuestas han obtenido. Responder resulta difícil y recurrir a bibliografía especializada también, pues no se ha escrito demasiado sobre ello. Por eso, desde estas líneas pretendemos cooperar en esta ardua tarea de acercamiento y comprensión de este mundo tan misterioso como es el infantil. La síntesis, que a continuación presentamos, pretende ser una forma de incentivar a todas esas personas arriba indicadas para así asegurar que la indispensable plausibilidad, la auténtica interpretación y comprensión del comportamiento religioso crezca y se solidifique a través de la vinculación de los niños con ellos.

Para esta reflexión seguiremos el siguiente itinerario: partiremos del marco teórico que nos ayudará a comprender cómo se va desarrollando el pensamiento evolutivo religioso; variables que intervienen en la personalidad religiosa infantil y aspectos que la configuran; el siguiente paso será detenernos en las características religiosas del niño entre los 6 y 12 años (educación primaria); y completaremos la reflexión ofreciendo unas orientaciones para la educación religiosa.

2. Marco teórico: estructura mental religiosa en la infancia

2.1 La construcción de la estructura mental religiosa. Variables que intervienen en la religiosidad¹

Si partimos del principio básico de que los influjos exteriores y las experiencias propias serán el resultado de toda religiosidad, comprenderemos que es un campo lleno de tensiones entre el ambiente y las vivencias particulares de la persona.

El punto de partida será referirnos a la construcción de la estructura mental religiosa. ¿Cómo se explica la construcción de una estructura mental, un modelo conceptual o cosmovisión de carácter religioso? Como en otros muchos aspectos del aprendizaje, debemos referirnos al modelo de interacción piagetano de asimilación y acomodación. Quiere decir esto que el aprendizaje religioso supone que se va haciendo una interpretación o construcción de los datos de la realidad en función del

* Licenciado en Ciencias Religiosas y Diplomado en Ciencias de la Educación. Profesor de Religión.

¹ Cf. Interesantes las obras de B. GROM, *Psicología de la Religión*, Barcelona 1994; A. DE GREGORIO GARCÍA, *La escuela católica... ¿Qué escuela?*, Madrid 2001, 262-266; C. DOMÍNGUEZ MORANO, "Psicología de la Experiencia Religiosa", en M. GARCÍA-BARÓ-C. DOMÍNGUEZ MORANO-P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Experiencia religiosa y Ciencias Humanas*, Madrid 2002, 73-82; F. OSER, *El origen de Dios en el niño*, Madrid 1996.

sistema cognitivo ya existente de contenido religioso. Pero a su vez, esos datos nuevos de la realidad se “encajan” en lo que ya se conoce transformándolo. B. Grom, psicólogo de la religión, responde con una triple alternativa: “puede explicarse como aprendizaje a partir de un modelo, aprendizaje a partir de una instrucción y aprendizaje mediante refuerzo externo y confirmación social”².

Pero sería insuficiente decir que el desarrollo de la personalidad religiosa viene dado exclusivamente por los elementos, factores o agentes cognitivos, porque otros factores, pertenecientes al psiquismo no estrictamente cognitivo, pueden condicionar, modificar o impedir la construcción de una determinada estructura de conocimiento religioso. Por ejemplo, entre las variables que muchos analistas consideran que intervienen en el desarrollo de la personalidad religiosa están el sexo, la clase social, el tipo de sociedad y lugar de residencia, los rasgos de la personalidad (autoestima, autoritarismo, dogmatismo), factores situacionales (interaccionismo), etc.

2.2 Religiosidad en la infancia³

Tal como ocurre en los distintos aspectos que configuran la personalidad del individuo, la experiencia religiosa se desarrolla y articula a lo largo de la vida, por eso no tienen la misma visión de Dios un niño y un adulto. Nos detendremos en analizar las características religiosas de la primera etapa escolar obligatoria (6 a 12 años), pero antes debemos dar unas pinceladas de las dos etapas precedentes:

2.2.1 Los dos primeros años de vida

En esta primera etapa no se dan signos de religiosidad, pero es crucial para la futura religiosidad del niño, ya que se preparan las estructuras básicas de su personalidad.

2.2.2 De los 2 a los 6 años

En esta etapa existen momentos muy diferenciados. Aparecen las primeras conductas religiosas, tales como besar una imagen o repetir una sencilla oración.

De los 2 a los tres años y medio, las conductas religiosas son recibidas de la autoridad de los adultos, de ahí que tengan un marcado carácter imitativo, verbalístico y ritualista. A esta temprana edad, el niño aún tiene poca conciencia de Dios y de la oración.

Será entre los tres años y medio y los seis cuando el niño conciba a Dios en términos familiares: como un anciano, padre... La oración consistirá en una demanda de alguna intervención mágica.

² Cf. B. GROM, *o.c.*

³ Cf. A. GODIN, *El Dios de los padres y el Dios de los hijos*, Estella 1965; A. ÁVILA, *Para conocer la Psicología de la Religión*, Estella 2003, 109-123.

Pero al final de esta etapa el niño comenzará a dar rasgos humanos a Dios quien desarrolla su vida y su actividad como cualquier otro adulto. Además, prolongará hasta el final de la siguiente etapa, conceptos diferenciados sobre Dios, como por ejemplo el ser autor de la Creación. Podemos decir que la relación del niño con Dios a esta edad se expresa en sus oraciones espontáneas y en sencillos ritos religiosos, que junto a su concepción antropomórfica y su egocentrismo infantil, marcan el carácter utilitario de su vínculo con lo divino como consecuencia de la concepción mágica que tiene de Dios⁴.

2.2.3 De los 6 a los 12 años

En esta etapa los conocimientos religiosos del niño provienen principalmente de la familia, la escuela y la catequesis. Paulatinamente los irá acomodando de manera personal, lo que quiere decir que las preguntas que se plantea acerca de Dios las intentará resolver por él mismo.

El desarrollo del pensamiento religioso presenta tres fases, que se corresponden con las que marca Piaget para el desarrollo de la inteligencia, aunque con excepción del límite de edad, sobre todo cuando se refiere al paso del pensamiento concreto al abstracto, dado que la religiosidad no es una realidad manipulable, se verá retrasada. Un motivo más de este retraso se debe a la enseñanza en la escuela, que es superior a la capacidad de comprensión de los alumnos.

Merece destacar la concepción antropomórfica de Dios en el niño, que pasará progresivamente de una idea de Dios hombre a Dios como Espíritu. Los atributos de Dios también sufren una evolución lenta y gradual. El orden en que se integran es el siguiente: Dios omnisciente, Dios omnipotente, Dios omnipresente y Dios Espíritu.

3. Características religiosas en la educación Primaria⁵

A partir de lo arriba indicado, nos vamos a centrar en las características que presenta la experiencia religiosa del niño de educación primaria, que comprende el período entre 6 y 12 años.

3.1 El egocentrismo

Se fundamenta en la dificultad para distinguir entre el mundo real y su propio mundo. El niño es incapaz de situarse en un punto de vista distinto al suyo. En el egocentrismo está presente una fuerte carga fantástica, que hace posible que el mundo religioso ejerza un gran hechizo sobre el niño, atraído por un mundo que se halla entre los límites de la fantasía y la realidad.

La representación de Dios está impregnada de actitudes narcisistas, de proyección del propio deseo de omnipotencia. El niño paternaliza a Dios, dirá Bovet. Sobre Él se proyectan las relaciones afectivas que ya han tenido lugar con los padres.

⁴ Cf. A. ÁVILA, *o.c.*, 114-115.

⁵ Cf. J. MILANESI-M. ALLETI, "Psicología de la Religión": *Cuadernos de Pedagogía Catequística* (1974) 175-207.

En un segundo momento, al descubrir el niño las limitaciones de éstos, le transfiere a otro ser, Dios, las perfecciones que ya no encuentra en los padres.

Aunque la dimensión egocéntrica no se abandone en esta etapa, algo que no nos debe de sorprender, ya que gran parte de las oraciones de los adultos llevan esta carga egocéntrica, el grado de madurez entre los 6 y 12 años es muy distinto. Así, como al principio de la etapa el contenido de la oración es más egocéntrico y afectivo, a los doce años ya está presente la acción de gracias. Sin embargo, encontramos ya desde los 6 años, niños que hacen patente una evolución altruista; frases como: "te doy gracias", "te pido por la paz", "gracias por regalarme la vida", "te pido por los niños enfermos", "gracias por las cosas que nos has regalado"... Esta cierta intencionalidad en la oración se da alrededor de los 10 años.

Por consiguiente, el lenguaje egocéntrico es aquel que no sirve tanto para comunicarse con el otro como para acompañar la acción vivida. Piaget dice que "son palabras que no se dirigen a nadie o a alguien en particular, y que no suscitan una reacción adaptada por parte de los interlocutores ocasionales"⁶. Este lenguaje no es tanto para comunicar afirmaciones, sino para afirmarse él mismo de forma más o menos emotiva frente a los demás.

3.2 *El antropomorfismo*

Se define como la tendencia del niño a representar a Dios de modo humano. Es uno de los rasgos más sobresaliente en esta etapa de educación Primaria, en especial en torno a los 6-7 años.

Cuando hemos desarrollado nuestra actividad con niños y hemos pedido que nos dibujasen a Dios, casi en su totalidad, toman la concepción antropomórfica de Dios, aunque podríamos dar un paso más y decir que en un gran número usan la imagen estereotipada de Cristo: imagen cristomórfica. Dibujan a un señor con barbas y revestido con túnica. Sin embargo, también nos encontramos una concepción de Dios antropomórfica, en donde es representado como un ser superior: con alas, de mayor tamaño, con aureola, corona real... El niño es consciente de la insuficiencia de su concepción, en ese intento de trascendencia es donde introduce todos esos elementos simbólicos, rodeado de ángeles, flores... Una afirmación más del antropomorfismo la obtenemos a través de preguntas que los chicos han hecho a Dios: qué come, si tiene pelo, su color favorito, cómo es su ropa, su edad... Entre los 10-12 años, la evolución en el pensamiento religioso hace que a los chicos les cueste mucho dibujar a Dios afirmando que no saben cómo es, pero a pesar de ello, se aproximan a la imagen de Dios apoyándose en personas concretas, y decimos aproximarnos porque son ya conscientes de la imposibilidad de representar gráficamente a Dios. Por tanto, la disminución del antropomorfismo va tomando generalizándose conforme se avanza en edad, madurez y educación del niño.

⁶ J. PIAGET, *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, Buenos Aires 1967, 24-25.

Con todo, cualquiera que sea el grado de representación antropomórfica de Dios en el niño existe la conciencia de la diversidad radical entre Dios y el hombre.

3.3 *El magismo*

El pensamiento mágico es aquel que recurre a las relaciones de participación para modificar la realidad, o dicho de otro modo, es la tendencia a adueñarse de fuerzas ocultas y superiores para provecho propio, mediante el empleo de signos y ritos sin posterior compromiso personal. La mentalidad mágica, igual que la animista, unida a la afectividad egocéntrica y radicada en las estructuras infantiles, encuentra un relanzamiento en la niñez gracias a determinados tipos de enseñanza religiosa, que tienen apoyo en los esquemas del pensamiento lógico-concreto.

Del trabajo de campo con chicos, recogemos algunas preguntas representativas del magismo: cómo haces resucitaciones, tienes magia, cómo convertiste el agua en vino, cómo curaste a las personas, sabes el futuro... Y en diálogo con ellos acerca de la creación del mundo, se ratifica este magismo con respuestas como: Dios crea con su magia, pensando con la mente, con sus poderes... Aunque el magismo es más representativo entre los 3-7 años, no se aparta del pensamiento infantil hasta edades de entre los 10-12 años. Cuando trabajamos con los chicos textos bíblicos sobre curaciones y milagros, observamos una actitud mágica de Dios o de Jesús. Hasta los 9-10 años no tienen dificultades en aceptar los milagros con sencillez y naturalidad.

3.4 *El animismo*

Es otro de los rasgos específicos del pensamiento infantil, unido también al egocentrismo. Se define como la tendencia espontánea a atribuir al universo inanimado, o a los acontecimientos del mundo exterior, intenciones benéficas o maléficas respecto al sujeto.

Sobre estas tres últimas características tratadas, antropomorfismo, magismo y animismo, debemos recalcar que son dimensiones normales de la religiosidad infantil. En ocasiones, los adultos, damos un juicio negativo sobre estas cuestiones, en cuanto empleamos un criterio de valoración típicamente adulto. Sin embargo, en el niño, las actividades mágicas, animistas y antropomórficas representan casi con seguridad un síntoma de maduración e indican actitudes pre-religiosas.

4. *Otras características religiosas en la educación Primaria*

Junto a las anteriores características propias del pensamiento infantil que irán desapareciendo a medida que se va avanzando en edad, vamos a señalar otras que se tratan menos en el ámbito de la evolución religiosa infantil, pero que son muy significativas para un desarrollo religioso adecuado: figuras parentales, Dios Padre creador, Dios Padre omnipotente y omnipresente y la moral y el problema del mal.

4.1 Figuras parentales⁷

Las concepciones de lo divino son muy variadas, tanto en contenidos como en nombres. Las personas nos hemos servido de las experiencias humanas fundamentales tal como son vividas en las diferentes situaciones históricas.

Entre los símbolos con los que Dios ha sido concebido, la persona humana sexuada, hombre/ mujer, padre/ madre es una de las más frecuentes. La experiencia paterno-filial es una manifestación privilegiada de la capacidad de simbolización que tiene la naturaleza humana.

En el estudio del psicoanálisis, la imagen paterna aparece como ley que pone freno al deseo ilimitado, como modelo protector que se ofrece como ideal y ayuda, y promesa de plenitud que está más allá de los logros y satisfacciones inmediatas.

El modo de entender el niño su relación con Dios es como ordenador del cosmos, como juez y como Padre. Teniendo en cuenta estas aportaciones teóricas, destacamos unas consideraciones a tener en cuenta:

- Los niños están acostumbrados al tratamiento de Dios como Padre desde que inician la etapa escolar obligatoria, se les presenta la imagen de Dios como “Dios Padre bueno”. Por eso, si se les pregunta quién es Dios, las respuestas mayoritariamente son: Dios es nuestro Padre, Dios es el Padre de todos, Dios es nuestro Padre que nos quiere mucho, Dios es un Padre bueno y todos somos sus hijos, Dios es mi Padre.
- Dios Padre y Madre. Dios Padre-Maternal. Gibellini nos aporta una reflexión interesante: “al decir «padre» cuando hablamos de Dios, no decimos necesariamente nada distinto de cuando decimos «madre»”⁸. Por tanto, al referirnos a Dios como Padre, interviene dos propiedades: ser principio de una nueva vida y proteger la nueva vida a la que se ha dado origen. Por consiguiente, podemos decir que Dios es Padre en cuanto que venimos de Él, como un niño procede de su padre (y de su madre), y en cuanto nuestra vida encuentra refugio y protección en Él, como la vida de un niño la encuentra en su padre (y en su madre). Quiere decir esto que el concepto de paternidad equivale aquí al de generosidad, que incluye a padre y a madre, así que con el mismo rigor que decimos Dios es Padre podemos decir también Dios es madre. La imagen de Dios realiza una síntesis completa de las figuras parentales, ambas figuras simbolizan a Dios, aunque hay mati-

⁷ Cf. J. SASTRE GARCÍA, *Fe en Dios Padre y Ética*, Madrid 1995, 208-215; B. FUEYO SUÁREZ, “Dios Padre y Madre, imágenes familiares y representación de Dios en la Psicología contemporánea”: *Estudios filosóficos* 37, 1988.

⁸ Cf. R. GIBELLINI, “Feminismo y Teología”: *Iglesia Viva* 121 (1986) 67-68.

ces diferenciadores: el factor paternal viene representado por la ley-autoridad, mientras que el maternal por rasgos como ternura, acogida, comprensión y misericordia.

El influjo de los padres es absolutamente único y decisivo, pero la realidad actual nos dice que hay un elevado número de jóvenes que no llegan a asimilar la fe de origen familiar, con lo que también evidenciamos que el influjo de los padres tiene también un límite. Hay que reconocer que en la conformación de la fe existen otras influencias tanto positivas como negativas, como los coeducadores extrafamiliares, religiosos o antirreligiosos, los medios de comunicación, las motivaciones personales o la participación en la vida de comunidad de fe en grupos.

4.2 Imagen de Dios creador

Es una de las imágenes de Dios por excelencia. Es fácil observar en esta imagen de Dios la transición de la fe mítico-literal a la sintético-convencional.

Entre los 6-9 años, los niños creen en los relatos de la creación del mundo, del hombre y de la mujer en un sentido literal. Están en la edad de preguntarse por las causas de las cosas y su explicación. Por eso, ya a esta edad el niño se cuestiona ¿cómo ha creado Dios el mundo? Responderán con una de las características propias de su edad, Dios crea con su magia. Pero, sí les parecerá evidente que Dios es el creador.

4.3 Dios omnipotente y omnipresente

El niño reconoce el poder de Dios, indistintamente de la edad, pero con ciertas variaciones. Si a los 6 años el niño comprende a Dios como “hombre poderoso” que es capaz de hacer todo lo que quiere, y todo lo que hace es siempre bueno, porque nos quiere y porque es nuestro Padre; a los 10 años, en cambio, vuelven a confirmar el poder de Dios que es capaz de hacer lo que quiere, pero ahora comprenden menos la actitud de Dios, se preguntan por qué deja que entre el mal en la vida humana, se extrañan ante el silencio y la inactividad de Dios en los momentos difíciles..., con todo, nunca juzgan mal a Dios, únicamente manifiestan su incompreensión.

A estas edades el niño se reconoce vigilado por Dios, que está en todas partes. Sin embargo, en el niño actual se observa un logro importante con respecto a generaciones anteriores, para ellos Dios no nos vigila con el fin de castigarnos. Los chicos no ven en la omnipresencia de Dios el temor, eso les da más libertad y les hace ser más agradecidos, por eso las oraciones espontáneas no tienen esa carga de culpabilidad y miedo.

5. Orientaciones para la educación religiosa

El psicoterapeuta vienés Erwin Ringel escribió un apasionante libro titulado *El abandono de la religión como consecuencia de la formación religiosa. Causas y consecuen-*

*cias desde la psicología profunda*⁹. En él se trata de la “intoxicación de Dios” que se produce como consecuencia de una formación religiosa neurotizante. Una mala calidad de la formación religiosa puede repercutir de manera negativa en el desarrollo de la vida del niño, en vez de ofrecer ámbitos de optimismo y libertad, conduciría a la creación de sentimientos de esclavitud, dudas y tiranía.

Por eso, el primer paso y requisito previo para hablar a los niños acerca de Dios es aclarar nuestra propia imagen de lo divino. Para ello, debemos desprendernos, si la tenemos, del lastre de esa imagen que provoca angustia o sentimientos de culpa, del Dios de la ley, riguroso y exigente, o de esa imagen deprimente y negativa, parcial, centrada en los méritos y en la muerte, en donde sólo relacionamos con Dios los atributos de señor, rey o juez y abandonamos los del Dios viviente y cercano.

Conscientes de nuestros propios condicionantes, podemos enfrentarnos a la apasionante tarea de la educación infantil. Como sugerencia, en este último apartado, pretendemos dar orientaciones para los educadores y hacer reflexiones que nos ayuden a nosotros, ya adultos, a desarrollar más fácilmente nuestra labor pastoral, de tal modo que colaboremos sin crear una imagen de Dios deformada, que oprima, empequeñezca o incapacite para la vida.

5.1 Educación de la religiosidad

El objetivo prioritario de 3 a 6 años es el de mostrarle al niño una imagen afectuosa y alegre de Dios. Es la época para empezar a iniciarlos en el aspecto comunitario de la religiosidad, por eso es oportuno que los padres participen en acontecimientos religiosos, fiestas comunitarias, así como en gestos familiares de religiosidad. A esta edad resulta indispensable el papel del testimonio. Es también a esta edad apropiado iniciarlo en la vivencia de que “Dios es como un Padre que nos cuida y nos escucha”.

Evitar una noción de “Dios policía” que manda obligaciones, premios y castigos al ser humano; o un Dios que está al capricho del hombre. Todavía no conviene denominar el pecado, pero sí hacerle caer en la cuenta de que los actos en que se hizo daño, pudo haberlos evitado si quería. Lo mismo ocurre con el infierno, que se le puede describir como soledad, lejanía de Dios y de los hermanos o como ausencia de fraternidad. Nunca amenazarles, pero sí saber responder cuando preguntan.

De los 6 a los 9 años no hay nada mejor que transmitir la experiencia de fe a través de las historias de personajes concretos de los textos sagrados o de la historia religiosa humana. Los “héroes” religiosos (Jesús, Buda, Mahoma, los profetas, los santos...) le resultan particularmente atractivos. A través de ellos irá entendiendo su propia experiencia religiosa. El niño irá descubriendo con cierta facilidad que Dios llama a su conciencia. También es el momento en el que descubre que sus padres no son todopoderosos, por eso transfiere a Dios ese atributo, y lo vivencia como protector, como el que hace crecer y mantiene viva la naturaleza.

⁹ Citado por A. BIESINGER en su obra “No mentir a los niños acerca de Dios”, Madrid 2002, 49.

La etapa de 9 a 12 años es la adecuada para la información religiosa respecto a los hechos objetivos, por eso está en condiciones de adquirir una síntesis de la fe sistemática y concreta. Como es una etapa racionalista, la fe debe comunicarse buscando explicitar las razones que la fundamentan, ayudándoles a encontrar el Misterio trascendente detrás de los acontecimientos. El riesgo es que se queden en la información exterior y fría, sin personalizarla. En ese sentido, y porque todavía no captan del todo bien las ideas abstractas, conviene presentarles la experiencia religiosa humana a través de los hechos.

5.2 Religiosidad a la que debe aspirarse

- Una religiosidad que no debe ser impuesta desde fuera, por eso hay que enseñar a orar pensando con el niño el contenido de las palabras que repetimos.

- Una religiosidad que evite generar angustia e inhibir experiencias. Se trata de aspirar a una religiosidad motivada por la realización, segura de sus juicios, enraizada en la experiencia, que libere de todo sentimiento de odio y que aspire a la madurez de las relaciones, y que a su vez genere optimismo y sensación de plenitud.

- Una religiosidad caracterizada por la disponibilidad y la entrega, y no determinada por el deseo y orientada al propio yo. Si transmitimos a los niños un concepto de Dios orientado a la consecución de los propios deseos, cuando tales deseos no se cumplan se llegará a la decepción y al abandono de Dios.

- Una religiosidad que enseñe a los niños las diferentes maneras y estilos de apoyarse en Dios en cualquier situación de la vida, y no limitarlo sólo a los momentos de oración, es decir, que todo instante de nuestra vida debe estar relacionado con Él.

5.3 El lenguaje bíblico-simbólico¹⁰

Los símbolos tienen un valor preformativo o de eficacia, no es simplemente información, de ahí que lo importante no sea su valor intelectual. Si el niño no queda implicado en la simbolización, difícilmente podrá entrar en el ámbito de la fe. Sin la simbolización veríamos en Jesús solamente al hijo de José; el Antiguo Testamento no sería más que una historia inverosímil en donde actúa un Dios imposible. El niño o el adulto que no entra en el mundo de la simbolización remitirá exclusivamente su vida y el mundo a los elementos visibles y sensibles que conoce, o bien a su afectividad y a al estado de ánimo de cada momento.

Los símbolos, dice Leonardo Boff en su obra *Los Sacramentos de la vida*¹¹, son eficaces por tres razones que expresan su fuerza: evocan porque conectan con el pasado y lo hacen presente; provocan porque llaman a la acción, movilizan, transforman y crean futuro...; y convocan, porque unen a las personas, crean

¹⁰ Cf. C. y J. LAGARDE, *Catéchèse biblique symbolique*, v.2, París 1985, 7-20; ID., *Enseñar a decir Dios*, Herder, Barcelona 1981; ID., *Du jeu à la prière. Catéchèse créative*, París 1980, 11-13.

¹¹ Cf L. BOFF, *Los Sacramentos de la vida*, Madrid 2000, 4-9, 59-63.

comuni3n, alianza. Es probable que el hombre de hoy no haya perdido el sentido total de lo simb3lico, pero s3 se ha quedado ciego a cierto tipo de s3mbolos. Por eso es imprescindible que el adulto no abandone ese lenguaje y sepa transmitir ese mundo simb3lico al ni1o, no s3lo por su riqueza, sino tambi3n por su eficacia. Las categor3as hist3rica, racionalista y cient3fica son insuficientes para reconocer el rostro Dios como acompa1ante y protector, como creador del ser humano a su imagen, como "padre maternal", como liberador, como experiencia de colaboraci3n con 3l...

Muchos de los que trabajamos en el mundo de la escuela, estamos convencidos de que es necesaria una formaci3n religiosa b3blico-simb3lica, que haga que las Escrituras sean m3s vivas y comprensibles, y que la formaci3n escolar y catequ3tica no sea un saber de definiciones o una comprensi3n literal de los relatos b3blicos.

Un modo de realizar esta formaci3n es profundizar en los textos b3blicos. Para ello proponemos, siguiendo a Claude y Jacqueline Lagarde, un m3todo basado en cuatro pasos:

1° Conocimiento del texto: se trata de llegar a una memoria del texto, de impregnarnos de los relatos y de las palabras.

2° Relacionar y comparar textos b3blicos, de esa forma se avanza en la iniciaci3n y se va educando en la reflexi3n.

3° Interrogar la verdad de los textos b3blicos: a fuerza de aprender y de relacionar palabras, im3genes y criticar la verdad de los textos, el ni1o adquiere perspectiva, empieza a ser capaz de interrogar y criticar la verdad de los textos. Aqu3 choca con el problema fundamental de la existencia de una verdad, una realidad que no se describe como los datos objetivos del mundo, sino que se sugiere a trav3s de un lenguaje simb3lico. El adulto acompa1a en el proceso de plantear preguntas, lo alimenta aportando luz, pero no debe de dar una conclusi3n definitiva.

Si damos al ni1o las respuestas claras y positivas que espera, estamos dando a entender que la verdad de la fe es del mismo orden que la de la ciencia positiva. El ni1o no aprender3a a situarse ante las preguntas fundamentales que nos constituyen como hombres. Por eso, dejar que se interrogue sobre el sentido de la vida, es dar al lenguaje de la fe la posibilidad de profundidad y densidad.

4° La toma de conciencia de lo irracional de los textos y de la vida. Nace aqu3 un nuevo aire que el ni1o presiente. El adulto que lo ha vivido se coloca con bastante espontaneidad en el nivel simb3lico cuando ha comprendido el mecanismo del texto. Si el adulto dice: Jes3s ayun3 cuarenta d3as y despu3s sinti3 hambre, es capaz de percibir r3pidamente que hay un sentido subyacente y se pone a buscar el mensaje escondido acudiendo a sus conocimientos b3blicos. El ni1o, habiendo captado algo raro del texto dir3: es una imagen, es un s3mbolo, es un sentido figurado,

pero tardará años en formular una respuesta coherente. El dominio de la palabra simbólica, que viene como respuesta ante los elementos extraños del texto, es un aprendizaje largo y difícil.

Un ejemplo de experiencia práctica en el aula de profundización en los textos bíblicos viene expresada en este cuadro, donde exponemos los resultados de las 4 etapas anteriores:

PASOS	El relato de los Magos de Oriente (Mt 2, 1-23)	La creación del hombre (adaptación de Gn 1-2)	El arca de Noé (adaptación de Gn 6-9)
Conocimiento del texto	En este primer momento nos hemos limitado a leer los textos, luego dejamos que los niños sean los que nos cuenten la historia; para hacerlo más ameno, atractivo y eficaz usamos diversidad de materiales y formas: cómic, ordenar frases según su aparición en el relato, dibujar a los personajes, poner nuevos títulos a la historia...		
Relacionar y comparar textos.	Luego intentaremos unir estos textos con otros que conozcan. Dado que los chicos con los que hemos realizado esta actividad son entre 6-7 años, la dificultad es mayor porque no conocen muchos textos, pero a pesar de eso, tienen una vaga idea de otros textos con los que relacionan: el nacimiento de Jesús, la creación del mundo...		
Interrogar la verdad de los textos (los chicos se hacen preguntas)	-En la Biblia no aparece la palabra Reyes Magos. -¿Cómo se pueden parar debajo de una estrella? Eso es imposible... -¿Cómo son capaces de seguir una estrella? -¿Para qué quiere un niño pequeño oro, incienso y mirra? -¿Por qué el ángel se le aparece a José sólo en sueños?...	-¿Cómo puede Dios hacer al hombre del barro? -¿Cómo va a quitarle una costilla al hombre? Entonces se muere. -¿Por qué no hizo a la mujer igual que al hombre?	-¿Cómo pueden caber tantos animales en un barco? -¿Por qué Dios que es bueno salva sólo a la familia de Noé si Él quiere a todas las personas? -¿Tantos animales había en la aldea de Noé? -¿No se pelearon los animales entre sí en el barco? -¿Cómo hizo Noé para que todos los animales entrasen en el barco?

<p>Toma de conciencia de lo irracional de los textos. Conclusiones.</p>	<p>El provocar estas preguntas es una importante tarea, nos hemos cuestionado acerca del texto. Surge ahora en los niños una gran duda, ¿entonces la Biblia nos miente? Dejamos que ellos se respondan, y afirman que no porque Dios no dice mentiras, pero entonces qué hacemos con todos estos elementos extraños.</p> <p>Algunos afirman que Dios lo puede todo, aunque haya cosas extrañas Él es capaz de hacerlo con su poder, con su magia... Pero lo importante de estas sesiones de trabajo con los chicos son las dos conclusiones a las que los niños llegan:</p> <p><i>*No sabemos si todo lo que nos cuenta la Biblia es verdad, pero no nos importa porque creemos que Dios es bueno y nos quiere aunque nosotros no entendamos todo.</i></p> <p><i>*Lo importante de las historias de la Biblia es que están escritas para hacernos pensar.</i></p>
--------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

5.4 Enseñar al niño la imagen de Dios es un aprendizaje

Comenzaremos este apartado señalando el papel esencial del adulto, de modo especial de los padres, en la enseñanza de la imagen positiva de Dios, luego daremos unas pinceladas sobre distintas formas de aprendizaje que recibe el niño de sus mayores.

Decíamos antes que el paso previo y requisito indispensable para hablar a los niños acerca de Dios es que el adulto aclare su propia imagen. Suscitar las siguientes preguntas en el adulto puede ayudar a esta ardua tarea: ¿qué personas produjeron en mí un mayor impacto religioso durante mi infancia y juventud? ¿Cuáles fueron mis primeras vivencias religiosas y qué sensación experimento ahora cuando las recuerdo? ¿Cómo empezó mi fe? ¿Qué elementos de esa fe desearía transmitir a mis hijos? ¿Cuál es el punto central de mi fe? ¿Qué es lo primero que se me ocurre de los conceptos "Dios" y "fe"? ¿Con qué atributos identifico más a Dios, con el de rey-juez o con el de padre-madre? ¿Qué imágenes de Dios me resultan más familiares y cuáles más extrañas? ¿Cómo voy a explicarle a mi hijo, alumno, catecúmeno...quién es Dios? ¿Qué imágenes usaré para hablar a los niños de Dios? Preguntas como estas nos pueden servir para evaluar de manera reflexiva cómo es nuestra fe, la imagen que tenemos de Dios, las vivencias y obstáculos que hemos ido encontrando, etc. Las respuestas que ofrezcamos deberán ser revisadas porque lo que tenemos entre nuestras manos es verdaderamente importante, la formación religiosa de los niños.

De todo el grupo de adultos influyentes en el niño, son los padres los que tienen un papel vital en la imagen positiva de Dios, por eso, el influjo que estos ejercen en la formación y desarrollo de la imagen de Dios en sus hijos es incalculable. La relación entre padres e hijo se proyecta y traduce en la relación Dios-hombre. Por eso es necesario que los educadores, y sobre todo los padres, ofrezcan una imagen de Dios que se forme de manera reflexiva, para que así pueda entablarse una auténtica y propia relación con Dios.

Si las experiencias e influjos más determinantes en un niño se dan en los primeros 6 años de vida, significa que estamos en un momento determinante para que el niño vaya situándose ante Dios.

Ahora bien, los adultos podemos acercar la imagen de Dios desde una doble perspectiva, una negativa y otra positiva. La primera provoca en el niño angustias, complejos de inferioridad, sentimientos inconscientes de culpa, autosanciones inconscientes, retrocesos a fases anteriores del desarrollo... Esta inclinación hace brotar un sufrimiento permanente a la persona, por eso los adultos que recibieron esas imágenes deprimentes y demoníacas deben modificarlas para que no las hereden los niños. Estas imágenes más frecuentes son la de Dios juez que condena, el Dios demoníaco de la muerte, el Dios contable y el Dios de la ley, el Dios riguroso y exigente.

Por el contrario, las imágenes positivas de Dios son aquellas que se enseñan a través de expresiones con las que hacemos referencia a su amor, que muestran un rostro de Dios que acompaña y protege como un "buen pastor", que se preocupa por la vida de todas las personas, que sufre junto al hombre e intenta liberarlo.

La mayoría de las conductas son aprendidas, aunque algunas nacen del instinto. Sabemos que las interpretaciones del mundo se pueden aprender por imitación y por identificación, de modo que podemos aprovechar este aprendizaje en el niño para ofrecer esa imagen positiva de Dios que le haga crecer con un Dios cercano, accesible, bondadoso.

Los comportamientos de otras personas son métodos de aprendizaje sin enseñanza directa, pero no por ello menos eficaces, por tanto, podemos tenerlos en cuenta para la adquisición de la experiencia religiosa que, en cuanto vivencia positiva, es algo que se puede aprender. Así pues, la religiosidad puede tener su origen en modelos de conducta, pero no únicamente en ellos. Biesinger, citando a Grom dice que "es evidente que los padres desempeñen un papel único en todo el proceso de socialización de los hijos. Y es igualmente obvio por qué los hijos aceptan con mayor facilidad en su infancia los puntos de vista religiosos de los padres cuanto más clara vean en las relaciones con ellos la cálida marca de su amor manifestado en conductas y experiencias compartidas"¹².

Otros métodos de aprendizaje son la enseñanza a través de la comunicación y de la inductación. La primera, por la que solemos tener más preferencia, se puede fundamentar más en la vivencia personal y abre posibilidades a elaborarse más ampliamente, mientras que la segunda desarrolla más bien un nivel de conocimiento e información.

Como último método de aprendizaje de la religiosidad hacemos referencia al método de afianzamiento extrínseco y la confirmación social. Es decir, la religiosidad adquiere sentido a través de los otros, pues ellos pueden ser cauces de testi-

¹² A. BIESINGER, *o.c.* 63-74.

monios. La confirmación de una determinada conducta que descubrimos realizada en otras personas es un incentivo para que esa conducta se repita en nosotros más que otras.

Un factor de suma importancia y que debe estar incluido en los métodos de aprendizaje de la religiosidad en el niño, a la hora de hablarle de Dios, son el uso de imágenes y de símbolos. La Biblia los utiliza, pero no debemos de interpretarlos aislados y en sentido único, sino en la variedad del contexto en su conjunto. Por eso debemos hacer que el niño vaya interiorizando, comprendiendo, asimilando y relacionando todos esos símbolos que aparecen en el mundo religioso. Del lenguaje bíblico-simbólico ya hablamos en el apartado anterior, es momento ahora de ahondar en otro factor íntimamente relacionado, el lenguaje religioso.

5.5 *La problemática del lenguaje religioso en la educación de la fe*¹³

La lengua es una realidad viva que simboliza y expresa el misterio de la persona. También es referencia a módulos culturales, afectivos y fácticos de determinadas épocas y personas, es la presencia viva de acontecimientos pasados que permanecen actuales en quienes hablan. De ahí que también sea importante tener en cuenta el lenguaje que se utiliza tanto para la transmisión de la fe, como para su expresión. El lenguaje religioso no es ni inocente, ni inocuo. Por eso consideramos importante tener en cuenta estas aplicaciones a la formación religiosa:

- La iniciación en el lenguaje religioso no consiste en la sola repetición memorística de fórmulas, sino en conseguir la asimilación de los valores y conceptos religiosos que el lenguaje expresa, de modo que vayan adhiriéndose a nosotros en sucesión temporal y progresiva, a la manera como la Palabra de Dios fue asimilada por sus discípulos y por la Iglesia a lo largo de un proceso temporal.

- La comunicación del educador y el educando a través del lenguaje no consiste substancialmente en intercambiarse opiniones o puntos de vista, sino en quedar recíprocamente englobados en la vida y los valores de los interlocutores a la luz de la palabra.

- Las mediaciones o instrumentos que usa el lenguaje son de mucha importancia. Las palabras, textos, gestos, signos, símbolos... son imprescindibles para transmitir el sentido cristiano. También será muy importante que el educador escoja el tipo de estructura mental más apropiada (conceptual, concreta, abstracta, simbólica) para expresar esas mediaciones en cada contexto y en función de la edad de los niños a los que se dirige. Así como en nuestra metodología hemos optado preferentemente por lo simbólico, no quiere decir ello, que excluyamos de nuestro proceso de enseñanza-aprendizaje otras metodologías.

Con todo dentro de la educación no hay que evitar la variedad de lenguajes religiosos existentes: han de emplearse los lenguajes bíblico, litúrgico, dogmático y

¹³ J. J. RODRÍGUEZ MEDINA, *Pedagogía de la fe*, Madrid 1972, 187-216, 286-293.

de los hechos de la vida. Entre ellos ha de darse una interacción, configurando una totalidad de lenguajes. Esto no excluye que en determinadas circunstancias, etapas del desarrollo y de la educación, se acentúe más o menos uno u otro lenguaje. Recordemos que:

- el lenguaje bíblico debe ser traducido al lenguaje del hombre de hoy, o más aún, al del niño.

- el lenguaje litúrgico realiza el paso entre la esfera cultural y la terrena del cristianismo.

- el lenguaje dogmático se presta a reducir la fe a su enfoque conceptual.

- y el lenguaje de los hechos de vida aboca hacia la dimensión horizontal.

6. Conclusión

La reflexión realizada ha pretendido cuestionar cómo los educadores vamos mostrando a Dios a estas nuevas generaciones y, por tanto, reconocer cómo evolucionan en su pensamiento, qué extrañezas e incomprensiones presentan o ver cómo muchas imágenes pueden marcar negativamente en el desarrollo evolutivo religioso.

De todo el grupo de adultos que influyen en el niño, son los padres los que influyen más, de ahí su papel vital en la imagen positiva de Dios. Somos conscientes que desde un punto de vista psicológico y también teológico la imagen de Dios en su plenitud y totalidad, sigue siendo incomprensible e inconcebible para nosotros. Pero sin embargo, debemos recalcar que el influjo ejercido de modo especial por los padres en la formación y desarrollo de la imagen de Dios en sus hijos es incalculable. La relación entre padre e hijo se proyecta y se traduce en la relación Dios-hombre. Y si la autoestima en la infancia y en años sucesivos hunde sus raíces en la familia, su repercusión será decisiva en la relación del niño con Dios.

Por tanto, finalizamos dando un mensaje motivador y esperanzador a padres y educadores para que ofrezcan una imagen de Dios que se forme de manera reflexiva, para que así se pueda entablar una auténtica y personal relación con Dios.

BIOÉTICA Y BIOGRAFÍA: DE LA ÉTICA DEL BIOS A LA ÉTICA DEL ARGUMENTO VITAL

Francisco J. Alarcos*

La bioética moderna, la que surge en la década de los setenta hasta nuestros días, ha estado tratando de fundamentar los deberes ante la vida desde diferentes paradigmas¹ y todavía continúa en esa tarea. Aunque el camino que se ha recorrido es mucho y de extraordinaria importancia, a mi juicio, aún hay que seguir tanteando propuestas de fundamentación en las que se articulen no solo el marco de los deberes, la ética, sino también los argumentos vitales, la biografía. Lo que intento a continuación es mostrar la necesidad de imbricar ambos elementos y ello por una razón que ha transitado toda la modernidad desde Kant hasta nuestros días: *¿Quién soy?* y *¿Qué debo hacer?* son preguntas que no se pueden responder por separado. Más bien justo lo contrario, van tan de la mano que formular deberes no puede quedar al margen de los argumentos vitales que los sostengan. Esto hace emerger una cuestión importante, a saber, si los deberes éticos son previos a los argumentos biográficos o, por el contrario, los argumentos biográficos son los que dotan de validez a los deberes éticos. Lo cual plantea inevitablemente la cuestión de la construcción personal, la cuestión antropológica del *¿quién soy?*, antes que la ética *¿qué debo hacer?* dándole así la razón a Kant², aunque él no la resuelva desde ese marco.

Si no se aborda de alguna manera la fenomenología de la construcción de la identidad biográfica va a ser extraordinariamente difícil responder al resto de preguntas, entre las que se encuentra la pregunta ética. Pero en el caso de la bioética nos encontramos, además, con un componente reduccionista añadido: la irrelevancia de lo biográfico frente a lo biológico. Pensemos, por ejemplo, en la importancia que da la medicina moderna a los datos que contiene la historia clínica de un paciente obtenidos mediante diagnóstico científico y lo irrelevante que resulta contar con sus preferencias, valores y creencias, en definitiva, argumentos vitales, a la hora de establecer tratamientos y tomar decisiones. La historia clínica deberá, cuanto antes, incorporar una historia biográfica. Creo que Ortega mostraba bien esto que acabo de indicar cuando afirmaba:

* Profesor de Moral en la Facultad de Teología de Granada.

¹ Cf. J. J. FERRER – J. C. ÁLVAREZ, *Para fundamentar la bioética: Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Bilbao 2003.

² Kant las formula en diferentes sitios: “El ámbito de la filosofía se reduce a las tres cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre? A la primera cuestión responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión, a la cuarta la antropología. Pero en el fondo, se podría reducir todo a la antropología, porque las tres primeras cuestiones llevan a la última” en *Logique*, París 1966, 25; “Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres siguientes cuestiones: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” en *Crítica de la razón pura*, Madrid 1968, 630.

“Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es «vivir». Los biólogos usan la palabra «vida» para designar los fenómenos de los seres orgánicos. Lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas. Es importante lo que el filósofo nos diga sobre los organismos, pero es también evidente que al decir nosotros que vivimos y hablar de «nuestra vida», de la de cada cual, damos a esta palabra un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo. El salvaje y el ignorante no conocen la biología y, sin embargo, tienen derecho a hablar de «su vida» y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura, el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican... Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos «nuestra vida». Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí -la vida es intransferible-, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo”³.

La bioética del siglo XXI, además de conocer los datos de la biología descritos por las ciencias, y conocerlos bien, ha de incorporar una metodología en la que puedan tener cabida los argumentos biográficos, esos que soporta la biología –pues sin ella no serían posibles- pero que en sí misma no posee.

1. De la identidad biológica a la construcción biográfica o del cómo responder a “¿quién soy?”.

Decir identidad de un individuo es situarse ante la pregunta *¿quién?* Es una cuestión previa a la del argumento y por eso es imprescindible anticiparla y explorarla⁴. Y la respuesta al *¿quién?* parece que no tiene muchas posibilidades de ser

³ J. ORTEGA Y GASSET, “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas*, vol. VII, Madrid 1966-69, 403-404.

⁴ He tratado el tema de biografía en F. J. ALARCOS, “Dependencia y construcción biográfica” en: F. J. ALARCOS (Coord.), *¿Vivir dependiendo? Ética, derecho y construcción biográfica en la dependencia*, Granada 2007, 153-175.

resuelta sino es de una manera narrativa⁵, contando la vida, algo por otra parte no muy de moda. En la era postnarrativa del “no me cuentes tu vida”, se va engendrando una cierta incapacidad o atrofia, no sólo para contar a otros mi vida sino también para contársela cada cual a sí mismo. Plantearse la construcción biográfica como cuestión de la identidad no es un capricho retórico o un artificio para escarpase de los temas importantes. Más bien me atrevería a afirmar justo lo contrario, pues la identidad ha sido un tema bastante recurrente en autores contemporáneos de profundo calado filosófico. Con matices cada uno lo ha abordado a su manera, pero todas sus maneras indican que para este tema lo central a tener en cuenta es la narratividad.

Hannah Arendt hablará de *identidad narrativa*⁶, pues responder a la pregunta “¿quién?” es relatar la historia de una vida. No son precisamente los archivos de los acontecimientos pasados los que aportan un sentido, sino el relato de esos acontecimientos los que hacen emerger el argumento de una vida. Alasdair MacIntyre lo situará en clave de “unidad narrativa de una vida”⁷. Desde su visión, en el proceso de la vida, el sujeto es coautor de su propia historia, y su vida sólo tendrá sentido en la medida en que ésta resulte inteligible, y esto sólo es posible si él sabe con claridad cuál es su meta. Ahora bien, esta meta del hombre no sólo viene situada en relación a las prácticas, sino también con la vida buena, que es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor en qué consiste ésta⁸.

Charles Taylor⁹ ha tratado primero de articular una historia de la identidad moderna de Occidente, y posteriormente de demostrar cómo los ideales y prescripciones de esta identidad configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y filosofía del lenguaje¹⁰. Las cuestiones morales, espirituales y la dignidad se encuentran entrelazadas siempre en un marco referencial, es decir, aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido a nuestras vidas. Es aquí donde la identidad se integra, ya que ésta es nuestro marco, ella nos provee de aquello que percibimos como compromisos de validez universal e identificación particular, nos

⁵ Lo narrativo no es un tema nuevo aunque pueda tener elementos novedosos para la bioética. Ya se han realizado incursiones en el mismo con importantes conexiones de cara a la teología, sobre todo bíblica, y a la ética. Para ver un amplio resumen bibliográfico Cf. R. MORENO ORTEGA, “Teología narrativa (reseña bibliográfica: 1970-1990)”: *Moralia* 13 (1991) 413-430.

⁶ Cf. H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris 1988, 231-273.

⁷ Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, 1986.

⁸ *Ibid.*, 271.

⁹ Tanto Taylor como MacIntyre entienden que *saber quién soy* equivale en gran medida a *saber dónde estoy*. La identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Ambos entienden que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes y constitutivos de la identidad personal; además ambos señalan que la vida de un ser humano ha de entenderse en términos de una narración: la narración de un avance (o un retroceso) de la persona frente a ese horizonte constitutivo que es el bien. Cf. M. MULHALL – A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas.*, Madrid, 1996.

¹⁰ Cf. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona 1996.

permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. La identidad y el bien se conectan porque la identidad siempre hace referencia a unos “yos”, y la noción del “yo” conectada con la identidad toma como rasgo esencial de la acción humana una cierta orientación al bien. La identidad incluye, pues, a la dignidad, las cuestiones morales y espirituales, y la referencia a la comunidad definidora. Por tanto, la concepción que de bien tenga una comunidad puede ser compartida por los “yos” insertos en ella, y nuestro sentido del bien y del “yo” están estrechamente entretejidos¹¹. La relación sentido del bien-yo se une con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos, esto es, que tan lejos o cerca estamos del bien, cuestión que no es indiferente, ya que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor (completo) de nuestras vidas. De esta manera no sólo es importante, respecto a nuestra vida, dónde estamos (sentido del bien), sino también a dónde vamos. Para poder darle un sentido a nuestras vidas es necesario una comprensión narrativa de la misma, y un entendimiento del yo en sus cuestiones constitutivas, esto es, con las inquietudes que rozan la naturaleza del bien por el cual nos orientamos y respecto al cual nos situamos¹².

Ha sido Paul Ricoeur el que, a mi modo de ver, ha desarrollado una hermenéutica de la identidad personal más profunda, fundamentalmente en *Sí mismo como otro*¹³. En su libro recorre un largo camino en búsqueda de lo que constituye nuestra identidad entre dos “polos”: por un lado, está lo que nos hace ser el “mismo” de siempre, con cambios, pero con semejanzas que permiten reconocernos a lo largo del tiempo. Nuestra “mismidad” se funda, orgánicamente -como es el caso de todos los seres vivos- en el código genético. Y, en un sentido más humano, en el *carácter*. Este modo de ser básico, con sus rasgos iniciales y los que lo van afirmando a lo largo de los años es el que nos permite decir de cada uno “*es el mismo*” desde que nace hasta su vejez. Pero, por otro lado, está la identidad en tanto que “*sí mismo*”, la identidad por la cual se es “*uno mismo*”, es decir, se tiene conciencia refleja acerca de sí mismo y se afirma como tal¹⁴. Es la identidad que se construye, la histórica, la

¹¹ *Ibid.*, 42-50.

¹² *Ibid.*, 58-67.

¹³ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. (Yo voy a seguir la traducción castellana *Sí mismo como otro*, Siglo XXI. Madrid 1996).

¹⁴ “El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como *ipseidad* (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. Si esta diferencia es tan esencial, ¿por qué, nos preguntamos, no haberla tratado temáticamente con anterioridad, puesto que su fantasma no ha cesado de preocupar en los anteriores análisis? Por la precisa razón de que no se eleva al rango problemático más que cuando pasan al primer plano sus implicaciones temporales. La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*” *Ibid.*, 109.

más propia, si se quiere, y que Ricoeur la llama “ipseidad” para distinguirla de la “mismidad”. La “ipseidad” se refiere más bien a la temporalidad en tanto que proyecto, a la promesa, a la voluntad de mantener (nos) nuestra palabra a pesar de los cambios, sea en nuestros afectos o en nuestras creencias. Un individuo sin sentido de identidad (de ipseidad) carece de dirección, de un sentido de la posición o lugar que ocupa y, en definitiva, de la garantía fundamental de una persona valiosa. Sólo una vida aprehendida como totalidad única e irrepetible puede aspirar a ser una vida lograda, realizada, feliz.

La tesis de Ricoeur será que “la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”¹⁵; y de esta tesis surge la gran intención de su libro, mostrar que “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”¹⁶. *Sí mismo como otro* designa el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable implicación con ellos; se trata de pensar el “sí mismo en cuanto otro”. De allí que todo el trabajo hermenéutico de Ricoeur va a girar alrededor de la doble tensión dialéctica que se produce entre mismidad e ipseidad, por un lado, e ipseidad y alteridad por el otro. Y esta doble tensión solo emerge cuando se narra, cuando se cuenta por uno o puede ser contada por otros¹⁷. Esta identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal dinámica que surge del relato. De aquí que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia¹⁸. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez pasivo y activo, de esta comprensión: en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia. Surge así una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad al conjunto de la vida humana: “No hay acontecimiento -escribe Paul Ricoeur- más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato”¹⁹. ¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de historias que la gente cuenta a propósito de las mismas?²⁰.

¹⁵ *Ibid.*, XIII.

¹⁶ *Ibid.*, XIV.

¹⁷ “¿Cómo -se pregunta Ricoeur- un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería sino en forma de relato?”. *Ibid.*, 160.

¹⁸ Cf. P. RICOEUR, “El tiempo contado”: *Revista de Occidente* 76 (1986) 42-64.

¹⁹ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, Madrid 1987, 353.

²⁰ P. RICOEUR, “L’identité narrative”: *Esprit* 7-8 (1958) 295-314.

Esto es de una extraordinaria importancia, pues seguimos demasiado anclados en una visión solipsista y cartesiana de la identidad biográfica. El yo de Descartes era un “yo” afirmado por sí mismo y a partir de sí mismo, que es suficiente para fundamentar y para asegurar, él sólo, su identidad. El sujeto accede inmediatamente a sí mismo, sin ninguna mediación, por su propio pensamiento: “Pienso, luego existo”. ¿Pero es esto correcto? Analicemos lo que supone, por ejemplo, mantener esta visión de la identidad en personas afectadas por Alzheimer²¹ u otras patologías que conllevan un gran deterioro cognitivo y funcional. La cuestión es si antes de poder decir “yo existo” o “yo pienso”, no se da previamente nuestra identidad en situación de lenguaje y de alteridad, cuando nosotros no estamos en condiciones para decirnos e identificarnos. Jean-Louis Chrétien lo muestra bien cuando afirma que “el elemento definidor de nuestra identidad consiste en que nos expone al otro”²². ¿No se atestigua la identidad y no toma conciencia de sí misma en el encuentro y en la palabra del otro, y no en un yo pensante? ¿Es el “yo” verdaderamente esta mónada “sin puerta ni ventanas” de Leibniz? “Para no caer en contradicción consigo misma, como ya decía Kant, la conciencia humana en todos sus deberes tiene que reconocer a alguien distinto de ella misma como juez de sus acciones”²³.

Paul Ricoeur quiso romper, en *Sí mismo como otro*, con la identidad tomada a partir del *Cogito* (“la subjetividad exaltada”). Para ello tomó la decisión de poner en marcha la teoría narrativa que él mismo había construido anteriormente para comprender las relaciones del relato con la constitución del *tiempo* humano²⁴. El hombre sólo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado, un ser “examinado”. El hombre que no ha sido objeto de un relato es un hombre sin identidad. El “yo narrado” es una identidad no precisamente perdida, ni disuelta, sino por el contrario anunciada, relatada, *identificada*. La narración “construye el carácter duradero” de cada uno²⁵. Es precisamente esta hipótesis de la narración en la que emerge una identidad que ya no descubre al hombre aislado y escondido en su propia subjetividad (Descartes), ni más ampliamente reducido (en el sentido de una reducción) en la sola objetividad, la de la representación exterior (la de la historia, por ejemplo). El sujeto no es ni un “yo” que se anuncia desde la interioridad únicamente, ni un “él” que uno piensa poder elegir arbitrariamente desde fuera, sino un “sí-mismo”, es decir, un sujeto-afirmado, un sujeto narrado, reflexionado. En este sentido habría que hablar de una *identidad “transitiva”, la que pasa por el prójimo*²⁶, a diferencia de una identidad intransitiva, la que uno se da a sí mismo.

²¹ Cf. J. GARCÍA, *La bioética ante la enfermedad de Alzheimer*, Madrid 2005.

²² J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid 1997, 71.

²³ J. L. CHRÉTIEN, *o.c.*, 92.

²⁴ Cf. P. RICOEUR, *o.c.*

²⁵ P. RICOEUR, “L’identité narrative”: *Esprit* 7-8 (1958) 311.

²⁶ Esta idea originaria en Ricoeur va a ser desarrollada más tarde por Levinas, pero mostrando que el elemento narrativo cobra toda su fuerza más que en el concepto o en el argumento en el rostro del otro: “El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad”. Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca 1977, 90; *El humanismo del otro hombre*, México 1974; *De otro modo que ser, o más allá de las esencias*, Salamanca 1987; *De Dios que viene a la idea*, Madrid 1995.

Es como si fuera siempre necesario un tercero para poder identificar. En este caso, más exactamente, haría falta un tercero como narrador. Por tanto, aquí estaría propiamente la identidad narrativa, en el cruce de las otras dos, o quizás, aún mejor, en la apertura hacia las otras dos. Y esto significa que habrá que implicarse en una vía nueva de identificación.

Plantear la cuestión de la construcción biográfica, como se da también al escribir un libro, no depende solamente de una pretensión explicativa, sino más aún de una capacidad narrativa, de suerte que es precisamente el uso de *la intriga* lo que da a un acontecimiento carácter auténtico. No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un “drama”, que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger todo lo que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles. De este modo, toda biografía, como todo texto, aparece motivada por una intriga encargada de conducir la lectura y de articular el sentido. La habilidad del escritor consiste en suscitar una problemática; y es entonces únicamente cuando el texto será leído y entendido. La composición narrativa dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción. Un narrador realiza una puesta en escena (intriga) más que una puesta al día (argumento). Mejor aún, es precisamente la puesta en escena lo que garantiza la puesta al día (desvelamiento). A su vez, cuando el lector interpreta el texto es cuando entra, intrigado -en el sentido más pleno de la palabra-, en el movimiento de desvelamiento al que es invitado²⁷.

2. La biografía como destilado de memoria y olvido

Para poder narrar *quién* somos, a nosotros y a otros, necesitamos rememorar, actualizar, traer al presente el pasado. Gracias a la memoria y al recuerdo nos identificamos como miembros de una determinada familia o linaje, de un determinado país o religión, de una determinada cultura o modo de entender la vida²⁸. La memoria colectiva determina nuestra identidad social, sabemos quiénes somos en el mundo en el que vivimos gracias a ella; esto, probablemente, no resulta difícil aceptarlo. Pero hay otra memoria más importante, aquella que es identificadora de nuestra biografía, aquella que registra los eventos experienciales significativos y los detalles vitales de nuestra existencia. Ricoeur²⁹ distinguirá dentro de la memoria un componente cognitivo y otro pragmático. El primero de ellos se encuentra vinculado con las cuestiones semánticas de la referencia y de la verdad, y como tal, responde a la pregunta *qué* se recuerda. El segundo, por su parte, se asocia con la habilidad de recordar o hacer memoria, y da cuenta de *cómo* se recuerda. El acercamiento a esta te-

²⁷ Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid 2001.

²⁸ Cf. L. TREVOR “La memoria”: en D. SCHWARZSTEIN, (Comp.), *La historia oral*, Buenos Aires 1991, 83-101.

²⁹ Cf. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid 2003. La obra está estructurada en tres partes, correspondientes a cada una de las temáticas a las que hace referencia su título. Cada parte, además de referirse a una temática específica, procede conforme a un método propio. Así encontramos una fenomenología de la memoria, una epistemología de las ciencias históricas y una hermenéutica de la conciencia histórica que culmina en una meditación del olvido. Las tres partes remiten a una problemática única que constituye el tema central profundo que se manifiesta en todo el libro: el de la representación del pasado.

mática se funda en la distinción tradicional entre *memorización* y *rememoración*. Esta última es caracterizada como el retorno a la conciencia de un evento que se reconoce como habiendo tomado lugar en él en algún momento. La misma puede tomar la forma de la evocación y el reconocimiento. La memorización, en cambio, hace referencia a las maneras de aprehender distintos saberes. Y aquí nos encontramos con una enorme paradoja. Sabemos más de nuestra identidad social, al estar dentro de una memoria colectiva, que de nuestra identidad biográfica al estar articulada de memoria experiencial y de olvido. Dicho con otras palabras, cada uno somos, en el punto de partida vital, puro olvido, pura narración de otros.

Yo sé quién soy en mi olvido inicial gracias a otros. Yo soy, constitutivamente, alguien narrado, construido identitativamente por otros en el inicio de mi existencia pues lo que de cada uno hay en el mismo origen de nuestra vida no es memoria sino olvido. Nadie recuerda la experiencia del seno materno, ni de su parto, ni de sus primeros meses o años de vida. Nadie puede vivir, y si se vive así se enferma, recordando continuamente experiencias dolorosas, de odio o rencor, de tristeza o angustia. Quién carece de la capacidad para olvidar enloquece. Somos lo que recordamos y también lo que olvidamos. Y nunca lo uno sin lo otro. La identidad biográfica, para construirse, necesita del olvido. El olvido tiene sentido en el contexto biográfico, es más, para que la biografía se logre necesita del olvido. En unas ocasiones se olvidará espontáneamente y en otras deliberadamente, en unas patológicamente y en otras éticamente. Mantener una rememoración actualizada de todo lo doloroso e insufrible que nos ha ocurrido en la vida es un sin-sentido. No nos conduce a ninguna parte, ni aporta ningún significado al presente. Quizá sea esta una de las razones por las que la memorización en la niñez y juventud sea imprescindible para crecer y madurar; y cuando hemos crecido y madurado, aprendido y conocido, necesitamos empezar a olvidar. No sólo eso, parece que el final de la vida, la ancianidad, es un destilado de olvidos en donde permanece sólo lo significativo y lo signifiante para cada uno. Esto es de una importancia extraordinaria por ejemplo para la toma de decisiones éticas en el final de la vida, pues en la mayoría de las ocasiones, ya no queda capacidad alguna para rememorar lo más significativo del argumento o la propia trama vital. Sólo hay actualización de olvido. Ya no se reconoce a las personas que hemos querido, esposa o esposo, hijos o familiares, amigos y compañeros que estaban en el argumento existencial, en la trama o intriga vital. A primera vista parece que se han vuelto insignificantes, irrelevantes, pues han pasado al lado oscuro, irreconocible e irrecuperable del escenario biográfico, han desaparecido de la memoria. Cuando el escenario biográfico estaba presidido por la memoria, cada uno de ellos ocupaba su puesto, tenía su valor, aportaba elementos de enorme trascendencia en el argumento personal. Es más, en la mayoría de las ocasiones, los mismos personajes del argumento de la ipseidad, del uno mismo, eran conscientes del papel y el puesto que desempeñaban, del valor y la importancia que aportaban a la realización de la trama del otro. Cuando sólo hay olvido en una de las ipseidades, emerge una sensación de profundo vacío, de distancia, de ausencia con el que, en otro momento, era cómplice y compañero de aventura biográfica. El olvido del otro se convierte así en interpelación ética, en urgencia de recuerdo por mi parte.

Podrá seguir siendo cuando ya es puro olvido, si le recuerdo quién ha sido, si le reconstruyo con mi narración su argumento y eso sólo es posible en la medida en que conozco la trama y la intriga de su vida³⁰.

3. Esbozo de una fenomenología de la memoria y del olvido

Lo dicho hasta aquí muestra, a mi modo de ver, la estima que otorgamos a la memoria rememoradora y lo infravalorado que tenemos otra dimensión constitutiva de lo humano como es la del olvido. Necesitamos, con mucha dosis de osadía y de humildad, iniciar la empresa de elaborar una fenomenología del olvido. Podemos rastrear una fenomenología de la memoria³¹, pero con certeza no tenemos una fenomenología del olvido. Asistimos a un auténtico olvido del olvido. La imagen negativa del olvido, no es, por supuesto, ni sorprendente ni especialmente nueva. En nuestra cultura el olvido tiene una "mala" prensa. El olvido permanece bajo una sombra de desconfianza y se ve como un fracaso evitable o como una regresión indeseable. La falta de atención sobre el olvido puede ser documentada en la filosofía desde Platón hasta Umberto Eco, que una vez rechazó, sobre la base de la semiótica, que podría haber algo así como un arte de olvidar, análogo al arte de la memoria³². Y, sin embargo, nadie puede negar que el olvido forme parte constitutiva de lo real. Lo contrario sería no sólo una insensatez sino un desprecio a la realidad, una inmoralidad. Pero veamos en algunos autores clásicos como es planteada la cuestión de la memoria.

Para Platón la memoria tiene tal importancia que llega incluso a despreciar otros elementos como la escritura que puedan suplir el olvido, como aparece en la narración del mito de Theuth:

"Sócrates. -En cambio, en lo relativo a la conveniencia o inconveniencia del escribir, queda por decir cómo, según la manera que se haga, puede ser algo que esté bien o mal. ¿No es verdad?

Fedro. -Sí.

Sócrates. ¿Y sabes de qué manera agradarás más a los dioses en esta cuestión de los discursos, tanto al hacerlos como al hablar de ellos?

Fedro. -En absoluto. ¿Y tú?

Sócrates.- Puedo al menos contarte una tradición que viene de los antiguos, pero lo que hay de verdad en ella sólo

³⁰ Sobre esto recomiendo la lectura el magnífico ensayo de G. BELLO REGUERA, *La construcción ética del otro*, Oviedo 1997.

³¹ Cf. K. SOLOCOFF, "¿Fenomenología experimental de la memoria? La memoria autobiográfica entre el contexto y el significado": *Estudios de psicología* 3 (2001) 319-344.

³² Cf. U. ECO, "Sobre la dificultad de construir un *Ars Oblivionalis*": *Revista de Occidente* 100 (1989) 9-28.

ellos lo saben. Con todo, si por nuestras propias fuerzas pudiéramos nosotros descubrirlo, ¿nos íbamos a preocupar ya más de lo que se figuran los hombres?

Fedro. -Ridícula pregunta. Ea, cuenta esa tradición que dices ha llegado a tus oídos.

Sócrates.- Pues bien, oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquél a quien le está consagrado el pájaro que llaman Ibis. Su nombre es Theuth y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras. Reinaba entonces en todo Egipto Thamus que vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Thamus le llaman Ammón. Theuth fue a verle y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Preguntóle entonces Thamus cuáles eran las ventajas que tenía cada una y, según se las iba exponiendo aquél, reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien. Muchas fueron las observaciones que en uno y en otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria». Y aquél replicó: «Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de

tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo».

Fedro. -¡Ah, Sócrates!, se te da con facilidad el componer historias de Egipto o de cualquier otro país que te venga en gana.

Sócrates.- Los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona, amigo mío, dijeron que las primeras palabras proféticas habían procedido de una encina. A los hombres de entonces, pues, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, les bastaba en su simplicidad con oír a una encina o a una piedra, con tal de que dijese la verdad. Pero a ti tal vez te importa quién es y de dónde es el que habla. Pues no atiendes únicamente a si las cosas son tal como las dice o de otra manera.

Fedro. -Con razón me reprendiste, y me parece que con respecto a la escritura ocurre lo que dice el Tebano.

Sócrates.- Así pues, tanto el que deja escrito un manual, como el que lo recibe, en la idea de que de las letras derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad y desconoce la profecía de Ammón, al creer que las palabras escritas son capaces de algo más que de hacer recordar a quien conoce el tema sobre el que versa lo escrito.

Fedro. -Muy exacto.

Sócrates.- Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensaran, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo”³³.

³³ PLATON, *Fedro*, 274b-275e. Barcelona 1983, 363-366.

Unos siglos más tarde Agustín de Hipona realizará lo que a mi manera de ver creo que es la primera fenomenología de la memoria y del olvido en sus *Confesiones*³⁴. Es toda una elaboración narrativa la que realiza en el libro X en clave biográfica y en clave de alteridad, entendida esta alteridad como Dios. Voy a tratar de recuperar algunas de las descripciones que realiza, pero lo que me interesa resaltar es que dedica muchos capítulos, del ocho al veintiséis, al análisis de la memoria y del olvido, y en el veintisiete presenta el argumento de toda la trama y la intriga relatada:

“¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían». Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz”.³⁵

Esto me parece interesante pues no es posible llegar al argumento vital sin rememorar la vida, teniendo bien claro que la trama y la intriga es la que esconde, encierra y soporta el argumento. Por eso S. Agustín se sitúa “ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido”³⁶. “Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído”³⁷.

Primer nivel fenomenológico en el de Hipona: No habría datos en la memoria sin experiencia sensorial, sin experiencia de lo real. Esos datos de experiencia recordados, rememorados, dan lugar al encuentro con uno mismo pero no por el dato sino por la forma en que quedé afectado, tocado por el.

Para S. Agustín “están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Mas aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas”³⁸.

³⁴ Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*. Obras Completas II, Madrid 1998.

³⁵ *Ibid.*, X, 28.

³⁶ *Ibid.*, X, 8.

³⁷ *Ibid.*, X, 8,14.

³⁸ *Ibid.*, X, 9,16.

“Estas cosas no es otra cosa sino un cómo recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar. ¡Y cuántas cosas de este orden no encierra mi memoria que han sido ya descubiertas y, conforme dije, puestas como a la mano, que decimos haber aprendido y conocido! Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si, fuesen nuevas, excogitarlas segunda vez en este lugar -porque no tienen otra estancia- y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión”³⁹.

En este segundo nivel fenomenológico de la memoria agustiniana hay un contenido original, no dependiente de los sentidos, y una función de la memoria en cuanto ordenación de lo formal dependiente de la memoria misma que hay que mantener como tarea permanente que recoja y evite la dispersión de lo que en ella se encierra. Aquí se empieza a desvelar el argumento existencial que ya no está en la trama de los acontecimientos vividos, experimentados, sino elaborados a partir de ellos y con consistencia propia.

Pero es justo aquí donde se incorpora un elemento a rescatar: el olvido.

“Cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y así por sí misma; mas cuando recuerdo el olvido, preséntanse la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo. Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Mas si, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta”⁴⁰.

En el tercer nivel fenomenológico, el olvido es parte de la memoria, aunque en un primer momento afirme que es privación de ésta, habría que afirmar más bien

³⁹ *Ibid.*, X, 11,18.

⁴⁰ *Ibid.*, X, 16,25.

que es condición de posibilidad de ésta⁴¹. Esta posibilidad nos adentra en la exploración del olvido como elemento constitutivo del argumento vital, lo cual nos exige detenernos, pues cuando decimos olvido, estamos ante un término polisémico que habría que intentar acotar. Ciertamente en el olvido hay un componente de negatividad: el olvido es una privación como hemos visto y, como tal, una forma de nada. Pero del olvido habría que decir que todos tenemos experiencia aunque nos cueste articularla y enunciarla.

Algunos han reflexionado sobre el olvido desde la perspectiva social e histórica⁴², otros como Machado han hablado del valor poético del olvido⁴³. Aquí el que nos interesa es el olvido que se articula en clave biográfica del que podemos distin-

⁴¹ "Pues ¿qué diré, cuando de cierto estoy que yo recuerdo el olvido? ¿Diré acaso que no está en mi memoria lo que recuerdo? ¿O tal vez habré de decir que el olvido está en mi memoria para que no me olvide? Ambas cosas son absurdísimas. ¿Qué decir de lo tercero? Mas ¿con qué fundamento podré decir que mi memoria retiene las imágenes del olvido, no el mismo olvido, cuando lo recuerda? ¿Con qué fundamento, repito, podré decir esto, siendo así que cuando se imprime la imagen de alguna cosa en la memoria es necesario que primeramente esté presente la misma cosa, para que con ella pueda grabarse su imagen? Porque así es como me acuerdo de Cartago y así de todos los demás lugares en que he estado; así del rostro de los hombres que he visto y de las noticias de los demás sentidos; así de la salud o dolor del cuerpo mismo; las cuales cosas, cuando estaban presentes, tomé de ellas sus imágenes la memoria, para que, mirándolas yo presentes, las repasase en mi alma cuando me acordase de dichas cosas estando ausentes. Ahora bien, si el olvido está en la memoria en imagen, no por sí mismo, es evidente que tuvo que estar éste presente para que fuese abstraída su imagen. Mas cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, -siendo así que el olvido borra con su presencia- lo ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea aunque este modo sea incomprensible e inefable, yo estoy cierto que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos". *o. c.*, X, 16,25.

⁴² Javier Gafo hablaba de "muerte social" Cf. J. GAFO, "La Iglesia católica y la tradición cristiana ante la ancianidad", J. GAFO (Ed.), *Ética y ancianidad*, Madrid 1995, 118.

⁴³ Sigo aquí la presentación que hace del valor poético del olvido R. DE ZUBIRIA, *La poesía de Antonio Machado*, Madrid 1973, 71-73.

"Entre el vivir y el soñar
hay una tercera cosa.
Adivínala.

El poeta quiere que adivinemos cuál es el elemento que media entre la vida y el sueño. ¿La respuesta? En una de las páginas en prosa, en donde Machado exalta el valor poético del olvido, nos ha parecido encontrarla. Porque allí nos dice Machado cómo, gracias al olvido, puede el poeta transformar en sueño, en "nuevas formas lo que, de otra manera, no sería más que simple evocación, puro recuerdo, de la experiencia vital. En otras palabras: que lo vivido hay que olvidarlo, para que, tras de olvidarlo, pueda surgir, desde el fondo de la conciencia, como la mariposa, de la larva, convertido en sueño, en creación apasionada, la cual, como él mismo dice, es la única que, a su vez, triunfa del olvido. "Merced al olvido -he aquí sus palabras- puede el poeta arrancar las raíces de su espíritu, enterradas en el suelo de lo anecdótico y trivial, para amarrarlas, más hondas, en el subsuelo o roca viva del sentimiento, el cual no es ya evocador, sino -en apariencia, al menos- alumbrador de formas nuevas. Porque sólo la creación apasionada triunfa del olvido". Nos parece claro; en virtud del olvido puede, pues, el poeta soñar sus recuerdos. ¿Para qué servirá entonces la memoria? Machado escribe:

De toda la memoria, sólo vale
el don preclaro de evocar los sueños.

Las dos funciones quedan así claramente delimitadas: la del olvido, por la cual podemos soñar nuestros recuerdos, convertirlos en sueños; la de la memoria por la cual podemos recordar nuestros sueños. Esto último, como ya dijimos, era para Machado una forma segura de llegar al conocimiento de la propia persona. Pero, además, era también una fuente luminosa de paz y de consuelo... una especie de refugio intemporal contra el dolor, de la vida" *o.c.*, 72.

guir algunas formas. No es lo mismo el olvido estructural que atraviesa la biografía, que el patológico, el saludable, el inmoral o el ético. Detengamos brevemente la mirada en ellos.

Hay en el ser humano una especie de olvido estructural: el olvido forma parte de la constitución del hombre como ser finito de existencia contingente. La dimensión olvidadiza del hombre se patentiza en aspectos cognitivos: es imposible retener todos los datos y experiencias acumuladas, en capas sucesivas, a lo largo de la vida personal. Como también es imposible conocer y retener toda la información disponible acerca del mundo y la historia.

Hay otro olvido que podríamos denominar patológico. Aquel que sobreviene por degeneraciones neuronales naturales, determinadas anomalías congénitas, experiencias traumáticas, etc. Este tipo de olvido es "irresponsable". Nunca es buscado ni pretendido. Acontece como hecho bruto.

En la exploración del olvido, hay una tercera modalidad: el olvido saludable. Sin entrar en la consideración de la salud, parece que para vivir equilibradamente necesitamos borrar experiencias dolorosas y sufrientes (piénsese, por ejemplo, en los duelos patológicos), como también aquellas otras insignificantes y banales en las que diluiríamos la vida si nos dedicásemos a ellas.

También hay olvido inmoral: aquel que niega la responsabilidad ante la realidad. Ésta última es ocultada, enmascarada, negada, en definitiva, olvidada. Incluye puntos ciegos de la narración de la respuesta moral e introduce memorias cribadas (*screening memories*), es decir, sesgadas y manipuladas. Este olvido es inmoral porque encubre nuestros deberes morales ante injusticias sangrantes desde una conciencia falsa (olvidada) de la realidad.

Y hay que hablar también de un olvido ético, desde una doble perspectiva. Por una parte, el olvido ético de uno mismo, entendido éste como salida de una identidad egocentrista y egolátrica, que se pone en disposición de apertura y acogida de la necesidad del otro. Es el olvido de uno mismo menesteroso por la tarea de poner como centro al prójimo (no entendido éste sólo como próximo sino como necesitado), de centrarse en la realidad descentrándose del yo. Por otra, un olvido ético radical, que tiene como elemento transversal el perdón. El perdón es el nivel más alto de olvido ético. Vuelve a colocar todo en lo originario, permite volver a empezar con sentido experiencias y relaciones rotas, quebradas, aniquiladas por el recuerdo de una traición, de una deslealtad o de una injusticia que, como diría Metz, clama al cielo⁴⁴. Aquí también entraría el perdón a uno mismo como olvido radical de las propias contradicciones e incoherencias reconciliadas en el marco biográfico. No es casual que el mismo Ricoeur termine su último libro con un apéndice sobre el perdón.

⁴⁴ Cf. J. B. METZ, *Clamor de la tierra*, Estella 1996.

LA PALABRA QUE DA VIDA. REFLEXIÓN ACERCA DE LA PALABRA DE DIOS COMO ESPACIO TEOLÓGICO Y EXISTENCIAL

*Carmelo Granado, S.J.**

A principios del siglo XII, Guillermo de Champeaux, que había sido discípulo de Anselmo de Laon, ostentaba cátedra en la Escuela Catedralicia de París. Entre sus alumnos destacaba Pedro Abelardo (1079-1142), el cual le ocasionó más de un quebradero de cabeza, hasta el punto de abandonar ya cansado su cátedra, retirándose a un lugar apartado, dedicado al mártir san Víctor, donde iniciar una vida eremítica (1108), dando origen a la Abadía de San Víctor. Aquí mismo inició poco después su actividad docente. Con él nace la *Escuela de San Víctor* (1113). En esta Escuela se da una síntesis de los rasgos de la teología escolástica y de la teología monástica: estudio de la Escritura y de los Santos Padres y también de la filosofía, la historia, la gramática, las ciencias naturales. Rasgo distintivo de la Escuela es su orientación espiritual, filosófico-teológica con un enfoque de tendencia ascético-mística especulativa. El autor más importante de esta Escuela es Hugo de San Víctor (1096 - +11 febrero 1141): entre sus muchos alumnos señalamos al exegeta Gualtiero, al poeta Adán, al poeta y filósofo Godofredo, al teólogo Acardo, pero entre todos ellos sobresale la figura de Ricardo de San Víctor.

De la vida de Ricardo lo ignoramos casi todo¹. Sabemos que es de origen escocés, pero ni conocemos la fecha de su nacimiento ni cuándo vino a Francia e ingresó en la Abadía de San Víctor. Durante años fue discípulo de Hugo (1141) y, a la muerte de éste, Ricardo fue su sucesor al frente del estudiantado. Ricardo es *magister*, maestro, profesor en la Escuela de San Víctor y además es predicador, homileta. Algunas de sus obras proceden justamente de la predicación. Es un pensador y un clásico de la vida espiritual: “uno de los grandes nombres de la mística especulativa”².

Ricardo tuvo que compaginar su magisterio con el desempeño de alguna función en el monasterio. En efecto, el año 1159 firma un documento como subprior de la Abadía. El 1162 es ya prior, función que ejercerá hasta su muerte en 1173. Pero para desgracia suya y del monasterio, ese mismo año de 1162 es elegido abad Ervis un inglés, autoritario, un tirano *alter Caesar*, que no respetaba los estatutos, que tiene manía de grandeza, dilapidaba los bienes, los encargos se los daba a sus protegidos y marginaba a quien no le apoyara. La situación era tan grave que tuvo que intervenir el papa Alejandro III (había estado en la abadía el 1163), escribiendo en 1172 una carta dirigida a varios obispos franceses para que metieran en cintura el monasterio,

* Profesor de la Facultad de Teología de Granada.

¹ J. CHÂTILLON, «Richard de Saint-Victor», *Dictionnaire de Spiritualité* 13, Paris 1988, cols. 593-598 (vida), 598-627 (obras), 627-646 (doctrina espiritual), 646-654 (influjo en la posteridad).

² É. GILSON, *La philosophie au moyen Âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1947, 306-308 (cita en 306).

incluso deponiendo al Abad, el cual dimitió y fue exiliado. Ricardo había acogido al desterrado santo Tomás Becket, Arzobispo de Canterbury, en la Abadía el 4 de septiembre de 1170, donde permaneció durante algún tiempo -fue asesinado el 29 de diciembre del mismo año. Pocos días de paz podría ya disfrutar Ricardo de San Víctor, pues murió el 10 de marzo de 1173. Dante en *De Paradiso* X 130-132 coloca a Ricardo junto a san Isidoro y Beda.

Tradicionalmente se catalogan las obras de Ricardo de San Víctor en obras bíblicas, teológicas y de espiritualidad³. Aquí no vamos a transcribir el elenco completo de sus obras. Solamente presentaremos brevemente tres de sus obras más significativas, que no debieran ser ignoradas.

*El *De Trinitate*⁴ consta de seis libros. Y cada libro consta de 25 capítulos. El libro primero trata de la existencia del único Dios. El segundo libro trata sobre los atributos divinos como eterno, infinito, simple, increado. El tercer libro plantea que la plenitud del verdadero ser, de la felicidad y de la gloria exige la existencia de una Trinidad de personas. El libro cuarto expone que la Trinidad de personas se compagina con la unidad; frente a la definición de persona de Boecio: *substantia individual de naturaleza racional*, Ricardo ofrece esta otra: *la persona divina es una existencia incomunicable de la naturaleza divina* (“persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia”). El libro quinto trata de las procesiones en Dios: propiedades de las personas divinas, procesión inmediata (cap. 7), procesión a la vez mediata e inmediata (cap. 8). Y el sexto versa sobre los nombres divinos: Padre, Ingénito; Hijo, Imagen de Dios, Verbo, Generado; Espíritu de Dios, Espíritu Santo, Don de Dios (cap. 14).

El *De Trinitate* es una obra especulativa, dialéctica, bien escrita desde el punto de vista literario, aunque al proceder seguramente de sus clases se explican sus muchas repeticiones y, a veces, la falta de orden. Busca las “rationes necessariae” para explicar la pluralidad de las personas divinas, pluralidad que se basa en la perfección del amor, de la caridad. La caridad mira al otro, nadie tiene caridad consigo mismo. La suma caridad en Dios exige que haya alguien a quien ame y que éste sea igual que él en la unidad de substancia. El amor entre dos no basta, incluiría una cierta dosis de egoísmo. El amor entre dos ha de estar abierto a un tercero, amado (condilectus) con el amor de los dos (condilectio). Y no hay más de tres, porque crearía confusión entre las personas divinas.

³ Todas ellas se pueden cómodamente consultar en PL 196, Paris 1855, col. 1-1366; reimpresión en 1880.

⁴ Varias ediciones modernas: J. RIBAILLIER, *Richard de St-Victor: De Trinitate* (coll. Textes phil. du Moyen Âge 6), J. Vrin, Paris 1958; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Texte latin, introduction, traduction et notes de G. SALET, S.J., (Sources Chrtétiennes 63), Paris 1959; RICHARD VON SANKT-VICTOR, *Die Dreieinigkeit*, Übertragung und Anmerkungen von H. URS VON BALTHASAR, (Christliche Meister, 4), Johannes Verlag, Einsiedeln 1980; RICCARDO DI S. VITTORE, *La Trinità*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di MARIO SPINELLI, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

**Benjamin minor (De praeparatione animi ad contemplationem)*⁵: Obra maestra. Tratado de moral mística. Uno se dispone a la contemplación dominando los vicios y adquiriendo virtudes. La purificación del corazón es condición necesaria para la contemplación mística. La obra también se puede considerar como una interpretación tropológica del nombre y de la historia de cada uno de los 12 hijos que Jacob tuvo de Lía (es la *affectio*) y de Raquel (*ratio*), sus esposas, y de Zelfa y Bala sus esclavas (Gen 29,15-35,29) y no sólo de Benjamín, el duodécimo y último de sus hijos. Los hijos de Jacob representan las virtudes que hay que practicar y las etapas por las que hay que ir pasando hasta llegar a la contemplación.

**Benjamin major (De gratia contemplationis)*⁶: En los cinco libros de esta obra se proponen seis géneros de contemplación según sea la naturaleza de los objetos contemplados: (*sensibles*: primer y segundo géneros; *inteligibles*: tercer y cuarto géneros; *intelectibles*: quinto y sexto géneros). El quinto y el sexto géneros dependen sólo de la gracia de Dios, pues están por encima de la razón, la sobrepasan [por ejemplo, la Trinidad y la Eucaristía].

También se expone otra clasificación de la contemplación según el modo como el espíritu se comporta en los diversos estadios de la vida espiritual: *dilatación de la mente* (simbolizado por Beseleel); *elevación de la mente* (simbolizado por Aarón); *alienación o exceso de la mente* (simbolizado por Moisés en el Santo de los Santos).

**Tractatus de quatuor gradibus violentae caritatis*: El autor establece una comparación entre el amor profano y la caridad. En ambos casos, el amor engancha a la persona. Pero en el caso del amor profano, a medida que avanzan los grados, el amor va siendo cada vez más peligroso y dañino; mientras que en el amor de caridad violenta, el alma se va sintiendo cada vez más ligada y absorta en Dios, hasta que en el cuarto grado, que es el más sublime, el alma retorna a volcarse en atender también a los hermanos. Señalamos los cuatro grados de la caridad violenta: 1º grado) *Caritas vulnerans*: el amor que hiere; *Sitire Deum*; 2º gr.) *Caritas ligans*: el amor que vincula; *Sitire ad Deum*; 3º grado) *Caritas languens*: el amor que hace languidecer; *Sitire in Deum*; 4º grado) *Caritas deficiens*: amor que produce desmayo; *Sitire secundum Deum*.

⁵ PL 196 1-64.

⁶ PL 196, 64-192.

LOS CUATRO GRADOS DE LA CARIDAD VIOLENTA

0. Elogio de la caridad y del amor (1-2)⁷

1.- *Estoy herida de amor* (Cant 5,8). La caridad me urge (cf. 2 Cor 5,14) a hablar de la caridad. Con gusto me gastaré (cf. 2 Cor 12,15) en servicio de la caridad. Verdaderamente es dulce y completamente deleitable hablar del amor. Es un tema agradable, suficientemente amplio y que no puede generar en absoluto ni tedio en el que escribe ni hastío en el que lee. En efecto, lo sazonado con la caridad se saborea extraordinariamente con el paladar del corazón. *Si uno diera todos los bienes de su casa por el amor, lo estaría despreciando como si no tuviera ningún valor* (Cant 8,7).

2.- Grande es la fuerza del amor, digno de admiración el poder de la caridad. Hay muchos grados en ella y una gran diferencia en ellos. ¿Quién puede distinguirlos o siquiera enumerarlos de manera digna? En el amor se dan sentimientos de humanidad, de amistad, de afinidad, de consanguinidad, de fraternidad, y otros muchos de este tipo. Pero por encima de todos estos grados de amor se encuentra el amor ardiente y fogoso que penetra en el corazón e inflama los sentimientos y traspasa la misma alma hasta los tuétanos, de modo que puede decir: *Estoy herida de amor* (Cant 5,8).

1. Enumeración general de los grados (3)

3.- Reflexionemos, pues, sobre cuál es *la supereminencia de la caridad de Cristo* (Ef 3,19), que triunfa del amor de los padres, que trasciende e incluso extingue el amor de los hijos, el afecto de la esposa, y llega a odiar incluso su propia alma. ¡Oh vehemencia del amor! ¡Oh violencia de la caridad! ¡Oh excelencia y supereminencia de la caridad de Cristo! Esto es, hermanos, lo que pretendemos, aquello de lo que queremos hablar: de la impetuosidad de la caridad, de la supereminencia de la emulación perfecta. No es necesario que os diga que una cosa es hablar de la caridad y otra de su consumación. Una cosa es hablar de ella y otra hablar de su violencia.

2. Efectos de la caridad violenta (4)

4.- Me fijo en las obras de la caridad violenta y me encuentro con la vehemencia de la perfecta emulación. A unos los veo heridos, a otros cautivos, a otros sin fuerzas y a otros fatigados. Y todo esto tiene su origen en la caridad. La caridad hiere, la caridad hace cautivos, la caridad le hace languidecer a uno y la caridad trae consigo desfallecimientos. ¿Cuál de estos no es fuerte? ¿cuál de estos no es violento? Estos son los cuatro grados de la caridad ardiente, en los que nos vamos

⁷ IVES, *Épître à Séverin sur la charité*. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les quatre degrés de la violente charité*, Texte critique avec introduction, traduction et notes par GERVAIS DUMEIGE, (Textes Philosophique de Moyen Âge 3), J. Vrin, Paris 1955: La edición del texto crítico y su traducción francesa en págs. 126-177. Los epígrafes son del editor en págs. 102-104. Cf. El amplio comentario en la tesis doctoral del mismo G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952, págs. 133-153; J. CHATILLON, "Les quatre degrés de la charité", *Revue d'Ascétique et Mystique* 20, 1939, 237-264. (El texto se encuentra también PL 196, 1207-1224).

a concentrar un rato. Prestad atención, hermanos, atended a aquella caridad que tanto deseáis, escuchad hablar de ella y anhelad la que con tanta vehemencia aspiráis. ¿Queréis oír un texto sobre la caridad que vulnera? *Heriste mi corazón, hermana mía, esposa, con una mirada de tus ojos y con uno de los cabellos de tu cuello* (Cant 4,9). ¿Queréis oír un texto sobre la caridad que ata? *Con las cuerdas de Adán los atraeré, con las ataduras de la caridad* (Os 11,4). ¿Queréis oír un texto sobre la caridad que hace languidecer? *Hijas de Jerusalén, si encontráis a mi amado, decidle que languidezco de amor* (Cant 5,8). ¿Queréis oír un texto sobre la caridad que hace desfallecer y que lleva al desfallecimiento. *Mi alma desfallece por tu salvador y he esperado en tu palabra* (Sal 118,81). Así pues, la caridad hace desfallecer y trae consigo debilidad. La caridad tiene sus ataduras, la caridad produce sus heridas.

3. Vínculos de la caridad que nos une a Dios (5)

5.- ¿Pero cuáles son estas cuerdas de Adán, nuestro primer padre, sino los dones de Dios? ¿Cuáles, repito, son estos vínculos de la caridad sino los beneficios de Dios? Los bienes de la naturaleza, de la gracia y de la gloria. Con estos vínculos de su beneficencia lo hizo dependiente y lo constituyó deudor de su benevolencia. Creó la naturaleza, le concedió la gracia y le prometió la gloria. He aquí *la cuerda triple*: los dones de la creación, los bienes de la justificación y los premios de la glorificación. También sabemos que *la cuerda triple difícilmente se rompe* (Qo 4,12). Y sin embargo se rompió: *En efecto, desde el principio quebró el yugo, rompió las ataduras* (Jer 5,5). Sin embargo, el Señor añadió todavía *con su mano poderosa* multiplicar sobre nosotros las ataduras de su caridad, para unimos más estrechamente y atarnos más profundamente a sí. Nos dio sus bienes y padeció por nosotros nuestros males para por ambas partes hacernos más dependientes de él, no sólo con los bienes que nos concedió, sino también por los males que por nosotros padeció. Y con tales cuerdas de caridad *hizo cautiva a la cautividad* (Ef 4,8) dando generosamente dones a los hombres y padeciendo libremente males por los hombres. ¡Oh qué desgraciadamente fuerte es aquel a quien no pueden retener tantos lazos de la caridad! ¡Oh qué desgraciadamente libre es aquel a quien no afectan las leyes de tal cautividad!

4 Primer grado: amor que hiere (6)

6.- Pero volvamos a aquel grado de amor que pusimos en primer lugar y del que dijimos que hiere. ¿No te parece tener el corazón herido, cuando el aguijón ardiente del amor penetra el alma hasta la médula y traspasa su voluntad hasta el punto de no poder reprimir o disimular el ardor de su deseo? Arde de deseos, se abrasa en la voluntad, bulle, jadea, gime profundamente y suspira largamente. Ten como signos ciertos del alma herida los gemidos y suspiros, la palidez del rostro y su deshacimiento. Sin embargo, este grado admite interrupción y cede a los afanes y preocupaciones de los negocios que se tienen entre manos.

Como los enfermos con fiebre, los que padecen de esta clase de amor una veces se abrasan cruelmente y otras se alivian un poco con ocasión de sus ocupaciones. Pero de nuevo, después de una breve interrupción, el ardor bulle y se hace

más ardiente y enciende más cruelmente al alma ya extenuada y la abrasa con más vehemencia. Así con este frecuente retirarse y con un retorno siempre mayor ablanda poco a poco al alma, le quebranta las fuerzas y la deja exhausta, hasta someter y subordinar completamente al alma y ocuparla enteramente con el recuerdo continuo de sí, uniéndosela y atándola toda entera a sí, de modo que no pueda escaparse ni pensar en otra cosa. Y ya se pasa del primero al segundo grado.

5. *Segundo grado: amor que mata (7-9)*

7.- Hemos dicho que el primer grado es el que hiere y el segundo es el que ata. ¿No es verdad, y sin ninguna contradicción, que el alma se encuentra atada, cuando no puede olvidarse de esto ni pensar en otras cosas? En cualquier cosa que haga o diga, siempre le está dando vueltas a esto en su cabeza y lo retiene con el continuo recuerdo. En el sueño lo sueña, despierto lo vuelve a considerar. De aquí es fácil considerar, a mi entender, cómo este grado sobrepasa al precedente, porque no deja que la mente del hombre no esté tranquila ni una hora. Así hemos dicho con razón que aquel primer grado hiere, mientras que el segundo ata. A veces significa menos ser herido que ser atado. En efecto, cualquiera sabe que a veces sucede que un soldado, golpeado y herido en el curso del combate, logra evitar caer en manos del perseguidor y escapa libre incluso con la herida recibida. Pero cuando en la batalla el soldado herido cae en tierra, una vez derribado es apresado y apresado se lo llevan y lo encarcelan y, a continuación, es encadenado y atado, con lo que ya está completamente cautivo. Pregunto de todo esto ¿qué es lo peor? ¿qué es lo más molesto? ¿No es más tolerable conseguir escapar libre, aunque esté herido, que no preso y atado ser considerado cautivo?

8.- Ahora bien, este grado no admite como el anterior ninguna interrupción, sino que como una fiebre aguda quema el alma con continuo ardor y la enciende con el calor permanente de su deseo, de modo no deja descansar al alma ni de día ni de noche. Al igual que el que yace en el lecho o a quien le sujeta una cadena, no pueden alejarse del lugar al que están clavados, así el que está absorbido por este segundo grado de caridad violenta haga lo que sea y vaya a donde quiera, no puede arrancarse de aquel único e íntimo cuidado de su solicitud. En los malos deseos debemos y podemos rechazar el ímpetu del primer grado no resistiéndole, sino evitándolo, no tanto luchando cuanto huyendo, si es que estamos siempre solícitos por refugiarnos con mente cauta en ocupaciones y meditaciones útiles y honestas y si cumplimos lo que dice la Escritura: *Huid la fornicación* (1 Cor 6,18).

9.- Así pues, la violencia del primer grado evitarse, pero no puede dominarse. Por el contrario, la vehemencia del segundo grado no se puede en absoluto ni dominar haciéndole frente, ni evitarse con la huida. Escucha al cautivo que gime y desespera de poder huir: *No hay refugio para mí, no hay nadie que de mí se cuide* (Sal 141,5). Pero a veces, como se ve, los que no pueden huir, se pueden redimir. Por tanto, cuando no podemos rechazar la tentación por la fuerza o evitarla por la prudencia, debemos redimirnos y escapar del yugo de la esclavitud mediante las obras de misericordia y de obediencia. En efecto, estas son las verdaderas y propias riquezas, de las que está escrito: *La redención del alma del hombre son sus propias riquezas* (Prov

13,8). Pero cuando el amor ha crecido hasta este segundo grado de vehemencia, pregunto: ¿a dónde se podría extender más? ¿Qué puede ser más impetuoso que esta vehemencia, si no se puede superar ni se puede evitar? Y si es del todo insuperable, si es absolutamente inseparable, ¿qué puede ser más impetuoso que esta vehemencia? Si no puede ser superado por otro sentimiento, es el mayor, y si está inseparablemente unido, es sempiterno. ¿Y qué puede existir más violento que su violencia, si es el mayor y sempiterno? Pero una cosa es ser el mayor y otra ser el único, como también otra cosa es estar siempre presente y otra no admitir en absoluto que haya un igual. Pues podemos estar presentes* y tener muchos socios y de entre todos poseer el primer puesto. Ves, por tanto, qué grandeza de supereminencia le queda aún por alcanzar, de modo que siendo ya el mayor, pueda ser también el único.

6. *Tercer grado: amor que hace languidecer (10-13)*

10.- El amor asciende al tercer grado de violencia, cuando excluye cualquier otro afecto, cuando no ama nada más que una cosa o por esa cosa. En este tercer grado de caridad violenta, nada puede satisfacer al alma salvo una cosa, como nada puede agradarle sino en razón de esa cosa. Ama una sola cosa, la quiere, tiene sed de ella, la desea. Hacia ella se dirigen sus ansias, por ella suspira, por ella se inflama, en ella descansa. Ella es la única en la que se reanima, ella es la única de la que sacia. Nada endulza, nada tiene sabor si no está condimentado con ella sola. Cualquier otra cosa que libremente se ofrezca, o que espontáneamente ocurra, rápidamente se rechaza, de pronto se desdeña si no sirve a su afecto o si no aprovecha a su deseo. ¿Quién puede describir dignamente la tiranía de este afecto: cómo expulsa cualquier otro deseo, como excluye cualquier otra inclinación, cómo reprime violentamente cualquier otro ejercicio que no prevé que se somete a su concupiscencia? Lo que haga, lo que ocurra, parece inútil, más aún intolerable, a no ser que concurra y conduzca al único fin de su deseo. Cuando puede gozar de lo que ama, cree poseerlo todo al mismo tiempo. Sin eso todo le horroriza, todo le parece despreciable. Pero si no puede gozar de él, su cuerpo desfallece y su corazón se consume. No acepta consejos, no se aviene a razones, no admite absolutamente ningún consuelo.

11.- En el segundo grado, ciertamente puede ocuparse mediante la acción en otros asuntos, pero no lo puede mediante el pensamiento, porque no puede en absoluto olvidarse de aquel a quien ama. En este grado la mente, consumida y debilitada por el exceso del amor, como no puede meditar en otras cosas, tampoco puede realizar otras. Aquel grado absorbe el pensamiento, pero este anula la actividad. Aquel ata el pensamiento, este enerva la actividad. En aquel grado mantenemos libres las manos y los pies, y como el enfermo con fiebres podemos moverlos y extenderlos acá y allá, porque podemos y debemos ejercitarlos a discreción y emplearlos en buenas obras. En este grado el exceso de amor, a semejanza de la pérdida de fuerzas, debilita las manos y los pies, de modo que después la mente no puede hacer absolutamente nada de lo que quiere. Así la mente en este estado permanece casi inmóvil y no se mueve en ningún momento ni de pensamiento ni de obra, sino a donde la lleva su deseo o la impulsan sus sentimientos.

12.- En los deseos malos, todavía en el primer grado, como dijimos anteriormente, se puede huir mediante el deseo de ser prudentes; pero en el segundo grado, donde no hay en absoluto lugar para huir, todavía se puede rescatar mediante las buenas obras. Pero en este grado ¿qué puede servir de ayuda, qué clase puede haber de remedio, si ya no pueden pensar en las cosas necesarias ni llevar a cabo las útiles? Escucha a uno que languidece en su corazón y en su cuerpo, consumido en su cuerpo y turbado en su corazón: *Mi corazón está turbado en mi interior. Me han abandonado mis fuerzas* (Sal 54,5; 76,4). En esta coyuntura de tanta necesidad, no encuentro ninguna otra clase de remedio sino dirigir la mirada a la clemencia divina e implorar su misericordia. Si tienes una debilidad total, si no tienes manos y pies libres, todavía te queda ciertamente la lengua y puedes mover los labios. Si a tu propio ingenio no le ha quedado ningún sitio a donde escapar, grita a Aquel que lo puede todo.

13.- Me imagino que te has dado cuenta cuánto ha aumentado ya la fuerza del amor, cuando ha subido creciendo hasta la vehemencia de este tercer grado, y es de maravillarse si tiene todavía algo a donde pueda subir más. En el primer grado traspasa los sentimientos, en el segundo frena el pensamiento, en el tercero impide la actividad. Así pues, los sentimientos quedan cautivos en el primero, el pensamiento en el segundo y la actividad en el tercero. En estas cosas está el hombre entero y ¿qué puede tener más que esto? Si todo lo que pertenece al hombre queda hecho prisionero ¿qué más se le puede hacer? Si la fuerza aquella del amor lo posee todo entero, si la magnitud del amor lo absorbe íntegramente, ¿en qué, pregunto, puede ampliarse más? Pues si lo ha poseído todo entero, ya no puede reclamar más. Pero ¿qué es lo que estamos diciendo, si ya lo posee enteramente y eso no le basta? ¿Qué vamos a decir si todo está en su poder, y ni el todo puede satisfacer a su deseo? Sin duda que es incomparablemente más lo que el hombre no puede más que aquello que puede. Pero ambas cosas se pueden desear, lo que el hombre y lo que el hombre no puede. Por tanto, ya ves lo infinito que es a donde el deseo se puede extender incluso después de haber llegado al tercer grado.

7. Cuarto grado: amor que hace desfallecer (14-16)

14.- El cuarto grado de la caridad violenta tiene lugar cuando ya absolutamente nada puede satisfacer al deseo del alma ardiente. Este grado, porque ha sobrepasado una vez los límites de las posibilidades humanas, no conoce, como los demás, las fronteras del crecimiento, porque siempre encuentra lo que todavía puede ardientemente desear. Lo que haga, lo que se le haga, no sacia el deseo del alma ardiente. Está sedienta y bebe, pero con beber no apaga su sed. Sino que cuanto más bebe, tanto más sedienta está. La sed y el hambre del alma ávida, más aún insaciable, no se aplaca, sino que se irrita al gozar profundamente y a placer de su deseo. En este estado *los ojos no se sacian con la vista, ni el oído se satura con oír* (Qo 1,8), ya sea que hable al ausente o lo contemple presente. ¿Quién podría explicar dignamente la violencia de este grado supremo, quién se basta para siquiera pensar dignamente su sobreeminencia. ¿Qué puede penetrar, pregunto, más profundamente el corazón del hombre, y atormentarle más cruelmente y perturbarlo con más violencia? ¿Qué cosa más molesta o más cruel cuando no puede aplacar su sed resistiéndola ni puede extinguirla embriagándose? Maravillosa o

más bien deplorable voracidad que no se ahuyenta con ninguna diligencia ni se mitiga con ninguna satisfacción. Es una enfermedad sin remedio y totalmente sin esperanzas, donde siempre se está buscando el remedio y jamás llega a encontrarse, más aún donde todo lo que se presume que servirá como remedio de curación, se convierte en aumento de ciega pasión.

15.- Este es el grado, del que hemos dicho, que produce desfallecimiento y hace desesperar ya del remedio. Y como el enfermo desesperado que está postrado con todos los miembros casi muertos, no tiene ya nada que hacer más ni debe esperar nada de otro, ya se le ha sustraído todo cuidado de los médicos y queda abandonado a sí mismo, todavía respira jadeante y a cada hora se va acercando casi al final. Ya va a exhalar el último suspiro y ni atiende ni se da cuenta de lo que sucede a su alrededor no de lo que se le hace. Precisamente así es como jadea el que está sometido a al fuego de este ardiente deseo. Cualquier cosa que se le haga no puede en absoluto proporcionarle remedio o darle algún consuelo. La consolación que se le dé no toca para nada su alma, en cierto modo es como un agonizante que no percibe nada de lo que se hace a su alrededor.

16.- En los malos deseos, mientras la mente humana es arrastrada violentamente a este estado, ya no queda más que los demás oren por él, por si *el Señor viendo la fe de ellos y restituyéndole la vida, lo devuelve a su madre* (Lc 7,15), *Él que es poderoso para sacar incluso de las piedras hijos de Abrahán* (Mt 3,9; Lc 3,8) y *cuando quiere hace bajar al sheol y retornar* (1 Sam 2,6). En este grado el amor se convierte a veces en locura, a no ser que se refrene su ímpetu con una admirable prudencia e igual constancia. En este estado suelen surgir rencores, se acarrean riñas, y no abundando verdaderas causas para enemistarse, a veces fingen incluso las inverosímiles. De aquí procede lo que a veces hemos visto en algunos, que cuanto más ardientemente parecían amarse antes, después se persiguen con un odio tanto más violento. Más aún, y lo que es más de admirar, a veces al mismo tiempo odian de tal modo que no cesan de abrasarse de deseos y de tal modo aman que sin embargo no dejan de perseguir como por odio. Amando odian y odiando aman y de modo admirable, o más bien miserable, aumenta el odio por el deseo y el deseo por el odio. Y *los rayos mezclados con el granizo igualmente caen* (Ex 9,24), en tanto que el calor ardiente del deseo no puede derretirse con el hielo del odio ni el granizo del rechazo puede apagar el fuego de la ardiente concupiscencia. Por encima de toda medida, incluso por encima de la naturaleza el fuego toma fuerza con el agua, porque el incendio del amor arde más con la contradicción entre ambos que lo que podría aumentar con la paz mutua.

8. Recapitulación de los cuatro grados de amor (17)

17.- Ya tenemos en el amor ardiente los cuatro grados de la violencia, que hemos expuesto en lo anterior. El primer grado de la violencia se tiene cuando la mente no puede resistir a sus deseos. El segundo grado ha lugar cuando no puede olvidarlo. El tercer grado cuando no puede gustar otra cosa. Y el cuarto y último grado se da cuando ni siquiera le puede satisfacer. Así en el primer grado el amor es insuperable, en el segundo es inseparable, en el tercero es exclusivo (*singularis*), en

el cuarto es insaciable. Insuperable es el que no cede a otro sentimiento; inseparable el que no se aparta nunca de la memoria; exclusivo es el que no admite compañero; insaciable cuando no se le puede satisfacer. Y aunque en cada uno de los grados se puede advertir algunas cosas particulares, sin embargo en el primer grado se nota especialmente la excelencia del amor, en el segundo su vehemencia, en el tercero su violencia y en el cuarto su supereminencia. En efecto, ¡cuán excelente es el amor que excede a todo otro sentimiento! ¡Cuán profunda es la vehemencia de la dilección que no deja que la mente descanse! ¡Cuán intensa es la violencia de la caridad que expulsa violentamente a todo otro afecto! ¡Cuán intensa la supereminencia de la emulación que no se satisface con nada! ¡Oh excelencia del amor! ¡Oh excelencia de la dilección! ¡Oh violencia de la caridad! ¡Oh supereminencia de la emulación!

9. Los cuatro grados en las afecciones humanas (18-19)

18.- Estos cuatro grados de amor se comportan de una manera en los sentimientos divinos y de otro en los sentimientos humanos. Y de forma completamente distinta se comportan en los deseos espirituales y en los deseos carnales. En los deseos espirituales cuanto el amor es mayor tanto es también mejor; en los deseos carnales cuanto el amor es mayor tanto es también peor. En los sentimientos divinos el que es el más grande, es también el principal. En los sentimientos humanos el que es el más grande, es también el peor. En los sentimientos humanos el primero puede ser bueno, el segundo sin duda que es malo, peor es, sin embargo, el tercero y pésimo es el cuarto.

19.- Sabemos que en los afectos humanos el amor conyugal debe ocupar el primer puesto, y por esa razón en el lecho nupcial puede ser bueno el grado de amor que suele dominar a todos los otros afectos. Pues el afecto mutuo del amor íntimo entre los que están confederados estrecha los vínculos de la paz y torna aquella indisoluble sociedad que se ha de perpetuar grata y placentera. Por tanto, el primer grado en los afectos humanos, como ya hemos indicado puede ser bueno, pues el segundo es, sin la menor duda, malo. En efecto, cuando ata de modo insoluble la mente, sin permitirle pasar a otras ocupaciones, suele impedir la atención a lo que hay que prever y la providencia de lo que hay llevar a cabo. Aquel tercer grado de amor que excluye todo otro afecto, no sólo es malo, más aún comienza a resultar amargo, cuando le es imposible gozar siempre a voluntad de sus deseos. Pero el cuarto grado, según dijimos, es el peor de todos. ¿Qué cosa peor se puede encontrar que lo que vuelve al alma no sólo mala, sino también miserable? ¿Y qué cosa más miserable que fatigarse siempre deseando aquello de cuyo fruto nunca puedes saciarte? Expusimos antes cómo bajo este grado la mente se abrasa con un fuego y un hielo permanente, al no extinguirse el odio que brota de su deseo ni el deseo que brota de su odio. ¿Y qué otra cosa parece ser esto que un cierta forma de la condenación futura, donde siempre se pasa del calor del fuego al frío de la nieve y del frío de la nieve al calor del fuego?

10. Los cuatro grados en las afecciones divinas (20-27)

20.- Así pues, este último grado de amor es el peor de todos en los deseos humanos, pero en los afectos divinos, según dijimos, es el principal de todos. Allí nada

de lo que se haga para su provecho puede bastar al alma humana, pero aquí todo lo que se haga por su Dios no puede satisfacer al propio deseo. Allí la mente siempre está solícita de qué se hace en su favor, no en que es lo que ella hace. Aquí la mente pone su mayor solicitud en qué es lo que ella hace y no qué se hace en su favor. Así en los deseos del cielo cuanto el afecto es mayor, cuanto el grado es superior, tanto mejor y más precioso. ¡Oh qué hermoso el primer grado de amor en el amor de Dios, cuando es insuperable! Todavía más hermoso el segundo, cuando el amor ardiente comienza a ser inseparable. Y mucho mejor es, cuando no puede deleitarse en otra cosa que no sea Dios. Pero el sumo y principal grado de amor es cuando nada puede satisfacer a su propio deseo.

21.- Ya en el primer grado: *Las muchas aguas no pudieron extinguir la caridad ni los ríos la anegarán* (Cant 8,7), porque es insuperable. En el segundo grado, el alma pone a su amado como sello sobre su corazón (Cant 8,6), porque no puede en absoluto olvidarlo. En el tercer grado: *Si un hombre da todas las posesiones de su casa por el amor, lo despreciaría como si no valiera nada* (Cant 8, 7), porque realmente ninguna otra cosa puede agradaarle. En el cuarto grado: *Es fuerte el amor como la muerte, duros como el infierno los celos* (Cant 8,6), porque le resulta poca cosa poder hacer o soportar algo por su Dios. En el primer grado, el amor insuperable dice: *Te amaré, Señor, fortaleza mía* (Sal 17,2). En el segundo, el amor inseparable dice: *Que se me pegue la lengua al paladar, si no me acuerdo de ti* (Sal 136,6). En el tercer grado, el amor exclusivo dice: *Mi alma ha rechazado el consuelo. Me acordé de Dios y he gozado* (Sal 76, 3-4). En el cuarto grado, el amor insaciable dice: *¿Qué podré dar al Señor por todo lo que me concedió?* (Sal 115,12).

22.- En el primero es insuperable y dice: *¿Quién nos separará de la caridad de Cristo? ¿la tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada?* (Rom 8,35). En el segundo, la caridad no desaparece jamás (1 Cor 13,8), porque es inseparable y, por eso, dice: *Mi alma se ha unido a ti* (Sal 72,9), con lo que no se puede arrancar de él. En el tercero, todo se valora como basura, con tal de alcanzar a Cristo (Fil 3, 18). En el cuarto, para él vivir es Cristo y morir una ganancia (Fil 1,21), por lo que desea morir y estar con Cristo (Fil 1,23).

23.- En el primer grado se ama a Dios *con el corazón, con el alma y con la mente* (Deut 6,5; Mt 22,37; Mc 12,30; Lc 10,27). Pero en ninguno de esas palabras se dice *con todo*. En el segundo se ama con todo el corazón. En el tercero, se ama con toda el alma. En el cuarto, se ama con todas las fuerzas. El amor del corazón es un amor que procede de la reflexión. Amar con el alma es amar con sentimientos. Al corazón pertenece la prudencia, pero al alma el deseo. *¿Queréis saber que clase de prudencia debemos atribuirle? Dice la Escritura: Efraín es una paloma seducida, no tiene corazón* (Os 7,2). *¿Qué significa que el pueblo no tenga corazón, sino que carece de prudencia? ¿Y qué quiere decir que el pueblo es una paloma seducida y sin corazón, sino lo que se dice en otro pasaje: Gente sin juicio y sin prudencia?* (Deut 32,28). No tener corazón no es sino carecer de juicio y de prudencia. Pero, según ya dijimos, como al corazón pertenece la prudencia, así pertenece al alma el deseo. *Quien pierda su vida*

en este mundo, la guarda para la vida eterna (Jn 12,25). ¿Qué otra cosa significa perder su vida en este mundo, sino como está mandado en otro pasaje, en este mundo no dejarse arrastrar por las propias pasiones (Eclo 18,30). En efecto, cuanto uno mortifica en este mundo sus propios deseos por Dios, tanto más de verdad los guarda para la plenitud eterna. Así pues, amar con el corazón es amar desde la prudencia y la deliberación. Amar con el alma es amar con deseos y sentimientos. Aquello tiene su origen en la inclinación, esto en una ofrenda. Amar con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza es orientar cada afecto, cada deseo, cada actividad a la consecución de este único objetivo.

24.- A veces somos arrastrados por nuestros sentimientos a amar algo y, sin embargo, nos resistimos en virtud de nuestra razón. Y a veces amamos muchas cosas por decisión deliberada, pero que no nos sentimos en absoluto afectados por el apetito del deseo. Así en los deseos carnales, frecuentemente se ama antes con el alma que con el corazón. Pero en los espirituales, se ama antes con la reflexión que con los sentimientos. En efecto, nunca amamos las cosas espirituales movidos por el deseo, a no ser que con un gran deseo excitemos nuestra alma al amor de ellas. Si, pues, deseamos amar a Dios con toda el alma, esforcémonos antes por amarle con todo el corazón. En esto debe estar todo nuestro pensamiento, a esto tienda toda nuestra reflexión, sobre esto verse toda nuestra meditación, si queremos amar con todo el deseo. Pero así como nunca amamos con toda el alma, si antes no amamos con todo el corazón, así nunca amamos con toda la fuerza, si antes no amamos con toda el alma. En efecto, si dirigimos nuestro afecto hacia algo que no lo amamos por Dios, sin duda que este afecto adúltero rompe la firmeza de la caridad suprema y disminuye sus fuerzas tanto cuanto atrae o impulsa al alma hacia deseos ajenos. Resumiendo, en el primer grado, según hemos dicho, se ama con el corazón; en el segundo se ama con todo el corazón; en el tercero, con toda el alma, y en el cuarto, con toda la fuerza.

25.- Quizás David todavía se encontraba en el primer grado, pero ya presumía de estar en el segundo, cuando decía cantando: *Te cantaré, Señor, con todo mi corazón (Sal 110,1).* El que se encuentra en el segundo grado puede cantar con toda confianza: *Te he buscado con todo mi corazón (Sal 118,10).* El que obtiene el tercer grado, sin duda puede ya decir: *Mi alma anhela, Señor, desear tus justificaciones en todo tiempo (Sal 118,20).* El que sube al cuarto grado y ama a Dios con todas sus fuerzas, puede ciertamente decir: *No temeré lo que me pueda hacer un hombre, porque su corazón está preparado en el Señor; su corazón está firme, no se tambaleará jamás, en tanto que desprecia a sus enemigos (Sal 111,7-8).*

26.- En el primer grado tienen lugar los desposorios, en el segundo las nupcias, en el tercero la cópula, en el cuarto dar a luz. En el primer grado se dice a la amada: *Te desposaré conmigo para siempre, me desposaré en justicia y juicio, en misericordia y compasión, te desposaré en fidelidad (Os 2,21-22).* En el segundo grado se tienen las nupcias en Caná de Galilea y se le dice: *Yo soy tu esposo y no dejarás de seguirme (Jer 3,14-19).* Del tercer grado se dice: *Quien se une al Señor se hace un solo espíritu con*

él (1 Cor 6,19). Del cuarto se dice: *Hemos concebido, nos hemos puesto de parto y hemos dado a luz el espíritu* (Is 26,18). Así pues, en el primer grado la amada es visitada con frecuencia, en el segundo es tomada como esposa, en el tercero se une al amado, en el cuarto es fecundada.

27.- En el primer grado, está siempre pendiente de la vuelta del amado, clama y dice: *Ven, amado mío, como las cabras o el cervatillo sobre los montes de Betel* (Cant 2,17). En el segundo, es invitada a que venga y se le dice: *Ven, hermana mía, esposa mía, ven del Líbano* (Cant 4,8). En el tercer grado, unida a su amado dice: *Su izquierda bajo mi cabeza y su derecha me abraza* (Cant 8,3). En el cuarto grado, se gloria de su fecundidad y dice: *Hijos míos, a los que de nuevo doy a luz hasta que Cristo sea formado en vosotros* (Gal 4,19). Por lo que se le dice: *Tus dos senos son como dos cervatillos que pacen entre los lirios* (Cant 4,5).

11. Los cuatro grados y la sed de Dios (28)

28.- Profundicemos más y hablemos con más claridad. En el primer grado el alma tiene sed de Dios (*sitit Deum*). En el segundo, tiene sed de ir hacia Dios (*Sitit ad Deum*). En el tercero, tiene sed de zambullirse en Dios (*sitit in Deum*). En el cuarto, tiene sed según Dios (*sitit secundum Deum*). Tiene sed de Dios el alma que dice: *Mi alma te ha deseado durante la noche, y con mi espíritu, desde lo más íntimo de mí, estaré desde la mañana mirando hacia Tí* (Cant 4,5). Tiene sed de ir hacia Dios el alma que dice: *Mi alma tiene sed de ir hacia Dios que es la fuente viva. ¿Cuándo llegaré y apareceré ante la faz del Señor?* (Sal 41,3). Tiene sed de zambullirse en Dios el alma que dice: *Mi alma tiene sed de estar dentro de Ti y de cuántos modos te desea mi carne* (Sal 42,2). Tiene sed según Dios el alma que dice: *Señor, siempre ha deseado mi alma tus juicios* (Sal 118,20). Tiene el alma sed de Dios, cuando desea experimentar la dulzura interior que suele embriagar la mente del hombre, cuando comienza a gustar y ver *qué suave es el Señor* (Sal 33,3). Tiene sed el alma de ir hacia Dios, cuando por la gracia de la contemplación desea elevarse sobre sí misma y ver *al rey en su esplendor* (Is 33,17), para atreverse a decir: *He visto al Señor cara a cara y mi alma ha quedado salva* (Gen 32,20). Tiene el alma sed de zambullirse en Dios cuando, perdida la consciencia (per mentis excessum), anhela enteramente pasar a Dios, de modo que, completamente olvidada de sí, pueda decir: *Si es en el cuerpo o fuera del cuerpo, Dios lo sabe* (2 Cor 13,2). El alma tiene sed según Dios, cuando su espíritu (animus), por propia voluntad, no deja nada a su propio arbitrio, no sólo en las cosas carnales, sino ni siquiera en las espirituales, sino que lo confía todo entero al Señor, sin pensar en sus propias cosas, sino en las de Jesucristo (Filp 2,21), para poder también ella decir: *No vine a hacer mi voluntad, sino la voluntad de mi Padre que está en el cielo* (Jn 6,30).

12. Estudio detallado de los cuatro grados de la caridad violenta (29-46)

29. Así pues, en el primer grado Dios entra en el alma y el alma se vuelve hacia sí misma. En el segundo grado sube sobre sí misma y se eleva hacia Dios. En el tercer grado el alma, elevada hacia Dios, entra toda entera en Él. En el cuarto grado

el alma sale por Dios y desciende por debajo de sí misma. En el primero el alma entra en sí, en el segundo se supera a sí misma. En el primero se dirige hacia dentro de sí misma, en el tercero se dirige hacia dentro de su Dios. En el primero entra por sí misma, en el cuarto sale por el prójimo. En el primero entra por la meditación, en el segundo asciende por la contemplación, en el tercero es introducida en el estado de júbilo, en el cuarto sale por compasión.

13. *El primer grado: soledad y purificación del alma por desapego (30-34)*

30. En el primer grado aquel espíritu, más dulce que la miel, entra en el alma y con su dulzura la embriaga, tanto que tiene *miel y leche bajo su lengua y sus labios son un panal de miel que chorrea* (Eclo 24,27; Cant 4,11). *Erustrarán el recuerdo de la abundancia de suavidad* (Sal 144,7) los que pertenecen a este grupo, porque *de la abundancia del corazón habla la boca* (Mt 12,32; Lc 6,45). Esta es la primera consolación que recibe a los que renuncian a la vida mundana y que suele solidarizarlos en el propósito del bien. Este es aquel *alimento del cielo* (Sab 16,20) que fortalece a los que salen de Egipto y los alimenta en la soledad. Este es aquel *maná escondido que nadie lo conoce sino el que lo recibe* (Apoc 2,17). Este es aquella dulzura espiritual y suavidad interior que siempre suele amamantar y alimentar *como a los niños recién nacidos* (1 Petr 2,2) y conducirlos poco a poco al vigor de la madurez.

31. En este estado el Señor conduce al alma *a la soledad* (Os 2,14) y allí la amamanta para embriagarla de dulzura interior. Escucha lo que se dice de este estado donde el Señor habla por medio del profeta: *Por eso la amamantaré y la conduciré a la soledad y le hablaré a su corazón* (Os 2,14). Pero antes hay que dejar Egipto, antes hay que pasar el Mar Rojo. Antes tienen los Egipcios que hundirse en las aguas, tienen que faltar los alimentos de Egipto antes de que podamos recibir este alimento y esta comida espiritual. Que abandone Egipto no sólo con el cuerpo, sino también de corazón, que renuncie completamente al amor del mundo quien desee aquellos celestiales alimentos de la soledad. Que pase el Mar Rojo, que procure arrojar de su corazón toda tristeza y amargura quien desee saciarse de la dulzura interior. Que antes se hundan los Egipcios y que perezcan las malas costumbres, para que los *ciudadanos del cielo* (Sal 77,25) no tengan que despreciar a un comensal depravado. Tienen que faltar los alimentos de los Egipcios y que los placeres carnales caigan en la abominación antes de poder experimentar cuáles son aquellas delicias interiores y eternas. Sin duda que el amor de Dios cuanto más plenamente vence todo otro afecto, tanto más frecuentemente y con más abundancia conforta al alma con un gozo interior. En este estado la mente succiona *miel de la piedra y aceite de la durísima roca* (Deut 32,3). En este estado *los montes destilarán dulzura y las colinas derramarán leche y miel* (Joel 3,18). En este estado el Señor visita muchas veces al alma hambrienta y sedienta, muchas veces la sacia de suavidad interior y la embriaga con la dulzura de su Espíritu. A veces en este estado el Señor desciende de los cielos, muchas veces visita *al que está sentado en la tinieblas y en sombra de muerte* (Lc 1,79), muchas veces *la gloria del Señor llena el tabernáculo de la alianza* (Ex 40, 32).

32. Sin embargo, muestra su presencia, pero sin mostrar en absoluto su rostro. Infunde su dulzura, pero no muestra su esplendor. Infunde suavidad, pero no muestra su claridad. Así se percibe su suavidad, pero no se ve su belleza. Aún hay *nubes y oscuridad a su alrededor* (Sal 96,2). Todavía *su trono está en la columna de nubes* (Eclo 24,7). Lo que se siente es suave y extraordinariamente blando, pero lo que se ve está completamente nublado. Todavía no aparece en la luz. Y aunque aparezca en el fuego, se trata más de un fuego que quema, que no de un fuego que ilumine. Atiza la voluntad, pero todavía no ilumina el entendimiento. Inflama el deseo, pero no ilumina la inteligencia. Así pues, en este estado, el alma puede sentir a su Amado, pero, según hemos dicho, no puede verlo. Y si lo ve, lo ve como *en la noche*, lo ve como *tras una nube*, lo ve más que *en espejo y en enigma*, pero aún *no cara a cara* (1 Cor 13,12). De aquí que diga: *Ilumina tu rostro sobre tu siervo* (Sal 118,135).

33. De este primer grado de amor se sigue que mientras la mente muchas veces es visitada, o fortalecida, o embriagada, también alguna vez es provocada a mayores atrevimientos. Comienza, por tanto, a esperar alguna vez cosas más grandes y a pedir cosas más sublimes. Tanto que se atreve a decir: *Si he hallado gracia ante tus ojos, muéstrateme a ti mismo* (Ex 33,13). Sin embargo lo que se pide no se recibe enseguida conforme a sus deseos, aunque lo pida y desee íntimamente. Sin duda que hay que *pedir* ardientemente, *buscar* con diligencia, *llamar* fuertemente y en todo eso insistir con constancia, si es que queremos obtener lo pedido. ¿No te parece que ya ha trabajado largamente y mucho, que casi está a punto de desfallecer y que casi ha perdido la esperanza, el que dice: *Hasta cuándo, Señor, me tendrás olvidado, hasta cuándo apartarás de mí tu rostro?* (Sal 12,1). Pero sabiendo que *todo el que pide recibe, y el que busca encuentra y al que llama se le abre* (Mt 7,8; Lc 11,10), una y otra vez adquiere confianza, recobra sus fuerzas y dice: *Mi rostro te ha buscado, buscaré, Señor, tu rostro* (Sal 26,8).

34. Cuando la mente con grandes ganas y con un ardiente deseo avanza hacia la gracia de la divina contemplación, ya casi está a las puertas del segundo grado de amor. Y cuando mediante una revelación merece ver *lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni subió al corazón del hombre* (1 Cor 2,9), puede decir con toda verdad: *Nos lo ha revelado Dios mediante su Espíritu* (1 Cor 2,9). ¿No parece que recibió esta gracia el que mereció ver *a los ángeles subiendo y bajando y al Señor que estaba sobre la escala?* (Gen 28,22; Jn 1,51). Y dice también: *He visto al Señor cara a cara, y mi alma ha quedado salvada* (Gen 32,30). Había recibido esta gracia y como acostumbrado repetía el que decía: *Envía tu luz y tu verdad, ellas me han guiado y conducido hasta tu monte santo y a tu tabernáculo* (Sal 43,3). Habían recibido esta gracia y volaban con las alas de la contemplación aquellos a los que el profeta veía con admiración y viéndolos se maravillaba. ¿*Quiénes son estos que vuelan como nubes y como palomas al palomar?* (Is 60,8). En este grado unos piden que les den alas de paloma, otros reciben alas de águila. ¿*Quién me dará alas de paloma y volaré y descansaré?* (Sal 54,7). Y en otro lugar el profeta dice: *Los que esperan en el Señor, se fortalecerán, recibirán alas de águilas, volarán y no faltarán* (Is 40,31).

14. *El segundo grado: el vuelo de la contemplación, el tercer cielo (35-36)*

35. En este grado con las alas de su contemplación las almas se elevan por encima de las nubes. En este grado con esas alas vuelan hasta el cielo, no sólo hasta el primer cielo, sino también hasta el segundo, de modo que en adelante pueden decir: *Nuestro trato está en los cielos* (Filp 3,20). Por encima de estos dos cielos se encuentra todavía *el tercer cielo* (2 Cor 12,2) que también se denomina cielo de los cielos. A este tercer cielo no pueden ascender en absoluto ni siquiera los que progresaron hasta el segundo grado del amor. Lo que es la tierra en relación con el primer cielo y el primero en relación al segundo, eso es el segundo en relación con el cielo de los cielos. Así pues, el segundo cielo, si lo queréis así, es la tierra, o si lo queréis, el cielo, más aún cielo del cielo. El cielo del cielo está en relación con el primer cielo, pero es tierra en relación con el cielo de los cielos.

36. A mi entender, el profeta quiso aludir a esta tierra, cuando dice: *Mi porción está en la tierra de los vivientes* (Sal 141,6). Así pues esta tierra tiene su cielo; también tiene su sol. Y no otro, en mi opinión, sino el que promete el Señor por medio del profeta: *No se pondrá más tu sol y la luna cambiará, porque el Señor será para ti una luz eterna* (Is 60,20). Si, pues, te encuentras en este cielo o en esta tierra, verás aquel sol, bajo el que se abrasan y arden aquellos espíritus angélicos que se denominan Serafines, es decir ardientes, y que merecieron poseer este nombre a partir del fuego, ya que no hay ninguno de ellos que se esconda de su calor. Y así puedes ver el sol de justicia si te encuentras en esta tierra y has llegado al segundo grado de amor y se te dice a ti: *No tendrás más el sol para alumbrarte de día ni el resplandor de la luna te iluminará, sino que el Señor te servirá de luz eterna y tu Dios será tu gloria* (Is 60,19). En este estado se puede experimentar la verdad de aquella sentencia: *¡Qué dulce es la luz y qué deleitable para los ojos ver el sol!* (Qo 11,7). En este estado el alma, enseñada por el magisterio de la experiencia, canta estas palabras: *Más vale un día en tus atrios que mil [lejos de ti]* (Sal 83,11).

15. *El tercer grado: el abismo de la luz divina y el tránsito a estar en Dios (38-41)*

37. Pero ¿quién puede expresar dignamente el profundo gozo de esta visión? Sin duda, que una vez experimentado, una vez gustado, como no puede generar fastidio cuando está presente, tampoco puede olvidarse cuando está ausente. Mientras el alma desciende desde aquella luz y retorna en sí misma, trae de allí algunas reliquias de los pensamientos, con los que se alimenta, e incluso celebra un día de fiesta, como se expresa la Escritura que dice: *Y las reliquias de los pensamientos se te convierten en un día de fiesta* (Sal 75,11 Vulgata). Imagínate cómo será de grande la solemnidad en la abundancia de la visión, si celebra una fiesta con las reliquias del pensamiento, qué gozo no habrá en la misma visión, si tan gran deleite se produce con su recuerdo? En este estado esta revelación de la luz divina y la admiración de la revelación ata indisolublemente al alma con un recuerdo duradero y con una memoria perenne de tal manera que no puede olvidar el gozo experimentado. Y como en el grado anterior la suavidad saboreada sacia al alma y atraviesa la voluntad, así en este grado la claridad contemplada ata el entendimiento sin poderla olvidar ni

pensar en otra cosa. En el segundo grado, según dijimos, se puede ver el cielo de los cielos y aquella luz inaccesible, pero no se puede entrar allí. De lo contrario no sería inaccesible, si se puede entrar. *Bienaventurado*, dice el Apóstol, *y único poderoso, rey de reyes y Señor de los que dominan, el único que posee la inmortalidad y que habita una luz inaccesible* (1 Tim 6,15-16). No se puede entrar en lo que es inaccesible. Con todo el Apóstol se gloria de haber sido raptado a la región de la luz eterna. Dice: *Conozco a un hombre en Cristo, si en el cuerpo o si fuera del cuerpo, no lo sé, Dios sí lo sabe, que fue raptado hasta el tercer cielo* (2 Cor 12,2).

38. El ter de los deseos internos? *¿No ardía nuestro corazón mientras nos hablaba durante el camino y nos abría el sentido de las Escrituras?* (Lc 24,32). *¿No están incandescentes por la llama envolvente de la divinidad y como por la gloria contemplada y configurados a la divina luz pasan ya casi a otra gloria, esos que con el rostro descubierto reflejan la gloria del Señor y el Espíritu del Señor los van transformando en esa imagen cada vez más gloriosos?* (2 Cor 3,18). *¿Queréis aún oír al alma que se derrite con el fuego de la palabra de Dios? Mi alma se ha derretido cuando me habló mi amado* (Cant 5,6). Enseguida que el alma es admitida en el secreto interior del arcano divino, por la magnitud de su admiración y por abundancia del gozo se funde en sí misma, más aún en aquel que habla, mientras que comienza a oír aquellas arcanas palabras que al hombre no le es lícito pronunciar y comprende que *se le están manifestando lo oculto y lo secreto de la sabiduría divina* (Sal 50,8). En este estado *el que se une al Señor se hace un único espíritu con él* (1 Cor 6,7).

41. En este estado, según hemos dicho, el alma se derrite enteramente en aquel a quien ama y desfallece del todo en sí misma, por lo que también dice: *Sostenedme con flores, fortalecedme con manzanas, porque estoy enferma de amor* (Cant 2,5). Como en los líquidos o en los cuerpos licuados parece que no hay ninguna dureza ni alguna consistencia, sino que ceden sin dificultad a todas las cosas duras y rígidas, y como en las cosas lánguidas no vemos que tengan ningún vigor propio ni ninguna fuerza natural, sino que todo su vida depende de una voluntad ajena, así los que han llegado a este tercer grado de amor, ya no realizan nada por propia voluntad, ni dejan nada a su propio arbitrio, sino que lo ponen todo en manos de la providencia divina, todos sus anhelos y deseos penden de la voluntad divina, miran al arbitrio divino. Y como el primer grado hiere la voluntad y el segundo ata el entendimiento, el tercero abarca la acción de modo que no puede absolutamente ocuparse en nada sino en lo que le atrae o lo impulsa el querer de la voluntad divina.

16. El cuarto grado: la resurrección del alma transformada (42-46)

42. Cuando el alma ha sido consumida de este modo por el fuego divino, cuando ha sido ablandada hasta la médula y completamente fundida, ¿qué le queda ya sino que se le proponga cuál es *la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta* (Rom 12,2), como la horma de la virtud consumada a la que conformarse? En efecto, como los fundidores, una vez licuados los metales y propuesto el molde, funden cualquier imagen según propia voluntad y producen cualquier tipo de vaso según la

medida pertinente y la forma deseada, así el alma en este estado se aplica fácilmente a llevar a cabo cualquier querer de la voluntad divina, más aún con cierto deseo espontáneo se acomoda a sí misma a cualquier voluntad de Dios e informa toda su voluntad según la medida del beneplácito divino. Y como el metal fundido a donde se le abre camino, fácilmente se desliza corriendo hacia la parte inferior, así el alma en este estado se humilla espontáneamente para cualquier obediencia y se inclina con gusto a todo acto de humildad según el orden de la economía divina.

43. En este estado se le propone al alma la forma de humildad de Cristo y se le dice: Tened en vosotros los mismos sentimientos que hay en Cristo Jesús, que existiendo en forma de Dios, no consideró como un botín ser igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo, asumiendo la forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres y hallado en su comportamiento como un hombre: se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz (Fil 2,5-8). Esta es la forma de la humildad de Cristo a la que se debe conformar todo el quiera alcanzar el grado supremo de la caridad consumada. Pues nadie tiene mayor caridad que el entrega su alma en favor de sus amigos (Jn 14,13).

44. Han llegado al culmen supremo de la caridad y ya están situados en el cuarto grado de la caridad los que ya pueden dar su vida por los amigos y cumplir pueden cumplir la palabra del Apóstol: *Sed imitadores de Dios como hijos carísimos, y caminad en el amor como también Cristo os amó y se entregó a sí mismo a Dios por vosotros como oblación y víctima de agradable perfume* (Ef 2,12). Así en el tercer grado el alma se gloria de (estar sumergida) en Dios, y en el cuarto se humilla por Dios. En el tercer grado se conforma a la claridad divina, pero en el cuarto se conforma a la humildad cristiana. Y aun cuando en el tercer grado se hallaba en cierto modo en la forma de Dios, sin embargo in el cuarto grado comienza a anonadarse a sí misma, adquiriendo la forma de esclavo y de nuevo es hallado en su comportamiento como un hombre (Fil 2,6-7). En el tercer grado, en cierto sentido está mortificado en Dios; en el cuarto, casi resucita en Cristo. Así pues, el que se halla en el cuarto grado puede decir con toda verdad: *Vivo, pero no yo, sino que Cristo vive en mí* (Gal 2,20). Y así comienza a *caminar en la novedad de vida* (Rom 6,4) y para sí su *vivir es Cristo y una ganancia el morir* (Fil 1,21). Está, sin duda, *apremiado por dos cosas, tiene el deseo de morir y estar con Cristo, pero piensa que es mucho más necesario permanecer en la carne por nosotros* (Fil 1,23-24). Pero la caridad de Cristo le *apremia* (2 Cor 5,14).

45. Y así se convierte en una criatura nueva: *Lo viejo ha pasado y todo se ha hecho nuevo* (2 Cor 5,17). En efecto, mortificado en el tercer grado, casi resucita de entre los muertos en el cuarto y *ya no muere, la muerte no lo dominará más. Porque está vivo, vive para Dios* (Rom 6,10). En cierto sentido en este grado el alma se convierte en espiritual e impasible. En efecto, ¿cómo puede ser mortal, si no puede morir? O ¿cómo puede morir, si no puede separarse de aquel que es la vida? Conocemos perfectamente a quién pertenece esta frase: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6). ¿Cómo va a poder morir quien no puede separarse de Él? *Estoy convencido*

de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los arcángeles, ni los principados, ni las potestades, ni las virtudes, ni lo presente, ni lo futuro, ni la fuerza, ni la altura, ni la profundidad, ni criatura alguna podrá separarnos de la caridad de Dios que está en Cristo Jesús (Rom 8,38-39). ¿No puede aparecer en cierto sentido como impasible el que no experimenta el daño que se le infiere, quien siempre se sonríe ante cualquier injuria y todo lo que se le ocasiona para dañarlo presume convertirlo todo para su gloria, conforme a las palabras del Apóstol: Con gusto me gloriaré en mis debilidades, con tal que habite en mí el poder de Cristo? (2 Cor 12,9). Permanece casi impasible quien se complace en los sufrimientos y ultrajes por Cristo. Por eso, me complazco en las debilidades, en los ultrajes, en las privaciones, en las persecuciones, en las angustias por Cristo (2 Cor 12,10).

46. El que se halla en este grado puede decir con toda confianza: Todo lo puedo en aquel que me conforta (Fil 4,13) porque sabe estar saciado y tener hambre, abundar y padecer escasez (Fil 4,12). En este grado, la caridad todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (1 Cor 13,7). En este grado, la caridad es paciente, es amable, no es ambiciosa, no busca sus propias cosas (1 Cor 13,4-5), no sabe devolver mal por mal, ni maldición por maldición, sino que; al contrario, bendice (1 Ped 3,9). El que ha ascendido a este grado de amor, sin duda que el que se halla en este grado de amor es el que puede decir con toda verdad: Me he hecho todo a todos para salvarlos a todos (1 Cor 9,22). Y finalmente desea ser anatema de Cristo en favor de sus hermanos (Rom 9,3). ¿Qué diremos? ¿No parece que este grado de amor sumergir el espíritu humano en una especie de locura, no permitiéndole tener modo y medida en su emulación? ¿No parece ser el colmo de la locura rechazar la verdadera vida, argüir contra la suma sabiduría y resistir la omnipotencia? ¿No rechaza la vida el que desea estar separado de Cristo en favor de sus hermanos, como aquel que dijo: O les perdonas este pecado, o bórrame del libro que has escrito (Ex 32,32). ¿No parece argüir o querer enseñar a la sabiduría, el que dice al Señor: Lejos de ti hacer esto y matar con el impío al justo y que el justo sea como el impío? (Gen 18,25). ¿No intentó ofrecer resistencia a la omnipotencia y presumió el hombre y consiguió mitigar la ira del Omnipotente, cuando ya el Señor había emitido la sentencia, cuando el incendio ya había prendido y el hombre se arrojó al fuego ardiente y se puso en medio de los vivos y de los que iban a morir (Num 16,48; 17,14) e impuso un fin a lo inevitable?

17. Recapitulación final de los cuatro grados

47. He aquí que la consumación de la caridad suele elevar la mente del hombre a una intensa audacia de piadosa presunción; he aquí cómo hace que el hombre presuma de ser más que hombre. De este modo casi todo es más que humano: lo que presume [conseguir] del Señor, lo que lleva a cabo por el Señor, lo que vive en el Señor.

Todo es admirable y maravilloso. Cuanto más presume conseguir del Señor, tanto más se humilla por el Señor. Cuanto más sube por presunción, tanto más se abaja por humillación. Como está por encima del hombre el lugar a donde se eleva

por su confianza, así también está por encima del hombre el lugar a donde desciende por la paciencia. Así pues, en el primer grado, según dijimos, el alma retorna a sí misma, en el segundo asciende hacia Dios, en el tercero entra en Dios, en el cuarto desciende por debajo de sí mismo. En el primero y en el segundo se eleva, en el tercero y en el cuarto se transfigura. En el primero asciende a sí mismo, en el segundo se trasciende, en el tercero se configura a la claridad de dios, en el cuarto se configura a la humildad de Cristo. O en el primero es reconducido, en el segundo es transferido, en el tercero se transfigura y en el cuarto es resucitado.

Homilía para la Eucaristía de comienzo de curso en la Facultad de Teología de Granada

Celebrada el 2 de octubre de 2007, día de los Santos Ángeles Custodios

*Mons. Juan García-Santacruz**

Es verdad que el tratado sobre los ángeles está muy poco desarrollado en nuestra reflexión teológica. Hay dificultades específicas que hacen más difícil su elaboración. Sin embargo, la Iglesia siempre ha admitido la existencia de estos espíritus, que están por encima de los seres humanos y al servicio por completo de Dios.

Su función aparece con mucha frecuencia en la Escritura. Son mensajeros del Señor; mediadores para comunicar a los hombres un mensaje concreto; portavoces fieles de las exigencias y llamadas que recaen sobre sus elegidos. Están en contacto cercano con la divinidad, de la que reciben sus misiones y servicios, para manifestarlos después a los destinatarios. Incluso, aparecen como el ejército de Yahvé, el supremo jefe militar que defiende a su pueblo elegido.

Pero es una contemplación que se hace apostólica, misionera y protectora para las personas a las que van dirigidos. Llama la atención que, en el Nuevo Testamento, hayan sido los embajadores para comunicar los dos grandes acontecimientos salvíficos: el anuncio gozoso de la Encarnación y nacimiento de Jesús; y la alegre noticia de su triunfo pascual.

El hecho de que la inauguración del curso se celebre en esta fiesta, nos da pie para que descubramos la analogía que puede existir entre la función de los ángeles y la tarea que incumbe a la reflexión teológica y, más en concreto, a una institución como la Facultad de Teología.

Es cierto que la teología es un intento por hacer razonable y comprensible el misterio del Dios revelado en la persona de Jesús. En este sentido, los esfuerzos humanos para transmitir estas verdades trascendentes son una exigencia del trabajo teológico. Pero semejante intento sólo se realiza desde la experiencia profunda de Dios, que hace posible la revelación de aquellas cosas que oculta a los sabios e inteligentes y se las comunica a los pequeños (Mt 11,25). La función angélica no se centra solo en ser mediadores. Esta función llegan a cumplirla porque viven en la presencia de Dios, contemplando cara a cara su rostro. El gozo y la adoración de Dios es la fuente de toda su actividad posterior, la explicación de ser sus mejores colaboradores.

* Obispo de la Diócesis de Guadix-Baza

Una dimensión que nunca se podrá olvidar en nuestra tarea teológica. Desde el comienzo de la alianza con el pueblo elegido, Yahvé impuso el precepto de no hacer imágenes suyas para no empequeñecer con figuras humanas lo misterioso e incomprensible. La prohibición debería aplicarse también a ciertas imágenes intelectuales, que podrán justificarse con esquemas humanos, pero que no responden a una experiencia sobrenatural. El teólogo, como todo creyente, debería primero quedar ungido por el soplo de Dios, antes de buscar la explicación coherente de la verdad revelada. Más que una ciencia profana es el fruto de una sabiduría que Él comunica a los que permanecen abiertos a una iluminación superior, porque “la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres” (1Cor, 1,25). Ya hace algunos años, K. Rahner se atrevió a decir que el creyente del siglo XXI sería un místico o sería difícil mantener su fe. Una expresión que partía de este convencimiento. Solamente podemos fiarnos de Dios y aceptar su palabra en la medida en que se sienta y se guste la brisa del Espíritu. Una teología sin oración es como una siembra sin agua, que nadie se preocupa de labrar. De un campo sin riego y sin cultivo nadie puede esperar una buena cosecha. También para enseñar y aprender teología hay primero que estar muy cerca Dios.

Pero nuestra vocación no se reduce solo a una experiencia contemplativa. Como los ángeles, hemos de ser mensajeros de lo trascendente y sobrenatural. La enseñanza que recibimos tiene una misión apostólica: hacer presente en nuestro mundo la buena noticia de la revelación. Para ello, hay que guardar un equilibrio difícil entre la verdad de Dios, que no podemos adulterar, y el lenguaje humano que la haga comprensible. Lo divino que no se traduce y encarna se vuelve todavía más incomprensible, como si se tratara de mitos que no tienen nada que ver con nuestra realidad, o se utilizara un lenguaje desconocido que resulta indescifrable. Una verdad que se hace ridícula e inoperante para el que la escucha, como hoy, por desgracia, sucede con frecuencia.

A lo largo de toda la historia, la Iglesia ha querido realizar este trabajo de traducción, como ya lo hicieron los autores sagrados, cuando aplicaban su inspiración a un contexto cultural tan lejano al que hoy vivimos. Un esfuerzo que se ha ido repitiendo, con mayor o menor éxito, en las diferentes etapas y circunstancias históricas con las que ha tenido que enfrentarse. Aquí radica hoy nuestra gran tarea y el gran desafío que tenemos por delante.

No se necesita realizar ningún análisis sociológico para constatar el enorme desfase que hoy existe entre las enseñanzas de Dios y su aceptación en nuestro mundo de hoy. Los estudios recientes sobre la situación religiosa en España no despiertan ningún optimismo. El descenso de los católicos no practicantes continúa de forma progresiva, mientras que el aumento de la indiferencia sigue en aumento. En Europa y, también en España, nos encontramos ante un cambio radical que podríamos formular así: hemos pasado de la *búsqueda de una mejor respuesta a la inquietud religiosa, a la preocupación por la ausencia de la misma pregunta.*

Este panorama haría las delicias de Nietzsche, que vería confirmada su proclamada muerte de Dios. De ser así, surgen nuevos interrogantes: ¿es que el corazón inquieto del hombre, del que hablaba San Agustín, se ha parado? ¿es que el Oyente de la Palabra, al que se refería K. Rahner, se ha quedado sordo? ¿es que el buscador apasionado e incansable que, según Unamuno, es el hombre, está satisfecho? ¿es que el ser utópico, en quien pensaba Bloch, se ha adaptado o resignado? ¿no nos enfrentaremos, con un problema de “falta de cobertura” (utilizando el lenguaje de los teléfonos móviles) de la “empresa de comunicaciones”, es decir, con la incapacidad de la Iglesia para llegar a los mundos vitales con un mensaje que “traducido” entiendan?

La fe es una apuesta por Dios, como el dinero que una persona arriesga en un lance de juego. Podemos ganar o perder. Si no existiera ese riesgo, creer en su palabra se convertiría en una evidencia que eliminaría el valor de esa entrega confiada. Pero no es tampoco una decisión absurda e insensata, porque nos apoyamos en una palabra que se nos ha revelado, sobre todo, por la persona de Jesús.

A este mundo postcristiano, que a primera vista no desea ningún contacto con lo religioso, a pesar de su nostalgia por todo lo esotérico, hay que hacerle presente la verdad revelada. La Iglesia ha descubierto también en los signos de los tiempos, por muy negativos que aparezcan, pequeñas semillas que nos hablan de la nostalgia y apertura hacia lo trascendente. Hay que descubrir su valor para abrir aún más ese horizonte, con un lenguaje que responda a sus deseos más profundos, con una sensibilidad que no hiera más de la cuenta un cambio de esquemas, para que descubran que es posible una sintonía con los de Dios. Una palabra que no tendrá eficacia, mientras no sea fruto de una experiencia sobrenatural, reflexionada y nombrada. La fe necesita de la razón y la razón, una vez que ha encontrado sus límites, necesita de la fe, como nos invitó a descubrir Juan Pablo II en la encíclica que titulaba con estos dos términos.

Queridos Profesores... la Iglesia os necesita para realizar un diálogo fecundo entre la oferta gratuita de Dios y la respuesta razonable del hombre del siglo XXI. Soy consciente de que es un trabajo arduo realizado en la soledad del estudio y en la irrelevancia social y muchas veces incomprendido desde dentro y desde fuera de la Iglesia. No os desaniméis. Pensad que gracias a vosotros la parte más sencilla del Pueblo de Dios que se interroga y quiere poner palabras razonables a su experiencia religiosa puede encontrarlas. Sois un servicio a la Iglesia impagable. ¡No tengáis miedo!.. de explorar propuestas creativas, necesarias en tiempos de incertidumbres y oscuridades. No puedo dejar pasar esta oportunidad para agradecer a la Compañía de Jesús que mantenga esta Facultad, la única en Andalucía, como plataforma para que podáis investigar y enseñar la Teología.

Queridos alumnos... la Iglesia necesita que sepáis Teología. Para realizar cualquier tipo de profesión en nuestros días se necesita una adecuada y rigurosa formación. Los que estudiáis aquí os sentís llamados a realizar diferentes servicios

a la comunidad eclesial. No podéis, por fidelidad a la llamada de cada uno, dejar pasar los años de estudio sin exprimir las posibilidades y capacidades de cada uno al máximo. Os digo, desde el afecto más sincero, que de vuestra preparación académica dependerá la calidad y calidez de vuestro servicio a los demás, en especial a los más desfavorecidos, a aquellos que no han tenido la oportunidad de explorar intelectualmente las preguntas y las respuestas que habitan en el corazón de cada uno. De vuestra formación depende el que podáis acompañar adecuadamente preguntas y respuestas que tienen que ver con lograr o malograr la vida. Tomaros en serio el estudio porque este es el mejor termómetro de verificación vocacional.

Querida Facultad, cuando inicia su andadura este nuevo curso académico, "Id y contad... lo que habéis visto y oído" (Lc 7,22), lo que habéis estudiado, reflexionado y orado. ¡Ánimo! Que el Espíritu de Dios, compañero para alcanzar la sabiduría, esté cerca de todos y cada uno de los que la componéis.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la Virgen. Exhortación a la virginidad*, Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Ciudad Nueva, Madrid 2007, 367 pp., 36 €

Un nuevo volumen de esta excelente colección de "Fuentes Patrísticas" enriquece el acervo de fuentes patrísticas cristianas en castellano. En este caso estamos ante los tratados de San Ambrosio dedicados a la virginidad en los últimos años de su vida, de mayor interés probablemente que los que compuso en los primeros años de su episcopado. Parece claro que su interés por defender la virginidad tuvo bastante que ver con que su hermana Marcelina la profesó y con que tuvo una serie de ataques por quienes no entendían que defendiera este estado de vida cristiano. La edición está tan cuidada como nos tiene acostumbrados la editorial Ciudad Nueva, con el texto bilingüe latino y castellano, y una introducción concisa, que solamente pretende introducir a la lectura del texto mismo. El trabajo se completa con toda una colección de índices especialmente indicados para la utilización del contenido de estos tratados de San Ambrosio: bíblico, ambrosiano, de autores y obras antiguos, de autores modernos, temático y de nombres propios.- A. NAVAS.

ATANASIO, *Epístolas a Serapión sobre el Espíritu Santo*. Introducción, traducción y notas de Carmelo Granado. Ciudad Nueva, Madrid 2007, 220 pp., 15 €

Serapión era obispo de Thmuis, diócesis sufragánea de la de Alejandría, de la que era obispo Atanasio; además a ambos les unía una estrecha amistad. Aunque no conocemos el escrito, la tradición siempre ha mantenido que fue Serapión el que informó a Atanasio que algunos en su diócesis

negaban la divinidad del Espíritu Santo y se contentaban con afirmar la del Hijo. Las cuatro cartas de Atanasio que se recogen en este volumen (y que por primera vez se publican en castellano) están datadas en torno al año 360. En ellas se hace una refutación de la doctrina de los "trópicos", que es la denominación que Atanasio da a estos herejes aludiendo con ello al método que utilizaban para la interpretación de la Escritura. La refutación (que es el contenido esencial de las cartas, más que la exposición positiva de la doctrina) da ocasión al autor para hacer una excelente presentación de innumerables textos bíblicos, probablemente el principal valor de esta obra.- B. A. O.

BALTHASAR, Hans Urs von, *La oración contemplativa*. Encuentro, Madrid 2007, 214 pp.

Este clásico de la literatura teológica de Hans Urs von Balthasar necesita una presentación para que el lector no se confunda con su contenido. No estamos ante un libro de espiritualidad. Más bien la espiritualidad se presupone, pero contemplada con una cierta desconfianza por el autor, teólogo especialmente especulativo. De ahí que todo el libro sea un tratado teológico en torno a la oración contemplativa, en el que priman los planteamientos teológicos de fondo y en el que se echan de menos alusiones a lo que suele entenderse comúnmente por oración contemplativa. Este estudio se centra en lo que debería ser la vida de oración del cristiano, pero analizada esta vida de oración más con criterio de forense (desmontando posibles desviaciones teológicas a la hora de vivir la oración contemplativa) que de desvelador de la realidad divina que se produce en la vida del creyente. El libro se parece más a un conjunto de ensayos en torno al tema, que a un tratado más centrado en lo que se podría esperar del título. Desde mi punto de vista el autor muestra abundantemente su dominio de la teología y de las fuentes, pero

no se preocupa de atender al interés legítimo que puede tener el lector acerca de cómo se pueden vivir en la práctica ideas tan sublimes como las que se presentan en el libro.-

A. NAVAS

BOTELLA CUBELLS, Vicente, *Sacramento, una noción cristiana fundamental*. San Esteban, Salamanca 2007, 142 pp., 12 €

La palabra "sacramento" nos trae inmediatamente a la mente los siete sacramentos de la Iglesia. Pero la categoría de sacramento es más amplia y cabe extenderla a la de sacramentalidad. En esta perspectiva se mueve el libro de Vicente Botella, que es Catedrático de Teología Dogmática de la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia, y actualmente Vicedecano de la misma. Para el autor, sacramento es un concepto nuclear y transversal, que nos ubica en los cimientos mismos de la fe. Entendido así, es un concepto sobre el que el cristiano medio posee un conocimiento muy pobre. La lectura de este libro permitirá entender los ricos contenidos que encierra hoy la teología sacramental: para ello, el autor comienza con una aproximación de conjunto (cap. 1) para adentrarse luego en el estudio histórico del concepto (cap. 2) y terminar haciendo un esbozo de teología sacramental para el presente (cap. 3). No se entra, como se ve, en el tratamiento pormenorizado de cada uno de los sacramentos: más bien se ponen las bases para una mejor comprensión de éstos en el conjunto de la teología de la Iglesia.- B. A. O.

LUTTIKHUIZEN, Gerard P., *La pluriformidad del cristianismo primitivo*. El Almendro, Córdoba 2007, 175 pp.

La tesis de este libro está reflejada en el título escogido: en el cristianismo primitivo hubo diversas tendencias e interpretaciones de Jesús y su misión. Pero esta tesis tiene una segunda parte que el autor (Catedrático Emérito de la Universidad de Groninga) desarrolla en el libro: finalmente fue la interpretación de Pablo la que se impuso y se constituyó como la base de la ortodoxia

que terminó estableciendo el canon de los libros que habrían de ser norma para la fe cristiana. Dicha tesis ha sido muy discutida: no sólo por la excesiva importancia que se da a grupúsculos muy poco relevantes en aquella época, sino también por la debilidad de los argumentos sobre el papel de Pablo. Pero el autor, para defender su posición, recoge en este libro diversos estudios, que forman como un mosaico no siempre bien articulado: algunos sobre tema de tanta actualidad como el Evangelio de Tomás; pero otros más técnicos, como el judaísmo y sus diversas corrientes, el gnosticismo y sus ideas, el cristianismo en Alejandría donde por primera vez se utilizó el término de "cristiano".- B. A. O.

McCARTHY, Patricia, *La palabra de Dios es la palabra de la paz*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 200 pp., 15 €

La autora se siente preocupada por el desfase que encuentra entre los deseos de paz de Dios sobre el mundo y la poca correspondencia que encuentra en sus fieles para secundarlo en su convivencia con los demás. Para mover a los creyentes a marchar por caminos de paz y no de enfrentamiento se inspira en la Sagrada Escritura, de la que extrae una serie de textos especialmente significativos para mover el corazón de los más resistentes a la llamada. Luego se extiende hasta las condiciones de vida y de enfoque de la misma que harán posible el vivir con actitud de paz y no de agresividad o de reivindicación violenta. Su trabajo de bucear en la Escritura ha dado buen resultado y nos lleva de nuevo a abrirnos pacíficamente a los demás, como embajadores de la paz que quiere Dios para la tierra. Solamente hay una cosa al principio que puede desconcertar algo: considera a la Biblia el libro definitivo sobre la paz, por haber sido escrito por el Espíritu Santo. Es cierto, pero debería advertir al lector que en esa misma Biblia hay textos de una gran violencia que pueden desconcertar, cuando la lea entera, a quien no la conozca suficientemente a fondo.- A. NAVAS.

VARO, Francisco, *Las claves de la Biblia*. Palabra, Madrid 2007, 219 pp., 15€

Su autor, que es profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Navarra, se propone que este libro sea una ayuda para la lectura directa de los textos bíblicos. Aunque se tienen en cuenta los avances de las ciencias histórico-críticas aplicadas a la exégesis, la atención principal la ocupa siempre el mostrar el desarrollo progresivo de la Revelación. El lugar que ocupa en este proceso cada libro es lo que se pretende mostrar en primer lugar en el análisis de los libros, que son estudiados según el orden en que aparecen en la Biblia. Desde el capítulo introductorio (orientaciones generales sobre lo que es la Sagrada Escritura como testimonio de la Revelación divina) hasta el último (sobre el Apocalipsis) los sucesivos capítulos fueron apareciendo, mes a mes durante dos años, en la revista *Palabra* como una ayuda para que el lector se familiarizase con los libros sagrados: esto explica el carácter de divulgación de estas páginas.- B. A. O.

VIDAL, Senén, *Pablo. De Tarso a Roma*. Sal Terrae, Santander 2007, 255 pp., 13 €

Con esta obra, dedicada a la biografía de Pablo, completa el autor la trilogía que dedica al Apóstol –cf. *Las cartas originales de Pablo* (Madrid 1996) y *El proyecto mesiánico de Pablo* (Salamanca 2005), obras estas en cuyos datos fundamenta el autor su presentación de la figura y la misión del Pablo. Divide la obra en cinco partes en las que trata respectivamente de: los orígenes de Pablo; la misión cristiana dependiente (de las comunidades cristianas de Damasco y Antioquia); la misión autónoma: comienzos; la misión autónoma: madurez; la misión autónoma: conclusión. En su exposición sigue la llamada cronología corta (Pablo muere el año 58, condenado a muerte por el tribunal que le juzgó en Roma) y minimiza el valor histórico de los datos que ofrece Hechos. El resultado es una obra bien escrita, que se lee fácilmente, con puntos de vista interesantes, que ayudan a comprender la figura

de Pablo, y otros cuestionables, como es el caso de considerar glosas los textos de las cartas que están en desacuerdo con sus puntos de vista, aunque el autor intenta justificar siempre todo aquello en que se aparta de la interpretación más corriente.- A. RODRÍGUEZ CARMONA.

ÉTICA Y MORAL

MARTÍNEZ, Julio L., *Ciudadanía, migraciones y religión. Un diálogo ético desde la fe cristiana*. San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007, 624 pp., 22 €

Los tres términos que componen el título de esta obra tienen hoy más relación entre sí de lo que parece a primera vista. Las *migraciones* se multiplican en un mundo globalizado, mientras estos procesos ponen en cuestión el alcance del concepto de *ciudadanía* al tiempo que obligan a la *religión* a reconsiderar su lugar en la sociedad y a reubicarse en ella. Julio Martínez ha querido conjugar estos tres elementos abordando la pregunta de cómo se puede ser ciudadano y creyente en un mundo globalizado. Y la desarrolla en cinco partes: las migraciones y sus repercusiones sobre la sociedad y la política; el concepto de ciudadanía como forma de definir la inserción de los individuos en la sociedad política y sus distintos modelos; el diálogo intercultural y sus perspectivas éticas; ciudadanos y creyentes en un mundo plural; ciudadanos y católicos en un mundo también plural en lo religioso.- I. CAMACHO.

MIGUEL, M^a del Rosario de – OLTRA, Juan V., *Deontología y aspectos legales de la informática: cuestiones, éticas, jurídicas y técnicas básicas*. Universidad Politécnica de Valencia, 2007, 160 pp., 17,40 €

Este manual, para uso prioritario de los alumnos, está preparado desde el Departamento de Organización de Empresas de la Universidad Politécnica de Valencia: eso explica quizás el peso que tiene en él la ética empresarial en el enfoque general de la ética informática (tema 2). El manual está

estructurado en siete temas, que recogen lo más sustancial para una aproximación ética al campo de la informática: entorno jurídico de la informática en España; ética e informática; la protección de datos; propiedad intelectual; delitos informáticos; peritajes informáticos; comercio electrónico y nombres de dominio. En cada tema se recogen materiales que revelan en los autores un buen conocimiento del mundo de la informática, pero también una cierta falta de elaboración y una excesiva atención a los aspectos jurídicos (a la normativa vigente en España, concretamente). El peligro de este enfoque consiste en que la norma jurídica se identifique con la ética profesional, que es un error demasiado frecuente en textos de ética.- I. CAMACHO.

MIQUEL, Esther, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la Sociología del Conocimiento*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2007, 420 pp., 24,50 €

El carácter interdisciplinar de este estudio, que fue presentado como tesis doctoral en Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, se explica bien dada la formación polifacética de su autora. Como se sugiere en el subtítulo, la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann se utiliza como instrumento, un instrumento cuya validez se quiere poner a prueba al aplicarlo a un aspecto particular: los fenómenos contraculturales en relación con la cultura dominante, un aspecto que no había sido directamente tratado por los autores citados. Dicho instrumento se emplea con objeto de ilustrar la actitud positiva de Jesús hacia la gente de mala reputación en su mundo judío. Para ahondar más en el tema se ofrece un estudio paralelo sobre la actitud igualmente positiva de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos hacia ese mismo tipo de personas marginadas. Estas corrientes antiguas en relación con la cultura griega y Jesús en relación con la

cultura judía constituyen las dos partes de la obra, que la autora reconoce se pueden leer independientemente. En lo que respecta a Jesús, la autora piensa que su actitud no debe ser interpretada como novedad o como superioridad absoluta sobre la ética del judaísmo (como se hace con frecuencia), sino como diferencia de carácter contracultural.- I. CAMACHO.

IGLESIA

BALTASAR, Hans Urs von, *Examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Entrevista de Angelo Scola*. Encuentro, Madrid 2007, 84 pp.

Angelo Scola es hoy Patriarca de Venecia. No lo era todavía cuando realizó esta entrevista al eminente teólogo suizo, que fue publicada en la revista *30 Giorni* en 1986. Estaba muy reciente el Sínodo universal sobre el Vaticano II, que se había celebrado un año antes. Eso explica que el Concilio, su alcance y el debate sobre sus interpretaciones, esté en el punto de partida de este diálogo, que también arranca de algunas circunstancias autobiográficas de von Baltasar. Concretamente, la primera pregunta se refiere a uno de sus primeros escritos (*Abatir los bastiones*, 1952), en que se cuestionaba una Iglesia que se entendiera a sí misma como ciudadela fortificada. A partir de ahí, la temática es muy variada y abarca cuestiones teológica, filosóficas y morales. Que este texto nos llegue en castellano más de 20 años después del momento de la entrevista puede explicarse desde el interés por recuperar la figura y el pensamiento de uno de los grandes teólogos del siglo XX, aunque el contexto de sus reflexiones ya no sea exactamente el nuestro.- B. A. O.

KÖNIG, Franz, *Abierto a Dios, abierto al mundo. Por una Iglesia dialogante*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 184 pp., 14 €

La periodista inglesa Christa Pongratz-Lippitt, que reside desde 1959 en Viena y fue allí corresponsal del semanario *The Tablet*, se ha encargado de la publicación de estas páginas del Card. König que ella ha puesto

por escrito como resultado de conversaciones que mantuvo con él en los últimos años de su vida. Más que ante unas memorias completas, estamos ante unas reflexiones del Cardenal sobre la necesidad del diálogo en la Iglesia. Pero en ellas hay mucho de sus recuerdos y de su experiencia desde su participación en el Concilio Vaticano II, sobre todo como Presidente del Secretariado para los no Creyentes entre 1965 y 1981 y como protagonista de los contactos de la Santa Sede con los países de la Europa del Este y con las iglesias ortodoxas establecidas allí. El libro arranca con sus recuerdos del Concilio y se estructura luego según distintos niveles del diálogo: diálogo dentro de la Iglesia, diálogo ecuménico, diálogo con los judíos, diálogo con los musulmanes, diálogo interreligioso, diálogo con los no creyentes, diálogo con Dios. Son unas páginas escritas con gran libertad, que sabe reconocer los avances de la Iglesia en este terreno pero no duda en criticar ciertas resistencias. Tiene el valor de ser relato de un testigo de primera fila.- I. CAMACHO.

VIDA CONSAGRADA

RUIZ DE GALARRETA, José Enrique, *Grande en lo pequeño. El hermano Gárate*. Mensajero, Bilbao 2007, 257 pp., 15 €

Esta biografía del H. Gárate está muy bien ambientada históricamente, con lo que su figura destaca con un contraste adecuado en los tiempos que le tocó vivir. Contiene una gran cantidad de testimonios de personas que lo conocieron y que depusieron en los procesos de beatificación. El autor se considera tributario de otros jesuitas que, antes que él, recogieron la documentación básica que luego le ha facilitado su labor. Los momentos en que el relato parece más novelado no pierden credibilidad alguna, ya que lo que se dice en ellos está basado en los testimonios a los que hemos aludido más arriba. También se destaca el hecho de que el hermano Gárate no sólo fue portero de Deusto, sino que ejerció otros oficios en la Compañía de Jesús, entre ellos el de enfermero. Hay que felicitar al autor, por-

que ha conseguido construir una biografía de gran hondura, y al mismo tiempo amena, sobre una persona corriente, tan corriente que él mismo tuvo miedo al principio de no poder dar cima a su empeño.- A. NAVAS.

ESPIRITUALIDAD

DECLoux, Simon, *¡Dichosos vosotros!*. Ejercicios de ocho días con San Mateo. Sal Terrae, Santander 2007, 181 pp., 10,50 €

Este libro ha nacido de la praxis del "ejercitador", el P. Decloux, quien, después de ocupar distintos cargos en el gobierno de la Compañía de Jesús, se dedica ahora a la formación de religiosos y sacerdotes en Congo-Kinshasa. El libro está pensado, por tanto, no para una lectura continuada, sino como instrumento para que el ejercitante siga el método ignaciano. Su orientación coincide con *El Espíritu Santo vendrá sobre ti. Ejercicios de ocho días con San Lucas*, publicado en castellano este mismo año. Para cada uno de los ocho días se proponen dos pasajes del evangelio de Mateo. Para el primer día se busca la inspiración en algunos textos del sermón del monte, para ilustrar cómo toda la vida humana tiene su centro en Dios. Para el segundo día, que pretende que el ejercitante tome conciencia de la realidad del pecado, se recurre a la parábola de las diez vírgenes y a la escena del juicio final. Los otros seis días se propone la contemplación de los grandes momentos de la vida pública, la pasión y muerte y la resurrección de Jesús.- I. CAMACHO.

GRÜN, Anselm, *Ser en plenitud. El poder de una fe madura*. Sal Terrae, Santander 2007, 149 pp., 9 €

Anselm Grün es un autor muy conocido en los medios espirituales por sus aportaciones en torno a los problemas que surgen en la existencia humana y que hacen que muchos hombres y mujeres no den con la tecla necesaria para que sus vidas se desarrollen dentro de los límites del equilibrio y la armonía interiores. Este libro en concreto

incide una vez más en esta temática, para ayudar a quienes se sienten insatisfechos en las vías por las que discurre su existencia. En sus páginas se pueden encontrar tanto elementos psicológicos como pertenecientes al legado de la espiritualidad cristiana (claramente benedictina a veces), que pueden ayudar a enderezar el rumbo de las naves que vayan a la deriva. Eso sí, sigo notando un acento casi continuado en que todo lo que se quiere alcanzar parece estar al alcance de nuestra mano, aunque contando con la ayuda de Dios. Pero me parece que la iniciativa de Dios queda algo disminuida ante las iniciativas humanas que se despliegan ante los ojos del lector y que parecen asegurar el éxito casi por sí mismas.- A. NAVAS.

GRÜN, Anselm, *La felicidad, día a día*. Sal Terrae, Santander 2007, 158 pp., 8 €

Con estas páginas el autor pretende ayudar al lector a encontrar la felicidad, concebida como una vida plena y llena de sentido. Recuerda que basta abrir los ojos a todo lo que nos rodea, para lo que tampoco se necesita ningún esfuerzo especial. Es verdad también que no se consigue con esfuerzo sino que se nos da gratuitamente, que está a disposición de todos pero que es necesario situarse en actitud receptiva ante Dios, que es el único capaz de llenar los deseos del espíritu humano en este campo. Se le pide al lector que colabore mirándose a sí mismo con ojos llenos de amor y bondad, aceptándose plenamente, no sólo en lo que la persona tiene de aceptable, sino también en todo lo que constituyen sus debilidades o desaciertos. La felicidad así enfocada es perfectamente compatible con un mundo imperfecto, en el que es la única capaz de sobrevivir, mientras cualquier otro intento acaba naufragando. En resumen: la persona que permite que Dios viva en su interior y comparta con ella su existencia es la receptora de la felicidad que ansía su corazón y que se encuentra a cubierto de los avatares que podrían echarla a pique.- A. NAVAS.

HERWARTZ, Christian, *Descalzos. Ejercicios en la calle*. Sal Terrae, Santander 2007, 112 pp., 7,50 €

“La calle” hace referencia a un espacio vital abierto, incontrolado, pero donde además descubrimos oportunidades de encuentro personal. La experiencia de hacer Ejercicios Espirituales en ese marco fue iniciada desde una comunidad de jesuitas y no jesuitas instalada en una casa para refugiados y transeúntes en el barrio berlinés de Kreuzberg. El autor de este libro, que tiene un fuerte contenido autobiográfico, es un jesuita alemán vinculado a la “Misión obrera” desde los comienzos de su vida activa en la Compañía de Jesús. En estas páginas nos narra sus años de vida religiosa en ese contexto, cómo surgió la idea de dar Ejercicios en él y cómo se ha desarrollado desde el año 2000. Esta experiencia novedosa se ha repetido desde entonces en diferentes ciudades de Europa central: “la calle” se ha convertido así en un lugar privilegiado para el encuentro con Dios siguiendo en todo el método de los Ejercicios Espirituales ignacianos.- B. A. O.

MARQUÉS SURINACH, Joan, *Los pecados y las virtudes capitales*. Palabra, Madrid 2007, 394 pp., 14 €

Este tratado sobre los pecados y las virtudes capitales está calcado, según confesión del propio autor, de la *Summa theologica* de Santo Tomás de Aquino aunque con variantes. Una vez tomada la decisión de describir los pecados capitales (los que son cabeza de los demás pecados), adjunta a cada pecado capital la virtud opuesta. Se empieza enunciando el concepto de en qué consiste cada pecado o cada virtud. Sigue una amplia descripción de su forma de producirse y de las consecuencias perjudiciales o beneficiosas según se aborde un pecado o una virtud. Y se termina con un examen de conciencia enfocando también por separado a cada pecado y a cada virtud. Todo el estudio está transido de la doctrina moral habitual en el Opus Dei, en donde las citas tomadas de otras fuentes de espiritualidad no cambian el tono moral general al que nos referimos. El autor se inspira constantemente

en Santo Tomás de Aquino para la doctrina, pero las conclusiones prácticas no son de Santo Tomás de Aquino, sino del autor del libro, según su propia mentalidad espiritual, como puede comprobarse en los exámenes de conciencia que sugiere al lector.- A. NAVAS.

NOUWEN, Henri J. M. (Michael J. CHRISTENSEN / Rebecca J. LAIRD), *Dirección espiritual. Sabiduría para la larga andadura de la fe*. Sal Terrae, Santander 2007, 206 pp., 11 €

Los autores que van entre paréntesis son los que han redactado el presente libro, pero en él han querido ser fieles a la mentalidad y planteamientos de Henri Nouwen, que es a quien pertenecen las ideas que en él se exponen. Por eso desean que el libro sea considerado como suyo, aunque la redacción física del texto haya correspondido a ellos. Entre la memoria de discípulos suyos y lo que dejó escrito sobre el tema los autores han llevado a cabo un trabajo muy meritorio, que creo que corresponde muy adecuadamente a su propósito: mostrar lo que pensaba de la dirección espiritual Henri Nouwen. El libro se divide en tres partes: Mirar dentro del corazón, Mirar a Dios en el Libro y Mirar a los otros en comunidad. Valoro como muy acertados los enfoques de Nouwen sobre todo lo que se refiere a la dirección espiritual, de tal manera que creo que tenía una excelente experiencia de este servicio espiritual. Por tanto, quien lea este libro pretendiendo ser enseñado por un maestro en la materia no se verá defraudado. Como complemento final son muy valiosos tanto el epílogo como los dos apéndices. En resumen: libro muy a tener en cuenta para quien se interese sobre la dirección espiritual y quiera recibir consejos con garantías de acierto en un terreno tan difícil.- A. NAVAS.

ORELLA, Eduardo Jesús, *Orar con los Salmos en la depresión*. Mensajero, Bilbao 2007, 88 pp., 5 €

Esta selección de salmos nace de una experiencia personal. Su autor, sacerdote jesuita, atravesó una profunda depresión hace

más de treinta años. No encontró otra vía para superarla que "agarrarse a Dios". Y los salmos fueron su principal instrumento. Ahora ha escogido unos 40 de ellos, que transcribe no completos sino abreviados. Los ofrece como camino de oración para todos lo que se encuentran en trances difíciles.- B. A. O.

PEREIRA DE MATOS, Manuel A., *El Padrenuestro. La oración trinitaria de los hijos de Dios* Secretariado Trinitario, Salamanca 2007, 182 pp., 10 €

Manuel Alberto Pereira, sacerdote portugués, es profesor de Instituto Superior de Teología de Viseu. Ha sabido aprovechar el fruto de su investigación para una tesis doctoral, presentada en la Universidad Pontificia de Salamanca, y ponerlo al alcance del gran público. Su tesis doctoral, *Interpretación trinitaria del Padrenuestro. El Espíritu Santo y el espíritu de filiación a la luz del De Trinitate y de otros escritos de San Agustín*, defiende que el Padrenuestro es una oración esencialmente trinitaria, a pesar de que vaya dirigida al Padre. Para exponer su punto de vista combina la teología bíblica con los estudios patristicos, con la teología dogmática y con la teología espiritual. El resultado es este libro, donde analiza en su parte central las sucesivas peticiones de la oración dominical buscando en ellas las referencias a las tres personas de la Santísima Trinidad.- B. A. O.

LITURGIA

FONTBONA, Jaume, *La Cena del Señor, Misterio de Comunión*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007, 281 pp., 23 €

Aunque el autor indica que no pretende presentar "un tratado acabado sobre la Eucaristía", de hecho nos ofrece una amplitud de perspectivas de gran utilidad para avanzar en la comprensión del Misterio eucarístico. Los cuatro primeros capítulos contienen un recorrido histórico desde la Biblia, incluyendo el "trasfondo veterotestamentario", hasta los últimos acuerdos ecumé-

nicos del siglo XX. El capítulo V es una reflexión sistemática, sobre algunos puntos claves de teología eucarística, partiendo de la síntesis teológica de Tillard, y en el capítulo VI recorre los diversos momentos de la celebración eucarística, analiza diversas tradiciones teniendo en cuenta plegarias eucarísticas de distintas iglesias locales, y añade un comentario a todas las plegarias eucarísticas que aparecen en el Misal Romano, según la última edición típica latina del año 2002. La obra termina con un Epílogo en que desarrolla algunos aspectos de la Eucaristía de especial importancia para la vida de la Iglesia-comunidad; y finalmente añade una "Bibliografía básica" pero bastante amplia con obras de muchos autores; a continuación cita documentos de carácter ecuménico, así como documentos del Magisterio de la Iglesia Católica, el último de los cuales es la Exhortación Apostólica de Benedicto XVI "Sacramentum caritatis". Al final de todo cita textos litúrgicos antiguos de diversas épocas y procedencias, desde la *Didajé* hasta el Misal de S. Pío V.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

PASTORAL

BOURGEOIS, Henri, *Teología Catecumenal*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2007, 334 pp., 24 €

La primera edición de esta obra fue publicada en francés en 1991, y después de fallecer el autor el año 2001, una asociación de amigos suyos publicaba una segunda edición enriquecida con los capítulos 5º y 6º, que habían encontrado en papeles dejados por Bourgeois, pues él mismo había manifestado en su primera edición su deseo de ampliar en un futuro su obra. Ahora aparece por primera vez la obra completa en castellano. Se trata de una reflexión en profundidad sobre el Catecumenado, como se practica en Europa Occidental y América del Norte. Los sucesivos capítulos ofrecen respectivamente una visión de lo específico de la praxis catecumenal, de los contenidos fundamentales que han de transmitirse a los

catecúmenos con su debida interpretación, del concepto de iniciación cristiana visto en su desarrollo histórico y en su dimensión antropológica, y del método a utilizar con bautizados que quieren reemprender una vida cristiana a modo de "catecumenado posbautismal", como se presenta en el capítulo IV del Ritual de Iniciación cristiana de adultos. Los dos capítulos añadidos en la segunda edición tratan de la "tradición catecumenal" y de la "actuación catecumenal" respectivamente. En toda la obra lo más valioso es la profundización teológica y pastoral con que se contempla el Catecumenado, institución tan necesaria para formar cristianos, ya que en la sociedad actual se acercan al Catecumenado personas en muy diversas situaciones, tanto a nivel de Sacramentos recibidos como a nivel de fe.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

RESINES, Luis, *Mamá, ¿cómo es Dios?* Secretariado Trinitario, Salamanca 2007, 184 pp., 18 €

La pregunta que da título a este libro se la hacen los niños y los mayores. Y probablemente requiere respuestas diferenciadas, adaptadas a las condiciones de unos y otros. Este libro se ocupa de los niños y ofrece un posible camino para explicarles cómo es Dios en el misterio trinitario del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Para ello se simula en forma de relato el desarrollo de la catequesis que un grupo de niños recibe: a través del diálogo con ellos y tomando siempre como base la experiencia infantil de la familia y los amigos, se van exponiendo los distintos aspectos del ser de Dios. No sólo a los catequistas, también a los padres con hijos pequeños dará no poca luz la lectura de este libro; y no sólo para dialogar con ellos, incluso para profundizar en su propia experiencia de Dios.- B. A. O.

RUIZ DE GALARRETA, José Enrique, *Volver a Galilea. Refrescar nuestra fe*. Mensajero, Bilbao 2007, 104 pp., 8 €

La pretensión de este libro es explicar la fe con el lenguaje de Jesús: es lo que quiere

expresar el título con ese “volver a Galilea”, al ambiente de Jesús. El autor, jesuita navarro que ha dedicado su vida a la enseñanza, tiene una intención inequívocamente pastoral. Comienza reproduciendo el Credo y concibe su libro como una ilustración del mismo mediante el lenguaje parábólico, que tan plástico y tan ajeno a la abstracción. Para ello recurre a textos evangélicos (no siempre parábolas), que hacen a las grandes verdades de nuestra fe más asequibles a la mentalidad de hoy.- B. A. O.

RELIGIONES

ABUMALHAM, Monserrat, *El Islam. De religión de los árabes a religión universal*. Trotta, Madrid 2007, 269 pp., 17 €

Desde una perspectiva de empatía con el Islam, avalada por otras publicaciones en las que ya ha mostrado su conocimiento de la materia, la profesora Abumalham ofrece una breve introducción histórica de los orígenes preislámicos y de la fundación posterior del Islam en Arabia, la secuencia de los primeros califas ortodoxos y la posterior fragmentación en distintas corrientes. Esta perspectiva evolutiva se complementa con otra sistemática en la que se estudia las fuentes y los pilares básicos de la religión islámica, las distintas escuelas interpretativas y jurídicas, el sistema de creencias, la vida espiritual y la mística. Estos dos enfoques dejan paso a dos capítulos sobre la actualidad del Islam, la reforma contemporánea y el panorama actual de los musulmanes en territorios árabes, así como una reflexión final sobre los musulmanes en el mundo. Un breve glosario y una síntesis de bibliografía completan el volumen. Se trata de un estudio introductorio, en el que se da prioridad a lo informativo y pedagógico, para familiarizar con los elementos claves de esta tradición religiosa. Se echa de menos, sin embargo, la perspectiva más reflexiva y crítica, ya que el Islam se ha convertido hoy en objeto de disputas y polémicas, sobre las que la autora podría tomar postura. Por ejemplo, no se cita en el índice ni se aborda la problemática que es-

tudia Abdelwahab Meddeb, *La enfermedad del Islam*, que ha tenido un gran eco en Occidente. Una referencia a esta problemática actual, difícil de ignorar dada la controversia que despierta hoy el Islam en muchos círculos europeos, habría enriquecido las aportaciones de la profesora Abumalham.- J. A. ESTRADA.

CUPERLY, Pierre, *Fiestas y plegarias de las grandes religiones*. CCS, Madrid 2007, 196 pp., 10,90 €

Pierre Cuperly, hermano de la Fraternidad Monástica de Jerusalén en París, es especialista en el Islam y ha organizado frecuentes encuentros interreligiosos. Fruto de todo ello es este trabajo, que presenta en paralelo las fiestas principales de la religión judía, la cristiana y la musulmana. La mayor parte del libro la dedica a las celebraciones litúrgicas, pero aborda también otras celebraciones relacionadas con la iniciación, el matrimonio y la muerte. De todas ellas ofrece algunos textos y comentarios, así como pistas para reflexión y meditar. En sus presentaciones se cuida de no dejarse llevar de ningún género de sincretismo. Pero el tratamiento paralelo de estas celebraciones contribuirá a una mejor comprensión de universos religiosos que no son del todo independientes: es más, el conocimiento de cada uno de ellos ayudará a una mejor inteligencia de los otros.- F. L.

FERRY, Luc – GAUCHET, Marcel, *Lo religioso después de la religión*. Anthropos, Barcelona 2007, 82 pp., 12 €

Este pequeño libro, con un prólogo a la edición española de Esteban Molina, contiene las entrevistas de P. H. Tavoillot a Luc Ferry (antiguo ministro de educación) y Marcel Gauchet (filósofo) así como la discusión entre ambos. El tema central de la salida de la religión en una sociedad laica, el papel del cristianismo en esta evolución, la disposición religiosa de la humanidad, el contenido humanista, ético y de creencias seculares que puede sustituir a la religión y una evaluación del concepto de lo sagrado,

son los tópicos fundamentales de este encuentro. Es un libro denso y sugerente, escrito de forma pedagógica y muy clara, por dos de los grandes especialistas franceses en lo que concierne al papel de la religión en las sociedades actuales y su relación con el sentido de la vida. Lo recomiendo para los que se interesan por el hecho religioso, tanto desde la perspectiva de la filosofía como de la teología.- J. A. ESTRADA.

GANDHI, Mohandas, *Mi fe en la verdad. Un pensamiento para cada día*. Sal Terrae, Santander 2007, 182 pp., 9 €

La Editorial Sal Terrae está realizando una importante labor de difusión de la vida y el pensamiento de Gandhi (1864-1948). Ahora publica esta colección de textos entresacados de sus obras y distribuidos para poder ser leídos a lo largo de los 366 días del año. También admiten una lectura continuada, ya que se han ordenado de forma que exista una concatenación lógica y temática entre unos y otros. Leyendo estos textos (breves, nunca con una extensión de más de 12-14 líneas) puede el lector familiarizarse con la filosofía de la vida de Gandhi. La preparación del libro ha corrido a cargo de R. K. Prabhu, un fiel discípulo del maestro, que lo publicó en 2005 en la India.- F. L.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Vivir lo que somos. Cuatro actitudes y un camino*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2007, 205 pp., 12 €

Tenemos en nuestras manos un libro dedicado al tema de la meditación (en sentido oriental tipo Zen), al tema de la consciencia, al tema de la no dualidad y del despertar. Temas todos de gran éxito en estos momentos pero que suponen un planteamiento de fondo que es bueno recordar. El autor es psicoterapeuta, sociólogo y teólogo. Lo cual le da una indudable cualificación para las afirmaciones que hace en estas páginas. Lo que sucede es que me sigue desconcertando todo este planteamiento, cuando al mismo tiempo se enriquece con elementos valiosos de una religión positiva, como el

cristianismo, pero sin que en ningún momento se reconozca lo más decisivo de la esencia de ese cristianismo: que es una religión positiva revelada por Dios, en la que Dios marca los tiempos, no el sujeto, como sucede con la meditación del tipo que sea. De este modo, al mismo tiempo que se cita a los místicos cristianos (junto a los de otras procedencias), se sugiere que cualquier religión positiva es arcaica, no válida ya para estos tiempos. De esta manera se discurre por los caminos del Zen pero con la diferencia de que el Zen se dedica a la sabiduría, sin comparaciones con religiones positivas, que no pretende en ningún momento. No entro en la utilidad del camino propuesto por el autor. Simplemente me parece que intenta conciliar lo inconciliable, aunque en sus consideraciones hay mucho bueno y aprovechable para la humanidad.- A. NAVAS.

REDONDO BARBA, Rafael, *Aromas del zen*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2007, 213 pp., 13 €

Rafael Redondo, como todo buen maestro Zen, sitúa la experiencia Zen al margen de las confesiones religiosas, aunque de una manera sutil parece colocarla por encima de ellas. Las confesiones religiosas serían la prehistoria de la interioridad humana, mientras que el Zen sería la realidad, sin divisiones internas, sin contenidos innecesarios, con una vida a la que el Zen atribuye caracteres de eternidad y con una sabiduría que enseña a ver lo más profundo de la realidad cósmica y humana sin necesidad de conceptos perturbadores (filosofías y religiones concretas) de esa indefinición progresiva en la que acaba desapareciendo también la realidad personal del individuo. Como dice muy bien el autor, el tipo de lenguaje en el que el Zen se encuentra mejor expresado es la poesía. Esto permite que las mismas palabras tengan ecos internos diversos según las personas diferentes que las oyen. El Zen no pretende ser una religión, ni sustituir a ninguna. Pero en este libro algo hace presentir que el autor sí ha recorrido ese camino, con lo que algunas de

sus expresiones parecen sonar un poco tendenciosas, lo que es bastante opuesto al espíritu Zen. Y esto que he dicho no anula el hecho de que el lenguaje y la sabiduría que anidan en el Zen me parecen un estupendo legado para la humanidad.- A. NAVAS.

FILOSOFÍA

BLOCH, Ernst, *El principio esperanza – Volumen*

3. Trotta, Madrid 2007, 541 pp., 29 €

Con este estudio culmina Trotta la magnífica edición de una de las obras más significativas de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX, así como la obra culmen de Bloch. La edición, así como el índice de personas, autores y obras, corre a cargo de Francisco Serra. El texto contiene la parte quinta de la obra, las imágenes desiderativas del instante colmado, en los que se presentan las conocidas reflexiones de Bloch sobre la vida activa y contemplativa, su larga reflexión sobre la obra de Goethe, la contraposición entre D. Quijote y Fausto, y las páginas dedicadas a la música. Especial interés filosófico tiene su reflexión sobre la muerte, con sus contrapuntos religiosos, la referencia al nihilismo como morada del hombre, y las diversas tipologías del misterio religioso, así como sus connotaciones utópicas y su reflexión sobre la dinámica escatológica y mesiánica de la Biblia. El núcleo de la tierra como extraterritorialidad real es el marco de su reinterpretación de la obra de Marx, de los instantes de plenitud y de los impulsos y necesidades humanas. La obra pertenece ya a la tradición clásica del siglo XX y sigue siendo un referente para los estudios sobre el pensamiento utópico, la religión y las dinámicas emancipatorias de la sociedad. La traducción está muy cuidada, a pesar de la dificultad que ofrece el rico contenido metafórico e imaginativo que se expone. En resumen, es un trabajo que no debe faltar en ninguna biblioteca de filosofía y que cincuenta años después de su publicación original sigue siendo un libro de referencia.- J. A. ESTRADA.

BRENTANO, Franz, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Encuentro, Madrid 2007, 287 pp., 24 €

Una breve introducción de M. Abella, también el traductor, precede a este estudio clásico de Brentano, que sirvió de referencia crítica a Heidegger. La pluralidad de significados del ente y las distintas categorías aristotélicas son analizadas por Brentano y se enmarcan dentro de su concepción de la analogía y de los modos de predicación. Los sentidos del ente (en relación con la verdad, la potencia, el acto y el ente categorial) son estudiados de forma crítica y analítica, sopesando también las distintas interpretaciones que ha tenido en la historia de la filosofía. Se estudia la división categorial aristotélica y las diversas objeciones que se le han hecho, para concluir en analizando la esencia como objeto central de la metafísica. El trabajo, sistemático, claro y bien traducido, muestra la continuidad de toda la obra de Brentano y la importancia orientadora de este estudio de juventud que culmina en las obras maduras de su ontología.- J. A. ESTRADA.

CANTÓN ALONSO, José Luis (ed.), *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Universidad de Córdoba, Córdoba 2007, 463 pp.

En diciembre de 2004 con motivo del VIII Centenario de la muerte de Maimónides se celebró en Córdoba el IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval. La efemérides merecía la oportunidad del encuentro, de ahí que la Sociedad de Filosofía Medieval adelantara su reunión cuatrienal. El congreso tampoco se redujo al ámbito nacional, sino que estuvo abierto a los especialistas iberoamericanos, tanto de habla hispana como portuguesa. El presente libro, como se señala en el título lo conforman las actas del congreso, que se dividen en tres partes: la primera dedicada a las ponencias que analizan la figura del filósofo judío desde diferentes perspectivas, historiográfico,

teológico, filosófico y, cómo no, en relación a Aristóteles; la segunda parte presenta las comunicaciones en torno a Maimónides, las cuales estudian de modo particular su relación con Santo Tomás, pero no olvidan otros aspectos de su obra que han mantenido proyección en otros ámbitos de la filosofía; la tercera parte, recoge las ponencias que abordaron el pensamiento medieval, sin relación con Maimónides. Llama la atención el número de ponencias dedicadas a autores que se pueden considerar posteriores a la Edad Media, como Nicolás de Cusa. En cualquier caso, el conjunto de la publicación es una interesante y variada muestra del pensamiento en torno a una época que proclama la importancia de la razón, algo que para nuestro tiempo puede ser un buen motivo de reflexión.-
P. RUIZ LOZANO.

GARCÍA NORRO, Juan J. (Coord.), *Ser querido y querer. Estudios en homenaje a Manuel Cabada Castro*. San Esteban, Salamanca 2007, 398 pp., 30 €

Este volumen recoge una serie de artículos en homenaje al profesor Manuel Cabada Castro, profesor de Filosofía de la Universidad Comillas y en la Universidad Complutense. La primera parte del volumen ofrece una semblanza de Cabada de E. Rodríguez Navarro y Jesús Romero Moñivas, un estudio sobre "Hombre y Dios. La antropología como lugar de acceso filosófico a la divinidad" (J. Romero Moñivas), el personalismo comunitario de Cabada (Carlos Díaz) y unas reflexiones sobre el "Dios que da que pensar" a cargo de Rogelio Rovira. Una vez centrado el panorama filosófico del profesor Cabada, se abre una sección titulada de "Dios al hombre", con diferentes estudios "La vigencia de la pregunta por Dios" (Estrada), "Reflexiones sobre el misterio de Dios" (A. Cordobilla), "Revelación como caer en la cuenta" (Torres Queiruga), "Significado de la idea de creación en la situación religiosa actual" (Pedro Castella), "La religión popular" (Xosé Ramón Mariño Ferro), "El escepticismo mitigado

de Hume y la creencia natural en Dios" (Juan José García Norro). La tercera parte se titula "Del hombre a Dios", con trabajos de Amengual (La atrofia de la experiencia en Walter Benjamin), de López Quintás (La creatividad en la vida cotidiana), de M. Fraijó (W. Dilthey: hermeneuta de la vida), de Alicia Villar (La compasión como fuente de la moral en Schopenhauer), de Rafael V. Orden Jimenez (La crítica de Feuerbach al pensar sistemático y la nueva función de la filosofía), y de Ricardo Parellada (Las formas de la antropología). Lógicamente hay una gran disparidad de temáticas, enfoques y autores, aunque el volumen se caracteriza por la seriedad y sistematicidad de los enfoques que se ofrecen, todos en mayor o menor medida cercanos a publicaciones de Cabada y a temas a los que ha dedicado su producción filosófica. Es un volumen que recoge el aprecio personal y la estima profesional del profesor Cabada, y que se refleja en el título, poco frecuente en obras de filosofía, que encuadra este volumen.-
J. A. ESTRADA.

GÓMEZ CAFFARENA, José, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007, 700 pp., 36 €

Después de su conocida trilogía sobre metafísica fundamental, trascendental y filosofía de la religión, culmina Caffarena su obra con este estudio de madurez, que mantiene la continuidad con las posturas anteriores y, al mismo tiempo, las amplía y las clarifica. El enigma de la identidad y significado del hombre, y su sentido de la vida, correlacionan con Dios como misterio. Gómez Caffarena parte del hecho religioso, su historia y estructura, en la que ofrece una visión panorámica de las religiones universales, una vez analizado lo religioso ancestral y tras haber clarificado conceptos claves como el de lo sagrado, las hierofanías, el sacrificio y la violencia sacra. Es una introducción, fundamentalmente descriptiva, que abre el panorama a las grandes religiones mundiales, con especial énfasis en el monoteísmo, así como a

la problemática del mal y la salvación, y al análisis de Bergson acerca de las dos fuentes de la religión. A partir de ahí, culmina su reflexión sobre el hecho religioso con un análisis de la crisis actual: los factores históricos de la modernidad, la emergencia humanista del sujeto y el significado de la secularización. Éste último apartado de la crisis moderna es el menos conseguido, en cuanto que hace hincapié en elementos históricos muy conocidos pero falta un análisis más pormenorizado en torno al concepto actual de secularización y laicidad, la problemática del escepticismo y el nihilismo, y la atención al fenómeno de la globalización.

La segunda parte del trabajo, posiciones filosóficas ante lo religioso, se dedica a una recapitulación evaluativa de las vías tradicionales para llegar a Dios: el racionalismo objetivo que tiene sus representantes fundamentales en S. Anselmo, Spinoza, Schelling, Schleiermacher y Hegel); el naturalismo empirista (Hume, Russell, Wittgenstein, empirismo de Oxford y teología filosófica analítica); por último, el subjetivismo humanista, con S. Agustín y Kant como referentes fundamentales. Tampoco se olvida a los críticos (Feuerbach, Nietzsche) y a las nuevas aportaciones del siglo XX (neotranscendentalismos cristianos, Zubiri y Ricoeur). La síntesis combina la exposición de estas corrientes y algunas valoraciones del propio autor.

La tercera parte es la que le sirve para definir su propia postura. La plausibilidad filosófica de la fe en Dios se establece desde la analogía como elemento fundamental para hablar de lo absoluto en perspectiva humana (con Aristóteles y Tomás de Aquino como las referencias claves). Desde la experiencia del amor como base para hablar simbólicamente de Dios se desarrolla la importancia de la significatividad simbólica para la religión y lo personal de la fe monoteísta, destacando la aportación de Tomás, Kant, Zubiri y Swinburne. Finalmente se estudia la prueba cosmológica desde una perspectiva evolutiva y emergentista, en la que se acentúa la doble

cara de la trascendencia e inmanencia del Absoluto y se aborda la problemática del mal físico, desde una perspectiva de cuño leibniziano (la finitud y creaturidad como explicación para un mundo sin mal). El trabajo concluye con una revisión de la problemática del Dios providente y señor de la historia, la problemática de naturaleza y gracia, el problema del mal moral y unas reflexiones finales filosófico-teológicas sobre el concepto de revelación, la problemática de la elección divina y la salvación del mal moral. El estudio culmina y sintetiza posturas de la trilogía, aunque destaca la nueva importancia que asume Zubiri y su concepto de religación, junto a la base kantiana que siempre le ha distinguido, así como la importancia de los elementos simbólicos y el deseo humano para hablar de Dios desde una confianza básica en el hombre y en la valoración positiva de la realidad.- J. A. ESTRADA.

HUME, David, *Historia natural de la religión*.

Estudio preliminar, traducción y notas de Carlos Mellizo. Tecnos, Madrid 2007³, 115 pp., 10 €

Aparece ahora la tercera edición de esta obra clásica del filósofo escocés David Hume (1711-1776). Publicada nueva años después de su *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748), se fundamenta en las mismas raíces epistemológicas: la reflexión sobre la naturaleza y el lugar del ser humano dentro de ella. Abordado desde el punto de vista de la sociología y de la psicología, este ensayo se pregunta por el origen de la religiosidad en la naturaleza humana. Los relatos de los pueblos sin religión demuestran –a juicio de Hume– que la religiosidad ni se fundamenta en la razón humana ni pertenece a la originaria capacidad emocional del ser humano. Para Hume, la religión brota del sentimiento de temor de los humanos hacia la naturaleza. Acompañado de un excelente estudio preliminar, una bibliografía extensa y clarificadoras notas a pie de página, este ensayo es una valiosa contribución al conocimiento del pensa-

miento de Hume en los países de lengua española.- L. SEQUEIROS.

MARÍN, Higinio, *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Encuentro, Madrid 2007, 330 pp., 22 €

Este volumen contiene la transcripción de una serie de conferencias que Higinio Martín (profesor del CEU Cardenal Herrera Oria) impartió para la empresa Rank Xeros España para la formación de sus directivos. De los cuatro capítulos que componen el libro, los tres primeros fueron redactados al mismo tiempo que preparaba la tesis doctoral. Con un extenso prólogo del profesor Jacinto Choza (Universidad de Sevilla) pretende delimitar las fronteras filosóficas de "lo humano". Los antiguos llamaron a los seres humanos "hombres", los medievales "personas", y los modernos "sujetos". Como expresa el autor, las definiciones de lo humano no son sólo actos intelectuales de concepción, sino también producciones sociales de estados y funciones, son *poiesis* culturales en las que el hombre se pone y se hace. Son cuatro los paradigmas históricos que describe: el humanismo aristocrático, el humanismo estamental, el humanismo pericial y el humanismo comercial. Un largo epílogo pretende centrar la reflexión sobre el ser humano dentro de unas coordenadas humanistas.- L. SEQUEIROS.

MARTIN, Michael, *Alegato contra el cristianismo*. Laetoli, Pamplona 2007, 316 pp., 21 €

El autor se confiesa desde el comienzo ateo por formación y recuerda el influjo que ejerció sobre él su abuelo, al que califica como "ateo de mentalidad definitivamente metafísica". Con esos presupuestos se dispone a hacer una crítica sistemática del cristianismo que se mantenga en el ámbito filosófico, al estilo de las que realizaran Russell y Nietzsche. Para ello parte de una exposición de lo que él cree son los ejes de la fe cristiana, para emprender luego esa crítica filosófica de cada uno de ellos. Se ilustra con obras de autores casi siempre

norteamericanos, tanto de la corriente más ortodoxa como de la liberal. El creyente que lee estas páginas (que fueron publicadas en inglés en 1991 y llegan a nosotros con no poco retraso) sentirá cierta incomodidad ante el exceso de racionalismo que encierran: y lo que se echa de menos en ellas es la reflexión sobre la experiencia religiosa. El libro recuerda ciertos libros de la apologética clásica, sólo que orientada en sentido opuesto: para probar la falsedad de las creencias cristianas.- F. L.

McGILVRAY, James, *Chomsky. Lenguaje, mente y política*. Laetoli, Pamplona 2006, 361 pp., 22 €

El autor, profesor de Filosofía en Montréal, tiene una pretensión ambiciosa en este volumen: vincular las teorías lingüísticas y las posturas políticas de Chomsky como un proyecto unificado. Para ello parte de la concepción epistemológica de Chomsky (sentido común, ciencia y mente) y se plantea el problema de la mente humana rechazando el dualismo entre mente y cuerpo. El innatismo es su respuesta a la disputa entre racionalistas y empiristas y la problemática mental sirve de trasfondo para su ciencia del lenguaje centrado en la tríada sintaxis, semántica y pragmática. Aquí es donde desarrolla la dinámica generativista y su concepción del progreso en lingüística, abordando luego cómo construir una expresión y los significados y su uso. Desde ahí se abre a la problemática política: analiza el anarcosindicalismo de los intelectuales, la fabricación del consenso y la responsabilidad intelectual, y establece las bases de su concepción de la naturaleza humana y de la organización social. Es el marco para criticar la postura relativista, tanto en política como en lo concerniente al conocimiento, y para desarrollar las bases de un humanismo que es, a la vez, político y filosófico. Una breve bibliografía, un prólogo a la edición española y un índice de las siglas de las obras de Chomsky completan el trabajo. No cabe duda de la originalidad de la obra, al vincular problemáticas aparentemente

independientes y heterogéneas. El libro ofrece una visión sintética de la concepción antropológica subyacente a la obra de Chomsky, vinculando su concepción de la naturaleza humana y su ideal político. Prima lo expositivo, desde una postura clara de apoyo a Chomsky, a costa de una limitada referencia a los puntos más discutidos y vulnerables, tanto de su teoría política como lingüística, que es también el núcleo de toda su concepción filosófica. Pero no cabe duda de que esta obra ilumina la problemática de Chomsky y ofrece elementos claves para una visión sintética del autor.- J. A. ESTRADA.

REINACH, Adolf, *Anotaciones sobre la filosofía de la religión*. Encuentro, Madrid 2007, 52 pp.

Prologado y traducido por José Luis Caballero Bono, este opúsculo ofrece los fragmentos filosóficos de Reinach, que, a pesar de su brevedad y de ser incompletos, han despertado un continuo interés que se mantiene hasta hoy, siendo un referente importante para Edith Stein. Esboza una fenomenología de la experiencia religiosa, con clara cercanía a Schleiermacher, definiendo la vivencia religiosa como mezcla de conciencia de dependencia y de confianza en Dios. Resalta los elementos afectivos y su dimensión cognitiva, en la que juega un papel fundamental la crítica a las aportaciones inmanentistas de Simmel, y profundiza en la vivencia de la presencia de Dios, con un claro trasfondo agustiniano, dejando abierta e irresuelta la pregunta por la validez universal y legitimación de esa experiencia religiosa.- J. A. ESTRADA.

SCHELER, Max, *De lo eterno en el hombre*. Encuentro, Madrid 2007, 331 pp., 24 €
En 1921, Max Scheler reúne una serie de artículos que publica en una obra titulada *De lo eterno en el hombre*. Esta obra nunca fue editada en español, salvo una parte de uno de los artículos, el más extenso, que apareció en la Revista de Occidente en 1940, traducida por Julián Marías. La editorial

Encuentro nos presenta una nueva edición del artículo que Marías tradujo hace varias décadas. Aunque en esta ocasión el artículo está completo. La editorial con acierto, ha respetado la traducción de Julián Marías salvo pequeñas correcciones, que completa con el resto no publicado, traducido por Javier Olmo, quien sigue con fidelidad el original alemán. *De lo eterno en el hombre* es la más importante reflexión de Scheler en torno a la religión y a la experiencia religiosa. En ella el filósofo aparece próximo al pensamiento católico. De hecho muchos le consideraron, a partir de esta publicación, como el referente del movimiento católico alemán, dada su concepción del Dios personal; sin embargo, pocos años después Scheler se alejó de la Iglesia y de sus propias posiciones lanzando una teoría panteísta y gnóstica, que descansaba más en el existencialismo y el científicismo. Hay que agradecer a la editorial Encuentro la publicación de esta obra, es un referente importante en estos tiempos, en los que se hace más necesario que nunca una reflexión sobre la experiencia religiosa. La propuesta fenomenológica de Scheler que habla de la intuición emocional, como un tipo de conocimiento que nos ayuda a conocer a Dios, abre horizontes tanto a la filosofía como a la antropología que se preocupan hoy por el hecho religioso.- P. RUIZ LOZANO.

SPAEMANN, Robert, *Ética, política y cristianismo*. Palabra, Madrid 2007, 300 pp., 20 €

Se recogen aquí 18 trabajos de este filósofo contemporáneo que sucedió en la cátedra de filosofía de Heidelberg en 1969 nada menos que a Gadamer. Su fecundo pensamiento se ha orientado de manera especial a la divulgación desde que se jubilara allá por 1992. Los textos que se recogen aquí corresponden a esta última época. En ellos se abordan los temas más diversos: desde la filosofía sobre Dios y la significación cultural del cristianismo hasta cuestiones relacionadas con los derechos humanos y el derecho a la vida. Quizás el título escogido

para la obra no refleja del todo sus contenidos, pero no cabe duda que es expresión de la inquietud del autor por concretar la presencia de cristianismo en la sociedad contemporánea.- F. L.

PISCOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BOURQUIN, Peter, *Las constelaciones familiares en resonancia con la vida*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 156 pp., 11 €

Las constelaciones familiares constituyen un modo de acercamiento psicoterapéutico que goza de una creciente popularidad en España. Con un origen en la Psicología Sistemática, las constelaciones familiares, van más allá, pretendiendo encontrar la génesis de los problemas y traumas personales, no ya en la dinámica familiar presente del sujeto, sino en las cuatro generaciones anteriores; es decir, hasta los bisabuelos. Este enfoque, en el que se deja ver la onda cultura de la New Age, pretende, pues, encontrar luz sobre la propia vida en aquellos elementos familiares antiguos que, de alguna manera se perpetúan y generan distorsiones en la propia personalidad. Esas distorsiones y problemas tendrían un origen en los desórdenes y situaciones conflictivas que tuvieron lugar en el sistema familiar de los antecesores. El libro que comentamos ofrece una buena introducción a este método de psicoterapia, moderando el significado y alcance que ella misma tiene, evitando así el riesgo que este tipo de propuesta tiene de convertirse en una receta de carácter más o menos mágico.- C. DOMÍNGUEZ.

CRÈVECOEUR, Jean-Jacques, *Ser plenamente uno mismo. Para vivir una relación auténtica con uno mismo y con los demás*. Sal Terrae, Santander 2007, 214 pp., 12 €

Este libro es fruto de la experiencia de un profesional dedicado a formar cuadros de las empresas que solicitan sus servicios, para trabajar las relaciones humanas y, más en concreto, las relaciones de poder. Todo el libro trasluce la estructura mental de un conferenciante, llena de plasticidad y agi-

lidad a la hora de exponer los contenidos. El mismo autor es consciente de que todo lo que ofrece en estas páginas puede ser utilizado para estropear las relaciones interpersonales en lugar de mejorarlas pero, aun así, considera tan importante poner al alcance del lector las conclusiones de su trabajo, que las expone para beneficio de la gente de buena voluntad. Todo el contenido ayuda a hacer caer en la cuenta de la cantidad de planos y circunstancias que influyen en nuestra persona hasta el punto de deformar nuestras relaciones con los demás inadvertidamente. El análisis que lleva a cabo el autor es muy profundo, revelador de las trampas en las que suele caer la convivencia humana y orientador de cómo evitar tales emboscadas. En principio tendríamos así la solución a muchos conflictos de comportamiento con los demás aunque luego habrá que contar con la capacidad receptiva de cada lector y el coraje interior que necesitará para llevar a la práctica algunos de los consejos del libro. Eso sí, no cabe duda de que, como instrumento de análisis del comportamiento humano, estamos ante una propuesta clarividente muy digna de ser tenida en cuenta y que puede producir frutos excelentes.- A. NAVAS.

FERRERO SOLER, María, *Mi mente rota*. Sal Terrae, Santander 2007, 239 pp., 11,50 €

El mundo de la psicosis suele desencadenar una angustia de la que, en muchas ocasiones, nos defendemos con estereotipos, prejuicios y falsos temores. De ahí, que la lectura de una obra como esta nos procure un acercamiento al drama del conflicto psíquico, permitiéndonos calibrar de modo más cercano y comprensivo lo que éste significa. Se trata en esta obra del testimonio personal, lúcido u dramático de una persona que describe con viveza y honestidad su paso por la depresión y la manía (el llamado hoy "trastorno bipolar") y, desde ahí, nos introduce en el horizonte más amplio de lo que es una vida, nunca reducible a su conflicto o enfermedad. El interés de esta obra no se reduce, pues, a proporcionar

una útil información a personas aquejadas por este tipo de problemas o a quienes conviven con ellas, sino, de modo más amplio a quienes deseen acercarse a esta dimensión humana del conflicto psíquico, del que todo, en un grado u otro participamos.- C. DOMÍNGUEZ.

RAMÍREZ VILLAFÁÑEZ, Amado, *Regreso a la conciencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2007, 215 pp., 14 €

La conciencia fue la gran desterrada en el campo de la psicología científica que surge en el siglo XX como un rechazo frontal de todo lo que tuviera que ver con la introspección. En la pretensión de alcanzar una objetividad al modo de las ciencias naturales, la conciencia tan sólo constituyó un objeto de desconfianza en el que no merecía la pena entretenerse. Naturalmente, ese repudio tuvo que ser revisado y, hoy, la conciencia vuelve a ocupar un lugar importante en el conocimiento del sujeto humano. Esta obra constituye una buena introducción al tema, con una finalidad de favorecer un trabajo de auto-ayuda personal. Con un enfoque humanista y un sano eclecticismo se ofrece un material que puede ayudar a un conocimiento mejor y más amplio de sí mismo. De modo particular, se insiste en la mediatización que existe desde lo social en el modo de pensarnos a nosotros mismos. Obra de interés que puede facilitar el acceso a lo que el autor llama una conciencia integral, más abierta y lúcida sobre uno mismo.- C. DOMÍNGUEZ.

VILLA, Aurelio - POBLETE, Manuel (dirs.), *Aprendizaje basado en competencias. Una propuesta para la evaluación de las competencias genéricas*. Universidad de Deusto - Mensajero, Bilbao 2007, 336 pp., 16 €

Lo mejor de este libro es que tiene detrás una larga experiencia, programada con esmero y sistemáticamente realizada. Porque la Universidad de Deusto creó en 1999 un Vicerrectorado de Innovación Pedagógica, que emprendió en seguida la elaboración de un Marco Pedagógico como referente de

la misión y la visión de dicha Universidad. Este Marco Pedagógico y su desarrollo ulterior han permitido que la Universidad de Deusto se adelantara en la reforma de los estudios universitarios derivada de los acuerdos de Bolonia y se convirtiera en pionera del proceso a través de proyecto Tuning, que lideró junto con la Universidad de Groningen. Lo que se ofrece en estas páginas es el resultado del esfuerzo coordinado de muchos profesores: gracias a él se ha llegado a definir 35 competencias genéricas o transversales. Cada una de ellas se desarrolla para su aplicación concretándose en tres niveles de dominio, cinco indicadores y cinco descriptores para cada uno de los indicadores. Basta hojear estas páginas, que no son para una lectura rápida, y se adivina cuánto trabajo hay detrás y cuál puede ser su utilidad para cuantos se encuentran hoy embarcados en la puesta en práctica del Espacio Europeo de Educación Superior.- F. L.

HISTORIA

MORENO KOCH (ED.), Yolanda, *La mujer judía*. El Almendro, Córdoba 2007, 212 pp.

La editora nos advierte que su libro no es un relato cronológico de acontecimientos relacionados con la mujer judía, sino un conjunto de estudios de aspectos diversos en los que la mujer es la principal protagonista, en particular por los problemas familiares que se generaron a consecuencia de la expulsión de España o por la conversión al cristianismo de alguno de los miembros de la familia. Tiene además la esperanza de que esta primera publicación sobre un tema tan sugerente dé pie a nuevos estudios y publicaciones que acaben "desvelando el complejo entorno de lo femenino y de la mujer hispanojudía y sefardí", según sus propias palabras. En este volumen se publican documentos relacionados con problemas jurídicos internos de la comunidad judía, limpieza de sangre, actividad inquisitorial, lenguaje nupcial, mecenazgo femenino, rabinos y conversos, tipos feme-

ninos en la literatura hispanohebrea, el lujo y las ordenanzas en el vestir, la voz femenina en la poesía hebrea. Como puede verse, un comienzo muy alentador para el propósito de la editora.- A. NAVAS.

NADAL CAÑELLAS, Juan, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander 2007, 250 pp., 20 €

Estamos ante un trabajo que supera con mucho lo que conocemos como una biografía al uso. El autor se ha prodigado en presentarnos el perfil de un personaje, seguramente irreplicable, como fue Jerónimo Nadal (1507-1580). Ingresó en la Compañía con 37 años en 1545 y dos años después Ignacio lo nombra Rector para el Colegio de Mesina, que sería el primer Colegio de la Compañía, trabajo éste que constituiría para Nadal una obsesión permanente. Creía firmemente en la tarea de la educación con que preservar a la juventud y subsanar la gran herida que se había producido en Europa con el Cisma de la Reforma. Su itinerario va a estar marcado por tantos lugares donde Nadal dejará fundado un Colegio de la Compañía. Esta misma preocupación educativa fue la que le movió a trabajar a favor del Colegio Romano, para la formación del clero, fundación que dio paso más adelante a la Universidad Gregoriana. Nadal fue por dos veces Rector del Colegio Romano. La otra gran preocupación de Nadal fue llevar adelante con esmero y energía la tarea que Ignacio había puesto en sus manos como promulgador e intérprete de las Constituciones de la Compañía. Por esta razón más de un historiador ha calificado a Nadal como “el segundo fundador de la Compañía”. Nadie como él conoció a Ignacio y en nadie se apoyó Ignacio como en él. Conocedor de la espiritualidad de la Compañía, interpretó como nadie el espíritu ignaciano. Sus “Exhortaciones” a las comunidades de toda Europa, las famosas “Pláticas de Coimbra y Alcalá” (1561), dejaron por escrito líneas maestras del Instituto y de la espiritualidad de la Compañía. La “*Illustratio de oratione*” constituye un testi-

monio a favor de la honda espiritualidad de Nadal. Alemania, Francia, Italia, Flandes, España, Portugal... En cada ciudad de estos Reinos, y al hilo de su biografía, se fue encontrando una aventura, un roce con personas difíciles, de dentro y de fuera de la Compañía: como fueron, Bobadilla y Rodríguez, Araoz, Borja, el Cardenal Silíceo, Melchor Cano, el Inquisidor Valdés, Arzobispo de Sevilla, los conflictos con la corte de Felipe II; los diversos pareceres sobre por dónde debiera ir la Compañía, su insistencia a la hora de definir la vida interna de la Compañía, la preferencia por los ministerios como nota característica de la vida de los jesuitas. Es necesario reseñar por último, el estupendo trabajo que Nadal realizó con los 153 grabados de la vida de Cristo. *Anotaciones y meditaciones in Evangelio*, que constituyen un hito en la historia de la espiritualidad cristiana y un acierto en la manera de interpretar y buscarle sentido pastoral a las composiciones de lugar de los Ejercicios de Ignacio. Esta obra de Nadal, conocida como *Biblia Natalis*, tuvo un influjo enorme en su tiempo, influjo que alcanzó a maestros de la pintura de fuera y de dentro de España. Hay que agradecer al autor el estupendo trabajo que sobre este tema nos ha dejado en el texto que nos ofrece hoy la Colección MANRESA.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés, *Obras completas* – Vols. VIII, IX/1, IX/2: *Epistolario*. Ayuntamiento de Pozoblanco, 2007, CDXXXIII + 412 pp.

Este conocido humanista de nuestro siglo XVI, que tanto luchó por el diálogo entre Teología y Humanidades, se encargó de recopilar sus propias cartas que él mismo publicó en 1557 (*Epistolarum libri VII*). Los responsables de esta edición han dedicado todo el vol. VIII de las *Obras completas* a dos amplísimas introducciones: una histórica (de Juan Gil, de la Universidad de Sevilla) y otra filológica (de Ignacio J. García Pinilla, de la Universidad de Castilla – La Mancha, y Julián Solana, de la Universi-

dad de Córdoba, responsables también de la edición crítica y de la traducción de las cartas); este vol. VIII se completa con sendos índices onomástico y de fuentes. En la edición de la cartas, que ocupa los dos tomos del vol. IX, no se han limitado a recoger las que el mismo Sepúlveda publicara; se han añadido otras que el autor excluyó por razones que desconocemos, como las que se refieren a sus controversias con el dominico Melchor Cano. En total son 139 las cartas aquí publicadas, en general bastante extensas, que se ofrecen en su edición original (normalmente latina) y en versión castellana. En ellas se puede conocer el rico mundo del autor y sus contactos en diversos centros universitarios y eclesiásticos de España e Italia (Bolonía, Roma); también sus ideas, así como sus controversias, tan típicas de aquella época.- F. L.

CIENCIAS SOCIALES

BILBAO, Galo – ETXEBERRIA, Xabier – ETXEBERRIA, Juan José – SÁEZ, Izaskun, *La laicidad en los nuevos contextos sociales. Estudio interdisciplinar*, Sal Terrae, Santander 2007, 328 pp., 20 €

A nadie escapa que la cuestión de la laicidad/confesionalidad de la vida pública reviste en España una gran actualidad. No sólo es importante porque nuestra sociedad está sufriendo cambios muy acelerados como es la española; es que, además, está se está llegando a cotas considerables de conflictividad. Estos cuatro profesores de la Universidad de Deusto se han propuesto estudiar el tema desde cuatro perspectivas complementarias: sociológica, ética, jurídica y teológica. El lector agradecerá el enfoque interdisciplinar, aunque ello haya supuesto ciertos solapamientos y repeticiones. A través de estas aproximaciones complementarias queda claro que esta problemática ya no se circunscribe en España a las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, como había sido tradicional. Hoy se encuentra con un nuevo marco constituido por el creciente pluralismo religioso de España, donde tiene una presencia cada

vez más fuerte el Islam, a través de sus variadas corrientes: y ese acercamiento a los nuevos problemas que el Islam plantea a la convivencia social puede contribuir a abordar con mayor objetividad los problemas clásicos de una sociedad donde las inmensas mayorías han sido tradicionalmente católicas. En estas coordenadas descubrimos que la laicidad es un concepto complejo, que admite diversas modalidades en función de tradiciones culturales e históricas, y que no tiene por qué ser enemiga de la religión. Al contrario, la experiencia de décadas permite asumir que la religión, no sólo puede desarrollarse de forma floreciente en una sociedad asentada sobre los principios de una sana laicidad (una laicidad incluyente), sino que aporta además elementos importantes para el equilibrio de la sociedad y de las personas.- I. CAMACHO.

CABASÉS HITA, Juan Manuel (coord.), *La financiación del gasto sanitario desde la perspectiva de la experiencia comparada*. Fundación BBVA, Bilbao 2006, 472 pp., 25 €

En el año 2002 se diseñó un modelo nuevo de financiación territorial para la Seguridad Social española. Este sistema descentralizado quiere responder al triple objetivo de suficiencia (que cada comunidad autónoma pueda atender a sus necesidades), de equidad (que todos tengan garantizado el acceso a la asistencia sanitaria) y de autonomía (que cada comunidad autónoma pueda asignar los recursos y gestionarlos por su cuenta). El objeto de este estudio, que constituye la memoria final de un proyecto de investigación en el que participaron varias universidades españolas, es analizar el modelo teniendo en cuenta las experiencias de otros países del mundo así como la propia evolución del sistema en España. Pero el estudio se adentra además en el análisis de los métodos de estimación de las necesidades sanitarias y propone distintas mejoras que puedan responder a las dificultades experimentadas en estos escasos años de vigencia del nuevo sistema.- I. CAMACHO.

CORDERO DEL CASTILLO, Prisciliano, *Introducción a la sociología de la religión*. Universidad de Valladolid, 2007, 174 pp., 14,20 €

Estamos ante un manual universitario, sencillo y bien estructurado, útil para un primer acercamiento al hecho religioso desde la perspectiva sociológica. El autor deja claro desde el principio que la sociología no puede agotar el análisis de la religión: no sólo porque tiene que ser complementado por otras ciencias, como son la antropología o la filosofía, sino porque debe ser claramente distinguida de la teología, que tiene una perspectiva muy específica. Pero como hecho humano, la religión fue desde el siglo XIX objeto de interés y de estudio para los científicos sociales; y hoy ese interés parece renovado ante ese cierto resurgir de lo religioso al que estamos asistiendo, después de que no pocos sociólogos vaticinaron que la modernidad traería como consecuencia el final de la religión. El manual se apoya en numerosos autores que han estudiado la religión desde distintas ciencias y con posturas muy diferentes: éste es, sin duda, un valor de la obra. A la descripción de las corrientes religiosas más importantes, sigue el estudio del origen y contenido de la religión para ocuparse en los últimos capítulos la situación en el contexto moderno (secularización, pero también conexión con la violencia y el fundamentalismo). A través de los 12 capítulos que componen la obra, el autor va mostrando cómo religión y sociedad se necesitan mutuamente dentro de una complementariedad que ha sido entendida y vivida de forma distinta a lo largo de la historia.- I. CAMACHO.

FRANCO, Fernando – MACWAN, Jyotsna – RAMANATHAN, Suguna (eds.), *El columpio de seda. El universo cultural de las mujeres intocables de la India*. Icaria, Barcelona 2007, 230 pp. 18 €

El "Behavioural Science Center" tiene ya una experiencia de tres décadas. En sus inicios se dedicó a proyectos de desarrollo rural. Pero se fue reorientando luego hacia el

sistema de castas, buscando una pedagogía que contrarrestara tanto al sistema mismo como a la ideología que lo sustenta: para ello estudió de cerca de las clases más desfavorecidas, los "dalits", que son aquéllos que se sitúan fuera del sistema mismo de las castas. Posteriormente el Centro se interesó por la discriminación de la mujer en estos mismos escenarios. Esta última perspectiva es la del estudio que ahora se publica en castellano. En él se ha trabajado con una metodología muy participativa: las mujeres de dos pueblos del estado indio de Gujarat han sido, no sólo objeto, sino los sujetos activos de la investigación. Gracias a muchas entrevistas realizadas se pudo analizar lo que las mujeres de estos dos pueblos piensan y viven sobre el matrimonio, la familia y la sexualidad, y sobre el trabajo; se analizó también cómo construyen sus espacios propios, cuáles son los relatos que cuentan y las canciones que cantan. Para el lector español estas páginas son un camino para acercarse a un mundo que es casi del todo desconocido, y al mismo tiempo una excelente muestra de una metodología de trabajo.- F. L.

LABANDEIRA, Xavier - VÁZQUEZ, M. Xosé - LEÓN, Carmelo J., *Economía ambiental*. Pearson, Madrid 2007, 376 pp., 34 €

El problema de un desarrollo sostenible –y, en el fondo, de una economía sostenible– puede expresarse diciendo que nuestros cálculos económicos sobre el modelo de mercado no incluye ya entre sus costes los que son de carácter ambiental. He ahí la preocupación central de este libro, que tiene detrás diez años de experiencia docente e investigadora y que se dirige preferentemente al mundo académico (está concebido como un manual) aunque no exclusivamente económico. Después de discutir el concepto mismo de "desarrollo sustentable" (mejor diríamos en castellano "desarrollo sostenible"), entra en el estudio de por qué el mercado no logra incorporar la variable medioambiental y sus cálculos y se proponen métodos para conseguirlo. Los últimos capítulos suponen el paso de la teoría a la

acción: abordan las políticas medioambientales, tanto a nivel general como en el ámbito empresarial.- I. CAMACHO.

NAISBITT, John, *Mente futura. Once maneras distintas de prever el futuro*. Granica, Barcelona 2007, 286 pp., 22 €

La vida de este autor, ya prolongada, le ha hecho pasar por experiencias muy diversas. Todavía en la juventud trabajó en la administración de los presidentes norteamericanos Kennedy y Johnson. Después optaría por el mundo universitario y dedicó gran parte de su actividad a estudiar las tendencias de cambio de la sociedad. Para ello creó un equipo que trabajaba en el análisis sistemático de un buen número de periódicos. Como él mismo reconoce, empleó en este trabajo el método de análisis de contenido. Fruto de todo ello fue un libro, *Megatendencias*, del que se vendieron nueve millones de ejemplares. Poco después publicó *Megatendencias 2000*, con no menor éxito. El que ahora ve la luz sigue en esa misma línea, pero adentrándose en los factores que condicionan la percepción que tenemos de la realidad. A eso se refiere con el término "mentalidad". Pero lo original de su aportación es que presenta las mentalidades no como algo impuesto desde fuera al sujeto, sino como algo que puede desarrollarse con un determinado propósito (a eso alude el subtítulo inglés: *Reset Your Thinking and See the Future*). Las mentalidades son estrellas fijas que sirven de orientación a un barco a la deriva en el océano. A las once mentalidades que identifica y describe en la primera parte de su obra, sigue una segunda en la que presenta cinco "imágenes del futuro" que ha podido reconstruir desde las mentalidades antes descritas: la cultura, la economía, China, Europa, nuestra era evolutiva.- I. CAMACHO.

SPIEGEL, Peter, *Muhammad Yunus, el banquero de los pobres*. Sal Terrae, Santander 2007, 158 pp., 10 €

Muhammad Yunus recibió en 2006 el Premio Nobel de la Paz. En un discurso que

pronunció en 1997 con ocasión de otro premio que se le concedió en Alemania (discurso que se reproduce al final de estas páginas), Yunus expresa bien lo que le ha hecho merecedor del reciente Nobel de la Paz: si en el mundo hay pobreza es porque nos falta voluntad para erradicarla, porque estamos presos de una mentalidad heredada según la cual el mundo no puede ser sino como es. Más en concreto, Yunus ha podido demostrar con su banco Grameen (y todos los que siguieron su línea) lo que los banqueros nunca aceptaron: que los pobres son solventes y, por consiguiente, pueden ser beneficiarios de créditos como instrumento para salir de su pobreza. Y los bancos que nacen con este fin, por muy atípicos que puedan parecer, no son meras obras asistenciales, sino verdaderas instituciones financieras que funcionan con toda normalidad según las reglas y las exigencias de la economía. Peter Spiegel, que se ha dedicado desde 1994 a promover proyectos sociales y ecológicos que sean especialmente innovadores a través de una ONG que él mismo fundó (Terra One World Network), se hace portavoz y cronista de la obra de Yunus a través de un relato ágil y bien documentado de lectura recomendable para distintos géneros de personas: tanto los escépticos sobre la capacidad de los pobres para salir por sí mismos de la pobreza, como los que buscan vías concretas para hacer efectiva la lucha con esta lacra mundial que tanto amenaza a la paz en nuestro planeta.- I. CAMACHO.

LIBROS RECIBIDOS¹

- ALEIXANDRE, D., *Las puertas de la tarde*, Sal Terrae, Santander 2007, 191 pp.
- AMALADOSS, M., *Jesús asiático*, Mensajero, Bilbao 2007, 250 pp.
- BURNET, R., *María Magdalena, siglo I al XXI. De pecadora arrepentida a esposa de Jesús*, Desclée, Bilbao 2007, 168 pp.
- CHITTISTER, J., *Los diez mandamientos. Leyes del corazón*, Sal Terrae, Santander 2007, 167 pp.
- GANDHI, M., *Mi religión*, Sal Terrae, Santander 2007, 285 pp.
- JIMÉNEZ LOZANO, J., *Libro de visitantes*, Encuentro, Madrid 2007, 96 pp.
- LAÍNZ, J., *España desquiciada. Apuntes sobre el desasosiego nacional*, Encuentro, Madrid 2007, 232 pp.
- LANCELOT, J., *El Padrenuestro. Reflexionado y meditado*, Sal Terrae, Santander 2007, 118 pp.
- MAIER, M., *Pedro Arrupe. Testigo y profeta*, Sal Terrae, Santander 2007, 108 pp.
- MENKE, K.-H., *María en la fe de Israel y de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2007, 256 pp.
- MORLA, V., *Job, 1-28*, Desclée, Bilbao 2007, 512 pp.
- ORELLANA, J., *Como en un espejo. Drama humano y sentido religioso en el cine contemporáneo*, Encuentro, Madrid 2007, 264 pp.
- PAUL, A., *La Biblia antes de la Biblia. La gran revelación de los manuscritos del Mar Muerto*, Desclée, Bilbao 2007, 312 pp.
- POLKINGHORNE, J., *La fe de un físico. Reflexiones teológicas de un pensador ascendente*, Verbo Divino, Estella 2007, 302 pp.
- QUIROSA-CHEYROUZE, R. (coord.), *Historia de la transición en España. Los inicios del proceso democratizador*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, 494 pp.
- RICO CALLADO, F. L., *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2007, 388 pp.
- SIEGEL, D., *La mente en desarrollo. Cómo interactúan las relaciones y el cerebro para modelar nuestro ser*, Desclée, Bilbao 2007, 544 pp.
- VANHOYE, A., *Lecturas bíblicas de los domingos y fiestas. Ciclo A*, Mensajero, Bilbao 2007, 378 pp.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., *Política y Constitución en España 1808-1978*, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2007, 670 pp.
- VIDAL, S., *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae, Santander 2007, 255 pp.

¹ La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

- ¿En la sociedad de la fortaleza o del desfallecimiento? Desde la jungla de los deseos a la experiencia personal de Dios*
- Algunas cuestiones para la agenda bioética del siglo XXI*
- Un resumen condensado de la pretensión de Jesús: la respuesta a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23)*
- ¿Rahner versus Balthasar? Legitimando estrategias eclesiales*
- El fraude coreano de la clonación terapéutica: consideraciones éticas*
- Ignacio de Loyola a la luz del psicoanálisis*
- La Teología de la Ciencia: un concepto emergente*
- Los nuevos "apócrifos". De caballos, códigos, prioratos y otras revelaciones*
- Los comienzos de la discriminación de la mujer en la iglesia. Algunos datos de la exégesis y las traducciones bíblicas latinas del siglo IV*
- Iglesia y diálogo. La identidad eclesial según Lumen Gentium 13-17*
- Apasionada presencia de las mujeres en la experiencia comunitaria de la iglesia*
- Bhakti mārṅa. El camino de la mística hindú*
- Para comprender la situación ecuménica actual*
- Cuando hablamos de "evolución biológica", ¿de qué evolución estamos hablando? Implicaciones teológicas*
- Temas de Lucas*
- El anhelo de lo otro: ¿una religión enmascarada*
- Hugo de San Víctor: Los siete dones del Espíritu Santo*
- "Tus ojos veían mi embrión". Nota Sobre la traducción del versículo 16 del Salmo 139*
- Evolución biológica y creación: El debate continúa*
- Una "gran confianza" del P. Arrupe durante su enfermedad*
- El fenómeno migratorio desde la óptica de una nueva sensibilidad*
- Jesús de Nazaret de J. Ratzinger: una valoración teológica*
- Razón, lenguaje y religión*
- La palabra que da vida. Reflexión acerca de la palabra como espacio teológico y existencial*
- La profecía en la época de la restauración*
- Las primeras imágenes de Dios en los niños*
- La Bioética y Biografía: de la ética del bios a la ética del argumento vital*
- Ricardo de San Víctor. Los cuatro grados de la caridad violenta. Introducción, traducción y notas*
- Homilía de la Eucaristía de Inauguración del curso 2007-2008. Facultad de Teología de Granada*

Para más información, escriba a:
 Jº Apartado 2002
 18080 Granada (España)
 proyeccion@teol-granada.com
 Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LIV

ALARCOS, FRANCISCO J., <i>La Bioética y Biografía:</i> <i>de la ética del bios a la ética del argumento vital</i>	325-339
BÉJAR BACAS, Serafín, <i>Jesús de Nazaret de J. Ratzinger:</i> <i>una valoración teológica</i>	207-221
DOMÍNGUEZ, Héctor, <i>Unidad en la diversidad.</i> <i>Para entender el momento ecuménico actual (I)</i>	5-27
ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio, <i>Razón, lenguaje, religión</i>	223-232
GARCÍA, MATÍAS, <i>Una "gran confidencia" del P. Arrupe durante su</i> <i>enfermedad</i>	139-159
GARCÍA-SANTACRUZ, Juan, <i>Homilía de la Eucaristía de Inauguración</i> <i>del curso 2007-2008. Facultad de Teología Granada</i>	61-364
GRANADO, Carmelo, <i>Hugo De San Víctor,</i> <i>Los siete dones del Espíritu Santo. Introducción, traducción y notas</i>	101-111
—, Ricardo de San Víctor. <i>Los cuatro grados de la caridad violenta.</i> <i>Introducción, traducción y notas</i>	341-360
MARTEL, Fernando, <i>Las primeras imágenes de Dios en los niños</i>	309-323
MORENO FERNÁNDEZ, Agustín, <i>El anhelo del otro:</i> <i>¿una religión enmascarada?</i>	63-74
NÚÑEZ DE CASTRO, Ignacio, <i>"Tus ojos veían mi embrión"</i> <i>Nota sobre la traducción del versículo 16 del salmo 139</i>	113-125
ROMÁN MARTÍNEZ, Carmen, <i>La palabra que da vida.</i> <i>Reflexión acerca de la palabra como espacio teológico y existencial</i>	233-249
SEQUEIROS, Leandro, <i>Cuando hablamos de "evolución biológica",</i> <i>¿de qué evolución estamos hablando? Implicaciones teológicas</i>	29-47
—, <i>Evolución biológica y creación: El debate continúa</i>	127-137
SICRE DÍAZ, José Luis, <i>Temas de Lucas</i>	49-62
—, <i>La profecía en la época de la restauración</i>	293-308
SOTO SOTO, José Luis, <i>El fenómeno migratorio desde la óptica de</i> <i>una nueva sensibilidad</i>	189-205