

Proyección

Teología y Mundo Actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LII
nº 216
Enero-Marzo 2005

DIRECTOR

Diego M. Molina Molina
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIO

Pablo Ruiz Lozano

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos Domínguez Morano
Trinidad León Martín
José Luis Sánchez Nogales
Leandro Sequeiros
Ricardo Volo

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

INTERCAMBIOS

Gabriel Verd Conradi
gvc@probesi.org

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

IMPRIME

Imprenta Chana & Grupo Cosmar
Plaza Moncada, Bajo · 18015 GRANADA
Teléf.: 958 292 739
E-mail: imprentachana@terra.

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, 7,5\$.

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

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

Tensiones Iglesia-gobierno: la situación del presente vista en perspectiva histórica

7-27

ILDEFONSO CAMACHO

Los últimos meses del año 2004 han presenciado una serie de conflictos entre la Iglesia y el gobierno español. Frente a algunas interpretaciones y tomas de postura simplistas, es necesario revisar la historia para comprender cómo se han ido configurando las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y cuál es la situación actual en este tema. Es necesario mantener la serenidad en un momento de tensión, para poder así ofrecer una serie de pistas que puedan ayudar en los momentos difíciles. La valoración de que todo no es conflicto entre la Iglesia y el estado, la necesidad de diálogo, la toma de conciencia de que el tema no se soluciona con recetas simplistas y la problemática moral que está implicada en todo el debate son condiciones necesarias para poder dar una respuesta adecuada de parte del creyente.

Inquietar al posmoderno o la infinita dignidad de lo concreto

29-52

SERAFÍN BÉJAR

La postmodernidad es algo que se encuentra en multitud de discursos actuales. Es necesario plantearse qué significa esta realidad y para ello habrá que conocer su génesis, si se quiere entender su presente; y habrá que enjuiciar su presente si se quiere abrir caminos de futuro. A partir del ansia de totalidad que caracterizaba a la razón ilustrada, cuyo máximo exponente se encuentra en Hegel, se llega al total desencanto ante dicha razón, toda vez que una explicación de la totalidad elimina la posibilidad de la sorpresa. Ante ello, la postmodernidad señala claramente el final de la era de la razón, pero lo hace, y esto es lo trágico, a la manera moderna, al convertirse en una explicación, de nuevo totalizante, de la realidad. El futuro se abrirá en la medida en que se redescubra la dignidad de lo concreto y esto será posible a través de la evidencia que aparece en el

sufrimiento y en la muerte de las víctimas de la historia. En este mundo posmoderno el arte de narrar y la filosofía del rostro pueden ser los vehículos para que el hombre se encuentre de nuevo con el Otro.

El valor religioso y la enseñanza religiosa escolar. Datos para la reflexión y el cambio

ENRIQUE GERVILLA

53-77

Ante el problema que se ha planteado en la sociedad española acerca de la enseñanza de la religión en la escuela, hay que tomar conciencia de que la discusión se centra en el “cómo” de la enseñanza de la religión y no en la presencia o ausencia de ella en la escuela. Para pensar dicho “cómo” es necesario tener en cuenta es qué medida la enseñanza de la religión ha influido en la formación cristiana de los alumnos. Los datos aportados muestran claramente que el valor religioso se encuentra en una situación de debilidad grande; aún más, no parece que la enseñanza de la religión en la escuela haya ayudado a los alumnos a una identificación mayor con el mensaje cristiano, y mucho menos, con la institución eclesial que lo porta. La enseñanza de la religión en la escuela, que debe continuar, debe poner el acento en el punto fuerte que tiene la religión: el valor del mensaje centrado en el amor; potenciando el punto débil de los mediadores, mediante la enseñanza de la importancia de la Jerarquía desde la fe, así como a través de la crítica a las acciones y actividades no acordes con los valores evangélicos.

En el centenario de Karl Rahner: reflexiones ante su vida y su pensamiento

CARLOS GARCÍA HIRSCHFELD

79-89

Karl Rahner nació hace cien años. El llamado “mejor teólogo católico” del siglo XX ha sido un hombre que ha marcado el proceso de fe de muchos cristianos. Es imposible sintetizar su obra en unas cuantas páginas, pero es posible señalar algunos de los rasgos más fundamentales de su magisterio (al menos desde la

perspectiva de su influencia pastoral): la insistencia en la posibilidad de la experiencia inmediata de Dios; su concentración en la cristología y en la encarnación, posibilitantes de la apertura del hombre a Dios; su ponderada eclesialidad... Estos rasgos, y la manera en que fueron vividos y reflexionados por Rahner, siguen siendo un faro de luz para la fe de muchos hombres y mujeres de nuestros días.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

91

LIBROS RECIBIDOS

131

TENSIONES IGLESIA-GOBIERNO: LA SITUACIÓN DEL PRESENTE VISTA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

*Ildefonso Camacho**

Introducción

En los meses últimos de 2004 han abundado en los medios de comunicación noticias sobre conflictos más o menos abiertos entre la Iglesia y el gobierno español. Los temas en debate están siendo numerosos y variados: el reconocimiento del matrimonio de homosexuales, la ampliación de los supuestos de despenalización del aborto, la despenalización de la eutanasia, la financiación de la Iglesia con fondos públicos, la enseñanza religiosa en la escuela (especialmente en la pública), su modo de evaluación y la alternativas para los alumnos que no desean cursarla, la experimentación con embriones humanos. Aunque los participantes en estos debates no siempre han sido las mismas personas o instituciones por ninguna de las dos partes, domina un cierto ambiente general de crispación, que es alimentada por algunos y aprovechada por otros con intenciones difíciles de precisar.

Esta situación invita a una reflexión serena. No pretendo entrar en los detalles de cada una de esas cuestiones: primero, porque cada una requeriría más de un artículo como éste; y segundo, porque las noticias se suceden con tanta precipitación que una revista como la nuestra, de periodicidad trimestral, no puede seguir ese ritmo de los acontecimientos. Por estas razones mi pretensión es de otro orden: quiero referirme a algunas cuestiones de fondo que subyacen a todos estos debates y que tienen que ver con la forma de entender las relaciones de la Iglesia con una sociedad plural y secular como la nuestra.

El abordar estas cuestiones desde la perspectiva que propongo permite también tomar una cierta distancia respecto a ellas. Y eso puede contribuir a analizar las cosas con más serenidad. En esta misma línea, hay que dejar sentado ya desde ahora que dichas tensiones no son exclusivas del momento presente, ni se explican sólo por las orientaciones ideológicas del gobierno actual. Son más bien expresión de un proceso que viene desarrollándose desde hace siglos en Europa: desde los albores mismos de la modernidad. Es cierto que este proceso ha llegado

* Profesor de Moral social, política y económica en la Facultad de Teología de Granada.

a nuestro país con indudable retraso en relación con lo que ha ocurrido en otros países de nuestro entorno; pero no es menos cierto que ha avanzado de forma muy acelerada desde el final del franquismo, tan acelerada que ha producido un innegable desconcierto en muchos.

Con el deseo de proyectar alguna luz sobre esta problemática, vamos a comenzar echando un vistazo a la historia: será la primera parte de este artículo, en la que se analizará lo que significó la modernidad y sus consecuencias para la posición de la Iglesia en la sociedad. En una segunda parte se ofrecerán algunas reflexiones que nos puedan ayudar para situarnos globalmente ante las tensiones actuales. De la primera parte concluiremos unos *principios*; la segunda nos dará la oportunidad de *aplicarlos* al momento presente.

1. Los principios: nueva forma de situarse la Iglesia en la sociedad

El paso de la sociedad antigua a la sociedad moderna supuso una conmoción para las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Este proceso, que se inicia ya en el Renacimiento, ha ido avanzando y consolidándose lenta e imperceptiblemente durante varios siglos. La Iglesia se situó inicialmente ante esos cambios de una forma muy defensiva. Ambas partes entraron en una espiral de radicalización que no facilitó el entendimiento. Se puede hablar de desencuentro como el mejor calificativo para estas relaciones tan poco fluidas. El reencuentro sólo llegará con el Concilio Vaticano II. Pero las consecuencias de éste aún no están plenamente asumidas, ni por toda la comunidad eclesial, ni por toda la sociedad actual: en una y otra persisten resabios de viejos tiempos, que son otros tantos obstáculos para un diálogo fructífero.

1. El paso de la sociedad antigua a la sociedad moderna

Sería largo analizar todo el proceso con el rigor y la detención que merece. Para los objetivos de este artículo nos bastará con aportar algunas claves.

Y comencemos con el concepto mismo de *modernidad*. Sintetiza todas las manifestaciones de esta nueva cultura que tiene como centro la *autonomía del sujeto humano*, del que son rasgos irrenunciables su carácter racional y libre. Razón y libertad son las coordenadas del hombre moderno. La razón es el instrumento para conocer la realidad y situarse ante ella. La libertad le da la oportunidad de construirse a sí mismo, sin quedar prisionero de las ataduras de sus circunstancias personales o sociales.

Este espíritu moderno se manifiesta al comienzo en el seno de ciertas élites reducidas, pero va ganando difusión lentamente y penetrando todo el tejido social. Poco a poco inspirará, no sólo la forma de pensar y los hábitos sociales, sino también las instituciones económicas y políticas. Ni el modelo capitalista ni el Estado de

Derecho serían imaginables sin esa nueva comprensión del sujeto humano. En todo ello jugará además un papel esencial la ideología liberal, que sirve de legitimación tanto al sistema económico como al político.

Como clave de todo este proceso el sujeto humano pasa a ser así el referente central para la comprensión de toda la realidad. Y esto tiene como consecuencia que Dios es automáticamente desplazado de ese lugar, y pierde así el lugar preeminente (como la clave de bóveda de todo el sistema) que había ocupado en la cultura antigua, que nació de la convergencia de la tradición grecorromana y del cristianismo y se prolongó en toda la Europa medieval.

La modernidad, y su nueva forma de concebir las relaciones entre Dios y el ser humano, está a la base de la Ilustración, que define el Diccionario de la Real Academia Española como aquel “movimiento filosófico y cultural del siglo XVIII, que acentúa el predominio de la razón humana y la creencia en el progreso humano”. Kant, que dedicó una de sus obras al tema en 1784, definía en ella la ilustración de esta manera:

“La Ilustración es la salida del hombre de un estado de minoría de edad de la que él mismo es culpable. La minoría de edad consiste en la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otros. Esta minoría de edad es culpable cuando el motivo de la misma no es la falta de inteligencia, sino la falta de decisión y de valor para servirse de ella sin la guía de otros. ¡Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propia inteligencia! Tal es el lema de la Ilustración”¹.

Íntimamente ligado, pues, a la modernidad está otro concepto: el de *secularización*. Es una consecuencia de esta nueva comprensión de las relaciones del hombre con Dios. La razón humana es la palanca de esta autonomía del hombre, el cual se despoja de la tutela de una instancia trascendente.

Modernidad y secularización tienen dos consecuencias de enorme importancia. La primera es el pluralismo que caracterizará a esta nueva sociedad, donde ya no existe un referente último reconocido por todos sin discusión. La segunda afecta directamente a la Iglesia, como intermediaria autorizada de la relación con Dios: al perder este papel, que ya no es necesario en la medida en que Dios ha dejado de ser ese referente siempre invocado, queda despojada de la autoridad que en la sociedad antigua le había sido reconocida por todos.

En la Europa medieval Iglesia y sociedad eran coextensivas. La dimensión religiosa, concretada de forma masiva en el cristianismo, era consustancial a toda

¹ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. En: I. KANT, *Werke, Band 9. Erster Teil*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 53.

persona. Quizás por eso el término Iglesia designa, más que la comunidad de sus miembros, la estructura que le da forma y especialmente la jerarquía que la preside. La identificación entre Iglesia y jerarquía, que todavía hoy se mantiene en el lenguaje espontáneo de muchos, refleja esta comprensión de la sociedad, típica del Medioevo.

La modernidad no significa, sin embargo, la negación de Dios. Pero sí implica una nueva forma de entenderlo, que se vale más de la razón que de la revelación para explicar su existencia y sus atributos. Se configura así esa idea de Dios donde su omnipotencia se manifiesta más en el silencio y la discreción que en una ostensible legitimación del orden social (como se había pretendido en la época del absolutismo francés, tan bien elaborado conceptualmente, por ejemplo, en la obra de Bossuet). Pero esta imagen de Dios, que alimenta un providencialismo optimista y que derivará más tarde en el deísmo panteísta, reclama una cierta privatización de lo religioso, que debe renunciar a ocupar ningún espacio público. Esta privatización de lo religioso, que será una de las exigencias más conflictivas de la modernidad europea, sigue constituyendo un reto esencial para la Iglesia².

A fuer de cierta simplificación, podríamos resumir la esencia del cambio en los siguientes términos: de una sociedad basada en la *autoridad* se pasa a otra basada en la *razón*; de una sociedad basada en la *tradicción* se pasa a otra basada en el *progreso*.

2. La modernidad y el conflicto con la Iglesia

No es extraño que la Iglesia recibiera las manifestaciones primeras de la modernidad con sorpresa y con la impresión de que le era negado lo que le había sido reconocido durante siglos. ¿Por qué este cambio? A comprenderlo poco iba a contribuir el ambiente de confrontación reinante, que muchas veces alcanzaba además altas cotas de radicalización. Algunos excesos cometidos de la Iglesia, por ejemplo en su forma de entender la autoridad, pueden estar en el origen de esta espiral de radicalización, alimentado por ambas partes. Evidentemente ése no era el camino que condujese al encuentro de la Iglesia y la nueva mentalidad.

Pero no se piense que en el seno de la Iglesia las posturas eran uniformes. Un reflejo de esta diversidad la tenemos en el equilibrio que mantiene León XIII en la primera gran encíclica social “*Rerum novarum*” (1891) —y que algunos

² Matizamos hablando de “modernidad europea” porque son importantes los autores que niegan hoy que esa privatización sea consustancial a la modernidad. Discuten incluso que hoy se dé una verdadera privatización de la religión. Además aducen el ejemplo de Estados Unidos, donde la modernidad es compatible con una fuerte presencia pública de lo religioso. Cf. J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000; puede verse también: J. A. ESTRADA, *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid 2003, 123-157.

criticaron como falta de compromiso— para no entrar en las muchas cuestiones que eran objeto de debate entre los católicos de aquel tiempo. Junto a católicos de fuerte orientación conservadora que rechazaban todo acercamiento a la sociedad moderna, otros propugnaban la compatibilidad de la fe cristiana con el liberalismo y otros buscaban en el socialismo (premarxista, sobre todo) una buena traducción de las exigencias evangélicas a las condiciones de la sociedad actual.

La confrontación adoptó tintes diferentes a lo largo del siglo XIX. El conflicto llegó a adquirir tonos especialmente agudos en tiempo de Pío IX, con algunos momentos en que no faltaron tampoco los motivos políticos. De especial gravedad fue la supresión de los Estados Pontificios para construir el Reino de Italia en 1861. Tres años más tarde el mismo Pío IX reunía en el “Syllabus” hasta un total de 80 errores modernos: eran otras tantas afirmaciones tomadas de autores de la época, que había que considerar como incompatibles con la fe cristiana. La última de ellas parecía cerrar toda vía de entendimiento:

“El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna”³.

El Concilio Vaticano I se reuniría unos años después (1869). Aunque tuvo que disolverse enseguida (1870) al estallar la guerra entre Francia y Alemania, quedó como su fruto más perdurable la definición de la infalibilidad pontificia, que reforzaba la unidad de una Iglesia, tan hostilmente aislada, en torno a la figura simbólica del Papa⁴.

La elección de León XIII en 1878 inicia un periodo de deshielo tras las décadas tan difíciles que precedieron. Bajo su dirección la Iglesia comenzó a tender puentes a esta nueva sociedad. Esta tarea, compleja y no exenta de altibajos, se prolongó hasta bien entrado el siglo XX. Desde muy diferentes instancias eclesiales se produjeron aproximaciones y convergencias, mostrando a la vez la vitalidad y la diversidad de la Iglesia. Pero todos estos esfuerzos estaban postulando un acto más solemne de reencuentro entre la Iglesia y esta nueva mentalidad, que ya a mediados del siglo XX había alcanzado un notable grado de difusión y madurez en Europa. Por eso el Vaticano II será un acontecimiento tan providencial como decisivo.

3. *El giro del Vaticano II: una ecclesiólogía renovada*

Creo que no es aventurado definir el Concilio Vaticano II como el acto de reconciliación oficial de la Iglesia con la modernidad. Esta reconciliación no hay

³ H. DENZINGER - A. SCHÖNMEITZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder 196523, n. 2.980.

⁴ Y. CONGAR, “L’ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l’*autorité*”, en su obra: *L’ecclésiologie au XIXe siècle*, Cerf, París 1960, 77-114.

que entenderla como aceptación acrítica de todo lo que esa mentalidad conlleva: significa sólo admitir que “el hombre moderno” es interlocutor válido para la fe cristiana y su mensaje, que no hay que despojarse de la condición moderna y de todas sus connotaciones para vivir el cristianismo. Por otra parte esta reconciliación supone una revisión a fondo de la forma como la Iglesia entiende sus relaciones con la sociedad: el Concilio pudo poner las bases de ese nuevo planteamiento, pero era impensable que pudiera aplicarlo a las innumerables manifestaciones de esas relaciones. Por otra parte, este cambio de enfoque no podía limitarse a una intervención oficial, aunque fuera de un órgano tan representativo de la Iglesia: faltaba luego que todo ello fuera asimilado por la totalidad de los creyentes y llevado a la práctica. ¿Sería osado decir que, cuarenta años después de la conclusión del Concilio, esta inmensa tarea no puede darse por concluida?

¿Cómo concretar los elementos esenciales de este cambio de enfoque? Podrían sintetizarse en dos: una nueva relación entre la Iglesia y la realidad humana en general; una nueva comprensión de la misión de la Iglesia; y cabría añadir todavía un corolario muy significativo: el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa.

La nueva relación entre la Iglesia y la realidad humana es lo que quedó plasmado en la expresión *autonomía de las realidades temporales*. El Vaticano II formula con mucha precisión el alcance de esta autonomía. En primer lugar la afirma, haciéndose eco del esfuerzo de la humanidad por descubrir las leyes de la naturaleza y aprovecharlas en servicio de todos:

“Si por autonomía de las realidades terrestres entendemos que las cosas creadas y las sociedades gozan de leyes y valores propios, que el hombre va gradualmente conociendo, aplicando y organizando, es absolutamente legítimo exigir esa autonomía, y no es sólo una reclamación de los hombres de hoy, sino algo que responde a la voluntad del Creador”⁵.

Y a renglón seguido concreta que esa autonomía no se refiere a Dios, porque toda la realidad tiene un dependencia radical respecto al Creador:

“Sin embargo, si por autonomía de las realidades terrestres se entiende que las cosas creadas no dependen de Dios y que el hombre las puede utilizar de modo que no las refiera al Creador, no habrá nadie de los que creen en Dios que no se dé cuenta hasta qué punto estas opiniones son”⁶.

De la lectura de estas dos afirmaciones se deduce, aunque el texto no lo formule expresamente, la autonomía de esas realidades respecto a la autoridad de la Iglesia. Este es el punto crucial, donde radica la principal novedad en relación con

⁵ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 36.

⁶ *Ibid.*

la tradición anterior: la dependencia del Creador no implica ya, en una sociedad secular, dependencia de la Iglesia. Esto no significa la negación del orden moral (que se encarna en esa dependencia del Creador), pero sí cuestiona que la interpretación de ese orden deba ser atribuido por toda la sociedad a la autoridad de la Iglesia.

En un texto reciente de la Congregación para la Doctrina de la Fe se hace el siguiente comentario comentando el pasaje citado del Concilio:

“Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial — nunca de la esfera moral —, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”⁷.

Pero esto, que hoy se reconoce como una conquista de la civilización moderna, no deja de plantear muy complejos problemas. El más importante es, sin duda, el de la interpretación exacta de ese orden moral. ¿Qué criterio aplicar para ello, una vez que la sociedad renuncia a que sea la voz autorizada de una instancia religiosa? Volveremos sobre ello más adelante.

Ahora bien, esta autonomía de la realidad respecto a la Iglesia, que había sido reivindicada con matices más radicales por toda la modernidad y por fin el Concilio reconoce, obliga además a revisar *la forma como la misma Iglesia entiende su presencia en la sociedad*. Esta revisión fue uno de los puntos centrales del Concilio, y quedó reflejada en los debates que rodearon a la Constitución dogmática sobre la Iglesia y en el texto mismo finalmente aprobado.

Sería prolijo analizar en detalle la historia de la elaboración del texto⁸. En pocas palabras podría decirse que el Concilio tuvo que remontarse a la tradición más antigua de la Iglesia, que había quedado como relegada al olvido en las décadas de los más fuertes debates con el espíritu moderno. En este sentido no innovó nada, pero actualizó cosas demasiado olvidadas. Desde que se iniciaron las grandes tensiones con el mundo moderno, las relaciones Iglesia-sociedad, o mejor Iglesia-Estado, se habían explicado en términos más jurídicos que teológicos: Iglesia y Estado son dos sociedades del mismo orden, cada una con sus competencias propias sobre un mismo conjunto de personas, y con la obligación de coordinarse y cooperar entre ellas, pero reservando una cierta superioridad a la Iglesia porque su fin también es de orden superior (lo espiritual frente a lo terrenal).

El Concilio planteó las cosas con un enfoque estrictamente teológico: partió de algo tan evidente (y nunca negado en esta época anterior, pero tampoco demasiado

⁷ Cf. *Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública*, n. 6.

⁸ Puede verse: I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid ³1998, 285-312.

operativo en ella) como es que la Iglesia es, ante todo, comunidad de creyentes. Esta comunidad vive en la sociedad, pero no es coextensiva con ella. Y son ahora las relaciones entre Iglesia y *sociedad* las que centran la atención, no las relaciones entre Iglesia y *Estado*.

Con estos presupuestos, dos van a ser los conceptos básicos de la eclesiología conciliar: la Iglesia como *pueblo de Dios* y la Iglesia como *misterio y sacramento de salvación*⁹. Ambos contribuyen a entender la Iglesia en términos de *misión*. La Iglesia es una comunidad enviada al mundo para anunciar el mensaje de salvación que viene de Dios; y todo cristiano está llamado a ser testigo de este anuncio con su vida y su compromiso de cada día. La misión evangelizadora es consustancial a la vocación cristiana.

El Concilio expresó esta misión de una forma profundamente teológica en la introducción misma de la Constitución sobre la Iglesia:

*“La Iglesia es el Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”*¹⁰.

La aplicación de la categoría de sacramento a la Iglesia merece un comentario, aunque sea breve. Porque es toda la teología elaborada para los sacramentos en los siglos anteriores la que se emplea ahora para esclarecer la misión de la Iglesia. La condición de *sacramento* que se concreta en la tensión de ser *señal* y a la vez ser *instrumento* (los dos términos que recoge el pasaje citado), implica que hay que *anunciar*, pero *haciendo realidad* al mismo tiempo, aunque sea de forma todavía *imperfecta e incoativa*. Y esta exigencia remite, no sólo a la palabra, sino también a la vida y al compromiso de cada día: es por ese doble camino por donde la Iglesia y todos sus miembros viven su fe como misión.

Las consecuencias más inmediatas de esta eclesiología son, al menos, dos. Por una parte, se recupera la *centralidad de la misión*, algo esencial en la Iglesia de los primeros tiempos, y más olvidado posteriormente en la época de cristiandad, cuando las sociedades europeas se tenían ya por evangelizadas y su cultura quedó marcada por la tradición cristiana. La segunda consecuencia es la *importancia atribuida a los laicos* en la Iglesia, como los agentes principales de la evangelización: esto forma parte de otra de las cuestiones que más se debatió en el Concilio: las relaciones entre laicos y jerarquía.

⁹ Hasta qué punto no se trata de conceptos nuevos sino con profundas raíces en la tradición teológica de la Iglesia desde los primeros tiempos, puede verse respectivamente en: Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, París 1984, 109-122; P. SMULDERS, “La Iglesia como sacramento de salvación”, en G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, Juan Flors Editor, Barcelona 1965, vol. I, 377-400.

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1.

Nadie como Pablo VI supo recoger y ahondar esta dimensión evangelizadora de la Iglesia. Su exhortación apostólica “*Evangelii nuntiandi*” de 1975 es la mejor prueba de ello. Es ahí donde se relaciona muy explícitamente la Iglesia con la evangelización y donde se explica con gran agudeza cómo la evangelización es un complejo proceso que arranca con el testimonio y el compromiso de los cristianos en su vida secular.

Permítaseme recordar al menos dos pasajes de este documento. El primero subraya el vínculo entre evangelización e Iglesia:

“Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar...”¹¹.

No se puede decir de forma más rotunda y con menos palabras... El segundo pasaje se refiere a la evangelización como proceso complejo, que incluye al menos tres pasos: el testimonio de vida, el anuncio explícito, la inserción en la Iglesia mediante los sacramentos. El primero de esos tres pasos, que es el que corresponde de entrada a todo creyente, se describe así:

“Supongamos un cristiano o un grupo de cristianos que, dentro de la comunidad humana donde viven, manifiestan su capacidad de comprensión y de aceptación, su comunidad de vida y de destino con los demás, su solidaridad en los esfuerzos de todos en cuanto existe de noble y bueno. Supongamos además que irradian de manera sencilla y espontánea su fe en los valores que van más allá de los valores corrientes, y su esperanza que no se ve ni osarían soñar. A través de este testimonio sin palabras, estos cristianos hacen plantearse, a quienes contemplan su vida, interrogantes irresistibles: ¿por qué son así? ¿por qué viven de esa manera?, ¿qué es o quién es el que los inspira?, ¿por qué están con nosotros? Pues bien, este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz de la Buena Nueva. Hay en ello un gesto inicial de evangelización”¹².

Si se toma en serio la autonomía de las realidades temporales con respecto a la Iglesia y la nueva forma de entender las relaciones de ésta con la sociedad que de ahí deriva, el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa es casi un corolario obligado. El Vaticano II también dio este significativo paso, tanto más valioso por la conciencia de algunos sectores eclesiales de entrar con ello en contradicción con la doctrina elaborada en el siglo XIX sobre la única verdadera religión¹³. La declaración conciliar “*Dignitatis humanae*” sólo pudo ser aprobada una vez que se precisó bien el alcance de dicho derecho: no se trataba de pronunciarse sobre la verdad objetiva

¹¹ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*, 14.

¹² *Ibid.*, 21.

¹³ Sus aspectos más esenciales quedan recogidos en la encíclica “*Immortale Dei*” de León XIII (1885), en el marco de su doctrina sobre la verdadera concepción del Estado.

de la religión, sino sobre las condiciones subjetivas desde las que el sujeto humano busca esa religión verdadera¹⁴.

El Concilio declara solemnemente que la libertad religiosa es un derecho y que su fundamento hay que buscarlo en la misma dignidad de la persona humana. Precisa además su contenido: inmunidad de coacción para actuar en materia religiosa¹⁵. Para comprender el sentido de este derecho de acuerdo con la condición humana nada mejor que transcribir las mismas palabras del Concilio:

“Por su propia dignidad, todos los hombres, en cuanto que son personas, esto es, dotados de inteligencia y libre voluntad, y, por ello, dotados de responsabilidad personal, se sienten movidos por su propia naturaleza y por obligación moral a buscar la verdad, en primer lugar la que corresponde a la religión. También están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Mas los hombres no pueden en modo alguno cumplir dicha obligación, en conformidad a su naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de la inmunidad de coacción externa. Luego el derecho a la libertad religiosa no se funda en una exigencia subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por esto, el derecho a tal inmunidad subsiste pleno aun en los que no cumplen con su obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede impedirse, siempre que se guarde el justo orden público”¹⁶.

4. Algunas conclusiones

A partir de este recordatorio de algunas circunstancias históricas sobre las relaciones Iglesia-sociedad, es posible formular algunas conclusiones que recogen lo más esencial de la aportación del Vaticano II y que mantienen hoy toda su vigencia.

¹⁴ Un buen estudio reciente sobre esta cuestión, en: J. L. MARTÍNEZ, *Consenso público y moral. Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2002, en especial el capítulo 2 (“La libertad religiosa, horizonte del consenso público”).

¹⁵ “Libertad, que consiste en que todos los hombres han de ser libres de toda coacción por parte de individuos, grupos sociales o cualquier poder humano, de tal modo que en materia religiosa nadie sea obligado a obrar, contra su conciencia, mas que tampoco sea impedido, dentro de los debidos límites, para obrar en conformidad con ella, ya solo ya asociado con otros, tanto privada como públicamente” (*Dignitatis humanae*, 2). Y a continuación se expresa meridianamente el sentido de este derecho de acuerdo con la condición humana: “Por su propia dignidad, todos los hombres, en cuanto que son personas, esto es, dotados de inteligencia y libre voluntad, y, por ello, dotados de responsabilidad personal, se sienten movidos por su propia naturaleza y por obligación moral a buscar la verdad, en primer lugar la que corresponde a la religión. También están obligados a adherirse a la verdad, una vez conocida, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Mas los hombres no pueden en modo alguno cumplir dicha obligación, en conformidad a su naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de la inmunidad de coacción externa. Luego el derecho a la libertad religiosa no se funda en una exigencia subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por esto, el derecho a tal inmunidad subsiste pleno aun en los que no cumplen con su obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede impedirse, siempre que se guarde el justo orden público” (*ibid.*).

¹⁶ *Ibid.*

Ante todo, creo que la presencia de la Iglesia en la sociedad moderna puede entender desde una doble perspectiva complementaria:

a) Desde una *perspectiva teológica*, la misión es un *deber*, que es consustancial a la vocación cristiana, se especifica en los sacramentos del bautismo y la confirmación y se vive como expresión de la pertenencia misma a la Iglesia.

b) Desde una *perspectiva jurídico-sociológica*, la misión es un *derecho*. Porque en la sociedad moderna pluralista, todo ciudadano tiene derecho a expresar y a hacer valer sus condiciones, con tal que lo haga respetando las reglas del juego, que permiten proponer las propias ideas, pero prohíben imponerlas mediante cualquier forma de coacción. Sólo el poder legítimamente constituido tiene potestad para imponer coactivamente (i.e., a través de la ley), pero no las ideas, sino únicamente una forma de organizar la sociedad para que todos puedan desarrollarse de acuerdo con sus propias convicciones¹⁷.

Para el cristiano todo esto supone eludir las dos tentaciones más frecuentes, que aún hoy siguen vigentes:

1ª) La primera tentación es la *reivindicación nostálgica del pasado*, el aferrarse a ese orden ya irrecuperable que era la sociedad antigua, exigiendo que la única verdad moral sea la que rija sin discusión la vida social toda. Superar esta tentación no implica tener resueltos todos los problemas que la situación resultante plantea, como ya hemos insinuado y tendremos que comprobar con más detalle en lo que sigue.

2ª) La segunda tentación es la *huida y automarginación*. En una sociedad que es indiferente, cuando no hostil, a los planteamientos cristianos, es fácil inhibirse y renunciar a toda presencia pública. Esta tentación puede ser consecuencia de una cierta inseguridad en las propias convicciones, derivada quizás de una época en que todavía lo cristiano entraba por ósmosis y no exigía una gran reflexión; puede

¹⁷ Esta distinción entre convicciones y formas de organización de la sociedad es difícil en la práctica, porque toda forma de organización social está inspirada por una ideología. Pero ahí radica el delicado equilibrio que caracteriza a toda democracia que desea respetar al máximo la libertad de los ciudadanos, estableciendo al mismo tiempo unas bases sociales que hagan esta libertad viable para todos. Esta distinción está recogida en un texto de Pablo VI (*Octogesima adveniens*, 25), que me limito a transcribir: “La acción política —¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?— debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales. No pertenece ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerraran sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos —dentro de la libertad que a sus miembros corresponde— desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y de la sociedad”.

ser también efecto de una cierta comodidad y de un refugiarse en un confortable relativismo (allá cada cual con sus ideas); puede ser, por último, reflejo de una incapacidad para el diálogo y la apertura al otro. Aunque las explicaciones podrían ser múltiples, la actitud derivada asumiría, paradójicamente, los postulados más radicales de la modernidad de reducir la religión a algo estrictamente privado.

II. De los principios a las aplicaciones: algunas propuestas

Hasta aquí las cuestiones de principio. ¿Cómo aplicar ahora todo esto al escenario de tensiones, y hasta de crispación en algunos momentos, en que nos movemos desde la última victoria del PSOE en España en marzo de 2004¹⁸? Con el deseo de ser sistemático en mis reflexiones, estructuraré éstas en nueve puntos.

1. La precipitación siempre es mala

Lo primero es no dejarse arrollar por los acontecimientos. Estamos atravesando un momento de radicalización, en que se suceden las noticias, no todas con el mismo fundamento real, sobre proyectos del gobierno. Estas noticias son seguidas frecuentemente por declaraciones de personalidades de todo tipo y de muy diferente autoridad o representatividad. Todo esto es malo: conduce a una innegable confusión y no ayuda a identificar los problemas ni a precisar el alcance de cada uno con independencia de otros.

Para no precipitarse es conveniente distinguir entre problemas y problemas: unos son de carácter moral (los relativos a la legislación sobre el aborto y la eutanasia, o al matrimonio de homosexuales, o a la experimentación con embriones humanos); otros son económicos (el más significativo en este caso es el de la financiación de la Iglesia); otros se refieren a cuestiones político-prácticas (como es el caso de la enseñanza de la religión en la escuela pública). Cada uno de ellos exige un tratamiento particular, donde no deben faltar los expertos mejor preparados en cada tema. Será la mejor forma de evitar generalizaciones y simplificaciones, que no aprovechan sino para generar más confusión

2. No vamos al caos

En general, en el debate que es preciso abrir hay que huir de toda dramatización injustificada. ¡No vamos al caos! La historia que hemos recordado en la primera parte de este artículo muestra que las tensiones entre la Iglesia y la sociedad moderna nunca han faltado. Es más, ha habido momentos donde los conflictos han

¹⁸ Sobre las difíciles circunstancias que rodearon a estas elecciones y sus posibles consecuencias cf. A. PORRAS NADALES, "Las elecciones generales de marzo de 2004: aspectos problemáticos y consecuencias", *Revista de Estudios Políticos* (de próxima publicación). He tenido ocasión de conocer el texto manuscrito por deferencia de su autor.

sido mucho más agudos. Al final las aguas han vuelto a su cauce.

Y si nos hubiéramos remontado a épocas más lejanas en el pasado, los resultados habrían sido semejantes. ¿O es que las primeras comunidades cristianas encontraron una acogida favorable en el mundo antiguo? ¿Y qué decir del establecimiento de la Iglesia en muchos territorios de misión donde se multiplicaron los que tuvieron que dar la vida en fidelidad a su fe?

Mirar al pasado siempre ayuda a recuperar cierta serenidad ante el presente. Y a tomar distancia. No a negar los problemas, pero sí a no exagerarlos y a reducirlos a sus verdaderas dimensiones.

3. La importancia del verdadero diálogo

La proliferación de declaraciones en los medios de comunicación no siempre ayuda a comprender el alcance de los problemas. Tales declaraciones se caracterizan porque falta la confrontación directa entre los interlocutores, que sólo se relacionan a través de mensajes dirigidos a la opinión pública. A una declaración suele sucederle otra de signo contrario. Es cierto que muchas de ellas pretenden clarificar posturas, pero no es raro que produzcan el efecto contrario, con el peligro añadido de entrar en una espiral de manifestaciones cada vez más radicalizadas, cuando no de descalificación abierta del otro.

Sólo un verdadero diálogo entre los interlocutores reales puede abrir vías de entendimiento. No un diálogo cualquiera. No se puede entrar en él sin voluntad alguna de revisar las propias posiciones o de abrirse con interés positivo a las del otro. Tampoco se trata de convencer al otro para que acepte los propios puntos de vista, sino de buscar algo que, en muchas ocasiones, podrá estar más allá de la postura de una y otra parte.

He aquí diez recomendaciones que podrían servir para concretar lo que sería un diálogo auténtico¹⁹:

1. No ignorar al otro ni minusvalorarlo: evitar los prejuicios y los estereotipos.
2. Enterarse de lo que piensa el otro.
3. Interesarse por lo que piensa el otro.
4. No desfigurar ni simplificar las ideas del otro.
5. Ponerse en el lugar del otro.
6. Comprender que no compartir no es lo mismo que rechazar: diferencia no equivale siempre a antagonismo.

¹⁹ Estas recomendaciones son fruto de una sesión sobre el tema en un curso de ética empresarial que impartí en la Universidad Nacional de La Habana en junio de 2002.

7. Responder a las ideas del otro, no repetir siempre las propias ideas.
8. Aceptar que las ideas del otro pueden modificar, matizar o enriquecer las propias.
9. Incorporar las ideas del otro.
10. No insistir sólo en lo que separa: buscar también aquello en que se coincide.

Hay que reconocer, sin embargo, que no todos los diálogos son iguales. Concretamente, respetar estos criterios es difícil cuando lo que está en juego son principios morales poco susceptibles de ser sometidos a negociación. Ahora bien, sin traicionar la fidelidad a las propias convicciones se puede avanzar mucho en la convergencia de posturas y en la comprensión recíproca.

Por otra parte, el diálogo requiere unas condiciones que a veces es difícil se den entre quienes ostentan una función pública de representación institucional (de la Iglesia o del gobierno, en nuestro caso). Por eso resulta con frecuencia muy útil establecer plataformas de diálogo donde se encuentren personas de otros niveles, las cuales puedan analizar los problemas y tantear salidas sin la presión de la opinión pública y con planteamientos más técnicos. En ese ambiente pueden perfilarse alternativas diversas, estudiarse los pros y contra de cada una: en una palabra, desbrozar el camino para un ulterior encuentro de instancias superiores.

4. *No todo es conflicto*

Entre las condiciones para el diálogo se ha mencionado la importancia de saber buscar también lo que acerca a las partes, y no limitarse a lo que divide y separa. Esto también tiene su aplicación en el caso que nos ocupa. Porque no todas las iniciativas emprendidas por el gobierno socialista actual entran en colisión, directa o indirectamente, con la doctrina o la praxis de la Iglesia.

En una serie de temas la Iglesia podría apoyar políticas de este gobierno, porque existe una indudable sintonía con ellas. Puede citarse, como primer ejemplo, la política exterior y más específicamente la postura en relación con el conflicto no resuelto de Irak. Dejando de lado si no ha habido una cierta precipitación en la retirada de los contingentes militares españoles, el adoptar una estrategia de rechazo a la intervención armada estadounidense está más cerca de las manifestaciones tanto del Papa como del mismo episcopado español²⁰ que la postura mantenida

²⁰ La más notable intervención de Juan Pablo II, por su claridad y por el auditorio al que se dirigía, fue el discurso al cuerpo diplomático del 5 enero 2003: puede verse el texto en *Ecclesia* n. 3.137 (25 enero) 18-20. Respecto a la Conferencia Episcopal Española, véase la Nota pastoral de la Comisión Permanente (19 febrero 2003): texto en *Ecclesia* n. 3.142 (1 marzo) 7. Otras referencias en: I. CAMACHO, "La doctrina moral sobre la guerra. Su aplicación al caso de la intervención militar en Irak", *Revista de Fomento Social* 58 (2003) 151-179.

por el gobierno anterior²¹. La política de cooperación al desarrollo, con el objetivo preciso de elevar el porcentaje del PIB destinado a ese fin (que tan bajo cayó con los gobiernos anteriores) sintoniza también con las manifestaciones doctrinales de la Iglesia sobre la responsabilidad de nuestros países avanzados en la situación de los países pobres²². En esta misma línea habría que incluir la decisión del gobierno de implicarse (junto con los gobiernos de Brasil, Francia y Chile y el Secretario General de Naciones Unidas) en la Alianza contra el Hambre y la Pobreza (20 septiembre 2004), comprometiéndose en poner la erradicación del hambre y la lucha contra la pobreza entre las prioridades de su política exterior. Las medidas anunciadas para promover la igualdad hombre-mujer y para combatir la violencia de género parecen también muy en armonía con los principios del Evangelio. Algo parecido puede decirse de la política anunciada para la conciliación entre vida familiar y laboral. Por último, hay que mencionar la medidas recientemente anunciadas para mejorar las condiciones de los trabajadores extranjeros, un campo al que la Iglesia, a través de muchas organizaciones suyas, está dedicando numerosos y valiosos recursos.

5. *Todo, menos banalizar*

Pero tampoco podemos banalizar, ni ignorar ciertos problemas que se plantean a partir de algunas de las medidas de las que se ha hablado (aunque, de algunas de ellas, fuentes gubernamentales han anunciado que no están en su inmediato programa). De todos modos, cabría preguntarse si este gobierno es la causa que genera tales problemas, o sólo la ocasión para que se manifiesten. Más bien me inclino a pensar lo segundo, lo cual no quita importancia a los mismos. Y paso a enumerar las que creo de alcance más general.

Me parece, en primer lugar, una simplificación afirmar, como a veces se hace, que lo importante son las convicciones morales personales, al margen de los que las leyes impongan o permitan. Por supuesto que sin convicciones personales rectas es difícil garantizar un comportamiento moral correcto. Por supuesto también que las convicciones personales no reciben su fuerza última del poder punitivo de la ley. Pero nadie duda que la ley tiene una indudable *función socializadora*: contribuye a interiorizar ciertos criterios, fomenta ciertos hábitos, familiariza con ciertos comportamientos. Ahora bien, en una sociedad plural, que quiere ser respetuosa con las convicciones diferentes de los ciudadanos, esta función socializadora de la ley queda muy recortada. Valga un ejemplo. La indisolubilidad del matrimonio es un valor fuertemente subrayado en la tradición cristiana, y es un valor también desde

²¹ Recuérdese la visita del Presidente José M. Aznar al Vaticano, el 27 febrero 2003, con la intención de convencer al Papa de la conveniencia de la intervención en Irak. Con expresiones muy diplomáticas se reconoció después que el acuerdo había escaso.

²² Es una doctrina ya antigua, que tuvo, ya en 1967, una primera formulación muy vigorosa con la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (véase, por ejemplo, el n. 48). Juan Pablo II ha reiterado esta responsabilidad: su documento más significativo fue la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987).

una ética profana. Un ordenamiento legal que prohibiera el divorcio reforzaría el sentido que la gente tiene de la indisolubilidad matrimonial. Naturalmente, esto sólo no es razón para que la ley se oponga al divorcio, pero no se pueden minusvalorar las consecuencias que se siguen de una opción legislativa o la contraria.

Esta cuestión se agrava si se pone en relación con las deficiencias en la formación moral de mucha gente, cuando confunde lo tolerado por la ley con lo moralmente aceptable. Identifica lo moral y lo legal. La doctrina moral planteó desde antiguo la posibilidad de que una ley no sea justa; al mismo tiempo, también reconoció que no todos los valores éticos pueden ser impuestos por la ley. En ambos supuestos, lo moral y lo legal no coinciden. Sin embargo, es frecuente que en la práctica muchos interpreten que, por ejemplo, la despenalización del aborto en algunas circunstancias significa reconocer que interrumpir un embarazo es algo perfectamente lícito para cualquiera, al margen de cuáles sean sus convicciones morales.

Para la Iglesia todo esto constituye un reto de envergadura: el de promover estos valores y estos principios, que se apoyan en la antropología cristiana, sin contar ya con el apoyo institucional del ordenamiento jurídico (y del poder supremo del Estado) ni con la ayuda de un ambiente muy mayoritariamente cristiano. La personalización de la fe y la formación moral son, en este nuevo contexto, absolutamente imprescindibles²³.

6. La problemática moral de fondo

Ahondando todavía en las circunstancias que configuran este nuevo entorno, llegamos a lo que es la problemática de fondo hoy. No es nueva, pero reviste una urgencia especial en el contexto de la modernidad, al tiempo que exige ser abordada con una perspectiva diferente de la tradicional. Me atrevería a resumir esta problemática como sigue, advirtiendo que cada uno de estos puntos exigiría un tratamiento más detenido.

a) *La moral tiene una objetividad: no todo depende de la conciencia.* El respeto a la conciencia individual, postulado esencial de la mentalidad moderna, no puede conducir a una relativización de la moral. Respetar la conciencia no quiere decir que todo sea igualmente válido desde el punto de vista moral. Más allá de la conciencia de cada uno, y de la percepción personal de lo que es bueno o malo, hay unos valores y unas normas que no pueden ser ignorados. La preocupación por descubrir esos principios morales objetivos es más necesaria que nunca cuando el pluralismo reinante parece invitar a no interesarse por esos referentes con valor universal.

²³ Así lo reconoce Juan Pablo II en *Ecclesia in Europa*: “El anuncio del Evangelio de la esperanza comporta, por tanto, que se promueva el paso de una fe sustentada por costumbres sociales, aunque sean apreciables, a una fe más personal y madura, iluminada y convencida” (n. 50).

b) *Pero es difícil determinar cuáles son esos contenidos morales objetivos.* La afirmación de esa objetividad no resuelve todos los problemas: afirman *que existen* no implica *conocer con precisión* cuáles son esos contenidos. Este es el principal problema que subyace hoy a todos los grandes debates morales. ¿Cuál es el criterio para determinar esos contenidos? Tradicionalmente lo era el recurso a la razón, con el complemento sustancial de la autoridad religiosa. El concepto de ley natural, aunque no siempre fuera entendido del mismo modo ni tampoco aceptado con el mismo convencimiento, implicaba al menos la confianza en que era posible llegar a un acuerdo. Hoy tenemos que reconocer que el problema es más complicado.

c) *En el debate moral no cabe la imposición, sino sólo el recurso a la razón.* Al final, y en esto somos muy consecuentes con la mentalidad moderna, no queda más recurso que el de la razón. Sólo el hecho de que estemos dispuestos a someter a debate esos problemas, en que tenemos puntos de vista diferentes, significa que confiamos en poder llegar a entendernos, aun cuando muchas veces no lo conseguimos. Esto obliga a ser rigurosos cuando argumentamos nuestros puntos de vista. Los cristianos necesitamos poner en práctica un *mayor rigor* en nuestros argumentos, y también exigirlos de los demás. Pero quizás también aquí somos víctimas de nuestra propia historia, que no nos ha entrenado para ser disciplinados en nuestros razonamientos. Nos hemos refugiado demasiado en los argumentos de autoridad, con una exaltación de la obediencia como virtud, lo que ahora deja en evidencia nuestra debilidad para dialogar y argumentar con personas de otras ideologías.

d) *La razón humana no es pura razón.* En efecto, la experiencia histórica nos enseña que la razón humana no es pura razón, sino *razón en situación*, condicionada por circunstancias culturales e ideológicas. Por eso el razonamiento moral no es razonamiento matemático, ni consigue siempre llegar a conclusiones apodícticas. Eso no quiere decir que las ideas no puedan proponerse, motivarse, justificarse. Pero la razón convence no sólo ni principalmente cuando es razón fría, sino más bien cuando se acompaña de la vida y del testimonio. Hay personas cuyas razones convencen y personas cuyas razones apenas si se escuchan. Esto significa que la razón actúa eficientemente cuando se acompaña de la autoridad moral. Éste es otro gran reto para los creyentes, que continuamente tendríamos que preguntarnos no sólo si nuestras razones convencen, sino si nuestra vida misma resulta convincente.

e) *En una sociedad plural el legislador no pretende definir la verdad, sino sólo fijar normas para la convivencia.* Comprendo que esta formulación puede resultar drástica, pero es difícil de rebatir. Sorprenderá en ella esta separación entre la verdad moral y la ley positiva. No es que el legislador ignore o desprecie los principios morales objetivos. Pero es consciente de que el pluralismo de nuestras sociedades es, en último término, pluralismo de concepciones éticas: y esto significa que no siempre se llega a una verdad moral universalmente compartida. Entonces él se encuentra sin legitimidad para imponer un determinado sistema ético a todos los ciudadanos, ni siquiera el que él personalmente profesa. Por eso la ley positiva no pretende

definir la verdad moral objetiva, sino establecer unos mínimos para la convivencia, los cuales tendrán sin duda una dimensión moral y exigen un debate en ese sentido. Esta situación no podría equipararse entonces a la de un puro positivismo jurídico, ni tampoco reducirla a un mero juego de mayorías parlamentarias o de negociación entre partidos políticos: buscar el consenso ético es mucho más que negociar intereses de grupos (aunque muchas veces la práctica política parezca confundir una cosa con la otra)²⁴.

f) *¿Vale la distinción entre éticas de la felicidad y ética de la justicia.* Algunos han echado mano de estas dos categorías para expresar estos problemas de una sociedad donde coexisten diferentes sistemas éticos. La distinción es muy conocida. Coincide con esa otra de éticas de máximos y ética de mínimos. La felicidad, como realización plena de la persona humana, es concebida hoy de forma diferente según tradiciones religiosas o ideológicas diversas: por eso existen diferentes éticas de la felicidad. Pero no todo es diversidad entre ellas; y los puntos en que todas convergen constituyen esa ética de la justicia, que encierra los mínimos sobre los que basar la convivencia social, que es lo que inspirará el ordenamiento legal. Esta ética de la justicia no es un sistema estático y definido de una vez por todas, pero tampoco es el resultado siempre provisional de equilibrios políticos y parlamentarios: recordar la Declaración Universal de los Derechos Humanos o el conjunto de derechos que reconoce la Constitución política de un país como base de la convivencia es suficiente para comprender que estamos ante algo que va a más allá de un puro consenso coyuntural.

7. La postura personal del creyente

Para el creyente responsable, que afronta con realismo este pluralismo de cosmovisiones y quiere responder a él desde los enfoques del Vaticano II, la situación no es confortable. Y si tiene una responsabilidad pública o política, menos aún. Es indudable que tendrá que expresar su posición y hacer valer sus propios argumentos, para no dejarse llevar por un relativismo práctico. Pero no podrá imponer coactivamente nada desde su personal convicción.

¿Tendrá que acceder o dar su voto a leyes que no penalizan conductas no admisibles desde el punto de vista cristiano? Tendrá, ante todo, que manifestar su

²⁴ La ética dialógica ha hecho una importante contribución en este terreno. Cf., por ejemplo, J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. Partiendo de la crítica de la racionalidad estratégica, ofrece como alternativa una *racionalidad comunicativa*. La primera no se inquieta por la verdad objetiva, sino sólo por la mejor articulación de los intereses particulares de todos los grupos sociales. De ese modo se elude buscar qué es objetivamente mejor. La racionalidad comunicativa busca, en cambio, llegar al consenso sobre la verdad última. Habermas no se resigna a una comunidad humana que funcione sólo desde la gestión de intereses; piensa que el ser humano puede aspirar a descubrir la verdad, que está más allá de esos intereses.

opinión contraria a los planteamientos morales que se oponen a la tradición que la Iglesia ha defendido, pero procurando argumentar racionalmente estas posiciones²⁵. Pero tendrá también que discernir en cada caso la opción mejor, sabiendo que sus puntos de vista no van a ser aceptados por todos ni son compartidos por la sociedad en general²⁶. Y desde luego tendrá que mostrar con su testimonio y con su palabra, no sólo que él actúa de otra manera, sino que esa otra forma de actuar no atenta contra la dignidad de la persona sino que contribuye a humanizar a ésta.

8. Dos cautelas para la Iglesia

Para concluir me gustaría hacer dos observaciones referidas a la realidad eclesial que podrán ayudar a afrontar esta situación.

En primer lugar, es preciso reconocer que el pluralismo, de que hoy tanto se habla, es *también intraeclesial*. No podemos actuar como si la comunidad eclesial fuera un todo homogéneo y sin fisuras. La modernidad no es un fenómeno exterior a la Iglesia: atraviesa sus entrañas mismas porque los cristianos del siglo XXI somos “modernos” y estamos imbuidos de esa mentalidad, aunque nos esforcemos por ser críticos con ella. Los problemas más agudos que hoy están planteados en la sociedad son problemas que sufren en sus propias carnes personas que quieren seguir honestamente la doctrina del Evangelio. Su voz y su experiencia, muchas veces con tintes dramáticos, no pueden ser ignoradas.

En segundo lugar, hay que confesar que la Iglesia está necesitada también de una cierta dosis de *autocrítica*. A veces da la impresión que se teme a toda crítica interna como si ella pudiese debilitar las posiciones de la Iglesia. Por ejemplo, cuando se reivindica un puesto y unas condiciones para la enseñanza religiosa en la escuela ¿no habría que hacer, al mismo tiempo, examen de conciencia sobre cómo se ha desarrollado ésta durante tantos años?, ¿habría que achacar siempre a la mala voluntad o a la incompreensión de los que hoy la critican con crueldad sus pésimos recuerdos de las clases de religión que recibieron cuando eran niños o adolescentes? La autocrítica, cuando es objetiva y sincera, no debilita: más bien ayuda a tomar

²⁵ La Nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe, citada más arriba, afirma: “El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la “laicidad” del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una” (n. 6).

²⁶ La misma Nota doctrinal, citando a Juan Pablo II afirma: “Esto no impide, como enseña Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae* a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que está por ser sometida a votación, que ‘un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública’ ” (n. 4).

conciencia también de nuestras fortalezas y a asumir que las soluciones a los problemas hoy en debate comprometen igualmente la praxis de la Iglesia y la ayudan a mejorarla.

Concluyendo

Me he detenido en el giro que supuso el Vaticano II porque en ciertas manifestaciones de los cristianos hoy parece que se olvida lo que fue el Concilio y se aparcan definitivamente los procesos que se iniciaron en la Iglesia como respuesta a sus grandes intuiciones. Es cierto que el ambiente social y eclesial de hoy no es ya el que se vivía en los años del Concilio. Pero el dinamismo que obligó a la Iglesia a reaccionar entonces no se ha agotado ni ha cambiado de orientación: más bien se ha consolidado.

Entre las dos partes de este artículo es posible que algún lector encuentre un desequilibrio muy fuerte. Pero creo que las grandes orientaciones del Concilio tenían que descender a las consideraciones mucho más pragmáticas que he querido exponer en esta segunda parte y que son fruto de la experiencia de cuarenta años de posconcilio. Dichas consideraciones no tendrían el mismo valor sin ese telón de fondo que les suministra el Concilio.

Es más, hoy día en muchos ambientes eclesiales tiende a interpretarse el Concilio más en la línea de continuidad que de renovación respecto a la etapa histórica que le precedió²⁷. Continuidad no hay duda que existe, pero insistir unilateralmente en ese aspecto puede llevarnos a ignorar que el Concilio tuvo que remontarse por encima de muchas cosas de la tradición más fuertemente afirmada a mitad del siglo XX para recuperar aspectos casi olvidados de la tradición más antigua de la Iglesia. Esto, al menos en lo que se refiere a las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna, me parece que sigue siendo un gran reto para la Iglesia a los 40 años de concluido el Concilio. También para la Iglesia española...

Ildefonso Camacho

²⁷ Esta postura estuvo ya representada por el Card. Ratzinger antes de ser nombrado Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Cf. el texto de 1975 recogido en: J. RATZINGER – V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 34.

Sobre este punto podemos recordar lo que decía Juan Pablo II ante el Parlamento Europeo durante su visita a Estrasburgo: “Me parece importante recordar que la Europa moderna ha puesto en el humus del cristianismo el principio –a menudo olvidado durante los siglos de ‘cristiandad’– que gobierna más fundamentalmente su vida pública: quiero decir el principio, proclamado por primera vez por Cristo, de la distinción entre ‘lo que es del César’ y ‘lo que es de Dios’. (cfr. Mt. 22,21). Esta distinción esencial entre la esfera del marco exterior de la ciudad terrestre y el de la autonomía de las personas, se ilumina a partir de la naturaleza respectiva de la comunidad política a la cual pertenecen necesariamente todos los creyentes, y de la comunidad religiosa a la cual se adhieren libremente los creyentes” (Juan Pablo II, Parlamento europeo, 11 octubre 1988).

INQUIETAR AL POSTMODERNO O LA INFINITA DIGNIDAD DE LO CONCRETO

Serafín Béjar*

Introducción

Prometeo, Sísifo y Narciso pueden ser las tres figuras mitológicas que, en una suerte de tipologización, puedan dar lugar a una comprensión meditada del tiempo que nos ha tocado vivir. Si Prometeo hace referencia al alba clara de un nuevo amanecer del mundo que comienza con el sueño Ilustrado, Sísifo desvela las cenizas de un inmenso proyecto que parece yacer por tierra. Ahora sólo nos queda Narciso, esto es, una Europa desencantada que parece haber perdido el gusto por toda pregunta que incomode su estética del vacío. Narciso, por tanto, es una perfecta tipología del tiempo postmoderno.

En la presente reflexión nos proponemos rastrear los caminos del pasado, interpretar nuestro presente e incomodar al espectador postmoderno para crear futuro. Se trata de una reflexión que, frente a toda totalidad violenta, pretende contraponer la infinita dignidad de lo concreto. Para ello, tendremos, como punto de partida, el análisis de realidad que el teólogo napolitano, B. Forte, realiza a lo largo de su obra *Simbolica ecclesiale* y, como punto de llegada, lo que consideramos la matriz sustentadora de la reflexión del teólogo español O. González de Cardedal en su obra *La entraña del cristianismo*. En el centro de esta reflexión evocaremos a las víctimas de nuestra historia y pondremos oídos a su grito con la intención clara de romper el hechizo de identidad en el que nos adormilamos la generación postmoderna.

1. El paraíso no existe...

En este primer punto queremos situar al protagonista en su contexto. Una rápida evocación de la historia reciente de Europa nos ayudará a comprender e interpretar el fenómeno denominado «postmodernidad». Con este objetivo, hemos usado la imagen de la luz del día, en un triple momento, que da razón de la articulación de la reflexión que sigue: amanecer, ocaso y aurora. Es una metáfora

* Sacerdote diocesano. Doctor en Teología.

que, en contraposición a una lectura ideologizada de la Edad Media como oscuridad y tiniebla de lo humano, nos ayudará a entender el espíritu profundo de la aventura de emancipación moderna. Pero vayamos por partes.

1.1 *El amanecer: Cuando las leyes del devenir se hacen perfectamente claras*

La palabra clave para la comprensión de los tiempos modernos es «emancipación», y tiene en el famoso texto de Kant, «¿Qué es la Ilustración?»¹, todo un programa. Cifra densa de este programa ilustrado, que posee como objetivo la liberación del hombre, es la Revolución francesa de 1789, cuyo instrumento más característico, la guillotina, constituye una verdadera metáfora de este tiempo. La burguesía ilustrada, convencida de ser la clase capaz de interpretar y usar la razón correctamente, corta la cabeza de todos aquellos que, tachados de contrarrevolucionarios, se niegan a pensar según sus dictados². La emancipación, por tanto, es el proyecto propio de la razón moderna que se propone sacar al hombre de su minoría de edad y hacerlo adulto.

El proceso ilustrado llega a «la celebración más alta del acto de razón»³ con la filosofía de G.W.F. Hegel. Por ello, la filosofía hegeliana es la piedra de toque para la comprensión de este momento. Hegel no es filósofo que reflexione en inmovilidad metafísica, como en un sistema apriorístico y abstracto, sino que es un observador nato de lo concreto, del movimiento mismo de la vida. Y aquí es donde encontramos el punto de arranque para su filosofía: ésta tiene que pensar en la vida y también, por tanto, en la contradicción, en el dolor y el sufrimiento, en la pasión y la fatiga, en la alegría...⁴ Recuerda Hegel el eterno devenir de Heráclito que quedaba condensado en la imagen sugerente del fuego como principio último de lo real⁵. El eterno devenir, la eterna contradicción, la lucha de contrarios... Pero esta riqueza de la filosofía hegeliana queda convertida en riesgo cuando se pretende sortear toda clase de contradicciones en la capacidad omniabarcante del concepto.

La realidad, lo verdadero para Hegel no es substancia sino sujeto, pensamiento, espíritu⁶. Esto equivale a decir que la realidad es actividad, proceso, movimiento...

¹ Cf. KANT, E., *¿Qué es la Ilustración?*, en id., *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1981, 25-38.

² Cf. FORTE, B., *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Morcelliana, Brescia 2002, 190.

³ Cf. FORTE, B., *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, 20.

⁴ Cf. *Ibid.*, 121-125.

⁵ «He aquí por qué Hegel exclama, en su *Historia de la filosofía*, al encontrarse con Heráclito: "Aquí, divisamos tierra"», en BLOCH, E., *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1982², 123.

⁶ «...todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como sujeto», en HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1971, 15. Aquí aparece clara la diferencia terminológica entre Aristóteles y Hegel ya que «la esencia de la substancia es autoestancia, la del sujeto, automovimiento», en JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1984, 113. Cf. también E. BLOCH, *Sujeto*, 67.

De ahí que no se trate tanto de la búsqueda de la verdad en sí, que equivaldría a aprehenderla como substancia, sino «del esfuerzo por pensar la distinción y la superación de lo distinto en que consiste el juego del amor, que hace existir»⁷. Este concepto de verdad tiene un valor antropológico extraordinario porque para Hegel no hay que abstraerse de la vida concreta, de la historia cotidiana del hombre en la tierra, que es concebida como cambio y lucha. Se trata de pensar la vida del espíritu que se autogenera, generando al mismo tiempo su propia determinación y superándola plenamente. Es éste un movimiento en espiral donde lo particular se resuelve siempre dinámicamente en lo universal y el ser se disuelve en el deber ser. Cada movimiento particular es totalmente necesario para el desarrollo del absoluto.

Esta tarea de pensar la vida no diluye el abismo de lo negativo sino que se propone atravesarlo para llegar así a lo positivo. De esta manera, lo negativo no es lo contrario a lo positivo sino un momento necesario y vital. Pensar es llevar al concepto la verdad total que es vida, sin esconder la seriedad que posee el dolor, el contratiempo de lo negativo.

Con esta concepción dialéctica y total de la realidad se comprende la dificultad que tiene, en el sistema hegeliano, señalar el lugar concreto donde se habla del hombre. En efecto, la autoconciencia entrada en el mundo no indica más que un momento dentro del despliegue dialéctico del espíritu absoluto que hace de la historia su propio «calvario». Todo lo que acontece bajo el cielo tiene el único objetivo de que el espíritu se conozca a sí mismo y que, mediante la objetivación de sí, llegue a una más alta reapropiación y reconciliación consigo mismo. De esta forma, la dualidad sujeto-objeto es pura apariencia que está llamada a profundizarse para descubrir la falsedad de la misma.

En su *Enciclopedia*, Hegel entiende la antropología como ciencia del espíritu subjetivo (alma o espíritu natural)⁸. Todo está afectado y contagiado por la vida del espíritu, que se hace claro a sí mismo en el ser humano. El mundo es vida, lucha, contradicción... y ese todo no es más que el hombre pensado hasta el fondo como manifestación de la realidad total. Lo que se pretende es alcanzar el autoconocimiento y nada más, que es entremezclado con el conocimiento del mundo, con esa fuerza externa sin la cual el sujeto es un mero «en sí» vacío. El pensamiento de Hegel, desde cualquier punto que sea estudiado, es antropología total.

Por ello y como hemos afirmado, en esa antropología total hegeliana no está ausente el problema de lo negativo que aparece a través de la idea de «conciencia infeliz». Esta conciencia es vista por el filósofo como un fruto histórico de la

⁷ FORTE, B., *La eternidad en el tiempo. Ensayo de antropología y ética sacramental*, Sígueme, Salamanca 2000, 16.

⁸ Cf. KÜNG, H., *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979⁴, 220.

tradición judeo-cristiana que introduce el pensamiento de la diferencia. La ruptura presente en las relaciones históricas, el mejor ejemplo de ellas es la relación señor-siervo, se concibe como constitutiva del interior del ser humano y, de este modo, esta pretensión total de lo entero, de la identidad absoluta, aparece desterrada de las profundidades de la vida del espíritu.

La solución a esta dolorosa separación que introduce el judeo-cristianismo al considerar el Absoluto como persona, trascendente y separada del hombre, será el paso de la conciencia a la autoconciencia. Hegel invierte el proceso y, más que disolverse en el Absoluto separado de Dios, hace que la conciencia encuentre el Absoluto en el mundo y en sí misma. La autoconciencia así se descubre como razón o como presencialidad del espíritu a sí mismo, que unifica en sí los diversos aspectos de la realidad y de la ruptura. Todo forma parte de un sistema universal, no rígidamente matemático, sino vivamente dialéctico, y en él debe entenderse todo lo particular como momento de la evolución dialéctica del todo, del propio espíritu absoluto divino; espíritu absoluto que representa la unidad del sujeto y del objeto, de ser y pensar, de lo real y de lo ideal. La conclusión de este itinerario filosófico hegeliano es la afirmación de que todo lo real es racional y todo lo racional es real.

Se trata por tanto de la victoria de la idea⁹ y, paradójicamente, el «filósofo del acontecer acabó de este modo encerrando el movimiento de la vida en la quietud del sistema»¹⁰, matando así toda novedad y apertura al futuro.

Es, llegados a este punto, donde aparecen las distintas lecturas ideológicas, tanto de derechas como de izquierdas, de aquellos que se han dejado seducir por el poder omnicomprendivo del sistema. En todos estos esfuerzos ideológicos, por muy distintos que sean entre sí, está presente «el esfuerzo hegeliano del concepto»¹¹ en su sed de totalidad.

Aquí está el riesgo y el límite de la filosofía hegeliana, matriz especulativa de todas las aventuras ideológicas de la modernidad. Ésta es la pretensión ilustrada que desea expulsar a la noche con la luz solar de una razón que no tiene más límites que lo irracional. Se comprende la fascinación que ha tenido la ideología para masas y pueblos enteros siendo motor de cambios sociales importantes, revoluciones, etc. No se oculta tampoco a los ojos cómo la ideología siempre está cerca de convertirse en totalitarismo ya que lleva en su mismo núcleo un afán de explicación global de la entera realidad. La visión del mundo, por tanto, en su rica y compleja variedad y

⁹ «Esto hace que la acción de las contradicciones se desarrolle en Hegel de un modo demasiado libresco, que se añada, no pocas veces, desde fuera, al curso de las cosas, en vez de descubrirlas en ellas [...] Idealismo es, en efecto, esa conexión que se desarrolla puramente dentro de sí misma, sin que nada la perturbe, ni siquiera en sus negaciones», como crítica a las pretensiones del pensamiento hegeliano en E. BLOCH, *Sujeto*, 129.

¹⁰ FORTE, B., *La teología*, 123.

¹¹ *Ibid.*, 124.

devenir es vista desde el a priori del concepto, de la idea... y no se dudará en hacer entrar con calzador a dicha realidad dentro del proyecto ideológico aunque sea con la fuerza y la violencia. De esta manera, «desde la guillotina hasta los campos de exterminio serán innumerables los símbolos trágicos del proceso a través del cual la totalidad de la idea se convertirá en totalitarismo y violencia en la historia real»¹². En palabras de Forte:

La *razón adulta*, emancipada de toda alteridad condicionante, es al mismo tiempo protagonista y meta de la modernidad: a partir del giro hacia la primacía del sujeto pensante que llevó a cabo Descartes, a través de la abigarrada floración del *siglo de las luces*, hasta el fruto maduro de la revolución francesa y de la atrevida sistematización especulativa del sistema hegeliano, el *ordre de la raison* tiende a abarcar la realidad entera de la historia del hombre y del mundo. Todo tiene que referirse a la norma y a la medida de la razón, de manera que no quede ningún resto de sombra y quede superada toda resistencia al proceso de la emancipación del espíritu: en la ecuación especulativa entre lo *ideal* y lo *real* se reflejan tanto el proyecto práctico de reconducir el mundo y todas sus relaciones al hombre como único sujeto del devenir histórico, como la ambición de un pensamiento solar, para que el todo sea claro y evidente, sin residuos ni ulterioridades. La *razón moderna* postula de este modo una sed de totalidad, que la hace constitutivamente absoluta y violenta: el mundo explicado por el concepto no tolera resistencias, no soporta la interrupción y no puede hacer otra cosa más que exorcizar la inquietud de la diversidad y las sorpresas de la singularidad¹³.

1.2 *El ocaso: «La tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura»*

Esta frase de Th.W. Adorno y M. Horkheimer en su conocida obra *Dialéctica de la Ilustración*¹⁴ expresa la dialéctica interna que contiene el pensamiento ilustrado y que dará lugar al proceso de autodestrucción de la razón totalizante¹⁵. Se abre paso así una nueva forma de racionalidad que nos recuerda, en palabras de K. Barth, que «incluso la más grande revolución puede sólo contraponer al orden existente otro orden existente»¹⁶.

¹² FORTE, B., *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 17.

¹³ FORTE, B., *Teología de la historia. Ensayo sobre revelación, protología y escatología*, Sígueme, Salamanca 1995, 321.

¹⁴ Cf. HORKHEIMER M. Y ADORNO, TH.W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid 2001⁴, 59.

¹⁵ Cfr. FORTE, B., *La eternidad*, 14.

¹⁶ Citada por FORTE, B., *Sui sentieri*, 195. La cita original en BARTH, K., *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, 461.

Toda la reflexión anterior cristaliza en el desenmascaramiento de los límites y deficiencias causadas por la sed de totalidad de la razón ilustrada, en torno a tres categorías clave: «culpa», «muerte» y «ulterioridad»¹⁷.

1.2.1 La categoría de «culpa»

La Ilustración supone que el hombre toma en sus propias manos, por primera vez, las riendas de la historia con la ilusión de llevar a la humanidad a buen puerto, es decir, a los distintos paraísos terrenales propuestos por la ideología. Justamente aquí es donde aparece la primera sorpresa para el hombre ilustrado. En palabras de J. B. Metz:

Pero cuando el hombre tomó en sus manos su destino histórico no desapareció la instancia acusatoria de la historia del sufrimiento; la infelicidad y la miseria, el mal y la maldad, la opresión y el dolor subsistieron y se incrementaron, y siguen incrementándose hasta adquirir a veces dimensiones planetarias¹⁸.

De ahí que el teólogo napolitano, B. Forte, se pregunte: «Si ha quedado eliminado todo sujeto metahistórico, ¿quién tendrá la culpa de los fallos históricos?»¹⁹. La solución a esta pregunta está en que la razón moderna se encarga de buscar ciertos mecanismos de autojustificación señalando así *sujetos*, también se podrían llamar *chivos expiatorios*, sobre los cuales descargar los propios fracasos y frustraciones.

Esos sujetos se presentan de dos formas distintas: o bien son sujetos trascendentales como la «naturaleza» (F.W.J. Schelling) y el «Espíritu» (G.W.F. Hegel), con la necesidad de un momento negativo ineludible en su desarrollo dialéctico, o bien son sujetos históricos tales como los capitalistas y los enemigos del proletariado. La primera declinación puede expresarse en la concepción de economía de la ideología burguesa, que concibe las crisis económicas como momentos necesarios de autorregulación del propio sistema. La segunda podría hacer referencia a la ideología marxista y la lucha de clases como motor de la historia.

Las ideologías ponen de manifiesto la incapacidad de la razón para conciliar las contradicciones de lo real y para una autocrítica sana y liberadora. Así, el reconocimiento de la propia culpa se hace imposible porque se olvida que sólo puede haber verdadero progreso cuando se afronta la autocrítica con valentía. La ideología moderna es incapaz de ello porque ha perdido el presupuesto del «Otro»

¹⁷ Cf. principalmente FORTE, B., *La teología*, 22-25 y METZ, J.B., *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 129-145.

¹⁸ METZ, J.B., *La fe*, 135.

¹⁹ FORTE, B., *La teología*, 23.

que le revela y denuncia continuamente que ella no lo es todo²⁰. Así «el sufrimiento de los vencidos denuncia cómo la historia de la emancipación puede resolverse, y de hecho se ha resuelto demasiadas veces, en un triunfo de los vencedores»²¹.

1.2.2 La categoría de «muerte»

La Ilustración, según G. Lafont, es una «filosofía sin la muerte»²². En sus pretensiones de una razón autónoma y libre hace una lectura del presente que no puede aguantar la noche porque la potencia ilustrada no admite resistencia. Se puede decir, en palabras de Hegel, que «a las preguntas que no responde la filosofía, hay que responder que no deben plantearse de ese modo»²³. La presunción totalizante de la razón da siempre una explicación razonada de la ausencia. Es verdad que existe el mal, el dolor, el sufrimiento, la muerte... pero son un momento negativo necesario que no se opone a la savia del Espíritu, sino que constituye una etapa dentro del devenir absoluto de la vida misma de la idea. Por esto, la reflexión surgida nos recuerda que para Horkheimer y Adorno la Ilustración se torna totalitaria²⁴:

Es aquí donde se capta el dramático aspecto ético de la antropología de la identidad absoluta: al pretender explicarlo todo y cambiar el mundo en consonancia con la explicación total, la ideología se ve obligada a forzar la realidad, que le parece obtusa y resistente. El totalitarismo y la violencia le pertenecen constitutivamente: donde ha aparecido la diferencia, el poder de la identidad es absoluto y brutal²⁵.

²⁰ Así afirma KÜNG, H., *¿Existe*, 235: «Mas la pregunta crítica sigue en pie: ¿Cómo es posible seguir considerando la historia universal como historia especulativa del razonable espíritu universal cuando en este proceso de autoperfeccionamiento del espíritu hasta la máxima libertad caen tantas cenizas y escombros, individuos, pueblos, épocas enteras?»

²¹ FORTE, B., *La teología*, 23. En esta misma línea VIDAL TALÉNS, J., "Creer en tiempos de desesperanza. «In spe, fortitudo vestra» (Is. 30,15)": *Scripta Theologica* 33 (2001) 851 donde afirma: «Sólo una seria crítica de la razón occidental que ponga de manifiesto su querencia por el dominio o la violencia separadora de lo que no entra bajo su idea, puede explicar las caídas repetidas de la modernidad en la barbarie. Ciertamente no será toda la razón humana, pero sí queda bajo juicio esa razón reducida a su progresiva formalización e instrumentalización, esa ignorancia sobre los fines, esa absolutización de los medios y de la investigación por la investigación, esa reducción de todo a cuestión técnica. La pregunta si esa autoconservación de la razón en la formalización y esa su querencia por el dominio es una limitación histórica o es estructural de la razón ha quedado abierta al debate». Esa «ignorancia sobre los fines», de la que habla J. Vidal, hace referencia a aquellos que proyecta la razón utópica. Ésta, en su anhelo por alcanzarlos, absolutiza los medios para llegar a ellos dejando así muchos muertos en la cuneta de la historia.

²² LAFONT, G., *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, Paris 1986, 88ss.

²³ REALE G. y ANTISIERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Herder, Barcelona 1995, 97.

²⁴ Cf. FORTE, B., *La eternidad*, 25. Ese totalitarismo que proviene de apartar a Dios y hacer de la razón un ídolo: «La modernidad que había desbancado a Dios en nombre de la emancipación y del progreso, es decir, en nombre de la utopía, la romperá con la utopía única (F. Hinkelammert) de la emancipación y el progreso indefinido *pervertida en mito*, un mal mito habría que decir, o sea, en un *nuevo ídolo* que exige sacrificios y cierra el horizonte del futuro, apagando el espíritu de la utopía», en VIDAL TALÉNS, J., *Creer*, 857.

²⁵ FORTE, B., *La eternidad*, 24.

Aquí es donde hace su aparición la muerte que, como interrupción²⁶, nunca puede ser engullida por una tranquilizadora racionalización de la realidad. La muerte siempre está ahí y, al mismo tiempo, acontece como sorpresa para la vida de los hombres. Su presencia rompe siempre las aguas cristalinas y serenas del sistema mostrándonos que «la noche, la quietud y el silencio no representan un papel menor que la luz del día, el movimiento o la palabra»²⁷. Su presencia destroza la utopía del progreso indefinido reivindicando continuamente una «perfecta y consumada justicia»²⁸ para con la memoria de las víctimas. En palabras de J. Ratzinger:

Naturalmente, la idea de una libertad perfecta, de una sociedad acabada de alguna manera, significa algo así como una *plenitud del tiempo*, porque entonces se ha alcanzado la meta del movimiento histórico, lo que despoja de sentido cualquier desarrollo histórico ulterior. Y esto me parece a mí que puede decirse, básicamente igual, de la visión de la historia de Hegel y de la de Marx. Y entonces se plantea la cuestión: ¿qué clase de tiempo es éste? ¿Qué clase de libertad es esa que nunca decae ya, sino que de generación en generación se mantiene en lo alcanzado? E inevitablemente surge también la pregunta que Adorno ha planteado con claridad: ¿qué clase de reconciliación es ésta que sólo vale para el futuro? ¿Qué pasa con nosotros? ¿Qué, con las víctimas de la injusticia a lo largo de la historia?²⁹

1.2.3 La categoría de «ulterioridad»

En un éxtasis del cumplimiento semejante no queda sitio para la ulterioridad porque no existe la novedad del futuro. Con razón, la filosofía de Hegel es llamada filosofía absoluta porque todo se hace claro y evidente dentro de un proceso totalizante que alcanza la entera realidad y donde la libertad desaparece por completo. De ahí la conocida frase de F. Nietzsche, no sin cierta dosis de ironía, donde habla de la parodia del Dios «hecho penetrable y comprensible a sí mismo solamente dentro

²⁶ Cf. CHOPP, R., "La interrupción de los olvidados": *Concilium* 20.2 (1984) 207s., donde afirma: «La historia no debe entenderse como proceso o evolución, sino como ruptura, fragmentación, sufrimiento, totalitarismo, opresión, etc. En esta interrupción que es la historia, los sujetos humanos no deben ser considerados como sujetos abstractos, sino como víctimas reales; y las voces de los torturados, olvidados, muertos y supervivientes deben ser escuchados e interpretados en el contexto de una antropología auténticamente cristiana»

²⁷ FORTE, B., *La teología*, 25. Con palabras de ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 44: «Pues el *idealismo*, con su negación de cuanto separa a lo aislado del Todo, es la herramienta con la que la filosofía trabaja la rebelde materia hasta que ya no opone resistencia a dejarse envolver en la niebla del concepto del Uno-Todo. Una vez todo encerrado en el capullo de esta niebla, la muerte quedaría, ciertamente, tragada, si bien no en la victoria eterna, sí, en cambio, en la noche una y universal de la nada. Y es ésta la última conclusión de tal sabiduría: que la muerte es nada».

²⁸ HORKHEIMER, M., *La nostalgia del totalmente Otro*, Queriniana, Brescia 2001, 82.

²⁹ RATZINGER, J., *El fin del tiempo*, en RAINER PETERS T., y URBAN C., (ed.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid 2001, 24. Cf. también J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988, 263.

del cerebro hegeliano»³⁰. Éste es el saber absoluto que es «domingo de la vida», como día de plenitud y de satisfacción por la meta alcanzada:

La ley del devenir de la historia se ha hecho clara a la conciencia hasta tal punto que no cabe esperar ya nada nuevo, al menos nada que pueda perturbar la comprensión solar del todo y de sus leyes inmanentes. Por eso el tiempo de la filosofía como *saber absoluto* es el *domingo de la vida*³¹.

Pero justamente en lo que parece la potencialidad más grande del sistema hegeliano se esconde su más profunda debilidad porque «en el cumplimiento del sistema se cierra el círculo de la vida: se ha dado un sentido al todo»³². De esta manera, el domingo de la vida se va deslizando inevitablemente hacia el «viernes santo del porvenir» porque donde todo está ya comprendido no cabe esperar nada y la crisis de sentido comienza inexorablemente su aparición:

A la Ilustración en su versión burguesa le falta la esperanza porque donde la posesión lo es todo, no queda espacio para el éxodo; en su versión revolucionaria le falta la fantasía, porque la dictadura del proletariado emancipatorio se convierte en una rendición ante el presente o, todo lo más, en una deducción del futuro a partir del mismo; y entonces se resuelve en un soportar, en un desterrarse el hombre de sí mismo y del sueño del mañana³³.

Esta falta de alteridad y ulterioridad no sólo se refiere a la absorción del futuro dentro del sistema, que hace difícil esperar nada nuevo que no esté ya contenido en el propio sistema, sino a la desaparición del «otro», tanto en minúscula (hombre) como en mayúscula (Dios), como un posible interlocutor dador de sentido.

El Dios de la tradición es sustituido por el Espíritu en la filosofía absoluta. L. Feuerbach, al igual que Hegel, admite la unidad entre infinito y finito, pero ésta no se realiza en la Idea absoluta sino en el hombre que no puede ser reducible a puro pensamiento. Comienza así la reducción de la teología en antropología y Dios queda convertido en la esencia del hombre³⁴. De la misma manera, K. Marx cambia la idea por la materia salvando la dialéctica³⁵. Esta reducción de la izquierda hegeliana irá colocando al «Otro» en el foso de los muertos.

³⁰ FORTE, B., *La teología*, 22. Sin referencias bibliográficas.

³¹ FORTE, B., *Teología de la historia*, 322.

³² *Ibid.*, 323.

³³ FORTE, B., *La teología*, 25.

³⁴ Cf. REALE G. y ANTISIERI D., *Historia del pensamiento*, 163-167; B. FORTE, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2002, 160-167.

³⁵ Cf. REALE G. y ANTISIERI D., *Historia del pensamiento*, 175-192.

Pero no sólo desaparece Dios sino también el «otro». Como hemos visto ya, el hombre es absorbido y asimilado por la idea en una suerte de pensamiento de la identidad que «se revela finalmente como un abrazo asfixiante, como un apresamiento negador de la libertad»³⁶. El hombre queda subordinado siempre a las pretensiones de un sistema que viola la realidad, la fuerza y acaba tornándose totalitario. Ésta ha sido la experiencia de la Europa de las dos Guerras Mundiales³⁷.

1.3 La aurora: abrir paso a la nostalgia del Otro

La postmodernidad es así el tiempo que se abre tras la constatación del fracaso de la razón totalizante. De esta manera, frente a lo que antes era totalidad ahora se dibuja el fragmento, frente a la unidad y al orden está la división y la separación, frente a las certezas lo desconocido, frente a la ideología el pensamiento débil, frente al nuevo sentido que suponía la emancipación del hombre el sinsentido nihilista, frente al conocimiento solar de la razón el amor por las tinieblas, frente al pensamiento de la identidad un pensamiento de lo diferente y fragmentario...³⁸ Así lo formula Forte:

Desde oriente hasta occidente la crisis de la *razón adulta* se perfila como un rechazo de su totalidad satisfecha y programada, como hundimiento de los horizontes de sentido ofrecidos por ella, como necesidad nueva y realmente revolucionaria en sus potencialidades de la diferencia, que rompa el círculo de las respuestas deducidas de la identidad ya dada. El futuro se asoma con una penetración sorprendente: no ya el futuro programado y deducible del presente, que es propio de la ideología, sino el futuro oscuro, inquietante y no disponible de la vida y de la historia reales. Más allá de la modernidad y de su parábola, lo llamado *postmoderno* se presenta ante todo como malestar, intolerancia y rechazo³⁹.

¿Dónde está, a juicio de Forte, el peligro fundamental que entraña el nuevo tiempo que está surgiendo? Sin duda, el peligro más desasosegante que supone

³⁶ FORTE, B., *La eternidad*, 23.

³⁷ Cf. STEINER, G., *La barbarie de la ignorancia*, Taller de Mario Muchnik, Barcelona 1999, 59 donde dice: «... tocar a Schubert por la noche y marchar por la mañana a cumplir con sus obligaciones en el campo de concentración. Ni la gran lectura, ni la música, ni el arte han podido impedir la barbarie total».

³⁸ Interesante el texto que sigue para constatar cómo el nuevo tiempo es predicho, de alguna manera, en la profecía de F. Nietzsche del aforismo 125 de *La gaya ciencia*: «¿Es Dios, tal vez, una palabra como otra cualquiera? ¿Puede preguntarse si Existe Dios en el mismo tono coloquial en que se pregunta, por ejemplo, si existen los platillos volantes o el monstruo del lago Ness? Si Dios no existe, ¿no cambia nada para el hombre? ¿O cambia algo? ¿Cambia tal vez más de lo que se figuraron Feuerbach, Marx y Freud? El ateísmo llevado hasta sus últimas consecuencias, ¿no desemboca en la subversión de todos los valores, en la ruina de toda la moral precedente y, con ello, en el nihilismo? ¿No es posible que en definitiva tenga razón Friedrich Nietzsche? ¿No ha dado nuestro siglo, desde hace tiempo, la razón a este filósofo, que fue a la vez profeta y que con su influjo en poetas, filósofos y compositores ha marcado con una impronta decisiva la historia espiritual europea del siglo XX?», en H. KÜNG, *¿Existe*, 467.

³⁹ FORTE, B., *Teología de la historia*, 325s.

este nuevo paradigma postmoderno es la paradoja de un pensamiento débil que, sin embargo, se presenta como totalizante⁴⁰. De esta manera, el triunfo del nihilismo sigue siendo el triunfo de la identidad porque, donde antes se trataba del Espíritu absoluto, ahora es «la nada» la que abraza a la entera realidad, escasa de reconocimiento del «otro», consciente de seguir siéndolo todo⁴¹. En efecto, aunque no estamos en el tiempo de la programación ilustrada donde en el conocido texto de Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, la modernidad encontraba todo un proyecto consciente de emancipación y de «liberación del hombre de su culpable incapacidad» de «servirse de su inteligencia sin la guía de otro»⁴²; lo postmoderno tiene el peligro de irse extendiendo como un nuevo manto de lo negativo y del sinsentido sobre la realidad toda:

En su rechazo crítico de la Ilustración no es muchas veces más que su forma invertida, un pensamiento de negación y de ruptura en donde aquella era pensamiento de afirmación y de conciliación; al conocimiento solar se le opone el amor a las tinieblas; al sentido de la posesión y de la consistencia, la *insoportable levedad del ser* (M. Kundera). Y es precisamente en éste su ser *antipensamiento* donde reside el gran riesgo de lo postmoderno, es decir, el riesgo de convertirse en una mera continuación dentro del signo de lo contrario de lo que intenta abandonar. La sed de totalidad de la razón emancipadora puede pasar a ser una nueva totalidad, la de lo negativo, que abarca todas las cosas⁴³.

Por tanto, la nota más característica del tiempo postmoderno se puede considerar el nihilismo, la pérdida de sentido que va dando paso de las seguridades del moderno a la nada, cuyo fin es incluso «pérdida del gusto por plantearse la pregunta sobre el sentido»⁴⁴. Es decir, no se trata de las respuestas sino de la legitimidad de hacer la pregunta e incluso de la inconsistencia del dolor que hace brotar a la misma. «Si todo *acaece*, ¿no caerá también el dolor en el vacío? ¿por qué preguntarse entonces por su sentido? ¿por qué buscar una salida de escape?»⁴⁵.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 38s.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 241.

⁴² KANT, E., *¿Qué es la Ilustración?*, 25.

⁴³ FORTE, B. *La teología*, 26.

⁴⁴ FORTE, B. *Teología de la historia*, 326.

⁴⁵ *Ibid.* De otra manera se expresa lo mismo en FORTE, B., "Cristo, nuestra esperanza, revela el sentido de la vida y de la historia": *Scripta Theologica* 33 (2001) 829: «En este tiempo de pobreza que, como observa Martín Heidegger, es la *noche del mundo*, no por la ausencia de Dios, sino porque los hombres no sufren ya por tal ausencia, la enfermedad mortal es la indiferencia, la pérdida del gusto por las razones últimas por las que valga la pena vivir y morir, la falta de esperanza y de *pasión por la verdad*...» Esta reflexión de Forte hace referencia exacta a las siguientes palabras: «La época de la noche del mundo es el tiempo de penuria porque en ella es cada vez mayor la penuria. La penuria ha llegado a tal extremo que ni siquiera es capaz esa época de sentir que la falta de Dios es una falta...» en HEIDEGGER, M., *¿Para qué ser poeta?*, en *Id., Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires 1969, 222.

2. *Contra la inconsciente utopía del «status quo»*

El análisis realizado, que en apariencia podría ser calificado de excesivamente filosófico y abstracto, tiene evidentes consecuencias socio-políticas. De ahí que se haga necesaria una ulterior matización que nos lleve a los efectos que, de una visión tal del mundo, se derivan.

En el análisis de la aventura de emancipación moderna hemos intentado mostrar las contradicciones internas en las que cae la autodivinización de la razón iluminada. La consecuencia de la consabida ecuación hegeliana, lo real es lo ideal y lo ideal es lo real, lleva a una lectura omnicomprensiva de la realidad que tiene el nombre de ideología. Pero es difícil que ésta se substraiga a la violencia que quiere hacer entrar a la realidad en el concepto. Por eso veíamos que la ideología, tarde o temprano, se va deslizando hacia el totalitarismo.

El tiempo nuevo que emerge, continuación y consecuencia del anterior, contempla el derrumbamiento de toda pretensión omniabarcante. Es la era del desencanto ante grandes relatos que han conducido al mundo a demasiados callejones sin salida. El pensamiento débil, que tiene al nihilismo como corazón, es la esencia del tiempo postmoderno. Se perfila así un nuevo tiempo que contiene en su seno una paradoja no menos peligrosa que la del siglo de las luces: un pensamiento débil que, sin embargo, se presenta con pretensiones de totalidad. Si antes la luz solar de la razón pretendía captar la realidad toda sin momentos de contradicción, ahora es el amor a las tinieblas y a la noche del desencanto la que aparece en nuestro mundo.

Una valoración crítica de la aventura evocada nos sitúa en la línea de los pensadores de la «Escuela de Frankfurt», M. Horkheimer y Th.W. Adorno, y en la del movimiento de pensamiento judío del pasado siglo, F. Rosenweig, E. Lévinas y M. Buber. Estos pensadores se encuentran en un plano intermedio entre la modernidad, de la que subrayan su contradicción interna de manera propositiva y no destructiva, y la postmodernidad. De hecho, F. Lyotard, G. Vattimo y R. Rorty critican a Horkheimer y Adorno porque, a su juicio, no han sido capaces de sacar todas las consecuencias posibles de su misma crítica, no han sabido asumir «el carácter autodestructivo de la Ilustración»⁴⁶:

Lo expresa también un ideólogo de la postmodernidad, LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1986, 9-10, de la siguiente forma: «Ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad postmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni Apocalipsis».

⁴⁶ SÁNCHEZ BERNAL, J.J., «La caída de las utopías. Postmodernidad: sin Dios no hay futuro»: *Estudios Trinitarios* 36 (2001) 244 (n. 8).

Sólo que, a diferencia de Horkheimer y Adorno, los pensadores postmodernos no sólo asumen la crítica radical que en esa obra [se refiere a la *Dialéctica de la Ilustración*] se hace al *fundamentalismo* de la utopía racional moderna, sino que radicalizan aún más esta crítica hasta hacerla verdaderamente total, hasta convertirla en negación, en despedida del proyecto de la modernidad como tal, en el *fin de la modernidad*. La autocrítica ilustrada de Horkheimer y Adorno sería para ellos aún demasiado moderna y caería por eso bajo el veredicto de la crítica postmoderna a la utopía idolatrada⁴⁷.

Cabe preguntarse si el punto de llegada de la postmodernidad no es, de alguna manera, quedarse en el mismo lugar de donde se partía, una no verdadera superación de la modernidad. Por eso, quizá la verdadera postmodernidad es la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno:

Es, en efecto, en esta obra donde la autocrítica de la Ilustración llega en verdad a *romper* con esa lógica sin caer, por otra parte, como el pensamiento débil postmoderno, en la negación de la razón, en *lo otro de la razón*, sino donde se rompe con esa lógica desde la misma razón ilustrada, sólo que desde una razón ilustrada amasada en otra lógica, en la lógica de la memoria de las víctimas, en la lógica de la justicia y la solidaridad compasiva⁴⁸.

La postmodernidad es la conciencia de la quiebra del gran relato idolatrado de la modernidad, de esa «utopía única» de la que habla F. Hinkelammert, que ha llevado al sacrificio de muchas vidas en el altar de su propia gloria. Pero es curioso que los pensadores postmodernos, por ejemplo G. Vattimo, expresan con tanta fuerza esta realidad que da la impresión de que nos hallamos ante una «tesis fuerte» de su «pensamiento débil»⁴⁹. La postmodernidad se convierte así en ideología de un mundo desencantado en donde la modernidad no ha sido tanto superada sino más bien negada⁵⁰. De esta manera, se erige a sí misma en una especie de cobertura ideológica al capitalismo postindustrial o capitalismo tardío:

La postmodernidad como afirmación ideológica no es ya la *resistencia* última al mito de la modernidad, sino más bien la *capitulación* de la razón ante el mito que

⁴⁷ *Ibid.*, 243s.

⁴⁸ *Ibid.*, 263.

⁴⁹ *Cf. Ibid.*, 249.

⁵⁰ Por esta razón reconoce F. Hinkelammert que «no consideramos el carácter utópico de la razón moderna como una confusión, de la cual se tuviera que salvar la razón, sino como una dimensión en su interior, de la cual tenemos que tomar conciencia. Por consiguiente, la crítica de la razón utópica no se propone la tarea de abolir la utopía. Eso sería la utopía más peligrosa y más destructora de todas. El pensar en utopías hace parte de la *conditio humana* misma. Quien proclama el “fin de la utopías”, llega a un levantamiento ciego y por eso inhumano contra la *conditio humana*», en HINKELAMMERT, F.J., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 388.

de nuevo desbanca a la utopía: el mito, esta vez, del vacío y la banalidad en que desemboca el mundo *enteramente desencantado*⁵¹.

Así, nuestro mundo se haya situado entre tiempos, es decir, saliendo del universo ideológico que ha marcado la historia de emancipación de estos dos últimos siglos, tanto en sus declinaciones burguesas como revolucionarias, y un nuevo tiempo signado por el desencanto postmoderno. Pero la paradoja más curiosa es que aún nos encontramos ante dos universos totalitarios y omniabarcantes. De hecho, la sombra de la ideología sigue englobando la realidad en la forma neoliberal de la totalización del mercado como *societas perfecta*. Lo peor es que los neoliberales no consideran su visión como ideológica o utopía, sino como expresión somera de la realidad misma. La ideología liberal pretende hacernos creer que ella es antiutópica y así constituirse en la única alternativa posible. De este modo, se evidencia la raíz hegeliana de un pensamiento que no reconoce ni la categoría de culpa ni la de ulterioridad:

Su lema central [se refiere al neoliberalismo] se puede resumir así: a fallas del mercado, más mercado. Las fallas nunca son del mercado mismo, sino que resultan de las distorsiones que el mercado sufre. En consecuencia, las crisis de la exclusión y de la naturaleza no son el producto de ninguna deficiencia del mercado, sino el hecho de que éste no ha sido aún suficientemente globalizado y totalizado⁵².

Desde aquí podemos comprender el peligro que entraña el posicionamiento postmoderno como inconsciente utopía del *status quo* existente. O de otro modo, ¿la cultura del desencanto no es sino una forma cultural favorecida por el imperialismo económico? ¿la estética sobre la ética no es el gran escaparate de un primer mundo que no quiere asomarse a la repugnancia del reverso de la historia? La humanización del mundo requiere, a nuestro juicio, quebrar esta doble totalidad: la totalidad vigente en cualquier tipo de ideología, especialmente la neoliberal, y la no menos totalitaria, aunque de signo negativo, antiutopía postmoderna.

3. *Quebrar la totalidad*

Modernidad y postmodernidad son declinaciones violentas de la historia. En efecto, ambas presuponen una meditada filosofía de la historia donde es esencial el concepto de futuro. La reducción de la aventura moderna al concepto de «emancipación» evidencia el deseo de un hombre que está mirando al mañana,

⁵¹ SÁNCHEZ BERNAL, J.J., *La caída*, 254s. También, en el mismo sentido, J. Moltmann, hablando de la desesperanza, característica propia del pensamiento postmoderno, afirma que «con este llamado realismo se cae en la peor de todas las utopías: la utopía del *status quo*, como lo denominó R. Musil», en MOLTSMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969, 30.

⁵² HINKELAMMERT, F.J., *Crítica*, 276. También cfr. J.M. MARDONES, *Utopía en la sociedad neoliberal*, Sal Terrae, Santander 1997, 7-18.

es decir, a un futuro que se presenta al alcance de su mano, construido desde aquello que es posible a sus solas fuerzas. De ahí que, como hemos visto, el sueño ideológico, tanto revolucionario como burgués, produzca, principalmente, la disolución del propio hombre y su libertad, absorbido por un proceso colectivo al cual debe abandonarse y que lo supera infinitamente hasta anularlo, la exorcización del dolor y la muerte como momentos necesarios de un proceso dialéctico que todo asume y realza en una unidad superior («*Aufhaben*») y, sobre todo, la violación del concepto de futuro, que ya no es tal porque, donde todo se hace claro y evidente a la luz del proceso dialéctico descubierto por una razón atenta, ya no hay nada nuevo que esperar.

La postmodernidad, paradójicamente, también encuentra en el concepto de futuro una categoría clave, puede que inconscientemente. Del mismo modo que el futuro moderno ha perdido su oscuridad por el exceso de la luz solar de la razón, el futuro postmoderno también se presenta como cierto. Se trata no ya de la certeza de los paraísos ideológicos sino de la nada y del vacío, pero al fin y al cabo certeza. También ahora el futuro, aunque con el signo menos delante del paréntesis, es mera prolongación de un presente de vacío y desencanto donde no cabe nada nuevo que esperar:

El futuro – que ha surgido de nuevo de las cenizas de los lazos ideológicos con toda la inquietud y la oscuridad que le convienen – parece entonces ahogarse en un nuevo abrazo de totalidad: el fundamento *fuerte*, omnicompreensivo y tranquilizante, cede su sitio a la ausencia de fundamento, que no es sin embargo menos amplia y total. Si la nada puede ofrecerse como la simple forma invertida del todo, como el signo menos ante el paréntesis de la realidad, el futuro pierde de nuevo su oscuridad, siendo la prolongación del presente, la permanencia de la debilidad, la caída continua. Paradójicamente, es precisamente la categoría de *futuro*, en relación con la cual se ha hecho evidente el fracaso de la razón *fuerte* de la modernidad, la que muestra el hilo conductor que liga lo postmoderno nihilista al mundo del que proviene y que con tanta energía rechaza. El *pensamiento débil* deduce el futuro del presente de un modo no menos totalitario de como lo hace el *pensamiento fuerte* de la identidad entre lo real y lo ideal; es incapaz de asombro y de acogida de lo nuevo, por lo menos en la misma medida en que lo era la presunción totalizante de la razón ideológica⁵³.

⁵³ FORTE, B., *Teología*, 326s. Es interesante también la referencia que hace FORTE, B., *¿Dónde va el cristianismo?*, Palabra, Madrid 2001, 120, a H. Blumenberg en la metáfora del naufragio con espectador. El punto de partida es un texto de Lucrecio: «Es hermoso cuando sobre el mar se encuentran los vientos / y la oscura vastedad de las aguas se turba, / mirar desde la tierra el lejano naufragio: / no te alegra el espectáculo de la ruina de otro, / sino la distancia de una suerte semejante». De esta manera, el juego entre tierra firme e inconsistencia del mar da razón de la concepción clásica de la existencia que se basa en un punto de apoyo firme desde el cual poder mirar la vida y el mundo. Pues bien, a juicio de Blumenberg, es esta certeza la que se pierde en el tiempo de la postmodernidad y el naufragio es el mismo espectador, no hay ya un punto de tierra firme y estable sino que vamos a la deriva y no hay posibilidad de un espectador distanciado con respecto al naufragio.

Nos encontramos pues entre dos totalizaciones violentas que es preciso romper desde la evocación de experiencias humanas de interrupción. Es decir, mostrar cómo la realidad nunca es reconciliación total sino ruptura y quiebra. Aquí está la clave que nos puede abrir hoy a la trascendencia y a la alteridad, condición de posibilidad para ofrecer una reflexión sobre la Revelación. Sólo desde ahí puede quedar garantizada la supervivencia de la teología.

Por tanto, ¿cómo provocar al postmoderno? Desde la evidencia que engendra el sufrimiento y la muerte de las víctimas de nuestra historia. El sufrimiento del inocente es la experiencia que puede quebrar la totalidad para mostrar la infinita dignidad de lo concreto. O de otro modo, se trata de poner en comunicación los dos mundos: el mundo que ha nacido de la aventura de emancipación moderna, el mundo rico y saciado, y el mundo de las víctimas de nuestra historia, que habitan en las cunetas de la misma.

La forma de este recuerdo podrían ofrecerlo hoy certeramente el arte de narrar y la filosofía del rostro, vías que provocan la revalorización de la infinita dignidad de lo concreto, el hombre, frente a toda pretensión de absoluta totalización. Estas dos formas de rotular la realidad no tienen a priori ideales, ni presuponen la reconciliación plena de la vida como posibilidad, sino que evocan y describen lo que de hecho ha acontecido. Por esta razón, narración y rostro pueden proponer con credibilidad historias concretas de sufrimiento inocente que sean capaces de incomodar al espectador postmoderno. Pero, ¿no es demasiado pesimista evocar el sufrimiento como una vía de acceso a la dimensión de profundidad de la existencia? ¿No se podrían también aducir experiencias de plenitud y felicidad? No lo negamos, pero siempre habrá de tenerse en cuenta la real asimetría que existe entre felicidad y sufrimiento. En efecto, mientras que caminamos como peregrinos por este mundo, mi felicidad queda absolutamente relativizada por el sufrimiento del «otro». ¿Qué clase de felicidad puede ser esa que prescinde de la infelicidad del prójimo? En este sentido, el sufrimiento del inocente es un crisol hermenéutico privilegiado para la búsqueda de la verdad. O de otro modo, la verdad se encuentra en la evidencia que engendra el rostro de las víctimas.

Aquí encontramos una clave de lectura racional de las bienaventuranzas que puede rezar del siguiente modo: «sólo hay futuro verdadero cuando existe futuro para todos». Razón y fe se encuentran así en la reivindicación de la infinita dignidad de todo hombre en su absoluta singularidad y concreción. No hay, no puede haber universo de sentido posible que legitime la inmolación de un solo hombre en el altar de su propia gloria.

No obstante y como hemos afirmado, el modo concreto en que puede realizarse la evocación de las víctimas para el hombre postmoderno tiene una doble forma. Vayamos por partes.

3.1 *Narrar la memoria passionis*

Si esta hora es la del desencanto ante los grandes sistemas ideológicos y conceptuales modernos que habían conseguido dar un significado al todo y prometían los más variados paraísos intrahistóricos, la razón narrativa se presenta más adecuada para tratar con el hombre postmoderno⁵⁴. Prueba de ello es la insensibilidad del joven actual para empatizar con las más variadas propuestas políticas y, sin embargo, su sensibilidad ante cualquier microhistoria. De hecho, el actual boom televisivo tiene una innegable estructura narrativa, manifestada, ante todo, en los *reality show's* y en los programas del corazón. Quizá se pueda considerar este fenómeno como una reivindicación, acaso inconsciente, frente a toda asimilación de la persona a cualquier sistema totalizante. La narración reivindica la mismidad y, en el mismo acto de narrar, el individuo se siente vivo en una sociedad que impone el anonimato.

En efecto, este aspecto es resaltado especialmente por B. Sesboüé en su propuesta de una soteriología narrativa, cuando habla de la antropología del relato. El teólogo francés pone de manifiesto la necesidad que ha sentido el hombre de todos los tiempos de contar historias. El relato viene a colmar aquello que nos falta, proyecta la fantasía y posee su resorte más profundo en la relación con el bien en cuanto ausente, es decir, «la carencia es la substancia del relato»⁵⁵. Por esta razón, el relato proyecta mundos mejores que es necesario alcanzar y, de esta manera, nos muestra que en el mismo no sólo existe carencia sino que existe el defecto, el pecado, el mal. En todos los relatos la desgracia y el sufrimiento son esenciales, de modo que cuando se alcanza el estado máximo de felicidad el relato cesa irremediabilmente. Pero más aún, la necesidad que el hombre posee de la narración responde a que sus estructuras antropológicas más profundas son también narrativas. En este sentido afirma B. Sesboüé:

Vayamos aún más lejos: en todo relato que se escucha, lo que está finalmente en causa es el relato de nosotros mismos. Pues bien, nosotros somos nuestro propio relato. El relato se basa en nuestra identidad, ya que ésta no puede expresarse más que bajo la forma del relato: yo soy hijo de tal y tal. Mi origen se dice ya en un relato. Y yo soy lo que he vivido, tanto si se trata de *mi curriculum vitae* en el momento en que nos alistamos en una tarea, o de las experiencias principales que me han ido modelando y que yo confío a los que amo. Por eso tenemos todos tanta necesidad de contar nuestra vida⁵⁶.

⁵⁴ Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander 1993, 187s.

⁵⁵ SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador: Ensayo sobre la redención y salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 25.

⁵⁶ *Ibid.*, 26. En esta misma línea, cf. también, G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, Sígueme, Salamanca 1991, 137-142.

Ante la pretensión de una razón omnicomprendiva que presumía, en su sed de totalidad, de abarcar e incluso deducir el misterio desde los postulados de razón, la narración se presenta más humilde y, al mismo tiempo, más eficaz para tratar con un hombre desencantado. Por esta misma razón, la narración, y por ende una teología narrativa, no es sospechosa de ideología sino que rompe toda pretensión que intente construir sistemas cerrados⁵⁷. En palabras de R. Chopp, se trata de entrar en una dialéctica de no identidad:

Esta filosofía de la historia no se interesa por el «progreso», por los «ciclos», sino por acontecimientos de sufrimiento injusto y radical, tan diversos como el Holocausto y los pobres latinoamericanos. Estos hechos no se pueden encerrar en un sistema hermenéutico ni en una teoría de alcance global: los hechos rompen cualquier interpretación. La mejor forma de recordarlos es a través de los testimonios narrativos. Estos evocan y representan el acontecimiento revelando la libertad todavía por realizar del sujeto humano. La dialéctica de la no identidad obliga a narrar una y otra vez los recuerdos que revelan y mantienen viva la identidad precisa del sujeto humano en cuanto dotado de libertad ante la historia y ante el futuro. En la historia del sufrimiento es fundamental la comprensión de la dialéctica de la no identidad de estos hechos que exige el recurso al testimonio en cuanto categoría básica del cristianismo⁵⁸.

Pero el relato no sólo funda nuestra identidad personal, sino que a la base de la identidad de todo pueblo o nación se encuentra una narración, una historia. Así pues, el acontecimiento que refiere el relato alcanza su condición de posibilidad en el mismo acto de narrar, de modo que «si el relato cesa, el acontecimiento muere irremediabilmente»⁵⁹. Esto nos hace descubrir, también en relación al pueblo de Dios, que «el cristianismo es una comunidad de narración»⁶⁰ porque en el acto de narrar la muerte y resurrección de Jesucristo, víctima inocente, descubre su misma condición de posibilidad.

Por último, B. Forte reconoce el valor performativo del relato o, de otro modo, que el recurso a la narración produce nuevos relatos, nuevas historias en las vidas de aquellos que se someten a su influjo. Esto quiere decir que el arte de narrar la historia concreta de las víctimas de nuestro mundo no sólo es un instrumento eficaz contra el pensamiento de la identidad totalitaria, sino que es capaz de abrir al postmoderno a una nueva conciencia de sí basada en otra lógica, la de la interrupción y la diferencia. Y hablar de diferencia es hablar de alteridad, nombrar al Otro, presentir la secreta necesidad de salvación. Desde esta perspectiva, podríamos definir la salvación

⁵⁷ Cf. METZ, J.B., *La fe*, 217. 221. 225.

⁵⁸ CHOPP, R., "La interrupción de los olvidados": *Concilium* 20.2 (1984) 210.

⁵⁹ SESBOUÉ, B., *Jesucristo*, 28.

⁶⁰ WEINRICH, H., "Teología narrativa": *Concilium* 9 (1973) 213.

como el encuentro de dos relatos: el propio y el de la «*historia salutis*». Así pues, la teología posee una estructura analógico-narrativa porque debe tener como función que el relato de la salvación de Dios en Jesucristo venga a cruzarse con nosotros, es preciso que la historia que se cuenta se convierta en nuestra propia historia.

3.2 Contemplar el rostro desnudo de las víctimas

Otra forma eficaz de incomodar al espectador postmoderno es el recurso al rostro, que ha sido reivindicado fielmente como ruptura de toda totalidad cerrada por la filosofía judía del pasado siglo XX. De hecho, también percibimos en la actual configuración de las televisiones, ante todo cuando se trata de las más variadas campañas de solidaridad, la tendencia a presentar desnudamente el rostro de las víctimas sufrientes de nuestro mundo. Ante un primer plano de un niño en la miseria del tercer mundo es muy difícil esgrimir una argumentación que neutralice el impacto de la imagen. Por otro lado pero en la misma línea, no deja de ser significativa la invitación de Juan Pablo II, en su carta *Novo milenio ineunte*, a contemplar el rostro de Jesucristo como tarea principal del cristiano del tercer milenio (Cfr NMI II).

Tal como hemos afirmado, el pensamiento judío del siglo XX ha tenido una fuerte confrontación con el idealismo alemán, especialmente con el pensamiento hegeliano. En este sentido, son tres los autores más significativos: M. Buber, F. Rosenzweig y E. Lévinas. Coincide en este pensamiento la reivindicación de la «*exterioridad*» frente a las pretensiones del sistema hegeliano que acababa coronado en una especie de «*completud solipsista*». La exterioridad que se reivindica no es algo superficial o abstracto sino aquello que hace posible insertar al hombre en un nudo de relaciones de carne y hueso, de palabras y de gestos... que rompen toda pretensión que quiera reducir al «*otro*» a mero producto o creación de la idea.

Este pensamiento se encuentra sembrado por la genuina revelación y fe judía, que alcanza su mayor expresión en el Antiguo Testamento con una valoración clara de la exterioridad en la exigencia de una antropología de lo concreto. Un concepto clave que atraviesa toda la revelación bíblica es el de «*Alianza*», donde se concibe claramente al hombre en relación con Dios y con un pueblo del que forma parte.

A partir de aquí, esta intuición de la fe judía va siendo desgranada en sus múltiples aspectos por los mencionados filósofos. M. Buber con su «*principio dialógico*», enfrentado al solipsismo del sistema idealista, nos recuerda, con su manifiesto *El yo y el tú*, que el hombre sólo se puede entender mediante un Tú que lo abra a la conciencia de sí y que lo haga crecer como persona. F. Rosenzweig, por su parte, frente al triunfo de la idea y del espíritu pensante hegeliano, en *La Estrella de la redención* presenta la exterioridad del lenguaje como aquel elemento que hace y media históricamente la relación del yo-tú. Así se hace patente toda la densidad de la palabra revelada, que tiene su regazo y fuente última en el misterio mismo de

Dios, y que está inspirada en la concepción hebrea del *dabar*, a la que se le reconoce la fuerza performativa, creadora, dadora de sentido.

Esta línea de pensamiento alcanza una singular altura en la filosofía de E. Lévinas. En ella, la exterioridad tiene su expresión más significativa en la corporalidad, especialmente en el rostro de los otros. El punto de partida, sobre todo en su obra *Totalidad e infinito*⁶¹, es la crítica a la totalidad completa que ha puesto en acto el idealismo en sus distintas formas ideológicas:

El rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión [...] La expresión que el rostro introduce en el mundo no desafía la debilidad de mis poderes, sino mi poder de poder. El rostro, aún cosa entre cosas, perfora la forma que, sin embargo, lo delimita⁶².

Es interesante apuntar que no existe realidad tan determinante como el rostro para mostrar la absoluta singularidad de la persona. En efecto, el rostro es una realidad única que se transforma inmediatamente en metáfora de la mismidad de cada ser humano. Pero es paradójico, sin embargo, que nadie tiene acceso directo a su propio rostro, a no ser por el ejercicio narcisista de contemplarse en un espejo. Justamente nos reconocemos en nuestra mismidad cuando, saliendo de nosotros mismos, somos mirados y reconocidos en el rostro de los otros. De alguna manera, es la mirada del prójimo la que me hace existir en mi absoluta peculiaridad, siempre que dicha mirada trascienda la forma pura y se deje arrebatarse por la misteriosa quiebra de todo intento de manipulación.

La ruptura de la totalidad deja paso a la epifanía de lo infinito como un mundo de real alteridad irreductible a las medidas del concepto porque «no es la insuficiencia del Yo la que impide la totalidad, sino lo Infinito del Otro»⁶³. Ese infinito no es creado, deducido, programado, sino que irrumpe, se revela, sorprende rompiendo la totalidad cerrada de la idea. Aquí se abre paso una relacionalidad basada en el amor que salva de la soledad más profunda al hombre, que rompe toda pretensión de objetivación del otro, ya que la exterioridad se ofrece como pura evidencia en el rostro del mismo. La contemplación del rostro continuamente rompe la imposición de la idea, negándose a ser contenido, abarcado... De ahí que el rostro pone en relación con el ser y abre la puerta a lo divino, más en concreto al «Otro». De aquí se deriva la primacía de la ética sobre la ontología que ha intentado dominar mediante el hechizo de la identidad. Ahora hay que abrirse al valor de la diferencia como fundamento de la ética que no se reduce a la captación egoísta y sofocante del sujeto. Por ello, podríamos afirmar que en la filosofía de Lévinas se

⁶¹ Cf. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2002.

⁶² *Ibid.*, 211.

⁶³ *Ibid.*, 103.

produce, al dotar a la muerte de un rostro, una recuperación digna y novedosa de la metafísica. La ética supone el reconocimiento del valor infinito del otro, de mi deber de servirlo para huir así de toda inmanencia tranquilizadora de corte burgués. Late de fondo el convencimiento de que el bien solitario que deja el mundo entregado a su suerte es algo casi repugnante.

4. *El cristianismo más allá del bien y del mal*

El objetivo de este artículo ha sido, sin duda, el intento de reproponer lo concreto. Frente a toda totalización violenta, ideológica o nihilista, hemos querido reivindicar la absoluta dignidad de toda persona. Para ello nos hemos servido de un axioma que no sólo se impone al entendimiento desde su absoluta evidencia, sino que puede ser considerado también como una relectura racional de la irracionalidad de las bienaventuranzas: «sólo hay futuro verdadero cuando hay futuro para todos». El progreso de este mundo nunca podrá ser tal si en su desarrollo desaparece en el abismo de la nada uno solo de los rostros que, bajo este sol, acontecen como metáfora o símbolo del valor infinito de la singularidad de cada persona. Para esta tarea hemos esgrimido como posibilidad la utilización de un doble instrumental: la racionalidad anamnética del relato y la filosofía del rostro.

Sin embargo y antes de terminar, es necesario plantear algunas preguntas que pueden quedar en el aire: ¿Cuál es la relación exacta entre la tesis desarrollada en la presente reflexión y el núcleo de nuestra fe? ¿No podría parecer a primera vista que hemos operado una reducción ética de lo cristiano en el afán por reivindicar la innegociable dignidad de cada vida humana? Se trata, sin duda, de un peligro real que toma forma concreta en el transcurso del desarrollo de la aventura moderna, especialmente en la moralización operada por la filosofía de I. Kant. La reducción de la religión a los límites de la razón evidencia cómo «el cristianismo es juzgado, aceptado o rechazado en la medida en que sus ideas, dogmas o instituciones puedan acreditar significación o eficacia moral»⁶⁴. Esta reducción o valoración del cristianismo desde la óptica moral tiene su expresión máxima en la cristología filosófica que de ahí deriva. En adelante no interesa la figura de Jesucristo por su constitución metafísica, entre otras cosas porque es un dato asequible sólo por la fe en una revelación positiva, sino por el contenido de su mensaje. Jesucristo es así reducido a un maestro de moral, alto en humanidad, moralmente bueno, persona admirada y figura objeto de nuestra imitación, en definitiva, como el fundador e iniciador del cristianismo.

Sin embargo, la propuesta realizada aquí no tiene este carácter horizontalmente ético, sino que brota de la misma entraña de la fe. Es decir, no partimos apriorísticamente desde las víctimas de nuestro mundo para quebrar la saciada totalidad postmoderna y poder así trascender al misterio, sino que es

⁶⁴ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998², 211.

justamente la contemplación del núcleo de nuestra fe lo que nos da motivos para volver a la realidad y descubrir en ella la infinita dignidad de lo concreto. En otras palabras, no reivindicamos la memoria de las víctimas para abrimos así a lo teológico, sino que, porque nos abrimos a lo teológico, reivindicamos la memoria de las víctimas. En efecto, la contemplación de la esencia del cristianismo nos da la clave de comprensión exacta con la que es posible desentrañar el misterio de nuestro mundo.

El cristianismo es referencia a la historia y en ella, en la aparición de Jesucristo como Hijo encarnado, se nos desvela el sentido de toda la realidad. En Jesús de Nazaret, y no en una suerte de especulación filosófica, se revela el designio amoroso de Dios, su plan de salvación para todos los hombres, el misterio oculto de nuestra destinación en Cristo antes de todo los siglos⁶⁵. La creación y la encarnación son los pilares de dicho plan, no entendidos en el sentido cronológico que nos da el buen juicio, sino como estaban pensados en la mente de Dios. O de otro modo, la condición de posibilidad de la creación se encuentra, desde el origen, en un Dios que quiere encarnarse. En palabras de González de Cardedal:

La teología ha redescubierto lo que es la entraña del cristianismo: Dios quiso desde siempre ser Dios de los hombres como encarnado, y para ello suscitó como anticipo y forma previa de su propia existencia el mundo y el hombre. Dios ha sido desde siempre un Dios con voluntad de compartir el destino del hombre encarnándose (*Deus humanandus et incarnandus*). El hombre creado es el anteproyecto del Dios encarnado. Por eso, al encontrarse con Jesucristo, Dios hecho hombre, reconoce en él la estructura metafísica, la clave lógica y la realización histórica de su propio ser⁶⁶.

En efecto, Jesús es el universal concreto y personal en el que se media para el hombre la única salvación. Esta problemática, por tanto, no sólo hace referencia al desarrollo de la conciencia moderna, con G.E. Lessing a la cabeza, sino que fue piedra de tropiezo para la cultura helénica. El discurso de Pablo en el Areópago muestra cómo el rechazo de los atenienses no fue un mero malentendido gramatical sino, ante todo, el choque de la universalidad de la razón, primera parte de su discurso, con la particularidad de la historia de un judío desconocido que era propuesto como criterio de juicio para todos los hombres, segunda parte del discurso paulino⁶⁷.

⁶⁵ Cf. RAHNER, K., *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de teología IV*, Taurus, Madrid 1964, 139.

⁶⁶ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Raíz de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1996², 78. Cf. el tema de la relación creación-encarnación, desde diversas ópticas, en *La entraña del cristianismo*, 3, 7s., 86, 89, 121, 146, 150, 180, 255, 263s., 288s., 291, 296, 335, 337s., 351, 377, 425, 428-434, 520, 624s., 642, 647, 827, 832. También, en este mismo sentido, Cf. VON BALTHASAR, H.U., "Creación y Trinidad": *Communio* 10 (1988) 185-191; LADARIA, L.F., *Antropología teológica*, UPCM, Madrid-Roma 1983, 26-31 e id., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 1993, 22-30. En esta última obra, en la p. 23, se afirma: «La encarnación no es sólo el máximo acto de amor de Dios y, por tanto, lo gratuito por excelencia, sino también el fundamento de todo cuanto existe. Esto vale especialmente para el hombre».

La reflexión sobre el plan salvador de Dios en la teología contemporánea ha puesto de manifiesto cómo la universalidad de la obra de la creación tiene su condición de posibilidad y su presupuesto ineludible en la concreción del Logos en cuanto encarnado. Por ello, el cristianismo reconoce en el hombre Jesús el centro de toda la historia, que desborda más allá de su particularidad en una doble línea que apunta hacia el ser y hacia Dios. En otras palabras, la concreción del judío Jesús es salvación para una humanidad que fue creada teniéndolo como modelo. Nunca ha existido un hombre que no estuviera pensado en el designio creador para ser finalizado en Cristo⁶⁸.

Desde esta clave teológica debe ser pensada la realidad toda y desde ella encontramos motivos más que suficientes para reivindicar un mundo que debe ser pensado desde los últimos, porque también ellos participan de la finalización crística de lo creado. Es decir, «el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS 22). O de otro modo, el Dios amor nos había destinado, antes de la creación del mundo, en su Hijo amado, de modo que, en lenguaje cristiano, lo evidente e inmediato no es la naturaleza creada sino lo sobrenatural, el estar destinados a la participación de la vida divina: «*Prius intenditur deiformis quam homo*». Aquí se encuentra la perla genuina de lo cristiano, aquel determinativo esencial que es diferencia y aportación a nuestro mundo y que R. Guardini expresaba así:

La doctrina cristiana afirma, en efecto, que por la humanización del Hijo de Dios, por su muerte y su resurrección, por el misterio de la fe y de la gracia, toda la creación se ha visto exhortada a abandonar su aparente concreción objetiva y a situarse, como bajo una norma decisiva, bajo la determinación de una realidad personal, a saber: bajo la persona de Jesucristo. Ello constituye, desde el punto de vista lógico, una paradoja, ya que parece hacer problemática la misma realidad concreta de la persona. Incluso el sentimiento personal se rebela contra ello. Someterse, en efecto, a una ley general cierta – bien natural, mental o moral – no es difícil para el hombre, el cual siente que al hacerlo así continúa siendo él mismo, e incluso que el reconocimiento de una ley semejante puede convertirse en una acción personal. A la pretensión, en cambio, de reconocer a “otra” persona como ley suprema de toda la esfera religiosa y, por tanto, de la propia existencia, el hombre reacciona en sentido violentamente negativo⁶⁹.

⁶⁷ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El lugar de la teología*, Salamanca 1986, 53-63.

⁶⁸ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 433, 510s., 549-552, 560-564. En la p. 563 se afirma: «Por eso (Cristo) es el único Mediador entre Dios y los hombres. El fundamento último son la constitución crística de los hombres, *creati in Christo*, y la encarnación [...] Cristo es fundamento, forma y futuro de todo lo creado, que por eso encuentra en él su origen, sentido y meta. Descubrirle a él es descubrirse a sí mismo; su logos y su nomos es nuestra lógica y nuestra autonomía». En la misma línea la frase de BLONDEL, M., *La Acción*, BAC, Madrid 1996, 502: «El verdadero Infinito no está en el universal abstracto sino en el particular concreto». En la lógica cristiana se puede afirmar, por ende, que a mayor concreción de la salvación mayor universalización de la misma.

⁶⁹ GUARDINI, R., *La esencia del cristianismo*, Guadarrama, Madrid 1959, 21.

La reflexión realizada no es, por tanto, el ejercicio apriorístico que nos da el desarrollo de un buen juicio y que pone en acto una natural filantropía. ¡No! Se trata más bien de la reivindicación ilógica e irracional de que el fundamento general de toda la realidad se encuentra en la concreción pobre de un acontecimiento histórico-personal: la encarnación del Hijo de Dios. En Jesucristo, hemos comprendido que la creación del mundo y del hombre es un anticipo de un Dios que quiere ser, desde su benevolencia y amor, Dios encarnado. O también, Dios, en el hombre, crea el barro con el que, en la encarnación, va a dar forma a los pliegues de su rostro humanado. El cristianismo es así el colirio capaz de curar nuestra mirada para poder volver a la realidad descubriendo patente en ella aquello que antes sólo intuíamos de modo impreciso: «Hay futuro verdadero únicamente cuando existe futuro para cada hombre». Y todo porque, en cristiano, la verdad no es algo universal-abstracto sino alguien personal-concreto.

EL VALOR RELIGIOSO Y LA ENSEÑANZA RELIGIOSA ESCOLAR. Datos para la reflexión y el cambio

Enrique Gervilla Castillo*

1. Introducción

El debate actual, sobre la religión en general y la Enseñanza/educación religiosa escolar en particular, del que frecuentemente se ocupan los medios de comunicación social, los políticos y la Iglesia, queda, por lo general, al margen de la educación. Y si delante del adjetivo “religiosa” se encuentra el sustantivo “enseñanza” o “educación”, somos los educadores, quienes, como profesionales de la educación, deberíamos contribuir –antes que el Gobierno o la Jerarquía– a esclarecer el debate, aportando orientaciones, investigaciones y reflexiones, y atendiendo a la naturaleza de la educación en las circunstancias actuales.

Pocas investigaciones en profundidad se realizan sobre la Enseñanza religiosa escolar. La Fundación Santa María y poco más. Las Facultades de Ciencias de la Educación consideran, al parecer, el tema de la educación religiosa propio de las Facultades de Teología, y éstas algo ajeno a su ámbito teológico, por ser educación. Las diócesis españolas se despreocupan de investigar: o no saben o no quieren... De hecho es un tema “de nadie”, ausente en los Congresos de pedagogía, jornadas, cursos universitarios, etc. Ello ocasiona ignorancia y, en consecuencia, ceguera intelectual, que impide el progreso, el cambio real y la eficacia. Los documentos doctrinales de los obispos y de la Santa Sede, generalmente de un alto valor, quedan en doctrina y semilla espiritual, si se desconoce el campo concreto y el modo de sembrar en él. Y si no se siembra acorde con las adversidades del momento, vienen los pájaros del cielo y se comen la semilla, o las zarzas y las piedras impedirán el crecimiento.

El análisis real de la situación, creemos, es siempre el punto de partida ineludible para la solución de cualquier problema, pues sólo el conocimiento real puede aportarnos la luz suficiente para optar por las vías adecuadas de solución. Esto pretendemos en las páginas siguientes: dar a conocer los datos más relevantes del valor religioso hoy en el conjunto de valores del ser humano, y, acorde con los datos, ofrecer algunas vías de orientación. No se trata, pues, de un conocimiento

* Catedrático de Filosofía de la Educación en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Granada.

para satisfacer la curiosidad, sino el acercamiento a unos datos orientados hacia el cambio perfectivo, un diagnóstico que se oriente hacia una mayor y mejor "salud" y, si fuese posible, ponga fin a la "enfermedad".

El debate actual no es, como algunos pretenden confundir, la presencia o ausencia de la religión en la escuela, sino cómo la Enseñanza religiosa debe estar presente, para no discriminar, ni privilegiar, a los alumnos que opten o no por su estudio.

No pretendemos ver unilateralmente el problema, como suelen hacer los políticos desde una visión y la Jerarquía española desde otro, aunque nadie puede ocuparse de este tema desde la neutralidad. Ésta, además de imposible, tampoco es deseable, en temas que afectan tan directamente a la vida y al sentido de la existencia humana. En estas cuestiones sólo es posible una cierta objetividad, intentando comprender los argumentos justificativos de las partes. La educación y la religión son fuerzas configuradoras de la persona y de la sociedad que cabe orientarse en múltiples sentidos. De aquí su importancia y también su conflictividad.

2. La conflictividad de la Educación religiosa hoy. La fuerza de la fe

Pocos temas suscitan un debate, y hasta enfrentamiento, tan generalizado como el educativo. Lógico, por otra parte, dada la fuerza transformadora del ser humano: valores, ideologías, creencias... en buen parte dependen de la educación. Los padres, por amor a sus hijos, y los políticos, por el bien común o los votos que les reportan, prestan una especial atención al tema. Así todo cambio político conlleva un cambio educativo. La situación actual es sólo una más de las múltiples repetidas en la política educativa de nuestro país.

Y si la educación, por su poder transfigurador, suscita interés y debate en la sociedad, la religión en general, y la educación religiosa en particular, sigue el mismo camino doblemente conflictivo: por ser educación y por ser religión. A la confrontación educativa sigue hoy la confrontación religiosa. Ello en el fondo supone afirmar la fuerza orientadora de la religión, pues lo que carece de fuerza carece de interés, más aún para los políticos.

De aquí que, entre los temas del Gobierno socialista sometidos a debate, la religión y la Enseñanza religiosa escolar, no podían estar ausentes. La Historia de la Educación en España pone de manifiesto la necesidad de todos los gobiernos de acometer la reforma de la enseñanza entre sus prioridades, así como el interés de los gobiernos socialistas por la religión en general y la enseñanza religiosa escolar en particular. La Jerarquía eclesiástica y los gobiernos de izquierdas nunca han mantenido una relación fluida o amistosa, pues, según los momentos, han coexistido, se han ignorado o han luchado frontal y abiertamente. Baste recordar acontecimientos y legislación desde la II República hasta el día de hoy. Los debates

y enfrentamientos, pues, de nuestros días no son nada excepcional para los conocedores de la relación política y religión en España¹.

De la situación armoniosa Jerarquía-Partido Popular hemos pasado, casi sin esperarlo, al enfrentamiento Jerarquía-PSOE. Un año atrás eran indiscutibles temas tales como: el matrimonio entre homosexuales, la subvención a la Iglesia católica, los Acuerdos Iglesia-Estado, o la enseñanza religiosa en los centros escolares... La repetida "igualdad" ante las religiones del Gobierno socialista, parece ignorar la diferencia entre igualdad e igualitarismo, pues ésta conduce a la mayor de las desigualdades. Y el pacto escolar que ahora solicita el Presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, cuando las circunstancias le son adversas, pudo realizarlo sólo unos meses antes cuando los vientos le eran favorables. Unos y otros parecen utilizar más la ideología y el poder a su favor que el servicio a los ciudadanos.

La confusión de conceptos básicos, tales como: progreso y cambio, privilegio y mayoría social, tradición e inmovilismo, ley y verdad, poder y autoridad, religión y freno de libertades, igualdad y uniformismo, educación religiosa y dogmatismo o adoctrinamiento, etc., subyacen en la raíz de esta polémica, en la que ninguna de las partes aporta datos esclarecedores y argumentos suficientes para convencer a la otra; sólo son convincentes para sí y los suyos. Unos y otros son ciegos para comprender las razones de otro. De aquí que, por el momento, el entendimiento no sea nada fácil.

La educación religiosa ha sido para mí un tema y problema de especial ocupación y preocupación, desde la defensa de mi tesis doctoral². En mis investigaciones el hecho religioso siempre está presente. La última investigación, realizada por el Grupo de Investigación de la Junta de Andalucía, "Valores Emergentes y Educación Social" (HUM-580), del que soy responsable, sobre los valores de los alumnos de la Facultad de Ciencias de la Educación, manifiesta, una vez más, la fragilidad actual del valor religioso en este colectivo de futuros educadores.

3. Investigar para conocer y mejorar. Nuestra investigación

Los datos, que a continuación indicamos, son fruto de la investigación longitudinal (durante tres cursos 2000-2003) realizada en la Facultad de Ciencias

¹ Cf. GERVILLA, E., *La Escuela del Nacional-Catolicismo. Ideología y Educación Religiosa*, Impredisur, Granada, 1990.

² Cf. GERVILLA, E., "El futuro de la religión en la escuela": *Educadores. Revista de Renovación Pedagógica*, 40, (1998); GERVILLA, E. "La educación religiosa en el mundo actual": *Proyección* 179 (1995) 303-318; GERVILLA, E., "Educar de otra manera. La calidad de la educación religiosa": *Proyección* 40 (1993) 83-104; GERVILLA, E., *La Enseñanza de la Religión y Moral Católica en los Centros de Enseñanza*, Vicaría Episcopal de Enseñanza, Arzobispado de Granada, 1998; GERVILLA, E., "La religión en la escuela hoy: por qué y cómo": *Misión Joven* 284 (2000) 5-14; GERVILLA, E., "Escuela y educación cristiana: raíces de lo específico": *Misión Joven*, 304 (2002) 5-14; GERVILLA, E., "Valores cristianos y cultura postmoderna" (I): *Vida Nueva* 1914 (1993); GERVILLA, E., "Valores cristianos y cultura postmoderna" (II): *Vida Nueva* 1916 (1993).

de la Educación de la Universidad de Granada³, en las siete especialidades de Magisterio (Infantil, Primaria, Educación Física, Educación Musical, Audición y Lenguaje, Lengua Extranjera, Educación Especial) y en la licenciatura de Pedagogía⁴. Este centro, por ser lugar de formación de los futuros educadores, tiene, además, un significado y fuerza especial, un efecto multiplicador.

Los alumnos que han dado respuesta a nuestras preguntas ascienden a un total de 945 sujetos en el primer año, 666 en el segundo y 602 en el tercero. De ellos el 19.6 % son hombres, y el 80.4% son mujeres, cuyas edades oscilan entre 18/19 y 21/22 años. Mayoritariamente se declaran apolíticos (60%), situándose ideológicamente, los que así lo hacen, en la izquierda (17,5 %) o centro izquierda (6,6 %). Un 11,7 % se declaran católicos practicantes⁵. El recuerdo de sus colegios es, en general, positivo, más en los que han cursado sus estudios en colegios públicos que quienes han estudiado en colegios religiosos.

La nota de la selectividad es bastante baja: el 57 % obtuvieron una calificación entre 5 y 6; el 30,3 % entre 6 y 7; y sólo el 6,7 % obtuvieron una nota superior a 7. Ello determina que, en las actuales circunstancias, un alto porcentaje de alumnos no curse lo que hubiesen deseado en primera opción. Entre la múltiples variables es importante resaltar que quienes han elegido la carrera que estudian en primera opción, la razón primera para ello es la vocación (55.6%); sin embargo, aquellos que cursan estos estudios en segunda opción lo más importantes para ellos es el trabajo, quedando la vocación reducida a un 15 %.

La situación económica que, en otros tiempos era fuertemente condicionante, no parece serlo en la actualidad, por cuanto se declaran en una situación buena el 59.8 %, regular el 33%, mala el 2.2% y muy mala el 0.3%.

El primer interrogante a responder se centraba en concretar qué valores deberíamos seleccionar acorde con nuestros objetivos, así como los medios para su realización. La respuesta a este interrogante vino condicionada por el modelo axiológico de educación integral que ha servido de base a otras investigaciones en varias universidades españolas. En éste ya definimos a la persona, sujeto de la educación, como *“animal de inteligencia emocional, singular y libre en sus decisiones, de naturaleza abierta o relacional”*⁶. Cada una de estas dimensiones es generadora de

³ Para una mayor información sobre objetivos, metodología, resultados, etc. Cf. GERVILLA, E., “Educadores del futuro, valores de hoy”: *Revista de Educación de la Universidad de Granada* 15 (2002) 7-25.

⁴ Para el análisis de los resultados utilizamos el programa SPSS 11.0 para Windows. La Validez del test se realizó mediante jueces expertos, y para la fiabilidad se utilizó el modelo alfa, resultado ésta alta: ,9673.

⁵ El resto se distribuye del siguiente modo: *Poco practicantes*: 41.5 %. *No practicantes*: 17.1%. *Agnósticos*: 11.7%. *Indiferentes*: 9.5%. *Ateos*: 7.1%.

⁶ GERVILLA, E., “Modelo axiológico de educación integral”: *Revista Española de Pedagogía* 215 (2000) 536.

un conjunto de valores, que la educación ha de cultivar, así como el rechazo de los antivalores posibles, según el siguiente cuadro:

PERSONA	VALORES	EJEMPLOS VALORES <> ANTIVALORES
	<i>1. Animal de inteligencia emocional,</i>	
	- CUERPO..... corporales	salud, alimento <> enfermedad, hambre...
	- RAZÓN..... intelectuales	sabiduría, ciencia <> ignorancia, dogmatismo...
	- AFECTO..... afectivos	amor, besar, acariciar <> odio, egoísmo...
	<i>2.- singular y libre en sus decisiones,</i>	
	- SINGULARIDAD	
 individuales/liberadores ...	libertad, autonomía <> esclavitud, alienación...
 estéticos	bello, hermoso, <> feo, desagradable...
 morales	justicia, sinceridad <> injusticia, mentira...
	<i>3.- de naturaleza abierta o relacional</i>	
	- APERTURA	
 sociales	familia, fiesta <> enemistad, guerra...
 ecológicos	montaña, playa <> contaminación, desechos...
 instrumentales/económicos ..	vivienda, coche <> chabolismo, consumismo...
 religiosos	Dios, oración, fe <> ateísmo, increencia...

Cuadro 1

Acorde con este modelo, el Grupo de Investigación actualizó un test que contemplaba los diez valores indicados: corporales, intelectuales, afectivos, individuales, estéticos, morales, sociales, ecológicos, instrumentales y religiosos⁷. Este test de valores, científicamente elaborado, fue el instrumento que hemos utilizado por adecuarse a nuestros objetivos. Dicho test manifiesta el grado de reacción favorable (agradable, indiferente o desagradable) a un conjunto de 25 palabras que configuran cada valor, por cuanto las palabras, al igual que el valor, poseen un doble componente: informativo y afectivo.

El valor religioso, en el que nos centramos, forma parte del conjunto de diez valores que configuran un modelo axiológico de educación integral, cuyo contenido y sentido especificamos, en su momento, para no incurrir en ambigüedades⁸.

⁷ CASARES, P., "Test de valores: Un instrumento para la evaluación": *Revista Española de Pedagogía*, 203 (1995) 513-337.

⁸ Trabajo que ya realizamos y cuyo contenido se encuentra en la *Revista de Educación de la Universidad de Granada*, 15 (2002) 17-19.

4. La debilidad del valor religioso

Afirmar hoy que el valor religioso no goza de buena salud es algo compartido por todos. El grado de debilidad de la enfermedad y las causas de la misma es cuestión debatida según los sentidos o aspectos de apreciación del valor religioso: jerarquía, sacramentos, trabajo social, manifestaciones culturales o folklóricas, etc. En cualquier caso, este valor no ha muerto, sólo se encuentra en una posición débil junto a otros valores que, en la actualidad, le han superado en fortaleza.

Las siguientes investigaciones tratan de concretar en qué sentido se da esta carencia de fuerza, pues sólo constatando la "enfermedad" es posible poner remedio a la misma. En primer lugar hacemos referencia a los datos de la investigación realizada en la Universidad de Granada, para posteriormente contrastar dichos datos con otras investigaciones de ámbito nacional.

El siguiente cuadro manifiesta la jerarquía o fuerza de los diez valores estudiados, así como la evolución de los mismos en los tres años de formación de los futuros educadores⁹.

JERARQUÍA DE VALORES

(Intervalo: -50 y +50)	Año 1º	Año 2º	Año 3º	VALORACIÓN
1º. AFECTIVOS (+0,2)	40,46	39,40	40,70	SUPREMA
2º. MORALES (+1,0)	36,61	36,40	37,69	ALTA
3º. ECOLÓGICOS (+0,7)	35,49	35,00	36,46	ALTA
4º. INDIVIDUALES/LIBERADORES (+1,4)	32,62	33,30	34,09	ALTA
5º. CORPORALES (+1,2)	31,51	32,10	32,77	ALTA
6º. ESTÉTICOS (+0,2)	25,65	25,90	26,90	MEDIA
7º. SOCIALES (+0,4)	24,91	25,20	25,40	MEDIA
8º. INSTRUMENTALES/ECONÓMICOS (-1,0)	21,25	20,70	20,21	MEDIA
9º. INTELECTUALES (+2,6)	19,65	21,90	22,28	BAJA
10º. RELIGIOSOS (-1,9)	9,82	9,50	7,89	MUY BAJA

CUADRO 2

Estos jóvenes poseen una jerarquía bastante estable en los tres cursos, como puede apreciarse en el cuadro precedente. La afectividad es el valor superior

⁹ La valoración, a tenor del intervalo en el que nos movemos (entre más 50 y menos 50) la hemos clasificado siguiendo las siguientes puntuaciones: 0-10 muy baja, 10-20 baja, 20-30 media; 30-40 alta, y 40-50 suprema o muy alta. El cero significa indiferencia, y las puntuaciones negativas manifiesta rechazo hacia el valor. Si el nivel de significación es menor que 0.05, se concluye que las diferencias son significativas.

seguidos de los morales, ecológicos, individuales y corporales. En el extremo inferior se sitúan los valores intelectuales y, a bastante distancia, los religiosos. Es importante recordar que la indiferencia se sitúa en cero y la máxima puntuación en cincuenta.

El valor religioso se diferencia, fuertemente, de los demás en puntuación y el descenso es progresivo a través de los tres cursos. La valoración es muy baja. Esta jerarquía queda lógicamente afectada según ideas y creencias ante la vida de cada persona (creyente practicante, agnóstico o ateo), tal como manifiesta el siguiente cuadro. Lógicamente, agnósticos (-2,64) y, más aún, ateos (-15,96) rechazan el valor religioso. Los creyentes-practicantes le otorgan una valoración media en el conjunto total.

EL VALOR RELIGIOSO EN PRACTICANTES, AGNÓSTICOS Y ATEOS

PRACTICANTES		AGNÓSTICOS		ATEOS	
Año 3º	Media		Media		Media
AFFECTIVOS	41,45	AFFECTIVOS	39,55	ECOLÓGICOS	38,54
MORALES	39,42	ECOLÓGICOS	39,36	AFFECTIVOS	37,31
INDIVIDUALES	33,45	MORALES	37,24	INDIVIDUALES	37,29
ECOLÓGICOS	32,92	INDIVIDUALES	35,80	MORALES	35,33
CORPORALES	31,99	CORPORALES	32,64	CORPORALES	32,29
RELIGIOSOS	26,04	ESTÉTICOS	27,94	ESTÉTICOS	28,88
ESTÉTICOS	25,61	SOCIALES	25,06	SOCIALES	23,94
SOCIALES	25,34	INTELECTUALES	22,12	INTELECTUALES	23,79
INTELECTUALES	21,69	INSTRUMENTALES	19,98	INSTRUMENTALES	15,75
INSTRUMENTALES	16,27	RELIGIOSOS	-2,64	RELIGIOSOS	-15,96

CUADRO 3

La lectura de estos datos confirma la infravaloración –no rechazo– del valor religioso en los futuros educadores, así como la disminución de su fuerza a través de los tres años de formación. Junto a ello, es alentador contemplar, simultáneamente, la gran fuerza de los valores afectivos, primeros en el orden jerárquico al margen de opciones de vida, al que le siguen también con gran importancia, en este orden preferencial, los morales y ecológicos.

La afectividad entre los humanos, en sus múltiples dimensiones, es un valor superior de la persona en las distintas edades de la vida. En la niñez, juventud o ancianidad andamos hambrientos de afecto sin que éste nunca esté plenamente saciado, por cuanto es una de las dimensiones humanas que nos aportan un mayor

grado de felicidad. Su necesidad es tal que aumenta aún más cuando se satisface. Baste contemplar la insaciabilidad de los enamorados o el cariño de los padres... Es lógico, pues, este resultado, dato repetitivo y constante en los estudios axiológicos sobre los jóvenes¹⁰

Los valores religiosos en el último lugar, y a bastante distancia de los precedentes, es un hecho preocupante para los creyentes¹¹. El siguiente cuadro (nº 4) manifiesta, de modo más concreto, la valoración de cada una de las 25 palabras que han dado como resultado la puntuación del valor religioso, así como la evolución de cada una de ellas en los tres años de formación (Puntuación mínima: -2 y máxima +2).

VALOR RELIGIOSO

Intervalo: +2 y -2	Año 1º	Año 2º	Año 3º	VALORACIÓN
CARIDAD	1,22	1,25	1,11	Máxima
MISIONERO	1,11	1,11	0,98	Máxima
DIOS	1,05	1,06	0,92	Alta
JESUCRISTO	0,97	0,96	0,84	Alta
ESPIRITUAL	0,79	0,86	0,73	Alta
CREYENTE	0,65	0,73	0,62	Media
BAUTISMO	0,64	0,74	0,56	Media
ORACIÓN	0,56	0,62	0,47	Media
SANTO	0,55	0,61	0,39	Media
BENDECIR	0,52	0,65	0,42	Media
BIBLIA	0,48	0,62	0,42	Baja
EVANGELIO	0,39	0,51	0,32	Baja
CATEQUESIS	0,29	0,38	0,27	Baja
CUARESMA	0,28	0,44	0,21	Baja
IGLESIA	0,20	0,20	0,05	Muy baja
MISA	0,19	0,25	0,17	Muy baja
CLASE DE RELIGIÓN	0,11	0,18	0,11	Muy baja
PAPA	0,08	0,02	0,03	Indiferencia
MEZQUITA	0,06	0,09	-0,07	Indiferencia

¹⁰ ELZO Y OTROS, *Jóvenes Españoles 99*, Fundación Santa María, Madrid 1999; CRUZ, P.-SANTIAGO, P., *Juventud y Entorno Familiar*, Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Juventud, Madrid 1999; FUNDACIÓN SANTA MARÍA, *Jóvenes 2000 y Religión*, S. M., Madrid 2004.

¹¹ Resulta paradójico predicar que nuestra religión se fundamenta en el amor y observar la suprema valoración de los valores afectivos y la muy baja valoración de los religiosos.

SACERDOTE	0,06	0,03	-0,01	Indiferencia
CONFESAR	-0,03	0,01	-0,01	Oposición
OBISPO	-0,04	0,02	-0,08	Oposición
MAHOMA	-0,11	0,08	-0,12	Oposición
ALÁ	-0,13	0,17	-0,19	Oposición
CORÁN	-0,14	0,19	-0,10	Oposición

CUADRO 4

El análisis de cada uno de los 25 vocablos es altamente ilustrativo para comprender las valoraciones que estos jóvenes otorgan a las diversas dimensiones de la religión. En síntesis estos jóvenes parecen afirmar: Caridad y Dios, sí; Iglesia-institución, no. Y ello, de modo repetitivo, a través de los tres años sucesivos en el que, como puede observarse, las diferencias de puntuación son mínimas. Ello manifiesta la consistencia de la investigación. Sólo tres palabras han alcanzado puntuación superior a +1, las alusivas a Dios y a la ayuda al prójimo: *Caridad*, *Misionero* y *Dios*. Otro grupo de términos, cercanos al cero, lo ocupan palabras como *Iglesia*, *catequesis*, *clase de religión*, *misa*... Con puntuación cero están los vocablos *Papa*, *mezquita*, *sacerdote*. Y con una puntuación negativa: *Confesar*, *obispo*, *Mahoma*, *Alá* y *Corán*. Es esclarecedor el estudio valorativo de cada una de las palabras en orden a la educación religiosa. La debilidad de la clase de religión, objeto de la polémica actual, y a la que un alto porcentaje de alumnos han dedicado muchos cursos y horas de estudio, es alarmante (0,1). Su reforma, en profundidad, parece que debe ser inminente ante la ineficacia de la misma. No vale más de lo mismo.

El análisis de estos datos globales, atendiendo a la ideología política, nos muestra otro aspecto de esta misma realidad, pues la religión es valorada de modo muy distinto entre quienes se dicen indiferentes (la gran mayoría), de izquierdas o de derechas. El siguiente cuadro (nº 5) confirma la estrecha vinculación de la "derecha" con la Iglesia, así como los "indiferentes" y los de "izquierdas" en oposición a ella. Como puede observarse, sólo una palabra *caridad* logra una puntuación superior a uno entre el colectivo de indiferentes y de izquierdas, situándose cercanos al uno los vocablos: *Dios*, *misionero*, *espiritual*, *Jesucristo*; y negativos: *Iglesia*, *confesar*, *papa*, *sacerdote*, *obispo*..., así como los alusivos a los musulmanes. El grupo considerado de "derecha", sin embargo, puntúa nueve vocablos superiores a uno, la jerarquía adquiere un valor positivo, aunque débil, La clase de religión en el mejor de los casos adquiere una puntuación de 0,6, apareciendo negativos sólo los alusivos a la religión musulmana. Otros vocablos dignos de atención por su frecuencia y presencia en nuestra sociedad pueden ser: *misa*, *confesar*, *sacerdote*, *catequesis*, *cuaresma*, etc.

RELIGIÓN-IDEOLOGÍA POLÍTICA

INDIFERENTES		IZQUIERDA		DERECHA	
Año 3º	Media		Media		Media
CARIDAD	1,16	CARIDAD	1,06	DIOS	1,28
DIOS	0,95	MISIONERO	0,98	CARIDAD	1,26
MISIONERO	0,88	ESPIRITUAL	0,72	JESUCRISTO	1,23
JESUCRISTO	0,83	DIOS	0,71	MISIONERO	1,18
ESPIRITUAL	0,66	JESUCRISTO	0,68	CREYENTE	1,08
CREYENTE	0,59	CREYENTE	0,48	BAUTISMO	1,05
BAUTISMO	0,56	BAUTISMO	0,35	ESPIRITUAL	1,05
BENDECIR	0,41	BIBILIA	0,31	ORACIÓN	1,03
ORACIÓN	0,41	ORACIÓN	0,28	SANTO	1,03
SANTO	0,39	BENDECIR	0,18	BENDECIR	0,92
BIBILIA	0,34	SANTO	0,15	CATEQUESIS	0,82
EVANGELIO	0,27	EVANGELIO	0,13	EVANGELIO	0,82
CATEQUESIS	0,21	CUARESMA	0,10	BIBILIA	0,77
CUARESMA	0,10	CATEQUESIS	0,09	MISA	0,69
MISA	0,09	MISA	0,00	PAPA	0,69
CLASE DE RELIGIÓN	0,07	CLASE DE RELIGIÓN	-0,08	CLASE DE RELIGIÓN	0,62
IGLESIA	0,02	MEZQUITA	-0,09	CUARESMA	0,62
CONFESAR	-0,02	MAHOMA	-0,14	IGLESIA	0,51
PAPA	-0,04	CONFESAR	-0,16	SACERDOTE	0,50
SACERDOTE	-0,05	CORÁN	-0,18	OBISPO	0,44
MEZQUITA	-0,05	ALÁ	-0,20	CONFESAR	0,41
CORÁN	-0,09	PAPA	-0,20	MEZQUITA	-0,23
MAHOMA	-0,12	IGLESIA	-0,21	MAHOMA	-0,26
OBISPO	-0,14	SACERDOTE	-0,24	CORÁN	-0,28
ALÁ	-0,15	OBISPO	-0,28	ALÁ	-0,36

CUADRO 5

Acorde con esta jerarquía de valores, es lógico que cuando se les pregunte por sus modelos de imitación la respuesta se oriente en este mismo sentido del amor al prójimo. Las personas más admiradas son (%): Teresa de Calcuta (12.7), Ghandi (10.9), Alejandro Sanz (4.2), Rey Juan Carlos (3.9), Figo (2.2), Cervantes (2.1), Juan Pablo II (1.8). La mayoría no admira a nadie. Hoy ni la sociedad ni la Iglesia ofrecen atractivos modelos de imitación a los jóvenes.

La Iglesia como institución, ministros y actividades sacramentales por estos realizadas, carecen de fuerza valorativa, cercana a la indiferencia o al rechazo. El Islán, por su desconocimiento o debido a la “mala prensa”: inmigración, machismo, terrorismo... corre la misma suerte. El desprestigio creciente de la Iglesia jerárquica – no de la Iglesia en general- es un hecho afirmado, de modo repetitivo, desde diversos ámbitos y constatado empíricamente por múltiples investigaciones. Lo sorprendente es que la Jerarquía no tome medidas al respecto, parece no estar dispuesta a dejar su “estilo de vida”, a pesar de las repetidas valoraciones coincidentes en su ineficacia y hasta “escándalo”.

Recientemente afirmaba el profesor Martín Velasco, del Instituto Superior de Pastoral de Madrid: *“Es evidente que hay una crisis del cristianismo. Lo reconoce incluso la jerarquía de la Iglesia, aunque después no lo tenga en cuenta a la hora de buscar respuestas a la situación. Algunos dicen que esta crisis afecta a las iglesias, a las instituciones que gestionan lo religioso. No hay más que ver las conclusiones de los estudios sobre los jóvenes en España. La crisis de la institución aparece claramente en el hecho de que ya no determina ni siquiera la autocomprensión de la propia identidad cristiana por parte de los cristianos, de los fieles de la Iglesia”*¹².

En este mismo sentido, el profesor Carlos Díaz, de la Universidad Complutense de Madrid, escribía: *“La Iglesia católica no es ya una institución de sentido, al menos en Europa. Lo fue mientras realizó labores de suplencia, no lo está siendo a la hora de irradiar desde sí misma, insertada en el corazón del mundo. Pocos son los católicos que viven con el Evangelio como centro de sus vidas. Pocos tienen la partida de bautismo como su currículum vital. Pocos son los católicos que católicos, en cuanto tales”*¹³.

5. Otras investigaciones: La infravaloración de la fe en la vida de los jóvenes

Todo lo que hemos venido indicado es confirmado por otras investigaciones realizadas, a nivel nacional, con ciertas matizaciones: la fuerza valorativa de la afectividad (amigos, familia, pareja), así como la infravaloración de la política y de la religión. Ni unos, ni otros dan respuesta a los grandes problemas e inquietudes de la vida. Así, la Fundación Santa María en su estudio *Jóvenes 2000 y Religión*, publicado en este mismo año 2004, entre jóvenes cuyas edades oscilan entre 13-24 años¹⁴, ante la pregunta: *“¿Con quien compartes las inquietudes sobre los grandes problemas de la vida?”* Las respuestas fueron las siguientes:

¹² VIDA NUEVA, 25 de septiembre de 2004, p. 8

¹³ DÍAZ, C., “Las preocupaciones del profesor de religión”: *Revista Española de Pedagogía* 222 vol. LX (2002) 34.

¹⁴ FUNDACIÓN SANTA MARÍA, *Jóvenes 2000 y Religión*, Fundación Sta. María, Madrid 2004, 25.

- Con los amigos: 70 %	- Con los padres: 36 %.
- Con la pareja: 29 %	- Con nadie: 15 %.
- Con algún sacerdote o religioso: 4 %.	- Con algún profesor: 2 %.

CUADRO 6

La misma fundación en "Jóvenes españoles 99" afirmaba el mismo dato de infravaloración progresiva de la Iglesia al constatar las respuestas dadas a la siguiente pregunta "¿Dónde se dicen las cosas más importantes en cuanto a ideas e interpretaciones del mundo?" He aquí las respuestas:

	1989	1994	1999	Difer.:1989-1999
En casa, con la familia	23	50	53	+30%
Entre los amigos	31	35	47	+16%
En los medios de comunicación	34	30	34	=
En los libros	28	20	22	-6%
En los centros de enseñanza (profesores)	14	21	19	+5%
En la Iglesia (sacerdotes, parroquia, obispos)	16	4	3	-13%
En los partidos políticos	16	4	-	-14%
Otros	4	1	1	-3%
En ningún sitio	8	2	3	-5%
Ns/Nc.	4	0,4	-	-4%
N =	4.548	2.028	3.858	

CUADRO 7

En la misma investigación, los jóvenes españoles, ante la pregunta sobre "lo que más les importa", las respuestas son igualmente coincidentes: valoración máxima de los ámbitos afectivos y mínima de la religión:

LO QUE MÁS LES IMPORTA A LOS JÓVENES

Familia	70
Amigos y conocidos	59
Trabajo	57
Ganar dinero	49
Tiempo libre. Ocio	46
Una vida moral digna	42

Estudios, formación, competencia profesional	41
Una vida sexual satisfactoria	37
Religión	6
Política	4

CUADRO 8

Otras investigaciones, fuera del ámbito eclesial, son concordantes en las mismas valoraciones. Así, la publicación “Jóvenes y estilos de vida” del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales¹⁵, ante la pregunta sobre la importancia de ciertos temas vitales, obtuvo las siguientes respuestas:

IMPORTANCIA QUE TIENEN ESTAS CUESTIONES EN TU VIDA
(Escala 1-10. 1 = menos importante. 10 = máxima importancia)

	Media
Tener buenas relaciones familiares	8.76
Vivir como a cada uno le guste sin pensar en el qué dirán	8.26
Tener muchos amigos y conocidos	8.23
Tener éxito en el trabajo	8.17
Tener una vida sexual satisfactoria	8.10
Obtener buen nivel de capacitación cultural y profesional	7.97
Llevar una vida moral digna:	6.97
Respetar la autoridad	6.52
Hacer cosas para mejorar mi barrio o comunidad	5.71
Interesarse por temas políticos	3.76
Preocuparse por cuestiones religiosas o espirituales	3.16

CUADRO 9

Es evidente, pues, que la religión-institución, carece de eficacia para compartir inquietudes sobre los grandes problemas de la vida. Ni en ella se dicen ideas importantes respecto a la interpretación del mundo, ni los jóvenes encuentran en los educadores cristianos orientaciones de vida. Altamente preocupante es constatar que no llega al 3% el porcentaje de jóvenes que señalan a la Iglesia como uno de los espacios en los que se dicen cosas importantes para la orientación de su vida. Y entre los que se dicen católicos practicantes esta cifra se limita al 10%. La conclusión

¹⁵ COMAS, D. (Coord.), *Jóvenes y estilos de vida*, Fundación de Ayuda contra la drogadicción. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2003, 187.

del citado estudio es tan dura como evidente: *“Difícil encontrar un mayor divorcio entre los objetivos de una Iglesia que se dice dadora de sentido e iluminadora, y la recepción que reciben los jóvenes, incluso los que, evidentemente, más próximos están a ella”*¹⁶.

6. Creyentes y valores morales, sociales y afectivos

Otros datos de interés constatados en nuestra investigación aluden a la incidencia de la fe en la valoración de la vida moral, social y afectiva, así como la diferencia entre creyentes, gnósticos y ateos. Tema, éste, de importancia para conocer si una u otra opción de vida conlleva diferencias en la estimación de valores tan importantes para la convivencia como son los morales, sociales y afectivos¹⁷.

Nuestra investigación constató la poca diferencia existente entre los creyentes practicantes y los que se confiesan agnósticos o ateos, en relación a los valores morales y sociales. El análisis detenido de cada uno de los vocablos, atendiendo a las tres opciones de vida, manifiesta en los tres colectivos una alta valoración de la moral, sin que se aprecien diferencias significativas entre creyentes y no creyentes. Los datos parecen afirmar que no se es más moral por ser creyente, sino que la fe, a lo sumo, da un sentido distinto a la moral. El siguiente cuadro (nº 10) es ilustrativo al respecto. Es importante destacar la alta puntuación muy superior a +1 (máxima puntuación +2) en todas las palabras de los tres colectivos, con la excepción de “deberes”.

RELIGIÓN Y VALORES MORALES

PRACTICANTES		AGNÓSTICOS		ATEOS	
Año 3º	Media		Media		Media
HONRADEZ	1,83	PAZ	1,88	IGUALDAD	1,80
PAZ	1,80	IGUALDAD	1,82	HONRADEZ	1,78
GENEROSIDAD	1,76	SINCERIDAD	1,73	PAZ	1,78
AYUDAR	1,75	HONRADEZ	1,71	RESPE TO	1,78
RESPE TO	1,75	JUSTICIA	1,71	AYUDAR	1,69
SOLIDARIDAD	1,73	AYUDAR	1,70	GENEROSIDAD	1,65
BIEN	1,72	SOLIDARIDAD	1,70	JUSTICIA	1,61
JUSTICIA	1,72	GENEROSIDAD	1,68	DIGNIDAD	1,57
SINCERIDAD	1,72	RESPE TO	1,68	SINCERIDAD	1,57
FIDELIDAD	1,70	VOLUNTAD	1,59	LEALTAD	1,55

¹⁶ ELZO Y OTROS, *Jóvenes Españoles 99*, Fundación Santa María, 1999, 95.

¹⁷ Por razones de brevedad hemos seleccionado sólo estos tres valores por considerarlos de mayor interés dentro del conjunto de valores estudiados.

DIGNIDAD	1,69	FIDELIDAD	1,56	SOLIDARIDAD	1,53
LEALTAD	1,69	DIGNIDAD	1,53	RESPONSABIL.	1,45
IGUALDAD	1,68	LEALTAD	1,53	VOLUNTAD	1,45
VOLUNTAD	1,62	ESFUERZO	1,45	BIEN	1,39
RESPONSABILID.	1,58	RESPONSABILID.	1,45	DERECHOS	1,39
PACIENCIA	1,55	FORTALEZA	1,45	PERSEVERANC	1,39
FORTALEZA	1,52	BIEN	1,44	FIDELIDAD	1,37
MORAL	1,46	DERECHOS	1,38	PACIENCIA	1,31
VIRTUD	1,46	PACIENCIA	1,36	ÉTICA	1,29
ESFUERZO	1,41	VIRTUD	1,36	FORTALEZA	1,29
ÉTICA	1,38	PERSEVERANCIA	1,32	ESFUERZO	1,27
DERECHOS	1,37	MORAL	1,29	MORAL	1,18
PERSEVERANCIA	1,32	ÉTICA	1,21	MODERACIÓN	1,08
MODERACIÓN	1,21	MODERACIÓN	1,17	VIRTUD	1,08
DEBERES	1,00	DEBERES	0,56	DEBERES	0,75

CUADRO 10

De especial relevancia es también el conocimiento de la valoración social que realizan el creyente practicante, el agnóstico y el ateo, pues la relación con el prójimo pertenece a la esencia de la religión cristiana. Nuestra fe es amor al prójimo o es falsa religión pietista, condenada duramente por Jesús en el Evangelio.

Los datos obtenidos nos conducen a afirmar que los tres modos de vida valoran altamente las relaciones humanas e infravaloran todo lo relacionado con la política, mostrando incluso rechazo a ciertos aspectos de la misma. Obsérvese, en el cuadro siguiente (nº 11), la mínima diferencia entre creyentes y no creyentes, situándose en la máxima valoración un conjunto de vocablos al margen de ideologías y creencias: *Igualdad de oportunidades, diálogo, pacifismo, colaboración, tolerancia, convivencia, fiesta*, etc. E igualmente en todos una infravaloración de todo lo relacionado con lo político: *Política, estado, votar, sindicato...* Lógico, pues, que, ante la pregunta por el interés político, la mayoría de los alumnos, más del 60 %, manifiesten su indiferencia ante la misma.

RELIGIÓN-VALORES SOCIALES

PRACTICANTES		AGNÓSTICOS		ATEOS	
Año 3º	Media		Media		Media
IGUALDAD DE OPORTUNIDADES	1,72	IGUALDAD DE OPORTUNIDADES	1,71	IGUALDAD DE OPORTUNIDADES	1,67

DIÁLOGO	1,54	DIÁLOGO	1,68	PACIFISMO	1,56
PACIFISMO	1,48	PACIFISMO	1,65	DIÁLOGO	1,52
COLABORAR	1,46	COLABORAR	1,55	MULTICULTUR.	1,46
TOLERANCIA	1,45	TOLERANCIA	1,53	COLABORAR	1,44
MANOS UNIDAS	1,44	FIESTA	1,53	TOLERANCIA	1,42
FIESTA	1,42	CONVIVENCIA	1,39	FIESTA	1,33
CONVIVENCIA	1,37	MULTICULTURA	1,38	CONVIVENCIA	1,29
DEMOCRACIA	1,32	DEMOCRACIA	1,33	BIÉN COMÚN	1,27
MULTICULTURAL	1,30	MANOS UNIDAS	1,27	CRUZ ROJA	1,08
BIÉN COMÚN	1,25	BIÉN COMÚN	1,26	DEMOCRACIA	1,06
CRUZ ROJA	1,23	CRUZ ROJA	1,26	MANOS UNIDAS	1,02
COMUNIDAD	1,14	CONSENSO	1,06	PLURALISMO POLÍTICO	0,96
CIUDADANO	1,07	COMUNIDAD	0,97	CIUDADANO	0,94
CONSENSO	0,96	CIUDADANO	0,94	COMUNIDAD	0,90
CONSTITUCIÓN	0,94	ASOCIACIÓN	0,89	INMIGRANTES	0,88
ASOCIACIÓN	0,77	INMIGRANTES	0,86	ASOCIACIÓN	0,79
LEY	0,76	CONSTITUCIÓN	0,77	CONSENSO	0,71
INMIGRANTES	0,73	PLURALISMO POLÍTICO	0,62	CONSTITUCIÓN	0,65
ESTADO	0,68	VOTAR	0,62	LEY	0,57
PLURALISMO POLÍTICO	0,62	LEY	0,47	VOTAR	0,55
VOTAR	0,61	ESTADO	0,35	TERCER MUNDO	0,38
TERCER MUNDO	0,23	SINDICATO	0,23	SINDICATO	0,23
POLÍTICA	-0,03	TERCER MUNDO	-0,09	ESTADO	0,19
SINDICATO	-0,11	POLÍTICA	-0,14	POLÍTICA	0,12

CUADRO 11

El afecto, valor común a todo ser humano, no admite ausencia en ninguna etapa de la vida, aunque sí distinciones y sentidos. Todo ser humano ama, pero no todos aman de la misma manera. Este modo de amar diferencia, con un color específico, el afecto entre los distintos grupos humanos, pues el valor, además de contenido, posee sentido.

El cuadro siguiente (nº 12) pone de manifiesto los aspectos comunes y específicos entre creyentes y no creyentes. La alta puntuación de todos los vocablos

indica la fuerza de este valor en los tres colectivos, si bien la fe aquí manifiesta su sentido peculiar cuando el amor se institucionaliza. Basta observar la diferencia de puntuación en los vocablos, *familia*, y sobre todo en, *casarse y esposos*; bastante positiva en los creyentes, más cercana a la indiferencia en los agnósticos, y negativa en los ateos.

RELIGIÓN-VALORES AFECTIVOS

Año 3°	Media		Media		Media
PRACTICANTES		AGNÓSTICOS		ATEOS	
AMAR	1,91	SER AMADO	1,87	SER AMADO	1,89
SER AMADO	1,91	FELICIDAD	1,87	FELICIDAD	1,87
FELICIDAD	1,89	BESAR	1,84	BESAR	1,80
MADRE	1,86	AMAR	1,80	ACARICIAR	1,80
SENTIMIENTOS	1,80	MADRE	1,77	AFECTIVIDAD	1,78
CARIÑO	1,78	CARICIA	1,77	TERNURA	1,73
TERNURA	1,77	ACARICIAR	1,76	AMAR	1,72
CARICIA	1,74	TERNURA	1,75	CARICIA	1,70
ENAMORARSE	1,73	ABRAZAR	1,74	CARIÑO	1,70
FAMILIA	1,73	CARIÑO	1,74	MADRE	1,65
BESAR	1,73	AMIGOS	1,73	AMIGOS	1,64
AFECTIVIDAD	1,71	PADRE	1,71	SENTIMIENTOS	1,64
HERMANOS	1,71	AFECTIVIDAD	1,70	ABRAZAR	1,64
ABRAZAR	1,70	EMOCIÓN	1,67	DIVERSIÓN	1,62
AMIGOS	1,69	HERMANOS	1,67	NOVIO/NOVIA	1,61
PADRE	1,66	DIVERSIÓN	1,65	ABUELO	1,59
NOVIO/NOVIA	1,65	ENAMORARSE	1,63	ENAMORARSE	1,57
DIVERSIÓN	1,63	SENTIMIENTOS	1,62	PADRE	1,57
ACARICIAR	1,61	ABUELO	1,60	EMOCIÓN	1,56
HIJOS	1,60	FAMILIA	1,60	HERMANOS	1,51
EMOCIÓN	1,54	NOVIO/NOVIA	1,55	FAMILIA	1,40
ABUELO	1,51	HIJOS	1,47	LIGAR	1,20
CASARSE	1,22	LIGAR	1,01	HIJOS	1,09
LIGAR	1,10	CASARSE	0,42	CASARSE	-0,15
ESPOSOS	1,04	ESPOSOS	0,23	ESPOSOS	-0,29

CUADRO 12

En síntesis, pues, podemos afirmar que los futuros educadores, sean creyentes/practicantes, agnósticos o ateos comparten una alta valoración moral, social y afectiva, con algunas diferencias valorativas respecto al sentido del amor institucionalizado.

7. Perfil religioso de los futuros educadores

Los datos precedentes nos permiten realizar el perfil religioso de los futuros educadores, esto es, el conjunto de rasgos peculiares que le caracterizan y, en consecuencia, los posibles valores a transmitir en su futuro profesional:

- Altísimo predominio numérico de mujeres sobre hombres.
- Nivel económico medio-alto.
- Fuerte estimación de los valores afectivos, morales y ecológicos.
- Bajo aprecio de los valores intelectuales, e ínfimo de los religiosos.
- Un alto número carece de modelos de imitación, y quienes dicen tener alguno sus preferencias se orientan hacia quienes se han distinguido por su entrega a los demás.
- Alto número de indiferencia política; situándose los pocos interesados en ella, claramente hacia la izquierda los agnósticos y ateos, y hacia la derecha los creyentes.
- La mayoría se declara indiferente ante la religión; o bien ésta se reduce a prácticas sociales, "poco practicantes".
- El valor religioso adquiere una fuerte valoración en lo relacionado con Dios y con el amor al prójimo, así como una valoración mínima al relacionarse con la Jerarquía. Ésta es infravalorada y, a veces, rechazada. El obstáculo para la evangelización no radica en los fundamentos del mensaje: Dios y prójimo, sino en los mensajeros.
- Entre creyentes, agnósticos y ateos no se aprecian diferencias ante los valores morales y sociales; la diferencia en los valores afectivos se concreta sólo en el amor institucionalizado: familia, casarse, esposos.
- Las clases de religión, en el cómputo general, adquieren una valoración muy cercana al cero, esto es, prácticamente indiferente. El rechazo a la misma se constata entre quienes se consideran políticamente indiferentes y de izquierdas.
- Descenso progresivo y acelerado de la vivencia de la fe: "creyentes practicantes".

8. Reflexiones y orientaciones educativas

Los datos precedentes nos conducen a la reflexión, así como a un nuevo modo de presencia escolar de la religión. Es ilógico pedir más de lo mismo ante una realidad tan ineficaz. La Enseñanza religiosa escolar demanda una profunda reforma, pues aunque no está muerta, sí se encuentra gravemente enferma. El

valor religioso es hoy tan débil –cual *mecha humeante o pabilo vacilante*- que conviene cuidarlo con esmero, con *nuevo estilo, nuevo ardor y nuevos métodos*. Es importante, y hasta urgente, educar de otra manera:

1°. Es esencial tomar conciencia de la situación actual del valor religioso, así como de la valoración de sus ámbitos fuertes y débiles, pues sólo el conocimiento de la realidad, y no su enmascaramiento, puede conducirnos a la mejora y superación de las deficiencias. Todo cambio viene precedido de un conocimiento del hecho y del deseo de superación. La investigación es el medio para aumentar y actualizar el conocimiento, para el progreso de la ciencia y la mejora de la calidad, al detectar los problemas y ofrecer soluciones. La carencia de investigaciones en la educación religiosa –en el aula, colegio, diócesis, universidades– es una de las causas, quizás la principal, de la situación actual. La docencia sin investigación es igual a repetición. Un sistema que no investiga, carece de un conocimiento científico de la realidad, no hace progresar la ciencia y, en consecuencia, se empobrece a sí mismo y a los demás.

2°. Los puntos fuertes del valor religioso residen en el amor y ayuda a los demás: *caridad, misionero, Dios*. Este es el mejor punto de conexión –acaso único– para la revitalización de la religión entre los jóvenes. Saber mostrar, con hechos más que con palabras, el Dios-Amor es una asignatura pendiente de la educación religiosa. Ello además es el fundamento del concepto de Dios y de la vivencia cristiana. Sin amor el culto es vacío, estéril e inútil, condenado por Jesús duramente en el Evangelio.

La Iglesia recuperará el prestigio, en estos momentos, sólo por medio de la vivencia del amor al prójimo, por sus actos de caridad. Hoy el valor afectivo, como se ha constatado, es el de mayor fuerza y sensibilidad entre los jóvenes, sin distinción de opciones de vida entre creyentes, agnósticos o ateos. Los sacramentos parecen alejados del amor y, en consecuencias, sólo valorados por los creyentes practicantes, el resto de los futuros educadores parece ver en la Iglesia más una empresa que una comunidad de amor.

3°. El punto más débil es la Iglesia-institución y especialmente la mediación jerárquica. Es toda una contradicción que, quien tiene como misión acercar las personas a Dios, sea ella misma el principal obstáculo para realizar dicho encuentro. Y lo más grave aún, sin que se observe conciencia de ello y, por tanto, signos y actitudes de cambio. El problema de la Iglesia es ella misma, el freno para el progreso está más en sus dirigentes que en quienes se consideran fuera de ella.

Es importante insistir que el mensaje y los mensajeros son dos ámbitos distintos, para que las deficiencias de éstos no repercutan en el mensaje. Como educadores no debemos olvidar tal separación, pues los mensajeros siempre son medios y nunca fin. Desvirtuamos el mensaje, al hacer del medio el fin, sacralizando

toda actuación de los mensajeros. Estos son *vasos de barro* que anuncian un *gran tesoro*, sembradores y labradores, pero no la semilla, ni la fuerza que da el crecimiento. La identificación mensaje-mensajeros puede fácilmente conducir a la desaparición de la fe, al detectar el educando las deficiencias de los profesores. El escándalo de cualquier persona destacada en la jerarquía eclesiástica puede hacer peligrar su fe. La razón es evidente: el fundamento no es Jesucristo (el mensaje), sino el mensajero.

De aquí que un alto porcentaje de nuestros jóvenes manifiesten rechazo o indiferencia hacia la religión, al detectar entre sus educadores la incongruencia entre la vida y el mensaje que enseñan. Hemos de insistir en que las deficiencias de los mensajeros no invalida el valor del mensaje, sólo afecta la credibilidad de quienes lo enseñan, aunque su incidencia sea importante sobre todo en edades tempranas. La fe subsiste por sí misma, posee valor propio, al margen del mensajero; éste siempre, por ser humano, será débil, defectuoso y pecador.

Con todo lo dicho, en modo alguno pretendemos afirmar la indiferencia de la vida del mensajero respecto al mensaje. El ejemplo es doctrina a la que se une la vida, es palabra vivida. La incoherencia entre la fe y la vida, hace poco creíble el mensaje educativo. *“El cristianismo, decía Ghandi, es un hermoso mensaje, pero la vida de los cristianos no es cristiana. Nuestra vida personal deja mucho que desear con relación al evangelio, pero las instituciones eclesiásticas reflejan más el derecho canónico que el Evangelio. Por eso la autoridad establecida, o sea el poder de la Iglesia, no siempre tiene autoridad efectiva ante los fieles”*¹⁸.

4°. La similitud entre creyentes-practicantes, agnósticos y ateos ante la alta apreciación de los valores morales, sociales y afectivos, manifiesta la fácil convivencia entre creyentes y no creyentes en estos aspectos fundamentales de la vida humana, sin bien también indica la falta de discriminación de la fe. Ésta parece quedar reducida a las acciones más sacramentales y de relación personal con Dios. Es posible que sea el sentido, y no el contenido genérico del valor, lo que diferencie a creyentes de no creyentes. Ello es un motivo de esperanza, por cuanto facilita el encuentro, diálogo y ayuda entre opciones diversas, lejos de nuestra historia inmediata, en la que el “otro” no creyente, ha sido frecuentemente “enemigo”, sujeto de alejamiento y hasta de guerra. La religión no orientada hacia el amor y la paz nada tiene que ver con el mensaje evangélico.

5°. La Enseñanza religiosa escolar es infravalorada, situándose en la indiferencia. Y ello, a pesar de la cantidad de horas dedicadas a su estudio en centros confesionales y estatales, los miles de profesores dedicados a ello, la cantidad de Órdenes Religiosas cuya finalidad principal es la educación religiosa de la juventud, etc. Se siembra mucho y se recoge muy poco. Las dificultades no siempre están

¹⁸ Citado en *Eucaristía*, 30 de enero de 2000, p. 3.

fuera del sistema eclesial, como generalmente manifiesta la Jerarquía: el ambiente, los medios de comunicación, el Gobierno, la cultura inmanente, el hedonismo, etc. Es imprescindible una autocrítica para entender que, junto a esta sociedad -que en nada favorece el valor religioso y sí, mucho, lo desprestigia- los diversos elementos del sistema eclesial son, a veces, obstáculo para el progreso de la fe: la valoración que los jóvenes hacen de los obispos, sacerdotes, sacramentos, etc., son datos para la reflexión y el cambio. Este ambiente de indiferencia hacia los mediadores o “maestros” del mensaje en nada beneficia a la educación religiosa. Y ello sí depende de la Iglesia, como también de ella depende: la formación pedagógica y teológica del profesorado, la ilusión más que el control de los mismos, la estabilidad, el ambiente escolar, la entrega, la vivencia de los valores evangélicos, etc.

La minusvaloración de la religión en la escuela ha dado origen al famoso calificativo de “maría”, en los tiempos de dictadura confesional, en los gobiernos socialistas y del partido popular. La recuperación del prestigio de esta materia, fundamentalmente, no se alcanza con alternativas, ni con la valoración académica, y menos aún con la obligatoriedad, situaciones todas experimentadas en nuestra historia reciente, sino con la preparación, fuerza e ilusión de un profesorado que sepa transmitir un mensaje valioso en circunstancias adversas. Ello demanda exigencia, cuidado, formación intensiva y permanente, de unos mensajeros que realizan una labor frecuentemente heroica.

Las propuestas para el debate ofrecida por el gobierno socialista: “*Una educación de calidad para todos y entre todos*”¹⁹ posee, a nuestro entender, grandes aciertos, pero también graves deficiencias. En este documento se hace una alta valoración de la religión como construcción personal y elemento de interpretación cultural, se afirma la intención de aplicar al colectivo de profesores de la religión el Estatuto de los Trabajadores, se reconoce el carácter confesional y no confesional de la religión, la exigencia de titulación y habilitación, etc. Sin embargo, no incluye entre las cuestiones a responder los dos grandes temas polémicos, el referido al valor de las calificaciones y a la alternativa.

Hoy la optatividad es incuestionable. Lo común ha de ser de todos y para todos los alumnos, y lo específico para aquellos que lo necesiten. La fe no es de todos. El Episcopado español, hace ya más de veinte años, con todo acierto, supo manifestar la importancia de esta materia y, al mismo tiempo, su optatividad. “*La religión siendo la disciplina escolar más importante es, sin embargo, la que menos puede imponerse. Por afectar al núcleo esencial de la existencia, cualquier coacción en materia religiosa sería sinónimo de dominio sobre la persona humana*”²⁰.

¹⁹ <http://debateeducativo.mec.es> nº 10 “La enseñanza de las religiones”.

²⁰ COMISIÓN E. DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS (1979) *La Enseñanza Religiosa Escolar*, nº 19.

En el mismo sentido se pronuncian el Acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos culturales (1979), especificando incluso el carácter optativo de la pedagogía católica. *“Los planes educativos (...) incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales. Por respecto a la libertad de conciencia, dicha enseñanza no tendrá carácter obligatorio para los alumnos. Se garantiza, sin embargo, el derecho a recibirla”* (Art. II). *“La enseñanza de la doctrina católica y de su pedagogía en las escuelas universitarias de formación del profesorado, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales, tendrá carácter voluntario para los alumnos”* (Art. IV).

El valor religioso no se impone, sino que se propone a la sociedad. No se trata de vencer, desde la propiedad del centro, las presiones sociales, las leyes o las estadísticas, sino de convencer, con la fuerza del contenido y los ejemplos de vida. A la Iglesia jerárquica le falta hoy sabiduría para convencer a la sociedad –y no sólo a los creyentes- de la necesidad de su presencia enriquecedora en la escuela y en la sociedad. De aquí el esfuerzo y la lucha, más por encontrar situaciones favorecedoras de la presencia escolar de la religión, que por revitalizar y actualizar el mensaje y los mensajeros.

En base a la libertad, es necesario también rechazar aquellas situaciones que contradicen la verdadera opción del alumno. Proponer como alternativa a la religión el ocio y entretenimiento: juegos, deportes autóctonos y populares, juegos de mesa, pasatiempos, etc. (BOE, 6 septiembre 1995)²¹ supone una maldad o una ignorancia, al minusvalorar la fuerza formativa de la religión, o bien tender una trampa engañosa a los alumnos -muchos de ellos incapaces, por su edad, de decidir qué es lo bueno o lo mejor- atentando contra la libertad de los alumnos y la igualdad de oportunidades.

6. En cualquier caso, es importante destacar que la religión “confesional” puede y debe estar en la escuela sólo si tal contenido es *educativo*, esto es, si se orienta en el mismo sentido y finalidad de la educación. A nuestro entender, el debate ha de plantearse desde el fundamento mismo de la educación y de la religión, pasando

²¹ El Boletín Oficial del Estado publicaba el día 6 de septiembre, dos resoluciones en las que se incluyen los contenidos de la alternativa a la clase de Religión en Educación Primaria (6-11 años), Primer ciclo de Educación Secundaria Obligatoria (12 y 13) y Segundo curso de Bachillerato (17 años). En dichas resoluciones se concretan las propuestas del Ministerio para las actividades de estudio alternativas a la signatura de Religión. Se trata de una lista de 34 actividades que van desde la biblioteca escolar, exposiciones, debates, talleres o historia del cine hasta juegos de mesa y pasatiempos. “Entre otros cabe destacar los juegos de lenguaje (adivinanzas, crucigramas, dameros, jeroglíficos, de definiciones, dominó de palabras...); los relacionados con números (dominós, naipes, parchís, ocas...); juegos de atención y de utilización de estrategias (ajedrez, detectives, personajes ocultos...); juegos de investigación de estrategias ganadoras (el SIM, el tres en raya...) y un largo etcétera”. El PSOE cierra así con superficialidad y arrogancia algo tan serio y fundamental para muchos españoles.

a un segundo plano la financiación, la legislación, la conducta de los creyentes, la opinión de la jerarquía, la valoración académica o la alternativa a la misma.

Si la naturaleza de la educación y de la religión comparten un mismo fundamento y se orientan en la misma finalidad, la religión debe estar en la escuela; si, por el contrario, tal contenido es alienante, anula la personalidad, esclaviza, o es privador de libertad, debe alejarse de la escuela, digan lo que digan las leyes, las estadísticas, la demanda social, la Jerarquía o el Ministerio.

El debate, pues, de la posibilidad escolar de la religión se centra en: saber mostrar con hechos y demostrar con razones el valor humanizador y liberador del contenido religioso confesional²², coincidente con la naturaleza misma y finalidad de la educación. Ello es lo que falta en el actual debate. Las alusiones a los Acuerdos, la Constitución, la demanda social, etc. –todo tan cambiante y frágil como la casa edificada sobre arena- suenan con más insistencia que los argumentos propiamente educativos, los alusivos a la educación integral de los creyentes²³. Para estos, la educación escolar sería deficitaria e incompleta sin la religión. Y no parece adecuado decir que tal dimensión ha de remitirse a las parroquias, porque, con la misma lógica, afirmaremos que la educación física han de impartirla los gimnasios o la música los conservatorios. La integridad de la educación, que nos viene dada por el sujeto que se educa, es una obligación de todo centro educativo, al margen de otros centros refuercen una u otra dimensión: idiomas, música, informática, etc.

La ineficacia y el desprestigio de la enseñanza religiosa actual son problemas preocupantes para los creyentes. Consciente de ello, la Jerarquía debería realizar una profunda autocrítica para poner fin a los impedimentos –muchos de ellos intraeclesiales- que dificultan la formación religiosa y la educación en la fe. El Papa Juan Pablo II, reconociendo los errores de la Iglesia, ha dado un gran salto en el caminar al separar el mensaje de los mensajeros y al manifestar la necesidad de no repetir el pasado. Los nuevos tiempos demandan una nueva educación que revele, y no impida, el conocimiento del verdadero rostro de Dios. Así lo entendió así el Concilio Vaticano: “*El descuido de la educación religiosa o la exposición inadecuada de la doctrina (...) han vedado, más que revelado, el genuino rostro de Dios y de la religión*”²⁴.

9. Conclusión

La debilidad del valor religioso se traduce en una infravaloración de la educación religiosa. Ésta, a la luz de las investigaciones citadas, necesita una

²² Ello exige un detenido análisis bíblico y teológico que supera nuestras posibilidades, pero imprescindible para justificar el sentido del contenido humanizador y liberador de la Educación religiosa escolar

²³ Ver entre otros, BLANCO, J., Entrevista a la Delegada Diocesana de Educación, IDEAL, domingo 17 octubre 2004, 44.

²⁴ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 19 c.

profunda y urgente reforma, pues su presencia “confesional” es necesaria para alcanzar la educación integral de los creyentes.

El sentido del cambio ha de realizarse en conexión con el punto fuerte de la religión: el valor del mensaje centrado en el amor; potenciando el punto débil de los mediadores, mediante la enseñanza de la importancia de la Jerarquía desde la fe, así como a través de la crítica a las acciones y actividades no acordes con los valores evangélicos. Ello, unido a la formación intensa y permanente del profesorado, puede y debe generar una fuerza de la educación religiosa escolar cuyo valor resida más en sí misma, que en las situaciones más o menos favorables.

10. Bibliografía

- BARRIO, J. M., *Elementos de antropología pedagógica*, Rialp, Madrid 1998.
- CASARES GARCÍA, P., “Test de valores: Un instrumento para la evaluación”, en: *Revista Española de Pedagogía* 203 (1995).
- COMISIÓN E. DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *La Enseñanza Religiosa Escolar*, PPC., Madrid 1979.
- CORTINA, A (Coord.), *La educación y los valores*, Biblioteca Nueva, Madrid 2000.
- ELZO, A. Y OTROS, *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, S.M., Madrid 1999.
- CRUZ, P. - SANTIAGO, P., *Juventud y entorno familiar*, Ministerio de Asuntos Sociales/ Instituto de la Juventud, Madrid 1999.
- FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores?* F.E.C., México 1977.
- GERVILLA, E., *La Escuela del Nacional-Catolicismo. Ideología y Educación Religiosa*, Impredisur, Granada 1990.
- GERVILLA, E., *Valores del cuerpo educando. Antropología del cuerpo y educación*, Herder, Barcelona 2000.
- GERVILLA, E., “Educadores del futuro, Valores de hoy (I)”, en: *Revista de Educación de la Universidad de Granada* 15 (2002).
- GERVILLA, E., “La educación religiosa en el mundo actual”, en: *Proyección. Teología y mundo actual*, n.º. 179 (1995), 303-318.
- GERVILLA, E., “La religión en la escuela hoy: por qué y cómo”, en: *Misión Joven*, n.º 284 (2000) 5-14.
- GOBERNADO, R., (2003) “Consecuencias ideacionales del tipo de escuela (pública, privada religiosa y privada laica)”, en *Revista Española de Pedagogía*, 226 (septiembre-diciembre) (2003), 439-457.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander 1993.
- JIMÉNEZ, A., “La comunicación de la fe y el perfil humano de los jóvenes de los 90”, en: *Proyección, teología y mundo actual*, n.º 181 (1996), 134-152.
- JIMÉNEZ, A., “Los interrogantes que plantea la religiosidad juvenil”, en: *Proyección, teología y mundo actual*, n.º 182 (1996), 186-202.
- REBOUL, O., *Los valores de la educación*, Idea Universitaria, Barcelona 1999.
- RESOLUCIÓN de 7 septiembre de 1994 de la Secretaria de Educación por la que se

dan orientaciones para la educación en valores (BOE 23 septiembre).

REVISTA ESPAÑOLA DE PEDAGOGÍA. Número monográfico sobre la Religión en la escuela, nº 222, mayo-agosto 2002

ORDEN de 19 de diciembre de 1999 por la que se establece el desarrollo de la educación en valores en Andalucía. (BOJA 20 enero 1996).

EN EL CENTENARIO DE KARL RAHNER: REFLEXIONES ANTE SU VIDA Y SU PENSAMIENTO

*Carlos García Hirschfeld**

1. Introducción

A manera de epílogo, la densa obra de Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner, Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, aduce unas palabras del gran teólogo fundamental e historiador de la teología de los siglos XIX y XX, Heinrich Fries: “nunca debe ser olvidado el más grande testigo de la fe de nuestro tiempo”¹. Ese es el final; el comienzo de esa misma obra de Vorgrimler, una de las confesiones de fe que Rahner elaboró desde su saber teológico y su honda experiencia de Dios². Epílogo y prólogo justifican esta obra con la que se quiere conmemorar el centenario de Rahner y los veinte años de su muerte. También este breve artículo tiene la misma pretensión: presentar la vida y el pensamiento de quien para muchos ha sido el más grande teólogo de nuestro tiempo.

Necesito decir que yo no soy un teólogo. Mi profesión no es ésa. He sido y soy un lector empedernido y desde ahí llegué a Rahner. Y en él encontré respuestas y, sobre todo, me identifiqué con sus preguntas, preguntas humanas de cada día, preguntas religiosas que me hicieron pensar y con las que me identifiqué plenamente desde mi preocupación pastoral. Quizá baste esto para justificar por qué en la reflexión que quiero hacer me fijo en unos temas y no en otros, y excluyo, quiero excluir, lo que pueda sonar a elucubración académica para centrarme más en la dimensión pastoral que fue el móvil que me acercó a la obra de Rahner.

2. ¿Quién fue Karl Rahner?

“Si digo que nací el 5 de marzo en Friburgo, hijo de un profesor de instituto, que crecí en una familia cristiana, católica convencida, al que una valiente madre de siete hijos imprimió carácter, que hice los estudios normales... ¿qué sé yo propiamente de

* Jesuita. Trabaja en el Centro Universitario Padre Suárez de Granada.

¹ VORGRIMLER, H., *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2004, 351.

² Id., 11-27.

mis comienzos? Poco. Y este poco desaparece cada vez más en un pasado silencioso, cubierto por el esfuerzo cotidiano. En 1922 entré en la orden de los jesuitas. Después de 44 años de este comienzo se sabe que Dios fue bueno, que me fue fiel y yo pude serle fiel a él, y poco más". Ésta es una de las veces que, de forma entrecortada, Rahner se presenta a sí mismo.

Desde 1937 a 1964 es profesor en Innsbruck. Ahí deja Rahner lo mejor de su enseñanza. Ahí vive junto a su hermano Hugo, cuatro años mayor que él, también jesuita y profesor, a quien Karl Rahner siempre tuvo como un referente en todo el itinerario de su vida. A Innsbruck volverá Rahner, una vez jubilado y ahí le sorprenderá la muerte.

Sabemos de sus más de 4.000 publicaciones, de los 16 volúmenes que componen los Escritos de teología, el *Curso fundamental sobre la fe*³, prácticamente su última obra sistemática, que recoge su enseñanza en Munich, de 1964 a 1967. Posteriormente enseñaría cuatro años en Múnster, hasta su jubilación en 1971. Hay que valorar además su trabajo de editor del *Lexikon für theologie und Kirche, Sacramentum Mundi*, el *Diccionario Teológico*. Fue cofundador de la revista *Concilium*, la serie *Quaestiones disputatae* y *Mysterium salutis* (obras que serían impensables sin la colaboración de Rahner). Entre tanto han aparecido 11 volúmenes de sus obras completas. Pero la obra de Rahner, aparte de su enseñanza, debe ser rastreada en sus frecuentes apariciones en Congresos, Conferencias, Ejercicios Espirituales a sacerdotes, a religiosos, y su contribución en Jornadas de los más diferentes temas.

Papel aparte merecería lo que significó la presencia de Rahner en el Concilio Vaticano II. Acontecimiento que Rahner inicialmente acogió con escepticismo, pero que lo fue implicando más y más. Fue el Cardenal Franz König, de Viena, quien le rogó que fuera su consejero personal y, posteriormente el 24 de septiembre de 1962, Juan XXIII le nombró teólogo oficial del Concilio (*peritus*). Pero Rahner había sido antes considerado como un teólogo sospechoso, hasta el punto que sobre él y sobre su obra cayó una prohibición oficial de hablar y de escribir. Todo este proceso se fue amansando hasta el punto de pasar a ser uno de los ejes sobre los que se movió el Concilio en los temas más debatidos. Aparte su contribución a la Constitución Conciliar *Lumen Gentium*, destacada por todos los historiadores y estudiosos del Concilio, Rahner se hizo presente en temas como la teología del sacramento de la penitencia, la colegialidad de los obispos, el significado de las iglesias locales, la reinstauración del diaconado permanente. Colaboró también de un modo constatable en la Constitución *Dei Verbum*, sobre la revelación divina, en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo, *Gaudium et Spes*, y en los decretos sobre vida religiosa, formación de presbíteros y las misiones.

³ Editorial Herder, Barcelona 1979.

Rahner tomó parte en los períodos de sesiones del Sínodo de los Obispos de Alemania Occidental, de enero de 1971 a noviembre de 1975, con una serie de declaraciones comprometidas. Quiso ofrecer al Sínodo un pequeño libro, construido sobre tres grandes círculos de preguntas: ¿Dónde nos encontramos?, ¿Qué hemos de hacer? ¿Cómo se puede pensar una Iglesia de futuro? El libro, *Cambio estructural de la Iglesia*, es seguramente la obra más leída de Rahner⁴.

3. ¿Por qué me ha llamado la atención la obra de Karl Rahner?

No hace falta cansarse mucho para descubrir pronto en Rahner un interés claramente pastoral. A Rahner preocupa que cada cristiano sepa responder de su fe en un mundo que ya no es cristiano. Esta preocupación y este interés le harán desembocar varias veces en lo que él llamó fórmulas breves de fe cristiana⁵. Como ya he dicho anteriormente el libro de Vorgrimler, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, se abre, a manera de prólogo con una Confesión de fe⁶. Reiteradamente va a insistir en la necesidad de que cada cristiano sepa responder de su fe, que frente a la increencia que nos rodea cada uno sepa exigirse y formular para sí y para otros lo decisivamente esencial del hecho cristiano. Rahner ofrece varias veces una definición de fe, más que de fe, de creyente: “cuando el hombre acepta su existencia con responsabilidad absoluta, y busca y espera el sentido de su vida con absoluta confianza, ya ha encontrado a Dios, llámele como le llame”. Considero que estas palabras de Rahner condensan lo que él pensaba del creyente, de la necesidad de tomarse en serio la vida, y de la experiencia, del encuentro con Dios. Así mismo, insistirá en que tanto el teólogo como el predicador del evangelio sepan establecer una separación entre lo accesorio y lo esencial del mensaje y se esfuercen por hacer comprensible dicho mensaje a los hombres de hoy.

Rahner ha sido un teólogo preocupado por el hombre, por este hombre y mujer concretos, en el que todos nos podemos ver un poco retratados: tan zarandeado, tan traído y llevado, tan metido en un mundo, en una historia, en una sociedad, donde la palabra Dios ha dejado de tener sentido. Para este hombre concreto ha querido traducir ese mensaje de salvación que, lo sepa o el hombre o no, lo quiera o no lo quiera saber, se ha dado irrevocablemente en Jesucristo.

Pero a este planteamiento que en justicia es necesario reconocer desde el principio, necesito añadir una razón personal. La destacó certeramente, con agudeza y acierto, con ocasión de la muerte de Rahner, José M^a García Escudero, en el entonces diario *Ya* de 1 de abril de 1984: “Rahner dio una nueva vida al espíritu de una generación en desamparo”. Pertenezco de lleno a esa generación. Tampoco pretendo,

⁴ Ed. Cristiandad, Madrid 1974.

⁵ Cfr. el n^o 23 de *Concilium*; *Curso fundamental sobre la fe*, 515-527.

⁶ Id., 11-18.

al poner énfasis en esta afirmación personal, dramatizar ni magnificar el desgaste, el vaivén de ilusiones y desilusiones, el sufrimiento de muchos de los que ahora mismo tenemos una determinada edad. Ha sido Rahner el que nos ha enseñado a saber mirar hacia atrás sin ira y comprender vitalmente que el futuro es siempre de Dios.

Quiero decir con esto que una generación determinada de cristianos y de sacerdotes nos vimos en un determinado momento histórico con unos determinados instrumentos conceptuales inadecuados para la situación cultural y espiritual de la sociedad en la que teníamos que vivir y a la que pretendíamos llevar algo del mensaje evangélico. Es justamente entonces cuando las ideas y posteriormente los escritos de Karl Rahner comienzan a circular entre nosotros.

Pero el interés por la obra de Rahner sobrepasa cualquier consideración estética. Un recorrido por los títulos de sus obras, artículos, conferencias, aportaciones a Congresos, ponencias, entrevistas pone permanentemente a nuestro alcance la visión aguda y la preocupación pastoral de este gran cristiano y sacerdote, cuyo centenario estamos celebrando. Lo nuevo y lo viejo están reiteradamente sobre el tapete: el Papa, los obispos, la cura de almas, la parroquia, la vida religiosa, la piedad, la oración litúrgica y la oración personal, la ascesis, el sueño y la vigilia, las apariciones, las devociones, los ángeles y los demonios, la presencia del cristiano en la comunidad política, la tradición, la vida del Espíritu, la experiencia del Espíritu, la presencia y el silencio de Dios, la Iglesia en diáspora, las pequeñas comunidades, la teología de la liberación, las necesidades inherentes a la historia de la salvación, los cristianos anónimos, por qué el varón es menos religioso que la mujer, el papel de la mujer en la Iglesia, el futuro de la Iglesia, los jóvenes, la comunidad universitaria como modelo de una parroquia de futuro. . .

Cada artículo de estos, en medio de un estilo bronco y muchas veces mortificante, nos ofrecía finalmente una luz, suficiente para conectar con la demanda concreta que cada situación de hombre o de mujer, de persona madura o de persona joven, estuvieran demandando. Tales descubrimientos luminosos pasarán a menudo acuñados como hallazgos definitivos para esa tarea siempre apasionante y difícil de decir a los hombres algo del mensaje de Dios. Su definición de fe, de Iglesia, de sacramentos o de vida religiosa, por citar algunas, han significado aportaciones definitivas. Dichas definiciones deben ser entendidas siempre como definiciones descriptivas.

Es claro que sólo esto justificaría el interés pastoral por este teólogo: las preguntas de los hombres de hoy, la necesidad de acercar el misterio de Dios al misterio humano, la apremiante búsqueda de un lenguaje para la fe, necesaria en los años cincuenta y sesenta, que estaban reclamando un giro antropológico en los planteamientos académicos, patente, creo, en las obras de Rahner. El lenguaje de la catequesis como el lenguaje de la evangelización, pensado y elaborado para conservar a los convencidos, seguía siendo algo así como bautizar desde arriba, como adoctrinar

con énfasis y seguridad apoloéticos a los que se nos acercasen, como doctrinos, como si la comunicación entre lo que se pudiera decir de Dios y lo que el hombre estuviera reclamando no tuviera relación alguna. Algo así, algo así era lo que se vivía, y en lo que habíamos sido instruidos. Algo muy diferente lo que se encontraba al leer las obras de Rahner.

Ante una teología descolgada de nuestras preocupaciones, alambicada al máximo, cual era la teología de los años cincuenta y sesenta, la teología de los manuales con los que se educaban los futuros sacerdotes y evangelizadores en los Seminarios y Casas religiosas de esos años, la teología de Rahner significó entonces, desde su magnífica libertad de expresión y su profunda religiosidad, desde su talante vital -entre escéptico y esperanzado- y su asombroso respeto a la tradición, desde su inquietud por el futuro de la Iglesia y su valentía para decir sí o no categóricamente, una ventana oxigenante, una llamada a la reflexión y a la esperanza y un estímulo al compromiso.

La palabra de Rahner ha significado y ha seguido significando hasta hoy, para la personal experiencia humana y cristiana, sacerdotal y religiosa, un espacio siempre respirable y un apoyo imprescindible para un necesario saber estar ante determinadas seguridades. Decir algo de Rahner delante de otros (seglares, religiosos, sacerdotes u obispos) originaba, y origina, siempre unos determinados componentes de provocación o de sospecha. También sirven de "globos sonda" con los que apreciar ante qué público se encuentra uno en cada ocasión.

Todo esto dicho tal vez con calor, el calor de quien se siente de verdad deudor de un magisterio teológico y espiritual constante y siempre renovador, es en resumen lo que explica desde mi personal experiencia pastoral de más de cuarenta años, el interés y el reconocimiento por la obra de K. Rahner.

4. *¿Qué llama la atención en la obra de Rahner?*

Experiencia de Dios, experiencia de fe

La obra de Vorgrimler, a la que ya he hecho referencia más de una vez, plantea su segunda parte con este mismo encabezamiento. Conozco las ideas de Vorgrimler, con las que estoy de acuerdo plenamente, pero seguramente que mi exposición va a ir por otra línea de interés. Aunque sea haciendo un esfuerzo de brevedad, necesito resaltar ideas centrales de su pensamiento. El título de la obra ya citada de Vorgrimler adelanta un tema fundamental:

La experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento.

La Teología de Rahner vive, de manera radical e insobornable, de una gran experiencia de fe. Esta es literalmente una idea del Cardenal Lehmann. Y a esta idea,

a la constatación de esta experiencia, atribuye Lehmann la aceptación tan amplia que ha encontrado su pensamiento. La experiencia de Dios, la experiencia del Espíritu: de Rahner aprecio su profunda religiosidad. Vorgrimler insiste de muchas maneras en que descubramos al místico que hay en Rahner. La versatilidad con la que entra a hablar de Dios por la vía de una experiencia espiritual, de una comunicación de Dios a cada uno. Algo que Rahner aprendió de San Ignacio, de quien afirmó que era ésa la nota más peculiar de la espiritualidad ignaciana: “Dios quiere y puede comunicarse con su amigo el hombre”⁷. Al leer y querer entender a Rahner, se puede excluir una disertación teológica sobre la esencia de Dios, y él, Rahner, expresamente lo subraya, para centrarse en hablar del innombrable, insondable, silencioso, y, sin embargo, cercano Dios; tan cercano, diría S. Ignacio y subrayaría Rahner, que el mismo “Creador y Señor se comunica, inmediata, con la criatura abrazándola en su amor y alabanza”⁸. Estamos ante una realidad determinante, una característica que moldeó su pensamiento y toda su trayectoria religiosa. La fidelidad a esa presencia de Dios, la sensibilidad al Espíritu que actúa en nosotros da paso a todo un magisterio espiritual: páginas en las que habla de la Espiritualidad antigua y nueva, y esa expresión que se ha acuñada como un logro, “el cristiano del futuro o será un místico o no será”.

Esta aseveración da paso a otra idea unida al tema de la experiencia de Dios que es la necesidad de plantear todo el itinerario de la vida cristiana como una atención al Espíritu. Hay vida espiritual, afirma Rahner, porque hay Espíritu Santo. Lo que reclama una disposición y una mistagogia: dejarnos guiar por el Espíritu, que exige una seriedad en el tratamiento con el que cada uno mira hacia su vida, como en la manera de entender lo que en el lenguaje piadoso de la comunidad cristiana se ha llamado dirección espiritual.

El tema de la Encarnación del Verbo y el tema de la fe

Tengo preferencia por la manera cómo Rahner plantea el tema de la fe y por el tratamiento de la Encarnación del Verbo: la indecible cercanía del misterio de Dios en la gracia acogedora y perdonadora de Jesucristo.

Justificar estas preferencias me llevaría muy lejos. Decir que me las explico desde la peculiaridad de una espiritualidad concreta, la de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, podría parecer una forma de chauvinismo, que no es del caso. Justificar esto último no llevaría mayor trabajo, bastaría leer con detenimiento esas densas páginas en las que Rahner finge lo que San Ignacio diría a un jesuita de hoy⁹. De ese libro dijo Rahner que lo consideraba como su testamento espiritual.

⁷ Cfr. RAHNER, K., *Palabras de Ignacio a un jesuita de hoy*, Sal Terrae, Santander 1978, 4-6.

⁸ Cfr. *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, número 15.

⁹ Citado en nota 7.

Pues bien, estas dos ideas, o dos temas, fe y Encarnación, relacionan dos realidades que permanentemente afloran en su pensamiento teológico: Dios y el hombre, “el misterio sagrado que llamamos Dios” y “ese misterio que somos nosotros”. Un hombre, o una mujer, un ser humano muy concreto, cada pobre hombre o pobre mujer, como lo que cada día vivimos los hombres y mujeres, lo que billones de veces se ha experimentado previamente y se ha vivido en la historia a la que pertenecemos cada uno, lo que en cierto modo conocemos desde dentro (cada uno en sí) y desde fuera (en nuestro mundo circundante)¹⁰.

Dios y el hombre, eso es; el misterio de Dios y el del hombre. Dios y el hombre en posibilidad de relación. “El abrazo definitivo de Dios a la humanidad”, como definirá condensadamente Rahner a la Encarnación. El hombre siempre abocado a un misterio sagrado que constituye el misterio de su existencia. Misterio, lo más primordial y lo más evidente; también lo más oculto e ignorado. Dios y el hombre al encuentro: “el encuentro de Dios con el hombre es la gran caminata de Dios hacia el hombre, pero que si el hombre no se mueve, Dios y el hombre no se encuentran ni poco ni mucho”. Dios moviéndose hacia su amigo el hombre. Dios que se nos manifiesta en Jesucristo. “La gracia de Dios ya no caerá más perpendicularmente sobre el hombre”. La gracia de Dios, la autocomunicación de Dios, la tiene el hombre a su alcance en Jesucristo.

“Lo simplemente cristiano del cristianismo es Jesucristo”, dice Rahner¹¹. Y, de momento, se vuelve otra vez hacia el hombre: el punto decisivo está en el encuentro con Jesús. Y otra vez, otra pregunta, no sabemos si de Rahner o si de cualquiera de nosotros: pero ¿puede el hombre saber algo, oír o conocer algo, del único Dios-hombre? Cada creyente debe saber que dentro de un pluralismo de interpretaciones puede vivir prácticamente como creyente en el entorno concreto de su existencia. Se trata, insiste Rahner, de encontrar un puesto para Dios, meter a Dios en la vida, allí precisamente donde el hombre se encuentra, en el mundo y no en el cielo. Se trata de tomar en serio esa afirmación de la fe: que el Verbo se ha hecho hombre. Jesús, Dios-hombre es el primer éxito de la autotranscendencia. El movimiento de autotranscendencia del mundo hacia lo absoluto, respecto del misterio de Dios, ha tenido su éxito insuperable en Jesucristo

Indagar el fenómenos de la fe, tal como Rahner lo hace, es acercarse al fenómeno humano. Rahner avisará que la fe no es la consecuencia lógica de un silogismo coherente; Rahner insistirá en el don gratuito de la fe y en su libre aceptación. Y en la necesidad de educar sobre esa base. Rahner renunciará explícitamente a cualquier actitud apologética. Recomendará por todos los medios la paciencia pastoral: Dios no se demuestra, ni tan siquiera necesita ser defendido por nadie¹². Dios tiene su tiempo,

¹⁰ Cfr. *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1979, 257.

¹¹ *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, 1979, 214 ss.

¹² Cfr. RAHNER, K., *Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesús*, en: *Escritos de Teología III*, 369 ss.

diferente al ritmo nervioso y pragmático de los hombres de nuestra sociedad. Rahner hará ver una y muchas veces que habría que darle la vuelta al símbolo de la fe y presentarlo cabalmente al revés: no comenzando por Dios Padre Creador, sino por el hombre, "por nosotros los hombres". Más que decirle al hombre "crea Vd. esto", Rahner indagará o formulará una pregunta para ese hombre, ¿en qué cree Vd.? y a partir de ahí, una catequesis de preguntas intercambiadas, unas "breves fórmulas de fe cristiana". También será Rahner el que desde su experiencia y su sabiduría se atreva a hablar de una "fe para tiempo de invierno", haciendo alusión a que nos ha tocado vivir una invernada, fenómeno, a su juicio, históricamente inevitable. Pero que también a su juicio, por ser un fenómeno histórico pasará, podríamos decir con alguna esperanza, se lo llevará el viento¹³.

Leer todo el discurso sobre Dios y sobre el hombre, sobre el fenómeno humano de la búsqueda de Dios, la abertura trascendental, la abertura sin límites a algo que está mucho más allá de nosotros mismos, Dios cercano y lejano, que "ni necesita de nosotros ni podemos disponer de él", creo que es entrar no sólo en páginas, a mi juicio, literariamente definitivas, sino alimentar la esfera religiosa y los niveles de serias preguntas de cualquier persona de nuestro tiempo.

La entrega del hombre a ese misterio constituye la claridad definitiva de la fe cristiana. Aquel hombre que buscaba a Dios en el que puede verse, podemos vernos cualquiera de los que estamos aquí, cualquier hombre o mujer de la historia humana, ese que Pablo intuía buscando a Dios a tientas, con su honradez a cuesta, tiene el valor de decir que eso que buscaba lo ha encontrado en Jesús de Nazaret.

Pero este reconocimiento de Jesucristo no es para Rahner tarea de indoctrinación. Tampoco se trata de conocer como quien sabe de Isabel la Católica o de la batalla de las Termópilas. El reconocimiento de Jesucristo es fundamentalmente un acto religioso, de adhesión, de apuesta, de firma en blanco y de compromiso. Se trata de una verdadera experiencia del Espíritu. Esto vuelve a ser ignaciano.

Rahner, como hombre de Iglesia

Sería éste el momento y el espacio adecuados para resaltar todo cuanto Rahner ha escrito de la Iglesia. Hay que situarse junto al hombre y a la mujer que conocemos y vemos en la calle, en la realidad de un mundo que amontona preguntas y quejas, y de ahí entresacar una realidad social que aleja a los hombres de hoy de lo que significa creer en la Iglesia. La Iglesia, nos dicen los que hacen sociología de la religión, es la institución que sale peor parada a la hora de someter a encuesta el cristianismo que vivimos en nuestro siglo. Rahner terminantemente afirma que el cristianismo es una religión histórica, vinculada a alguien muy preciso: Jesucristo. Que sólo se puede

¹³ RAHNER, K., *Fe en tiempo de invierno*, Desclée, Bilbao 1989, 232.

pertenecer a Cristo por medio de la Iglesia, y no de otra manera. Por eso, no es posible aventurarse a vivir en modo alguno un cristianismo privado, pues de esa manera negaría su origen. Rahner ratifica este carácter histórico del cristianismo a través de la pertenencia eclesial.

Creo que es necesario tener muy delante de los ojos su particular teología de Cristo para situar sabiamente su teología de la Iglesia. No me puedo permitir entrar en esta tema. Pero si a alguien le resultara sospechoso este necesario punto de partida, porque hubiera de desembocar en una visión espiritualista y desencarnada de lo que él entiende por Iglesia le recomendaría que leyera detenidamente el *Cambio estructural de la Iglesia*, del que ya hemos hablado, posiblemente la obra más leída de Rahner. Ya hemos indicado lo que significó Rahner en el Vaticano II.

“Rahner, afirma el Cardenal Lehmann, ha sido siempre un hombre de la Iglesia. Como miembro de la Compañía de Jesús, ese punto nunca estuvo en él en duda, aun cuando haya tomado la palabra en forma crítica en la Iglesia”¹⁴. Se puede estar o no de acuerdo con muchas de sus actitudes y manifestaciones con respecto a la Iglesia, pero nadie podrá negarle un profundo amor a la misma. A veces da vergüenza, vuelve a decir el Cardenal Lehmann, cómo se niega incluso la buena voluntad a uno de los grandes teólogos del siglo XX. Tales manifestaciones no debieran merecer la más mínima atención. Son muchas personas, incluso generaciones, las que todavía hoy exclaman: Karl Rahner, Dios te pague lo que has hecho.

Pero, ¿existe un Rahner rebelde?

Algo de esto se ha escrito, mucho se ha dicho. Pero es necesario acudir a esto por derecho. Rahner ha manifestado de muchas maneras su fidelidad eclesial, como ha hecho gala, incluso con dolor de su libertad creyente¹⁵.

Y ¿quién de nosotros no ha vivido desde la seriedad de su pensamiento, como cristiano (Rahner añade y como teólogo), esa ansiedad de espíritu y corazón ante determinadas prescripciones del Magisterio de la Iglesia?, ¿quién de nosotros no ha deseado conceder nuestro consentimiento de manera honrada y tranquila?. Este es el Rahner, como vengo diciendo, que siempre me llamó la atención, la persona que sabía ponerse con todo su saber, con toda su hondura religiosa, de parte de la realidad humana de tantos cada día.

¹⁴ VARIOS, *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Herder, Barcelona 2004, 32.

¹⁵ Así Rahner afirma: “Una total identificación con la esencia fundamental de la Iglesia, no significa en modo alguno que estemos de acuerdo con todas y con cada una de las cosas que se hacen en la Iglesia. Ni con todo lo que la jerarquía y el papa realizan, ni siquiera con todas las cosas que la enseñanza oficial de la Iglesia presenta. Ciertamente, para mí, el auténtico dogma de la Iglesia constituye algo que me obliga absolutamente, por eso, como cristiano y como teólogo, con cierta ansiedad de espíritu y corazón, con no poca frecuencia, debo preguntarme cuál es el verdadero sentido de una afirmación que el Magisterio de la Iglesia mantiene como dogma, a fin de concederle mi consentimiento, de manera honrada y tranquila”.

Rahner ha repetido que nunca ha tenido la experiencia de que le resultara imposible dar su consentimiento honrada y tranquilamente. Los dogmas sólo pueden entenderse en la apertura al Misterio de Dios, y sabiendo que han sido formulados en unos determinados condicionamientos históricos¹⁶. Viene a decirnos que muchas de esas formulaciones tal como han llegado hasta nosotros podrían hoy ser manifestadas de otra manera.

Pero las cosas resultan diferentes cuando se trata de algunas enseñanzas en el campo de la exégesis, de la teología dogmática o de la teología moral, que ha sido o sigue siendo mantenida por el Magisterio romano como enseñanza oficial, con la pretensión de ofrecer una enseñanza vinculante, aunque no haya sido definida. A partir de esta idea Rahner cree que la doctrina defendida en la *Humanae Vitae*, ni la declaración de la Congregación de la Fe que quiere excluir por principio la ordenación de las mujeres no reciben un fundamento convincente y obligatorio (ni por la argumentación básica en la que se apoyan, ni por la autoridad de la enseñanza de la Iglesia, en la que dicen basarse) para ser aceptadas como doctrinas irreformables.

Estas son las ideas que se han citado más de una vez como palabras y juicio de un teólogo rebelde. Rahner sabe que su trabajo de teólogo le sitúa muchas veces en el riesgo, realidad que acepta dentro de lo que él llamó alguna vez “necesidades inherentes a la historia de la salvación”, o “como expresión de aquella carencia y pecado que nunca faltará en la Iglesia de los pecadores”. Pero nada de esto afecta a la pertenencia eclesial de un cristiano y un teólogo en su relación auténticamente existencial con la Iglesia. Rahner puede comprender, incluso, que existan cristianos que se vean obligados a abandonar la Iglesia, lo mismo que admite que existan muchos hombres de buena conciencia que se sientan capacitados para realizar, en el campo moral, un tipo de acciones que su conciencia juzga que para él y “en sí” resultan condenables. Rahner siempre consideró evidente el carácter eclesial de su realidad cristiana y de su teología.

Aunque se me quedan dentro muchas reflexiones, voy a terminar. No tengo derecho a cansaros más. Al cumplir ochenta años Karl Rahner, *El País* de 6 de marzo le dedicó una página firmada por un alumno de Rahner y profesor entonces de la Universidad Comillas de Madrid, Alfonso Alvarez Bolado. Decía: “Karl Rahner, creyente profundo y leal, amante celoso (y, por tanto, crítico) de la Iglesia, patrocinador del diálogo de frontera, no sólo entre Iglesia y cultura, sino entre la ciencia y el incierto futuro humano. Nadie escatima hoy a Rahner su influjo decisivo sobre el perfil espiritual de la época”. Este es el testimonio de un amigo y admirador espiritual de Rahner. Pero quiero añadir el testimonio de un psicoterapeuta alemán, Albert Görres, porque al leer ese testimonio me he visto dentro de todas esas situaciones: “para innumerables cabezas cansadas y corazones heridos, para legiones de perjudicados por la Iglesia y

¹⁶ Cfr. por ejemplo *Palabras de Ignacio a un jesuita de hoy*, páginas 19s.

decepcionados de Dios, Karl Rahner siempre ha encontrado las palabras de ayuda que les han reabierto el acceso y les han hecho apreciar al Dios perdido. Karl Rahner ha animado a tristes, ha enseñado a incultos, ha encaminado a los que iban perdidos, y aconsejado a los que dudan. Ha sosegado a los que habían perdido la paz y en todo ello ha alcanzado lo máximo que la psicoterapia puede conseguir: la reconciliación con una realidad aparentemente insoportable, adhesión a todo lo que es digno de ella y rechazo de todo lo inaceptable¹⁷.

La fecundidad de un hombre creador desde el punto de vista espiritual es un misterio. Yo personalmente he dado gracias a Dios por haberme encontrado con la obra, con las preguntas de Rahner como algo inherente a la manera como el misterio se me ha hecho presente. Rahner me ha animado, me ha iluminado, me ha consolado, me ha hecho reencontrar la paz en demasiadas ocasiones de mi vida. Me ha facilitado una clave para traducir a otros muchos el mundo de preguntas y perplejidades en que se veían envueltos. No sé si aquí habrá algunos de ellos. Ni siquiera sé si lo que les he dicho les habrá ayudado. Lo que sí sé es que desde luego lo he intentado.

¹⁷ GÖRRES, A., *Wer ist Karl Rahner für mich? – Antwort eines Psychotherapeuten*, en: IMHOF, P. – BIALLOWONS, H., *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, Friburgo de Brisgovia 1985, 80.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ANGELINI, Giuseppe, *Las virtudes y la fe*. Cristiandad, Madrid 2004, 319 pp.

El autor comienza poniéndonos en guardia respecto a que las virtudes no gozan del mejor momento de popularidad. Las virtudes, nos recuerda, están volviendo a ser tratadas con interés en el mundo sajón, mientras en el latino, concretamente se refiere a Italia, todavía no han salido del olvido en que han estado sumidas desde hace ya mucho tiempo. En una amplia introducción justifica su dedicación a este tema. A continuación nos recuerda que la multiplicidad de las virtudes no aluden sino a una sola virtud. Una vez aclarado el enfoque general, su plan discurre a través de dos momentos consecutivos. En el primero se va a analizar la acedia, o la parálisis del obrar humano. En el segundo van a ser objeto de su análisis las virtudes cardinales, pero de una manera algo particular. La templanza la aborda en toda su amplitud. De la fortaleza va a considerar los aspectos de paciencia y valor. En el ámbito de la justicia va a describir la amistad, la sinceridad y la humildad. Queda excluida la prudencia.- A. NAVAS.

CLÉMENT, O., *Roma, de otra manera. Un ortodoxo reflexiona sobre el papado*. Cristianidad, Madrid 2004, 148 pp.

Muchos católicos de buena voluntad se han preguntado siempre qué es lo que nos separa de los cristianos orientales de la Iglesia Ortodoxa. No hay una sola razón. Hay unas cuantas que impiden que funcionemos juntos como la única Iglesia de Cris-

to. Pero una de las más importantes es la cuestión del Primado. O sea, la cuestión del Papado, de su función, de su forma de ejercerlo, de la potestad de la que goza y de la evolución que debería tener. El autor es un gran teólogo de la Iglesia Ortodoxa y nos expone en estas páginas de manera concisa, pero extraordinariamente documentada y válida, por qué el ejercicio actual del Primado es uno de los principales obstáculos para que la única Iglesia de Cristo aparezca a los ojos del mundo unida y no dividida. Como podrá apreciarse a lo largo de estas páginas, tanto ortodoxos como católicos necesitan empezar por acostumbrarse a enfocar el problema con los ojos del otro, si queremos de verdad colaborar con el Espíritu en la solución del problema.- A. NAVAS.

DANIÉLOU, J., *Teología del judeocristianismo*. Cristiandad, Madrid 2004, 540 pp., 27 €.

Siguiendo la política editorial de publicar clásicos de la teología del pasado siglo, se ofrece aquí un estudio sobre el judeocristianismo que, en su día, hizo célebre a Daniélou. Por una parte se estudia la herencia literaria del judeocristianismo y sus corrientes heterodoxas. Se analiza también el ambiente intelectual de la exégesis y la apocalíptica del movimiento y finalmente la parte central del volumen se centra en la Trinidad y angelología, los títulos del Hijo de Dios, la encarnación, teología de la redención, Mysterium Crucis, la Iglesia y el milenarismo. El último bloque está consagrado a las instituciones de esta corriente cristiana: el bautismo, la comunidad cristia-

na y la santidad personal. Una síntesis conclusiva, la bibliografía y el índice general y de citas completan el volumen. Básicamente el estudio se presenta tal y como lo dejó Daniélou, con algunas reformas menores de tipo estilístico y redaccional, así como la cita de algunas reediciones bibliográficas. El trabajo ha sido confirmado por la posteridad, en cuanto que hoy conocemos más sobre la pluralidad de corrientes en el cristianismo primitivo y la importancia inicial del judeocristianismo. Sin embargo, tanto la sociología del cristianismo primitivo de los últimos veinticinco años, como los avances exegéticos y un mayor conocimiento de la historia, hacen que el estudio esté superado en muchos aspectos, y que podamos precisar mejor sus límites e incluso sus errores.— J. A. ESTRADA.

FERRARIS, M., *Hermenéutica*. Cristiandad, Madrid 2004, 179 pp.

El libro presenta una panorámica acerca de la hermenéutica o arte de la interpretación. Esta ciencia hunde sus raíces ya en la mitología. Para interpretar adecuadamente los oráculos de los dioses (Platón) era necesaria *hermeneutike techné*. En todos los panteones religiosos conocidos existía un dios relacionado con dicha *técnica*: Hermes (Grecia), Toth (Egipto), Mercurio (Roma). La filosofía helenista sistematizó esta ciencia. El hebraísmo, religión del libro, la aplica al estudio de la Biblia. Más adelante la hermenéutica se abre al campo filológico y al estudio del derecho, para interpretar adecuadamente los códigos (Código de Justiniano). Pero quien emplea con predilección esta vía de conocimiento es el cristianismo quien, en salto audaz y con la aportación de la patrística, hace de la presencia de Jesús, la verdadera clave de comprensión de toda la Escritura. El libro realiza un recorrido histórico a través de los personajes señeros (filósofos y teólogos) en el Medioevo, Romanticismo..., hasta llegar a nuestros días, con las lúcidas contribuciones de Dilthey,

Gadamer, Heidegger, Bultmann y Ebeling. Se atiende a la "historia de los efectos" o célebre *Wirkungsgeschichte*: el valor de una obra literaria no radica en su verdad sino en su eficacia. También se estudia la aportación del círculo hermenéutico: el intérprete está condicionado por sus prejuicios y no es del todo objetivo en su análisis. Libro interesante e iluminador porque abre el horizonte (que se dilata en la historia y los expertos) para entender mejor en qué consiste la hermenéutica y poder aplicarla con sensatez de análisis al campo de la Biblia.— F. CONTRERAS.

FRAIJÓ, M., *Dios, el mal y otros ensayos*. Trotta, Madrid 2004, 318 pp., 17 €

El cristianismo y el problema del mal, en buena parte en diálogo con J. Muguerza, son el objeto de los dos primeros capítulos de este libro. Pero hay otros temas importantes como el compromiso y la libertad de Jesús, el humanismo ateo y el concepto (y problema) de Dios, el demonio como figura teológica y simbólica, la fe y la razón en Pannenberg y una introducción al famoso libro de R. Otto sobre lo santo. La teología y la filosofía se mezclan en este estudio que recoge trabajos publicados en diversos medios, en los que se plantea siempre el problema de la racionalidad de la fe y una reflexión sobre el cristianismo, y más en concreto sobre la cristología, desde un enfoque crítico e ilustrado. El estilo literario y cuidado de las presentaciones, así como la sistematicidad de la exposición facilitan la comprensión y hacen muy agradable la lectura. Los escritos expresan coherencia y veracidad, ya que no son meras exposiciones académicas sino que revelan problemas que preocupan al autor y con los que se siente comprometido. Fraijó es un de los mejores exponentes de la tradición filosófico-teológica en España, combinando el rigor académico, una perspectiva crítica y un conocimiento a fondo de la teología. De ahí el interés de sus trabajos siempre orien-

tados al creyente ilustrado y al no creyente interesado por la religión y el cristianismo.-
J. A. ESTRADA.

GARCÍA LÓPEZ, F., *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Verbo Divino, Estella 2004, 383 pp.

La importante serie "Introducción al estudio de la Biblia", concebida por la Asociación Bíblica Española, se cierra con este volumen sobre el Pentateuco. "Los primeros serán los últimos". Pero ha merecido la pena esperar tantos años. El autor nos ofrece esa obra que echábamos de menos en el panorama español. Aunque en los últimos años habían aparecido algunas publicaciones importantes sobre el Pentateuco (Whybray, Blenkinsopp, Ska), ésta desarrolla el conjunto de manera más sistemática y pedagógica para cualquier estudiante de teología. García López expone su cuádruplo objetivo de la siguiente manera: 1) partir del texto final, valorando más el texto en sí que lo que está detrás de él; 2) integrar, en la medida de lo posible, los estudios sincrónico y diacrónico; 3) estudiar el texto desde el punto de vista literario y teológico, sin descuidar su trasfondo histórico; 4) no dar nunca por zanjadas las cuestiones en discusión. El contenido se estructura en nueve capítulos: Características del Pentateuco, la interpretación del Pentateuco, Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Composición del Pentateuco, el Pentateuco y la Biblia. Los capítulos 3º a 7º, que tratan cada uno de los cinco libros, ofrecen una breve introducción y lo que podríamos llamar una "guía de lectura" a todo el libro con breves comentarios. (La excepción la constituye el Deuteronomio, donde García López ofrece, además, una amplia "Historia de la investigación".) Quizá lo más discutible sea esa "guía de lectura": como dato positivo está el hecho de no saltar ningún pasaje del Pentateuco; como dato negativo, la excesiva brevedad con que se tratan

textos tremendamente complejos. Pero tenemos en cuenta que no se trata de un comentario a todo el Pentateuco, sino de un manual que el profesor puede tomar como punto de partida para ampliar ciertas cuestiones. La obra termina con tres índices: de autores, citas bíblicas, y temático. El hecho de que haya tenido dos ediciones en poco tiempo confirma que está cumpliendo su misión.- J. L. SICRE.

GELABERT BALLESTER, M. *Teología dialógica. Ante la fe desafiada*. San Esteban, Salamanca 2004, 203 pp., 12 €

¿Situarse o acomodarse en un mundo plural en lo cultural y religioso? Situarse... Pero ¿por qué sigo siendo cristiano? ¿Cómo puedo afirmar mi originalidad cristiana sin acomodarme acríticamente a la situación y sin hacerlo contra nadie? Respuestas a estas preguntas nos da Martín Gelabert, dominico, profesor de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de Valencia, en esta obra en la que nos propone reflexiones hechas desde una teología abierta y dialogante, en la que el cristiano llega a comprenderse a sí mismo también a través del encuentro con no creyentes y no cristianos. En este marco el autor va presentando, con precisión y profundidad, con estilo claro y conciso, cuestiones de una gran actualidad en este momento histórico marcado por la complejidad y la multiculturalidad: la singularidad de Jesús y la comprensión de los otros por Jesús y desde Jesús, la revelación cristiana y su relación con las otras revelaciones, el peligro del fundamentalismo religioso y las claves de la fe en el ámbito católico, la misión y el diálogo interreligioso, y, por último, el cristianismo como oferta de sentido. Martín Gelabert con este libro nos da que pensar y ofrece luz sobre temas de urgente actualidad en el ámbito religioso.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Dios. Sígueme*, Salamanca 2004, 350 pp., 18 €

Desde la invocación y la oración a Dios (cap.1), se analiza la trascendencia y abso-lutez como marcas de la divinidad (cap. 2), para desde ahí estudiar su carácter de donación y gracia (cap. 3) y acabar con una reflexión sobre el Dios de la historia (cap. 4). Estos cuatro bloques sirven de marco para reflexiones sobre el giro antropocéntrico del siglo XX, la preocupación humana por Dios y su conocimiento, su manifestación al hombre, la verdad y plausibilidad del cristianismo, el significado y dimensiones de la fe, el problema del mal y el discurso sobre Dios. Hay muchas referencias a los autores clásicos de la filosofía que ayudan a iluminar el diálogo entre la razón y la fe, aunque la perspectiva del autor es claramente teológica, pudiendo enmarcarse dentro de una reflexión sapiencial y apolo-gética. El índice de nombres final completa el estudio.- A. SÁNCHEZ.

GUIJARRO, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "proto-evangelio de dichos Q"*. Sígueme, Salamanca 2004, 121 pp., 10 €

Todo estudio que trate de escudriñar los orígenes evangélicos de nuestra fe cristiana debe ser acogido con complacencia en la Iglesia. Cuando se hace con seriedad y competencia profesionales, aún más. Este libro presenta la investigación acerca de una de las hipótesis más debatidas en los últimos tiempos: la llamada fuente Q (la primera letra de la palabra alemana "Quelle"): unos dichos –o doctrina– que son comunes a Mateo y Lucas, y que son fundamentales para entender la formación de los evangelios. No se trata de ningún hallazgo o descubrimiento arqueológico (como en Qumrán o en Nag-Hammadi), puesto que estos dichos no se han encontrado escritos en ninguna parte, sino de una hipótesis que no es sólo "verosímil", sino también plau-

sible y congruente. Nunca en la historia bíblica una hipótesis ha gozado de tal reconocimiento, debate y prestigio. Estamos ya lejos del escepticismo acerca de los dichos Q ("como arena que se desmigaja entre los dedos", decía Parker). Este libro nos introduce en su génesis y desarrollo. Q es un documento escrito, en griego, que posee una unidad propia. Incluso puede ser calificado como de "proto-evangelio". Estudia el contexto vital. Y su relación con Jesús y el cristianismo naciente. El documento Q sitúa las palabras de Jesús en un marco biográfico, librándole de la ciega intemporalidad y del riego del gnosticismo. Una reseña no debe prodigarse en alabanzas ni gratuitas ni excesivas. Pero en este caso, es preciso avisar al lector interesado en temas del evangelio de las objetivas excelencias de este libro, breve pero sustancial, escrito con sobria clarividencia y hasta con un poquito de suspense –el ritmo de la lectura no decae–, que ofrece prácticamente toda la información bibliográfica y nos hace conocer cuanto es preciso saber acerca de este documento Q. Lo calificaría, con acierto, como de una pequeña obra maestra. Enhorabuena al autor y a la editorial Sígueme. Enhorabuena al lector que tenga la suerte de leer este libro.- F. CONTRERAS.

KNOHL, I., *El mesías antes de Jesús. El siervo sufriente de los manuscritos del Mar Muerto*. Trotta, Madrid 2004, 126 pp., 12 €

Israel Knohl, catedrático del Departamento de Biblia de la Universidad Hebrea de Jerusalén, pretende demostrar una hipótesis audaz: que Jesús tuvo plena conciencia mesiánica e interpretó ese mesianismo desde el principio como un camino ya sabido de muerte y resurrección. ¿Cómo? A partir de ciertos fragmentos de los manuscritos de Qumrán, Knohl se esfuerza en probar que Jesús ya conocía lo que significaba un mesianismo redentor a través de la humillación, el rechazo y la muerte, por la historia de Menahén, un mesías esenio, asesinado

por los romanos por el tiempo en que Jesús nacía. Para la cristología católica, en el estudio de la figura histórica de Jesús, ha ido cobrando cada vez mayor fuerza la convicción de que no puede ser interpretada acertadamente su figura y su vida, sin afirmar con total claridad la realidad judía de Jesús. Su contexto cultural, social y religioso fue el judaísmo de su tiempo, y en él creció y maduró como un judío galileo piadoso, para el que la voluntad de Dios fue el elemento decisivo y central de su vida y de su misión. De ahí la importancia del estudio de la llamada literatura intertestamentaria para la interpretación del Nuevo Testamento, y de Jesús como personaje histórico. Pero a partir de aquí ya no resulta tan fácil delinear los caminos complejos por los que llega a plasmarse en el Nuevo Testamento la confesión de que este Jesús, muerto en la cruz, es el Mesías esperado, el Mesías de Dios, el Cristo resucitado que rompe las expectativas sociales, políticas y religiosas de unos y de otros. Knohl ofrece datos, hipótesis, sugerencias que han de ser prudente y críticamente tenidas en cuenta. Pero su solución no es satisfactoria, ya que su base argumentativa, analizada de cerca, es muy frágil. Y por otro lado no aporta ninguna prueba o indicio de una posible conexión biográfica o espiritual entre Jesús de Nazaret y el extraño y sectario ambiente de los esenios. El estudio de este profesor judío parece no tener en cuenta la complejidad real que supone el proceso de cristalización de la fe en Jesús, como el Cristo, muerto y resucitado, Hijo del Padre, salvador del mundo.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

LEAHY B., *El principio mariano en la eclesiología de Hans Urs von Balthasar*. Ciudad Nueva, Madrid 2002, 188 pp., 11 €

La obra responde al contenido de una tesis doctoral sobre la presencia de María en el pensamiento y en la producción teológica de H. U. von Balthasar. Se trata, a mi entender, de un modo de incentivar, desde la

teología, la conciencia que emerge con toda su fuerza en el Concilio Vaticano II sobre la profunda vinculación existente entre María y la Iglesia. Haciendo un recorrido inteligente e inteligible sobre los escritos balthasarianos, Leahy logra presentar los hitos más significativos del *principio mariano* tan vinculado, a su vez, a la obra de la mística Adrienne von Speyr y que tan valiosa influencia ejerció sobre von Balthasar. En estas páginas encontramos perfectamente desarrollado el proceso que lleva, a través del dato neotestamentario y la tradición patristica y escolástica, a plantear hoy la permanente e irrenunciable presencia de María en la vida de la Iglesia. Junto al *principio mariano* queda permanentemente subrayado en estas páginas el *principio petrino*. Quienes se acerquen a este estudio pueden encontrar una sólida visión mariana, enlazada a los aspectos más importantes de la teología: Biblia, cristología, eclesiología... Y, pese a lo que pueda parecer, por lo profundo del tema, con un lenguaje asequible, cercano e incluso abierto a la transmisión pastoral y espiritual del mismo.- T. León M.

LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Palabra, Madrid 2004, 3ª edición, 336 pp., 15 €

Como el subtítulo sugiere, esta obra toma como punto de partida el Vaticano II y la renovación que esta asamblea conciliar supuso para la antropología teológica. Pero la fuente más profusamente utilizada por el autor es la rica y abundante doctrina de Juan Pablo II, a cuyo pensamiento dedica tres capítulos (más un cuarto consagrado al *Catecismo de la Iglesia Católica*). En apéndice se pasa revista a posibles aportaciones de la filosofía contemporánea de orientación dialógica y personalista. El libro, que tuvo su origen en una serie de conferencias en México y Colombia, fue publicado por primera vez en 1996.- B. A. O.

MAGGI, A., *Galería de personajes del Evangelio. Cómo leer el Evangelio... y no perder la fe. (II)*. El Almendro, Córdoba 2003, 191 pp., 10 €

Alberto Maggi es director del Centro de Estudios Bíblicos "Giovanni Vanucci" y se ha especializado en la divulgación de los evangelios. Lo hace desde un buen conocimiento de la exégesis, lo que es una garantía para el lector. Aquí ha reunido una veintena de textos que, originariamente, fueron publicados en la revista "Rocca". Recopilados en un mismo volumen ofrecen una visión de los evangelios, temáticamente fragmentaria pero con cierta sistematización de fondo. Porque hay como una clave de lectura, que podría expresarse como "la fe es un don de Dios", una experiencia que es compatible con las dudas y las perplejidades que la misma fe conlleva.- B. A. O.

MARCOS, S., (Ed.), *Religión y Género*. Trotta, Madrid 2004, 363 pp., 30 €

Nada más mirar el elenco de autoras que colaboran en esta obra, que forma parte de la *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, invade la sensación de que algo con sentido dicen estas páginas. El tema afrontado, además, está hoy dentro de lo que constituye una de las cuestiones más candentes en los discursos de cierto nivel académico, pero también divulgativo: la cuestión sobre la *religión en perspectivas de género*. Cada autora, desde el propio tema abordado en cada una de las cuatro partes en las que se divide el estudio —*Hermenéutica bíblica feminista en Iberoamérica, Las teologías feministas, Protestantismos históricos y populares, Las configuraciones religiosas ordinarias*— hace un verdadero alarde de lucidez epistemológica y de valentía dialógica. No es sólo que digan algo acerca de la "religión" y del "género", es, sobre todo, la manera de decir: autorizada por la experiencia, por la praxis y, me atrevería a decir, en general, por una seria investigación acerca de lo

que proponen. Se aprecia el esfuerzo por presentar una nueva perspectiva y un nuevo saber situarse ante esas dos realidades, conjugadas, armonizadas en la vida de mujeres concretas y de realidades concretas. Y lo hacen invocando la vida que encierra la rica y plural experiencia teológica de las mujeres *iberoamericanas*, muchas de ellas inmersas en otras culturas ajenas, cuando no hostiles, tanto al decir teológico femenino como a la cultura desde la cual exponen su pensamiento. Si la introducción de la hermenéutica del género, a partir de los análisis feministas de cualquier realidad, logran abrir estos caminos de encuentro entre las expresiones de fe (religión) y el reconocimiento humano (género) podemos simplemente pedir a las responsables de esta obra que continúen aportándonos su visión enriquecedora.- T. LEÓN M.

SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a. C. y I d. C.* Trotta, Madrid 2004, 606 pp., 30 €

Esta importante obra "no pretende (en palabras de su autor) ser una historia de Palestina, ni una historia del judaísmo; quiere más bien ilustrar, enmarcar y discutir ciertos aspectos del pensamiento judío precristiano que pueden servir para comprender mejor las primeras posiciones cristianas" (p. 15). "Por tanto, es útil para los objetivos de este libro retroceder en el tiempo para aclarar ciertos hechos tanto ideológicos como políticos en los que hunden sus raíces las tensiones y divisiones de la época de Jesús de Nazaret. El discurso, aunque en sus grandes líneas sigue un camino cronológico, se desarrolla sobre todo por temas" (p. 16). De acuerdo con este planteamiento, los tres primeros capítulos ofrecen una panorámica histórico-cultural-religiosa de la época del exilio (pp. 37-122), el período sadoquita (123-228), y del dominio de los Seléucidas a la destrucción del Segundo Templo (229-324). La extensión de los ca-

pítulos refleja la seriedad en el tratamiento de las distintas épocas. La cuarta parte (327-525) desarrolla nueve grandes temas del judaísmo medio: el problema del conocimiento; la predestinación y el problema del mal; la salvación; el mesianismo; el Justo; la vida más allá de la muerte; lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro; los dos calendarios; Jesús en su tiempo. Hay que agradecerle al autor el haber añadido un largo "Epílogo a la edición española" (527-543), donde actualiza sus puntos de vista e informa sobre las últimas discusiones. La obra termina con un apartado sobre las Fuentes para la historia hebrea y judía desde el exilio hasta la destrucción del templo (545-558), una bibliografía básica muy amplia (559-575) y tres índices: de nombres de personajes históricos y literarios y de autores de libros bíblicos; de pasajes citados; de autores modernos. Una presentación tan breve no hace justicia a esta importante obra, absolutamente recomendable para cualquier interesado en esos siglos del judaísmo y en los orígenes del cristianismo.- J. L. SICRE.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae, Santander 2004 286 pp., 20 €

Elisabeth Schüssler Fiorenza es una activa teóloga feminista norteamericana, sobradamente conocida ya en el ambiente internacional, también entre nosotros. Pese a las muchas críticas que su obra ha recibido, nada ha podido evitar que su voz y sus escritos se conviertan en un reclamo a despertar de la conciencia crítica de las mujeres y, más aún, de las mujeres que hacen teología a partir de la interpretación de la Escritura. Sus obras anteriormente traducidas al castellano (*En memoria de Ella*, y *Pero Ella dijo*) son hoy de estudio casi obligado para entender cualquier lectura de la Palabra en clave de mujer y, sobre todo, para entender la influencia que ésta tiene en la vida real

de hombres y mujeres creyentes que se remiten a esa Palabra para actuar en coherencia con lo que dicen creer. *Los caminos de la Sabiduría* es una obra que "provoca" la participación de las mujeres en la *danza de la Sabiduría*. Quiere compromisos concretos: llevar a la vida de las mujeres que la lean la inquietud por la acción transformadora de su entorno relacional. Por eso, además de presentar una hermenéutica y una epistemología sobre algunos textos bíblicos que van seZalando las etapas del *camino* propuesto, incluye cuestionarios de trabajo que pueden resultar interesantes a quienes decidan tomar esta obra como instrumento de trabajo y como camino de concientización *feminista*, tal como pretende la autora. No será una lectura fácil si no se participa, en alguna medida, de la sensibilidad interpretativa del mundo de las mujeres y de la necesidad de comunión en esa *danza del espíritu* que incluye la *danza de todo el ser*, y en todas las dimensiones: corporal, afectiva, política, incluso.- T. LEÓN.

SESBOÛÉ, B., *El magisterio a examen. Autoridad, verdad y libertad en la Iglesia*. Mensajero, Bilbao 2004, 414 pp., 24 €

Bernard Sesboüé, jesuita y profesor de teología dogmática en el Centro Sèvres de París, recoge en este volumen once artículos publicados en diferentes revistas, a los que añade un capítulo final de síntesis y perspectivas. Todo queda estructurado en tres partes: pasado (lecciones de la historia), presente (funcionamiento actual), futuro (una nueva figura del magisterio). El magisterio es entendido por Sesboüé desde una permanente tensión entre autoridad y servicio: porque se trata de transmitir fielmente el mensaje de Jesús, pero también hacerlo en los moldes del conocimiento humano. Por eso la obra concluye subrayando la necesidad de un nuevo equilibrio entre autoridad y libertad, entre magisterio de la Iglesia y conciencia contemporánea.- B. A. O.

SWEDENBORG, E., *La nueva Jerusalén y su doctrina celestial*. Trotta, Madrid 2004, 213 pp., 10 €

Emmanuel Swedenborg es un autor sueco del siglo XVIII, proveniente del campo de las ciencias de la naturaleza, que se interesó profundamente por los temas teológicos, hasta el punto de dar origen a lo que se conoce históricamente como la Iglesia de la Nueva Jerusalén. La obra que se publica en este tomo constituye una síntesis de sus doctrinas teológicas, algo así como una especie de catecismo de medio formato, en el que poder contemplar el conjunto de su doctrina, sin necesidad de recurrir a la totalidad de sus obras (como *Arcanos celestes* o *El Apocalipsis revelado*). En el prólogo a la obra de Swedenborg, Juan Antonio Antón Pacheco, de la Sociedad Swedenborg de España, resalta el paralelismo que él encuentra entre las obras de Swedenborg y las de Pascal o Kierkegaard, como resultado de una actitud semejante, en todos los casos, de intentar conciliar el racionalismo con las experiencias vitales para dar un sentido místico y trascendente a la existencia. Swedenborg incorpora además a sus obras una interpretación simbólica de la Biblia, muy característica suya.- A. NAVAS.

VORGRIMMLER H., *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Sal Terrae, Santander 2004 357 pp., 35 €

A manera de epílogo, esta densa obra de Vorgrimmler aduce unas palabras del gran historiador de la teología de los ss. XIX y XX, Heinrich Fries: “nunca debe ser olvidado el más grande testigo de la fe de nuestro tiempo”. Es el final; el comienzo, una de las confesiones de fe que Rahner elaboró desde su saber teológico y su honda experiencia de Dios. Epílogo y prólogo justifican esta obra con la que se quiere conmemorar el centenario de Rahner y los veinte años de su muerte. La obra se divide en dos partes bien diferenciadas. La 1ª nos acerca a

su vida y a su pensamiento; su vida como jesuita, como profesor preocupado por una dimensión pastoral, su desbordante creatividad. El autor incluye al final de esta 1ª parte un capítulo muy iluminador sobre el Rahner “rebelde”. La 2ª parte aborda los temas básicos de la teología de Rahner en cinco apartados. La particularidad de esta segunda parte es que Vorgrimmler esboza unas líneas para dejar después al mismo Rahner que fundamente con sus palabras la razón de estos temas. Este es un libro que está presentado y editado por un amigo, admirador y colaborador de Rahner, lo que le hace situarse de un lado, y no de otro, de las críticas que muchas o algunas de las ideas de Rahner han suscitado. Creemos que esto es en beneficio de claridad a la hora de leer lo que estamos leyendo. Es además un libro que pondera sobre manera el papel que Rahner ha jugado en la historia del pensamiento teológico de este siglo pasado, como teólogo y pastor, como escritor, como jesuita, como hombre que luchó al servicio de la Iglesia: buena prueba de ello su participación en el Vaticano II y en el Sínodo de la Iglesia Alemana (1971-75). Ahí hay que fechar una de sus obras más leídas, *Cambio estructural en la Iglesia*. Sorprendente es la insistencia de Vorgrimmler de presentar a Rahner como un verdadero místico.- C. GARCÍA HIRSCHFELD.

ÉTICA Y MORAL

AL-RAZI, *La conducta virtuosa del filósofo*. Trotta, Madrid 2004, 104 pp., 8 €

La figura y la obra del médico y filósofo Abu Bakú Muhammad ibn Zakariyya al Razi (fallecido en una fecha imprecisa entre 925 y 935) es escasamente conocida en España. Fue un pensador atacado y denostado en su época por el Islam al ser considerado un “librepensador”. Desde una postura deísta, niega la necesidad de profetas y revelaciones. Se situó por encima de las diferencias religiosas y confesionales, y

consideró a la religión como responsable de las divisiones y enfrentamientos entre los humanos. Fue en su tiempo un médico afamado que vivió en Bagdad y en Rayy, donde dirigió un hospital. Su obra médica *Continens* fue traducida y conocida en Occidente, pero su obra filosófica que nos ha llegado se reduce a los dos tratados de ética que aquí se presentan. Debió tener una obra más extensa, pero sólo ha pasado a nosotros a través de las refutaciones de sus oponentes. Con el título de *La conducta virtuosa del filósofo* se reúnen aquí ambas obras: *La medicina espiritual* y *La conducta filosófica*. La primera es más extensa y se trata de un manual teórico de ética en la línea de aquellos filósofos griegos que defienden que la filosofía como “terapia del alma”. Ésta idea se desarrolla en la conducta filosófica, donde señala que el camino de la virtud y la templanza, así como la contención de las pasiones, es la vía para una vida digna. Desde esta perspectiva, la ética de al-Razi es una ética totalmente autónoma e independiente de las concepciones religiosas, algo escandaloso para el Islam. Una excelente introducción que incluye una bibliografía orienta al lector por unos terrenos no muy conocidos para el público no especializado.- L. SEQUEIROS.

BOFF, L., *Del Iceberg al Arca de Noé. El nacimiento de una ética planetaria*. Sal Terrae, Santander 2004, 160 pp., 7,50 €

BOFF, L., *Ética y moral. La búsqueda de los fundamentos*. Sal Terrae, Santander 2004, 134 pp., 7 €

Las introducciones de estas dos obras están fechadas con una distancia de poco más de un año: mayo 2002 y junio 2003. Ambos libros han sido redactados a partir de diversas intervenciones del autor. El primero se ocupa de la necesidad de elaborar una ética planetaria en un mundo globalizado. Esta ética, a la que se llega desde la realidad de la globalización, conduce a la propuesta de

pasar de una globalización “tiranosáurica” (impulsada sólo por el imperialismo occidental) a una globalización “ecozoico-espiritual” (basada en el respeto, la veneración y la colaboración entre la Humanidad y la Tierra). El segundo de estos dos libros va más a las raíces de estos problemas e indaga los fundamentos mismos de la ética. Para ello se remonta a su genealogía, que le lleva a los conceptos de *daimon* como ángel y de *ethos* como morada. La propuesta ahora es pasar de una ética de la conquista a una ética del cuidado, que enlaza con la ética planetaria de marcado carácter ecológico del libro anterior. Existe, pues, entre las dos obras una profunda sintonía, sintonía que se corrobora por el hecho de que ambas concluyen insertando la “Carta de la Tierra”, aprobada en marzo de 2000 por la UNESCO.- I. CAMACHO.

FERRER, J. J. – ÁLVAREZ, J. C., *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 559 pp., 23 €

Una vez más, la Cátedra de Bioética de la Universidad Pontificia Comillas nos sorprende con una magnífica obra de síntesis “para fundamentar la bioética”. La fundamentación es un intento de responder a la pregunta ¿desde dónde hacemos juicios morales? La filosofía moral ha sido y es la pregunta por el fundamento, por las teorías y paradigmas con los cuales se construye toda propuesta moral. Los fundamentos aspiran a lo permanente, pero esa aspiración a lo permanente se hace a través de un método, de un camino. A lo largo de la historia las propuestas éticas se han dado atendiendo a estas dos cuestiones: ¿cuáles serían las diferentes propuestas de fundamentación o principios? ¿cuáles serían las diferentes propuestas metodológicas o vías? Jorge J. Ferrer y Juan C. Álvarez se detienen en presentar de forma sistemática, no la historia, sino el presente de las teorías y paradigmas teóricos en la bioética

contemporánea. Tiene la novedad de ser, a nivel práctico, un manual de trabajo para estudiantes y profesionales que tengan relación con la enseñanza de la ética y la bioética en ámbitos académicos. Casi al finalizar afirman: "No podemos pretender que las opciones concretas sean tomadas a base de normas estrictas, pensando que cuantas más normas haya mejor. Algunos propugnan que si normativizamos todo tenemos la seguridad de que las decisiones y los actos van a ser mejores y más correctos. La ética no funciona así. Las normas deben ser elaboradas socialmente y la ética y la bioética deben ayudar a la reflexión, a dar criterios generales, pero poco más (y tampoco menos)" (p. 507).- F. ALARCOS.

HILDEBRAND, D. Y A., *Actitudes morales fundamentales*. Palabra, Madrid 2003, 188 pp., 11,50 €

Se trata de un libro publicado en 1965, con la colaboración de su mujer que elabora alguno de esos capítulos. Desde su conversión al cristianismo, el autor quedó entusiasmado por la novedad de la vida cristiana que intentó manifestar con posterioridad en casi todos sus escritos. Aquí describe algunos de esos valores, como la reverencia, fidelidad, responsabilidad, veracidad, bondad, comunión y esperanza, que se hacen más difícil de vivir en un mundo como el nuestro.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

MASÍÁ CLAVEL, J. (ed.), *Pruebas genéticas. Genética, derecho y ética*. Universidad Pontificia Comillas – Desclée de Brouwer, Madrid – Bilbao 2004, 254 pp., 13 €

La Colección *Dilemas éticos de la medicina actual* alcance su volumen 18. En esta ocasión se trata de los problemas relacionados con las pruebas genéticas. En una primera parte se analiza la práctica que se realiza en embriones y fetos; en personas adultas y el asesoramiento correspondiente; y la prospección en grupos y poblaciones. En

una segunda parte, la reflexión se centra sobre los aspectos jurídicos, éticos, teológicos y legislativos. Y se apuntan, en una tercera, los temas que se plantean en la clínica y en los seguros privados. Cada uno de los nueve capítulos es desarrollado por especialistas en la materia, dando una visión muy completa y actualizada.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

NAVARRO-VALLS, R. - PALOMINO, R., *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*. Ariel, Barcelona, 2ª edición, 2003, 473 pp., 21 €

Los autores, respectivamente catedrático y profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, han recogido aquí un elenco de textos que se remontan a fechas tan lejanas como el Código de Hammurabi. La mayoría de los textos seleccionados son de carácter jurídico, pero se intercalan otros que son comentarios de autores reconocidos. La ordenación de los textos es histórica. Se arranca de la antigüedad, cuando la relación entre la religión y la política se concebía de forma monista. Así se comprende mejor la aportación del cristianismo, que inaugura una visión dualista. En la Edad Media este dualismo se mantiene, pero da lugar a innumerables conflictos de jurisdicciones. La Edad Moderna supone nuevos horizontes: apertura a la tolerancia, que da paso al reconocimiento de la libertad religiosa. Todo ello permite entender las relaciones Iglesia/Estado o religión/sociedad en términos claramente nuevos. El libro ofrece un material abundante y diversificado, que será de gran utilidad sobre todo en la docencia universitaria.- I. CAMACHO.

SASTRE, J., *Repensar el voluntariado social. Desde la doctrina social de la Iglesia*. San Pablo, Madrid 2004, 408 pp., 18 €

Sin duda el principal valor de esta obra es la cantidad de material que ha utilizado y

la forma como lo ha organizado. Parte de un análisis de la realidad del voluntariado social hoy en el marco del desarrollo de los movimientos sociales desde la década de 1960. Para entender mejor esa realidad se abordan, en un segundo momento, los principales elementos que caracterizan a la sociedad actual: posmodernidad, globalización, crisis del pensamiento marxista y emergencia de nuevas propuestas de organización de la sociedad. En un tercer capítulo se ofrece una síntesis de la doctrina social de la Iglesia, destacando los valores más sustanciales que en ella se proponen. Todo eso permite, en el capítulo final, lanzar algunas propuestas para la renovación del voluntariado social, insistiendo además en aquello que puede aportarle de específico la fe cristiana.- I. CAMACHO.

TORRE, F. J. DE LA, *Derribar las fronteras. Ética mundial y diálogo interreligioso*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 480 pp., 22 €

La tesis central de este ensayo es que no hay convergencia ética plena sin integración de los elementos religiosos compartidos, pero no hay integración religiosa fecunda sin diálogo religioso. Ética civil, ética mundial desde las religiones y diálogo interreligioso son como las tres coordenadas de este libro, cuyo autor es profesor de la Universidad San Pablo-CEU de Madrid. El libro se divide en cinco capítulos: el primero analiza el concepto de diálogo en la filosofía y en las ciencias humanas en general; el segundo estudia la tradición cristiana en relación con la tolerancia y el pluralismo religioso (sin excluir las manifestaciones del magisterio de la Iglesia); el tercero se consagra al proyecto de una ética mundial basada en la religiones elaborado por Hans Küng; el cuarto pasa revista a otras perspectivas teológicas sobre el tema; el quinto y último es conclusivo y busca la síntesis de todos los materiales recogidos en los otros cuatro: cómo contribuye el diálogo interreligioso a una ética mundial en el marco de la ética civil.- I. CAMACHO.

IGLESIA

BERNABÉ LÓPEZ, F. (NANO), *Eclesiología. Una visión muy seria sobre la Iglesia*. El Almenadro, Córdoba 2004, 129 pp., 12,50 €

Este es un libro típicamente de divulgación, de los que no abundan en teología. El autor ha cogido el segundo volumen de la serie *Hacia la comunidad* de Juan J. Tamayo, el que lleva por título *Iglesia profética, Iglesia de los pobres*, y lo traducido a un lenguaje muy sencillo adornándolo además con ilustraciones. Es "serio" aunque muchas viñetas estén elaboradas con un tono humorístico; y tiene como base un profundo amor a la Iglesia, aunque con frecuencia tenga un carácter crítico.- B. A. O.

FERNÁNDEZ, D., *La herejía de seguir a Jesús. Intrahistoria de las Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay*. IEPALA, Madrid 2003, 188 pp.

El título de esta obra puede resultar engañoso: el subtítulo refleja mejor su contenido. Con una metodología basada en el testimonio oral, el autor, Doctor en Historia, analiza el movimiento de las Ligas campesinas y su enfrentamiento con el régimen paraguayo a finales de los sesenta y comienzos de los setenta. El movimiento hay que vincularlo con la renovación teológica y eclesial generada por Medellín en América Latina. Fernández analiza la concepción eclesiológica que se desarrolló en el campesinado; el nacimiento de la organización en relación con la opción por los pobres; el significado de la salvación como liberación, que es lo que lleva a una alternativa a la religión establecida; el concepto de fraternidad que se establece en la práctica de las comunidades y el subsiguiente enfrentamiento con el régimen de Stroessner, los roces con la iglesia jerárquica, las ambigüedades de los eclesiásticos que colaboraron con el movimiento y sus retrocesos tácticos e ideológicos, las divi-

siones y polarizaciones intracomunitarias; finalmente, la disolución del movimiento y su fracaso político eclesial. Se trata de un relato histórico, pero también de una evaluación doctrinal, ideológica, en la que el autor no esconde sus preferencias y se compromete con sus juicios. Recupera así parte de la memoria perdida de América Latina y sus combates políticos y eclesiales, así como elementos importantes de la iglesia popular, la teología de la liberación y el intento de inculturar el cristianismo. Como crónica es también teología narrativa, narrada con un estilo vivo y concreto, donde muchas veces toman la palabra los protagonistas. La bibliografía final, junto a los testimonios orales, ofrece también una perspectiva acerca de las fuentes de este trabajo. En definitiva, una obra importante y original, que se lee con interés y a veces con apasionamiento.- J. A. ESTRADA.

GONZÁLEZ VALLÉS, C., *¿Muchos o pocos? La crisis de los números en la Biblia y en la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 2004, 111 pp., 6,50 €

Con la frescura literaria que lo caracteriza en todos sus escritos, el autor nos habla del problema de los números en el contexto religioso. Números en gráficas que van hacia arriba o que lo hacen hacia abajo. Constata que, últimamente, en el terreno religioso parecen ir hacia abajo, quizás más en las zonas desarrolladas del planeta que en las otras. Para iluminar la desazón que suelen causarnos las estadísticas "hacia abajo", se sirve de la Biblia, empezando por el libro de los Números y con bastante alusiones a los demás que la componen. Especialmente interesante el análisis de los tres modos de evangelizar en la primitiva Iglesia: apóstoles, profetas y maestros. El que la autoridad oficial haya acabado en una serie de casos absorbiendo las tres funciones puede estar (entre otros elementos) en la base de la disminución clara que se advierte en el número de los creyentes en las sociedades

tradicionalmente cristianas. Libro fundamentalmente para reflexionar sobre problemas de fondo de la evangelización.- A. NAVAS.

LLIGADAS, J., *La Iglesia. El hogar de los cristianos*. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, 56 pp., 5,25 €

Muchas veces echamos de menos una presentación sencilla y asequible de los grandes temas del cristianismo. Este libro puede llenar esa laguna. Porque en pocas páginas se ofrece una imagen de la Iglesia que articula sus dimensiones esenciales: sus orígenes y su historia, las líneas maestras de lo que es ser cristiano y pertenecer a ella, su estructura organizativa a todos los niveles. Todo ello se trata con un espíritu abierto y cargado de esperanza. La lectura de estas páginas despierta el deseo de profundizar en muchas de las cuestiones que van saliendo al paso.- B. A. O.

MARCOUILLER, D., *El sentir con la Iglesia de Monseñor Romero*. Sal Terrae, Santander 2004, 126 pp., 7 €

"Sentir con la Iglesia" era el lema episcopal de Mr. Romero desde su ordenación como auxiliar de la diócesis de San Salvador en 1970. Posteriormente, su actividad como arzobispo de esa misma diócesis fue breve (1977-1980), y estuvo marcada desde muy a los comienzos por el asesinato del jesuita P. Rutilio Grande. Es muy conocido el efecto transformador que esta experiencia representó para su vida: desde entonces Mr. Romero actuó de manera muy decidida y profética ante la difícil realidad salvadoreña, lo que le granjeó no pocos problemas. En esta nueva situación, en que también encontró fuertes incomprensiones dentro de la Iglesia e incluso en la Congregación de Obispos, vivió con especial intensidad su lema de "sentir con la Iglesia". Cómo lo vivió concretamente es lo que intenta ilustrar este libro, narrando los hechos, es-

tudiando los escritos de Mr. Romero, analizando los testimonios de personas cercanas a él.- B. A. O.

MORA, G., *Qué es ser cristiano*. Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, 88pp., 5,25 €

En las paginas de este libro la pregunta del título se disuelve en otras dos: qué es Jesús, qué es ser persona. Y las respuestas se concretan en tres capítulos: la persona de Jesús, el modo de proceder del cristiano, la Iglesia. El autor, que es profesor de la Facultad de Teología de Cataluña, desarrolla estas tres partes con una explícita inspiración bíblica y una clara fidelidad al Concilio Vaticano II.- B. A. O.

PALMERO RAMOS, R., *15 días con Don Manuel González. El obispo de la Eucaristía*. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 126 pp., 9 €

El autor, obispo de Palencia, conoce a fondo a uno de sus predecesores más ilustres: el obispo Don Manuel González García. De todos es conocida la devoción de Don Manuel a la Eucaristía, con particular veneración hacia los sagrarios abandonados. En estos 15 días con Don Manuel González se pasa revista a los elementos más característicos de su devoción personal a la Eucaristía, así como de su actividad pastoral como obispo de las diócesis de Málaga y Palencia. De entre sus rasgos más sobresalientes destaca el amor al Corazón de Jesús en relación con la Eucaristía, devoción por tanto al Corazón Eucarístico de Jesús. Don Manuel estaba convencido de que por medio de esta presencia misericordiosa y amorosa de Jesús en la Eucaristía es como pueden hacerse presentes mejor los frutos de la redención y el mensaje del Evangelio.- A. NAVAS.

PEÑA, C., *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid. 2004. 396 pp., 20 €

Sorprende muy gratamente el extraordinario poder de síntesis y la claridad meridiana con que la autora expone no solamente el derecho vigente de la Iglesia y sus más directos antecedentes históricos, sino también la jurisprudencia de los tribunales eclesiásticos de mayor autoridad y la praxis administrativa de la Iglesia; en las citas a pie de página encontramos una amplísima bibliografía poscodicial y de las sentencias de los tribunales. Pero no solamente expone la interpretación más común de los cánones en la doctrina de los canonistas, sino que indica también las nuevas reflexiones que se van proponiendo en coherencia con la doctrina del Concilio Vaticano II; y tengamos presente que el Código de Derecho Canónico pretende traducir esa doctrina vaticana al "lenguaje canónico", como dice Juan Pablo II en la Constitución Apostólica con que lo promulgó; con serenidad, firmeza y persuasión propone la autora su parecer, muy acertado, sobre esas interpretaciones más recientes de la doctrina matrimonial canónica. Añade siempre la legislación de los Cánones de las Iglesias Orientales, destacando su identidad o diferencias con la legislación de la Iglesia latina. La distribución en párrafos armónicos y la subtitulación dentro de los capítulos resaltan aún más la claridad de exposición. Es un manual muy recomendable para la docencia universitaria, pero aún más para consulta de todos los que de alguna manera toman parte en los tribunales eclesiásticos; de ellos tiene también probada experiencia la autora.- E. OLIVARES.

RAVASI, G., *Martini, mis tres ciudades. Un coloquio revelador*. Ciudad Nueva, Madrid 2003, 126 pp., 9 €

Estas tres ciudades son emblemáticas en la vida del Card. Martini: Roma, lugar de su actividad académica; Milán, lugar de su actividad pastoral; Jerusalén, la ciudad de sus raíces y como su meta espiritual. En torno a ellas se construye este "diálogo ideal":

porque, aunque el libro tiene forma de entrevista, dicha entrevista nunca se realizó, sino que la construyó el autor a partir de las obras de Martini. Ravasi ha entresacado las palabras de su "entrevistado" sobre todo de sus numerosas cartas pastorales: son, por tanto, palabras textuales, y no un discurso imaginario. De este modo el lector se acerca a la personalidad de Martini, a su pensamiento, a sus inquietudes. El resultado es, pues, una verdadera biografía de este autor que tanto ha escrito, a pesar de su intensa actividad pastoral.- B. A. O.

SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun - SÁNCHEZ MAUS, Jesús, *Perplejidad ante las vocaciones. Investigación cualitativa desde la diócesis de Bilbao*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 189 pp., 15 €

El subtítulo de este libro nos indica el contenido mejor que el propio título. Estamos ante un estudio de la diócesis de Bilbao, intentando buscar una respuesta a la escasez de vocaciones religiosas y sacerdotales. La muestra no es plenamente significativa, ya que los entrevistados están relacionados de una manera u otra con la Iglesia Católica, con lo que encontramos dificultad para imaginar lo que responderían otros colectivos más separados de ella. De todas maneras el resultado del sondeo puede tener una gran utilidad, sobre todo si se tienen en cuenta las reflexiones socio-pastorales de la tercera parte del volumen. En esta última parte hay una buena dosis de auto-crítica, especialmente útil para configurar un modo de evangelización más adecuado al evangelio. La pastoral vocacional tiene que comprender que no puede prescindir de la imagen que la iglesia proyecta sobre la sociedad, si no quiere estar permanentemente confundida sobre el mensaje que ésta reciba de aquélla.- A. NAVAS.

SPERRY, L., *Sexo, sacerdocio e Iglesia*. Santander, Sal Terrae 2003, 248 pp., 12 €

El tema de los escándalos producidos por algunos sacerdotes en la iglesia americana indujo al autor, doctor en medicina y profesor de psiquiatría, a escribir este libro para explicar los factores que han contribuido a la crisis presente. Ofrece una información básica sobre el desarrollo psicosexual en la vida celibataria y los elementos que forman parte de ciertas conductas inapropiadas. Luego se aplican estos criterios a la selección de candidatos, a cómo prevenir estas conductas inapropiadas y a las decisiones prácticas que habrán de tomarse en esas situaciones. Me hubiera gustado más que, en lugar de hacer resúmenes, repitiendo lo dicho, y analizar casos concretos, hubiera desarrollado más algunos aspectos demasiado esquemáticos. En concreto, por citar un ejemplo, el capítulo sobre la homosexualidad me parece demasiado pobre.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

ESPIRITUALIDAD

Asi, E., *El rostro humano de Dios. La espiritualidad de Nazaret*. Narcea, Madrid 2004, 152 pp., 10 €

En estas páginas se nos asoma a un Nazaret que es una invitación, una exigencia, un modelo para todos los cristianos, especialmente valioso en la espiritualidad que emana y en su modo de vida para todo lo que significa solidaridad con el Tercer Mundo, el mundo de los pobres. Nazaret aporta inculturación, sensibilidad local, gente sencilla. También espiritualidad profética, pascual, liberadora. El mundo y la Iglesia necesitan de Nazaret y su mensaje. Estas páginas han salido de una experiencia denominada "Mes de Nazaret", tradicional una vez al año en la Fraternidad de Sacerdotes de Iesus Caritas. El contenido corresponde a un retiro de una semana propuesto por el autor en dicha ocasión. Con la intención de que vivamos de nuevo el misterio de Nazaret, se detiene en puntos tan sugerentes como los anuncios o las

denuncias que Nazaret oferta a nuestro mundo.- A. NAVAS.

BREEMEN, P., *El arte de envejecer. La ancianidad como tarea espiritual*, Sal Terrae, Santander 2004, 102 pp., 6 €

El atardecer de la vida no se puede vivir como el amanecer. Por eso necesita también un cierto aprendizaje. La ancianidad recoge y elabora lo que se ha vivido con anterioridad, pero hay que aceptarlo con un nuevo estilo que no siempre resulta fácil. De una forma sencilla y breve, orientada más a la misma persona mayor, el autor elabora los rasgos fundamentales de una espiritualidad que ha de alimentar esta última etapa.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

CABESTRERO, T., *¿A qué Jesús seguimos? Del esplendor de su verdadera imagen al peligro de las imágenes falsas*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 124 pp., 8 €

Todo este libro está centrado en la necesidad de conocer adecuadamente a Jesús. La importancia de este conocimiento salta a la vista, para no deformar su figura ni su mensaje. Entre otras cosas porque, si ignoramos o desfiguramos a Jesús, ignoramos o desfiguramos a Dios, como dice muy acertadamente el propio autor. Para conocer bien a Jesús habrá que dejarse guiar por el Espíritu Santo, que fue quien sacó a los apóstoles de la profunda ignorancia que tenían sobre el papel que había venido a jugar en los destinos de la humanidad. De su mano hay que recurrir a la investigación bíblica, que es la memoria viva escrita de Jesús. Pero también a los Santos Padres quienes, con su experiencia, nos transmiten también lo mejor de su persona, captado en la íntima relación con Él. Siempre los Evangelios nos guiarán a la imagen verdadera de Jesús mejor que ninguna otra fuente. Para terminar se anima al lector a tener en cuenta la autenticidad original de Jesús, la verdad evangélica y teológica sobre Él, la incultu-

ración de su imagen en nuestro mundo y la coherencia evangélica y humana acerca de Jesús.- A. NAVAS.

CHEVROT, G., *El Evangelio al aire libre*. Palabra, Madrid 2003, 249 pp., 11,50 €

En estas páginas se valora de modo particular lo que Jesús toma de los animales y la naturaleza para presentar mejor el mensaje que quiere transmitir a la humanidad. Los 29 temas que selecciona el autor de entre las páginas evangélicas están divididos en dos partes. Los 14 primeros están dedicados a los animales que están presentes en la enseñanza de Jesús. Los 15 restantes tienen como punto de mira la naturaleza y las enseñanzas relacionadas con ella. Cada uno de los temas lleva un subtítulo orientador de la significación que le ha encontrado el autor al texto que comenta. El estilo es reflexivo, a base de consideraciones de todo tipo, sobre las relaciones entre los seres humanos y de éstos con Dios. Y, tras cada una de las consideraciones que se hacen, la aplicación práctica que ayude al lector a poner manos a la obra de mejorar su vida a la luz del mensaje evangélico.- A. NAVAS.

ELORRIAGA, F., *La música de lo cotidiano*. Mensajero, Bilbao 2004, 310 pp., 13,50 €

En estas páginas nos encontramos con alguien que respira la sabiduría que brilla en todas las culturas y que pone en la interioridad humana el verdadero motor capaz de sacar adelante a la humanidad. Todo lo cotidiano tiene una música especial, perceptible solamente por las personas de corazón purificado, abiertas a la belleza y al amor que aletean en el interior de todo lo que nos rodea. El que todo tenga su música es lo que ha hecho nacer a lo largo de los siglos tantos trovadores de esa música callada y oculta que resuena en el interior de los limpios de corazón. Una vez situado el libro en sus verdaderas coordenadas el autor nos ofrece una buena colección de ejemplos

que nos ayuden a descubrir la música que Dios ha puesto en todo lo que nos rodea y que, a primera vista, podría parecernos irrelevante y sin la trascendencia que verdaderamente tiene. El libro puede servir de iniciación para que cada cual aprenda a escuchar esa música oculta con sus propios oídos interiores.- A. NAVAS.

ENEBRAL CASARES, A. M^a., *Vocabulario de palabras y experiencias místicas*. Peso-Press, Madrid 2003, 83 pp., 6,50 €

Para hacerse cargo de la utilidad de esta obra habría que citar simplemente la introducción de la propia autora, puesto que allí explica su razón de ser y sus peculiaridades. Pretende con ella acercar el vocabulario místico al público en general, huyendo de tecnicismos y erudición que puedan confundir más que aclarar. Esto me parece plenamente logrado, a poco que uno repase alguno de los términos cuya explicación se ofrece. Pero este vocabulario tiene un aspecto especialmente interesante: el de ser una aportación de alguien que vive aquello que intenta describir. Lo más corriente es referirse a personas del pasado (con las que no es posible contactar) para hablar de la mística. En este caso la propia autora nos confiesa la dificultad experimentada por "la arriesgada intención de recopilar un vocabulario de íntimas palabras empleadas en comunes experiencias místicas". De este modo cualquier lector de estas páginas tiene la posibilidad (nada corriente) de entrar en contacto con la autora para cualquier aclaración ulterior de alguien que vive la mística y que puede explicarse bien sobre ella.- A. NAVAS.

HUBAUT, M., *Dios te llama por tu nombre. Vocación y misión*. Mensajero, Bilbao 2004, 180 pp., 10 €

Este libro es especialmente respetuoso con el lector y por ello más admirable en el contexto de la problemática que aborda.

La realidad de todo ser humano, de ser llamado por su nombre por Dios y de recibir una misión de sus manos para ser llevada a cabo durante su vida, es un tema que se presta a todo tipo de exhortaciones dedicadas a convencer al lector de la verdad de lo que está leyendo y a que saque consecuencias para su propia vida. Sin embargo el autor se ha limitado (lo que es un verdadero acierto, a mi entender) a recordar, describir y enmarcar algunos de los casos más llamativos que conoce la historia de nuestra fe, de personas que han experimentado esta llamada y han seguido (o no) adelante con la misión que les fue propuesta. La historia de esos éxitos o fracasos tiene interés en sí misma, aunque pueda tener un valor pedagógico para el lector. Pero el hecho de que el autor se olvide de hacer recomendaciones hace que sus páginas lleguen más diáfanas y sean mejor acogidas que si lo hubiera hecho.- A. NAVAS.

MARTÍN VELASCO, Juan (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Trotta, Madrid 2004, 365 pp., 20 €

Tenemos en estas páginas las actas de un seminario interdisciplinar muy interesante dedicado al estudio del fenómeno místico. El pórtico lo constituyen unas páginas del coordinador del volumen sobre el fenómeno místico en la historia y en la actualidad. El resto de las aportaciones se agrupan en dos bloques: el primero dedicado a la mística cristiana y sus raíces y el segundo dedicado a la aproximación interdisciplinar a la experiencia mística. El hecho de abordar esta realidad humana desde tan distintos puntos de vista hace especialmente valioso este volumen, con el que se ha corrido el riesgo de entrar en un terreno no especialmente apreciado por algunas de las disciplinas que lo han abordado. Eso sí, tengo la impresión de que en algunas ocasiones se ha identificado la realidad humana mística con los fenómenos psíquicos (o físicos) sorprendentes, que pueden producirse en

las personas en relación con su experiencia de intimidad con Dios. Eso no quita nada a la capacidad y competencia de los autores sobre el tema, aunque se pueda intuir que no todos han conocido la mística como realidad en su propia vida. Y eso, o sea la experiencia, según esos mismos autores, es determinante a la hora de entender el fenómeno místico.- A. NAVAS.

NGUYEN VAN THUAN, F. X., *El gozo de la esperanza. Último retiro espiritual dado por el Card. van Thuan*. Ciudad Nueva, Madrid 2004, 127 pp., 8 €

Aunque este último retiro del cardenal Van Thuan está dirigido a sacerdotes, la doctrina espiritual que transmite es válida para cualquier cristiano. A través de sus páginas se puede seguir la evolución interior de una persona ilusionada con la evangelización en su país, a la que el gobierno comunista corta todas las posibilidades, hasta el punto de enfrentarse con la cárcel y el aislamiento, poniendo ante sus ojos una realidad aparentemente sin sentido. Es en este aislamiento y en esta impotencia donde él descubre la necesidad de dejar todo lo importante en manos de Dios, que es quien sabe sacar mejor partido de las circunstancias adversas cuando éstas se presentan. Su testimonio es un ejemplo notable de lo que afirmamos cuando decimos que "Dios escribe derecho con renglones torcidos". Que un hombre destinado al gobierno en la Iglesia y que nunca pudo ejercerlo realmente por la obcecación humana acepte su frustración por amor a Dios es un testimonio de especial valía en estos tiempos.- A. NAVAS.

PINCKAERS, S. TH., *En el corazón del Evangelio. El "Padre Nuestro"*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 117 pp., 9 €

En estas páginas se nos expone un planteamiento inicial de preocupación por el futuro de la oración en el mundo, tal y como

va evolucionando éste, más bien marcado por la técnica, la ciencia y las realizaciones externas, muchas de ellas beneficiosas para la humanidad, pero presentidas algunas veces como poco compatibles con la vida interior. La oración se presenta aquí como una realidad que se da en lo hondo del corazón humano, con un equilibrio que sabe distinguir bien entre aislamiento físico y disponibilidad del corazón. No se recomienda la baránda que nos rodea como marco para orar, pero tampoco se nos incita a un aislamiento difícilmente viable en las circunstancias actuales. Y como alma de la recomendación de la oración que se hace en todo el libro, el Padrenuestro. Una oración enfocada bíblica y patristicamente, con lo mejor de la raíz de nuestra fe, de manera que se viva como el centro de nuestras relaciones con Dios, tanto privada como comunitariamente.- A. NAVAS.

SANTOS, C., *El Espíritu Santo desde sus símbolos. Retiro con el Espíritu*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 208 pp., 10 €

Ceferino Santos, estrecho colaborador durante años de la *Renovación Carismática Española*, confiesa su atracción desde joven hacia el pensamiento y el lenguaje simbólico, porque encuentra en él una vía fecundísima para acercarse a la realidad, que va más allá del horizonte filosófico discursivo. Estas páginas son una buena prueba de ello. Centradas en la figura del Espíritu Santo, buscan un mejor conocimiento del mismo a través de los símbolos que la tradición le ha ido aplicando: hasta 14 se analizan, echando mano de innumerables textos bíblicos y patristicos. El conjunto ayuda efectivamente a profundizar en la realidad del Espíritu.- B. A. O.

SARANYANA, J.-I. Y OTROS (eds.), *El caminar histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II. XXIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de*

Navarra. Universidad de Navarra, Pamplona 2004, XVIII + 660 pp.

Este simposio se ha inspirado, para el tema eje del mismo, en la carta apostólica *Novo millennio ineunte*, n° 31. Siguiendo las pautas de Juan Pablo II en dicho documento, se ha tenido en cuenta la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, del Concilio Vaticano II, en el punto específico de la llamada universal a la santidad. Con estos presupuestos, las ponencias se organizaron en torno a tres bloques y a cada uno de esos bloques se dedicó una jornada. Los enfoques de cada uno de los tres bloques fueron: "Los caminos de la santidad", "La pedagogía de la santidad" y "El ecumenismo de la santidad". Por destacar algo de un Simposio, todo él de interés, se dio espacio al estudio de la diversidad de los carismas que pueden conducir a la santidad, a través de fundaciones de una enorme variedad, durante el primer día; la reforma litúrgica, la secularidad cristiana y las nuevas formas de oración ocuparon el tiempo del segundo día; en el tercero se presentó la espiritualidad de las iglesias de los hermanos separados, con atención especial a las iglesias salidas de la reforma, la iglesia anglicana y la iglesia ortodoxa, con especial énfasis en la rusa. Todo el trabajo está coronado con la conferencia de clausura sobre la espiritualidad cristiana ante el nuevo milenio.- A. NAVAS.

TERESA DE JESÚS, *Orar es hablar con Quien nos ama. Experiencias de su oración*. Versión y selección de textos: Pedro A. Urbina. Palabra, Madrid 2003, 305 pp., 12 €

Hay muchas formas de abordar los problemas que plantea el deseo de llevar una vida de oración con garantías. De entre ellas, la psicológica, la teológica, la de sentido común, entre otras, prestan sus servicios a los interesados en el tema, aunque con limitaciones evidentes. Estas limitaciones suelen provenir de olvidar uno de los principios

básicos de la espiritualidad cristiana de todos los tiempos, conservado especialmente en oriente: para orientarse en la vida espiritual en general, y en la vida de oración en particular, es muy conveniente contar con un maestro que vaya por delante en el camino que se pretende recorrer. Esto es lo que hace Pedro A. Urbina con muy buen criterio: dejarse acompañar por Santa Teresa de Jesús (maestra indiscutible de oración donde las haya, como reconocieron los mejores teólogos y directores de espíritu de su tiempo) a través de sus obras, para responder, atinada y sintéticamente, a las dificultades más comunes que se presentan a toda persona que quiera vivir en profunda intimidad con Dios.- A. NAVAS.

VIDA RELIGIOSA

ESPEJA, J., *¿Tiene sentido la vida religiosa? Cuando fallan los proyectos utópicos*. San Pablo, Madrid 2004, 224 pp., 10 €

El autor es un religioso dominico, preocupado ya con anterioridad por los problemas de la vida religiosa, y que vuelve a la carga, como él mismo dice, no para intentar elaborar alguna teoría nueva sobre la misma, sino para señalar algunos interrogantes y atisbos de los nuevos caminos que se van abriendo. El libro está estructurado en tres partes: resultado de unas sesiones de reflexión con los monjes benedictinos de Silos; reflexiones tras contacto y seguimiento de la Confederación Latinoamericana de Religiosos en sus asambleas y publicaciones; algunas conclusiones procedentes del material de las dos primeras partes, como sugerencias para la renovación de la vida religiosa y la posibilidad de mirar con confianza hacia el porvenir, puesto que el autor no tiene ninguna duda de que el carisma de la vida religiosa, remozado y puesto al día por el Espíritu, va a seguir cumpliendo en la Iglesia la importante función que ha ido desempeñando durante tantos siglos.- A. NAVAS.

PASTORAL

BERMEJO, J. C., *La relación de ayuda a la persona mayor*, Sal Terrae, Santander 2004, 150 pp., 8 €

El autor, ya conocido por otras publicaciones en este campo, se dirige a los cuidadores para insistir en las actitudes básicas que se requiere para este trabajo. Para ello, recorre las dinámicas del envejecimiento, la comprensión y empatía con las personas mayores, el difícil arte de saberlas escuchar, los conflictos y dificultades que se plantean, sobre todo con los enfermos de Alzheimer, y el acompañamiento en los momentos finales. Los temas van acompañados de casos prácticos e ideas para la reflexión.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

RELIGIONES

CORBIN, H., *Templo y contemplación. Ensayos sobre el Islam iraní*. Trotta, Madrid 2003, 402 pp., 30 €

Se trata de una compilación de cinco ensayos que pretenden mostrar una líneas de convergencia entre las corrientes gnósticas de las tres tradiciones religiosas monoteístas del tronco abrahámico. La configuración de los ensayos tiene un sabor esotérico, de tal modo que su lectura requiere un cierto grado de iniciación en el léxico y la conceptualización de la filosofía y la religión judía, cristiana y, especialmente, islámica, en sus dimensiones gnóstico-esotéricas. Incluye cálculos de carácter numerológico y alifatólogo (pp. 77 y 97-99, por ejemplo, así como en el apéndice, pp. 120-130). Curioso y atractivo me parece el tercer ensayo, dedicado al templo sabeo y al ismailismo, con su concepción extrema de la trascendencia divina que sólo puede ser mediada por ángeles en el caso de los sabeos –ni siquiera por profetas– en convergencia con el mesocosmos sagrado del esoterismo is-

mailí en donde se ubica la jerarquía arcan-gélica. El ensayo dedicado a la Ka'ba en la obra del filósofo chí'í Qazí Sa'íd Qommí, el cuarto, me parece muy sugerente en orden a una fenomenología que tome en serio la demanda de trascendencia del hombre y su resistencia a todo intento reduccionista. Una fenomenología de la simbólica aplicada a la interpretación del sentido esotérico de la forma estructural cúbica de la Ka'ba y de los ritos de la peregrinación mayor. La adscripción duodecimana del filósofo chí'í lee en esta forma cúbica (6 superficies, 8 ángulos y 12 aristas) el tipo paradigmático de un espacio espiritual y místico conectado con su arquetipo celestial. Hay aquí una tendencia del Islam a conectar los símbolos centrales de la religión con sus paradigmas celestes. Está claro en la exigencia de una escritura madre, celeste, guardada por Dios en el cielo, de donde procede el Corán recitado pro Mahoma. En el caso de Qommí esa exigencia de paradigma celeste se proyecta incluso sobre la construcción del templo mecano. A este respecto, el último ensayo sobre la "imagen templi" nos acerca a la consideración del mundo como cripta del templo celeste que puede desacralizarse y quedar reducido a leyes inmanentes. Esto sería equiparable a la destrucción del Templo de Jerusalén. Rememoramos aquí temas templarios clásicos tamizados por el esoterismo swedenborgiano (s. XVIII) que alcanza incluso a una lectura esotérica de la Jerusalén Celeste de Apocalipsis 21. En resumen, es un libro para personas muy especializadas o que estén verdaderamente apasionadas por estos temas. Excelentemente documentado, su lectura requiere atención y reposo. Un completo índice analítico precede al índice general y resulta muy valioso para poder moverse por entre la temática, a veces complicada, y el léxico específico no accesible en principio a cualquier lector medio.- J. L. SÁNCHEZ NOGALES.

ELIADE, M., *Fragmentarium*. Trotta, Madrid 2004, 181 pp., 12 €

La imponente obra de Eliade como historiador de las religiones comparadas deja paso en este volumen a una miscelánea en que recoge observaciones fragmentarias sobre la religión y la cultura, desde las que profundiza en la identidad humana. Se trata de breves notas de un par de páginas sobre la antropología, el miedo a lo desconocido, el misterio, la ascesis, lo profano y lo sagrado, las herejías, lo angélico y otros temas cercanos a la experiencia religiosa, junto a observaciones sobre los signos, el sueño, los símbolos, las etimologías y otros elementos de una teoría del conocimiento, a los que se añaden reflexiones sobre la cultura y el mundo (el significado del genio, teoría y novela, Dostoievski y Unamuno, crítica y racionalidad, etc.). En cuanto meditaciones sobre lo cotidiano, resultan claras, cercanas y pedagógicas, y sirven de complemento biográfico a sus ricos tratados sobre la religión.- J. A. ESTRADA.

GRAMLICH, R., *La mística del Islam. Mil años de textos sufíes*. Sal Terrae, Santander 2004, 407 pp., 35 €

Estos mil años de textos sufíes constituyen una antología muy valiosa de lo que se conoce como la mística en el mundo islámico. Toda una corriente de sabiduría y espiritualidad que, al basarse sobre todo en la experiencia personal, ha tenido a lo largo de los tiempos problemas serios con el Islam oficial, al ser considerada frecuentemente como una especie de herejía respecto a la ortodoxia musulmana. En estas páginas se pueden encontrar elementos comunes con el hesicasmo oriental cristiano, así como con autores tales como el Pseudodionisio Areopagita o el maestro Eckhart, el Cantar de los Cantares o la sabiduría del budismo. Las consideraciones de fondo vienen arropadas unas veces en forma de anécdotas, otra en forma de sentencias y bastantes veces con ambos elementos formando un todo. Siempre abundando en consideraciones en las que abundan las paradojas escl-

recedoras de lo que se pretende transmitir como legado de sabiduría.- A. NAVAS.

IBN WARRAQ, *Por qué no soy musulmán*. Ediciones del Bronce, Barcelona 2003, 358 pp., 22 €

Este libro nos llega con un cierto retraso (se publicó en Alemania en 1995) y su autor, se esconde bajo pseudónimo, es oriundo de la India de familia musulmana pero vive actualmente en Estados Unidos. Los acontecimientos del 11 septiembre 2001 y del 11 marzo 2004 dan a estas páginas una nueva actualidad. La tesis central es que los problemas de los países islámicos no tienen su causa en Occidente, sino en el fundamentalismo islámico. Para el autor no hay diferencia entre islamismo y fundamentalismo islámico, aunque existan musulmanes moderados que hacen esfuerzos por disimular los textos más violentos del Corán. Desde estos presupuestos no cree el autor que el islamismo sea reformable: es imposible que las sociedades islámicas sufran el proceso de laicización que ha llevado a Occidente a la libertad. Estamos ante un libro pesimista, que habrá que leer confrontándolo con otras lecturas del Islam.- F. L.

TEJERINA ARIAS, Gonzalo (ed.), *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos*, Universidad Pontificia, Salamanca 2003, 275 pp., 15 €

Este volumen recoge el texto de las intervenciones de los ponentes en la quinta edición de las Jornadas de Teología organizadas por la Universidad Pontificia de Salamanca. La introducción y la clausura versan sobre el martirio como fenómeno de credibilidad de la fe y sobre el anuncio y testimonio de la fe en un mundo plural. El resto de las intervenciones se agrupan en torno a dos epígrafes: *Religión, fe cristiana y culturas* y *Monoteísmo cristiano y diálogo interreligioso*. El valor universal e integrador de las religiones es puesto de relieve

especialmente en el primer grupo de temas, mientras el diálogo interreligioso es el protagonista en el segundo grupo. Todo el contenido es de gran valor para las circunstancias que se están viviendo actualmente en el mundo y, más concretamente en la Unión Europea, con gran cantidad de sugerencias que ayuden a evitar que los radicalismos religiosos puedan degenerar en fundamentalismos.- A. NAVAS.

VILANOVA, E. (y otros), *Cartas cruzadas. Desde la fe y el agnosticismo*. Sal Terrae, Santander 2003, 205 pp., 10 €

Se trata de un libro realmente curioso, y también muy interesante. Las 26 “cartas cruzadas” entre creyentes y no creyentes (aunque entre estos se dan matices diferenciadores muy significativos en su in creencia), publicadas por la revista *Foc Nou* durante años, más dos cartas de J. I. González Faus y J. A. Marina, recrean una forma inteligente y profunda de diálogo sobre temas importantes para unos y para otros. El estilo, aunque genéricamente sea denominado epistolar, refleja también la diversidad de los autores de las cartas: no todas son igualmente ágiles en su argumentación o claras en su exposición, pero sí se puede decir que en su conjunto conforman un testimonio muy cualificado desde diversas perspectivas sobre temas de candente actualidad como el hecho religioso y la sociedad actual, los límites de la ciencia, la educación en valores, el problema del mal, el futuro de las religiones y el intercambio de opiniones entre González Faus y Marina sobre el *Dictamen sobre Dios* de éste último. La complejidad y las incertidumbres a las que debemos hacer frente nos obligan a mantener el diálogo entre creyentes y no creyentes, como una necesaria e ineludible tarea para la humanización de este mundo.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

FILOSOFÍA

BARBOUR, I. G., *El encuentro entre ciencia y religión. ¿Rivales, desconocidas o compañeras de viaje?* Sal Terrae, Santander 2004. 263 pp., 18 €

Hace unos meses ha visto la luz la traducción de una obra de Ian G. Barbour de más entidad que ésta: *Religión y Ciencia* (edición inglesa de 1997, y en español, Trotta, 2004). La obra que comentamos aquí es un intento de divulgación de las tesis más esenciales de aquella. Su autor, el profesor Ian G. Barbour, es profesor emérito de física nuclear y religión en el Carleton College en Northfield (Minnesota). En el año 1999 se le concedió el Premio Templeton para el Progreso de las Ciencias de la Religión, siendo un pionero en la construcción de una comunidad científica emergente y viva. Según Barbour, se han dado histórica, psicológica y epistemológicamente cuatro formas de relacionar la ciencia y la religión: las que define como el conflicto, la independencia, el diálogo y la integración. Dentro de estos paradigmas analiza cinco grandes retos que la ciencia ha planteado a la teología: el reto de la astronomía a las ideas clásicas de la creación, el reto de la física cuántica al orden natural y a la providencia, el reto de la evolución biológica a la teología del diseño divino, el reto de la neurociencia y de la genética a la antropología teológica, y el reto de la autonomía del orden natural al Dios presente en el mundo. Barbour es optimista y defiende que hoy se dan las condiciones necesarias y suficientes para un auténtico encuentro (que es más que diálogo) entre los paradigmas científicos y las propuestas de la fe cristiana. Barbour no es una figura aislada. En los últimos treinta años, un conjunto de científicos cristianos (sobre todo protestantes) procedentes del ámbito cultural anglosajón han hecho importantes aportaciones a las relaciones ciencia/religión. Su obra ha sido canalizada a través de ciertas instituciones

dedicadas a potenciar el diálogo entre ambas. Entre ellas, están el CTNS de Berkeley y el ESSSAT, de carácter europeo. Escrito con un estilo desenvuelto sin pretensiones "intelectuales" (para ello está la obra más extensa ya citada), *El encuentro entre ciencia y religión* puede ser una herramienta muy valiosa para la lectura personal y para trabajos de seminario con estudiantes universitarios.- L. SEQUEIROS.

BLOCH, E., *El principio esperanza (I)*. Trotta, Madrid 2004, 516 pp., 28 €

Estamos ante una obra de primera magnitud, tanto desde el punto de vista teológico como filosófico. No se puede comprender la revalorización de la utopía en la segunda mitad del siglo XX sin tener en cuenta a Bloch, y más en concreto este estudio, del que Trotta publica las tres primeras partes en una edición a cargo de Francisco Serra y una traducción de Felipe González Vicén. El principio esperanza es una clave indispensable para comprender la revalorización de la escatología en la teología, para la teología política centroeuropea y para el diálogo filosófico en torno de Walter Benjamin, Horkheimer y el mismo Bloch, que se ha convertido en un referente indispensable para estudiar racionalmente el hecho religioso y captar la especificidad del judeocristianismo. Los sueños diurnos, la conciencia anticipadora y las imágenes desiderativas corresponden a las tres partes de este fascinante estudio que vincula la utopía y el interés cognitivo, el consciente y el inconsciente, la razón y el deseo, la antropología y la filosofía de la historia. Incluso corrientes alejadas de Bloch, como el pensamiento postmoderno, han recibido los influjos de esta gran obra literaria y filosófica, que combina la erudición, la sugerencia y la calidad literaria. Esta reafirmación del deseo y su correlato de esperanza e imaginación, como creación y anticipación de sentido, se encuadra también la actual revalorización de la inteligencia emocional,

a la que Ricoeur dedica ricas aportaciones a partir de un estudio de las tradiciones occidentales.- J. A. ESTRADA.

BOURDIEU, P., *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama, Barcelona 2003, 212 pp., 13,50 €

Pierre Bourdieu (1930-2002) fue uno de los más prestigiosos y también polémicos pensadores franceses del siglo XX. Desarrolló su actividad profesional como profesor de Sociología en el Collège de France y fue director de Estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Este libro contiene un documento excepcional: el texto del último curso dictado en el Collège de France, en el año 2001 poco antes de fallecer. De alguna manera, es su testamento filosófico. La hipótesis que rigió su discurso es que "el universo de la ciencia está amenazado actualmente por un temible retroceso". Este retroceso se manifiesta por la pérdida de la independencia del pensamiento racional debido a la ingerencia en ella de poderes religiosos, políticos y económicos. Y se pregunta: ¿cómo hacer para que la ciencia recupere su identidad y su libertad? El hilo de la historia de la ciencia muestra que ésta siempre estuvo sometida a los avatares ideológicos de su contexto social. Pero éste no desarticuló la autonomía del pensamiento, porque en el pasado hubo una capacidad de repensar filosóficamente las mediaciones del conocimiento. Pero no existe tal capacidad en la construcción actual de conocimientos pragmáticos y las falsas epistemologías de las anticiencias. Bourdieu propone la vía de un racionalismo que asuma su parte histórica. Postula que la reflexividad sería un instrumento válido para recuperar la libertad y el rigor del investigador. En palabras del autor, "la reflexividad es el trabajo mediante el cual la ciencia social, tomándose a sí misma como objeto, se sirve de sus propias armas para comprenderse y controlarse". Una excelente reflexión sobre el

pensamiento racional frente al pensamiento débil.- L. SEQUEIROS.

CASTELLÓN MARTÍN, J. J., *Ellacuría y la filosofía de la praxis*. Hergué, Huelva 2003, 265 pp.

Este estudio, resultado de una tesis doctoral de filosofía, introduce a la obra y el pensamiento de Ignacio Ellacuría a partir de Zubiri. El objeto de la filosofía es la praxis histórica, en lugar de lo real zubiriano, a partir de lo cual se presenta al pueblo como objeto y sujeto de la praxis histórica, con lo que se abre la posibilidad de una articulación entre teología de la liberación y pensamiento de Zubiri. Se analiza el concepto de pueblo e historia, las fuerzas determinantes de ambas y la concepción del realismo hermenéutico en Ellacuría. A partir de ahí se plantea la fundamentación filosófica de la utopía histórica, desde una ética material afin a la teología de la liberación y se analiza la historización del conocimiento y de la verdad, que es quizás lo más logrado del estudio. Las conclusiones finales y una reseña bibliográfica completan el estudio. En la edición se advierte cierto descuido tipográfico y se echa de menos una mayor precisión en las citas bibliográficas. Por lo demás es un estudio sencillo y escrito con un lenguaje accesible.- J. A. ESTRADA.

DERRIDA, J., *Acabados – Kant, el judío, el alemán*. Trotta, Madrid 2004, 128 pp., 10 €

Se compone este volumen de un discurso y una conferencia. El primero, llamado discurso de Frankfurt, está escrito con motivo del premio Theodor W. Adorno que Derrida recibe el 22 de septiembre de 2001. Es un discurso circunstancial con obligadas alusiones al 11 septiembre. La comunicación o conferencia titulada *Kant, el judío, el alemán*, se basa inicialmente en un comentario sobre unos textos de los filósofos, también judíos, Cohen y Rosenzweig y una específica relación con el neokantismo

que representó Cohen durante tantos años. Pero este tema parece sólo un pretexto para una serie de elucubraciones muy diversas entre sí. De esta forma vemos que en tan breves páginas y reconociendo numerables divagaciones del autor, hay infinidad de interesantes afirmaciones sobre múltiples temas de política, la política del momento en que se da la conferencia, de historia de la filosofía, de la teología y sociología histórica del cristianismo, del helenismo, kantismo, idiosincrasia alemana y judía, etc., más o menos afines a su conocido tema sobre “nacionalidad y nacionalismo filosóficos”. A este último respecto aparece por todas partes lo que ya es una constante entre sus preocupaciones: la relación entre kantismo y judaísmo, e incluso entre el judaísmo y el idealismo alemán, o las relaciones entre las idiosincrasias de las ideologías judía y alemana. Esta última relación es la que obtiene aquí gran preeminencia, ya que la conferencia tiene lugar en Jerusalén. El texto abunda en afirmaciones un tanto paradójicas, como que lo griego sea consustancial al idioma judío; o rotundas como ésta: “lo sepan o no, lo quieran o no, los alemanes son judíos”. Pero la mayoría de las veces son afirmaciones sugestivas de gran concentración y síntesis. Entre éstas recojo la siguiente por las numerosas alusiones que desde aquí se hacen a Kant: neokantismo puede querer decir dos cosas, “tanto un kantismo adoptado y adaptado, ajustado o apropiado, como también una crítica de la crítica kantiana en nombre de Kant, un kantismo de derecho o de inspiración que pretende oponerse a un kantismo de hecho o sobrepasar sus límites. Kant contra Kant o Kant sin Kant”.- E. BORREGO.

DUCH, L., *Estaciones del laberinto. Ensayo de Antropología*. Herder, Barcelona 2004, 301 pp., 15 €

La reflexión en torno a la vida cotidiana constituida y concretada mediante términos como palabra, religión, educación, his-

toria, simbolismo, silencio, mal, salud, etc. constituyen el centro de la praxis antropológica que Lluís Duch reconoce que ha desarrollado durante los últimos 30 años. Con este título "Estaciones del laberinto" pretende no sólo describir los recovecos del laberinto de la existencia humana, sino sobre todo señalar las pautas para encontrar salidas. El autor, profesor de Fenomenología de la Religión y monje de la Abadía de Montserrat, es doctor en Teología por la Universidad de Tübingen. Es autor de numerosas publicaciones en castellano y sobre todo en catalán. Este libro reúne una selecta colección de siete ensayos que vieron la luz pública en los últimos diez años en revistas de difícil acceso al lector de lengua castellana. Pero no es una mera recopilación de los mismos, sino que se han reelaborado para conferirles una unidad. La pregunta de fondo es: ¿qué significa lo humano en un mundo complejo y violento? Dos grandes acontecimientos han revisado la pregunta sobre lo humano: la caída del muro de Berlín en 1989 y el impacto de los aviones sobre las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. Ambos acontecimientos han llevado a la humanidad a la puerta de un laberinto. Pero la cuestión esencial es si hay deseos reales de salir de él.- L. SEQUEIROS.

ESTRADA, J. A., *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Trotta, Madrid 2004, 235 pp., 15 €

En 1990 publicó el autor *La teoría crítica de Max Horkheimer*. Ahora aparece este estudio de otro de los principales representantes de la Escuela de Frankfurt, pero centrandó ahora la atención preferentemente en la filosofía de religión. Ahora bien, como el mismo autor observa, esta área del pensamiento de Habermas no puede entenderse adecuadamente si no es en el marco de toda su obra, concretamente de su teoría de la comunicación y de su teoría de la acción. El estudio de Habermas lo hace Estrada si-

guiendo la evolución de su obra desde los años 60 hasta hoy. En aquellos primeros años pensaba Habermas que la sociedad moderna acabaría con la religión; hoy, al tiempo que se ha hecho claro defensor de una ética formal y procedimental basada en la comunicación humana, es un firme convencido de que la religión sigue teniendo un papel propio, pero sometido a la crítica ilustrada y claramente diferenciado de la filosofía y de la ciencia. En toda esta reflexión Habermas se ha enriquecido considerablemente —y así lo refleja el estudio de Estrada— del diálogo con la teología, cuyas críticas ayudan a comprender también las limitaciones del pensamiento del autor.- I. CAMACHO.

FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta, Madrid 2004, 196 pp., 14 €

Dentro del actual debate entre comunitaristas y universalistas se inserta este estudio de Fornet-Betancourt, bien conocido por otras publicaciones en las que postula la interculturalización de la filosofía, desde una hermenéutica dialogante y abierta tanto a los postulados ilustrados como al enraizamiento en la tradición que defienden las concepciones hermenéuticas. El autor ofrece una síntesis de su concepción de una filosofía interculturada y se abre al diálogo con otros autores, que le responden con sus contribuciones: E. Dussel, con una interpretación de la transmodernidad e interculturalidad desde la filosofía de la liberación; Arturo Roig, desde la filosofía latinoamericana y Juan Carlos Scannone y Raúl Villoro desde el cuestionamiento del concepto de filosofía que defiende Fornet-Betancourt, y desde la racionalidad ética como criterio para la evaluación de diferentes culturas. El volumen ofrece, por tanto, un marco amplio de discusiones y puntos de vista acerca de temas actuales, como la evaluación de las culturas, el relativismo cultural, los criterios universalistas

para enjuiciar una forma de vida y, sobre todo, un recorrido por los autores principales de la filosofía en Latinoamérica, que permite una visión de conjunto sin omitir diferencias y perspectivas heterogéneas.- J. A. ESTRADA.

GADAMER, H.-G., *Hermenéutica de la Modernidad*. Trotta, Madrid 2004, 110 pp., 8 €

Podríamos considerar esta obra como el testamento de Gadamer. Contiene dos largas entrevistas con Silvio Vietta en 2001, un año antes de su muerte, que ofrecen ricas reflexiones sobre la hermenéutica de la modernidad. La finitud humana y la muerte, las diferencias culturales generacionales, la importancia del pensamiento de Heidegger, el diálogo como forma de comunicación, el arte y múltiples referencias a autores contemporáneos, sobre todo a Max Weber y Nietzsche, afloran en estas conversaciones. La sorprendente vitalidad y creatividad del viejo Gadamer aparecen de forma especial en la viveza de diálogos donde de forma espontánea refleja algunas dimensiones básicas de su producción filosófica. El volumen se completa con una breve síntesis biográfica.- J. A. ESTRADA.

GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Cristianidad, Madrid 2004. 253 pp.

Nos encontramos una nueva edición de esta obra de la que apenas hay que decir nada nuevo, puesto que es sobradamente conocida de los lectores de filosofía desde hace casi un siglo, concretamente desde 1917, fecha de la primera edición, publicada en Valladolid por la Librería General de Victoriano Suárez. Lo curioso es que después de tantos años de crítica kantiana siga siendo esta exposición del universalmente respetado profesor García Morente una obra maestra y que constituya una de las interpretaciones más claras y sólidas de la filosofía de Kant. Esto no quiere decir que

la exposición que hace de esta filosofía sea indiscutible o tenida como la única posible. Pero sí es indudable que se ganó desde el principio la aceptación de las corrientes más cercanas a la fenomenología y al raciovitalismo de Ortega y Gasset. Para los jóvenes que hoy se interesan por la filosofía sigue siendo un buen libro introductorio del pensamiento kantiano que prepara adecuadamente a una lectura de las tres *críticas*, libre de las complejas y enrevesadas presentaciones que posteriormente se han hecho de este filósofo.- E. BORREGO.

HEIDEGGER, M., *¿Qué es filosofía?* Herder, Barcelona 2004, 77 pp., 8,50 €

Hace casi medio siglo, en agosto de 1955, en la ciudad normanda de Cerisy-la-Salle, Martin Heidegger pronunció una importante conferencia sobre los objetivos de la filosofía. Se encontraba entonces en plena madurez intelectual, y esta conferencia pretendía ser la introducción a un coloquio sobre la esencia de la filosofía. Los ecos que la misma tuvo hicieron que un año después, en 1956, viera la luz un librito con el texto de la misma bajo el título *Was ist das - die Philosophie?* El texto que comentamos es la traducción castellana, sobre la décima edición alemana, de esta conferencia a la que se acompañó un excelente prólogo de Jesús Adrián Escudero, así como unas notas aclaratorias de algunos conceptos y matices de la siempre difícil traducción. Fiel a la centralidad que la metafísica siempre tuvo en la perspectiva filosófica de Heidegger, repite una y otra vez que "la filosofía busca lo que es el ente en cuanto que es". Y más adelante: "la filosofía está de camino al ser del ente, esto es, de camino al ente con la vista puesta en el ser" (pág. 46). Por ello, la filosofía prepara "para un recogimiento meditativo en el que nos interpele lo que llamamos el ser del ente" (pág. 67). Las excelentes notas aclaratorias del traductor iluminan esta reflexión que puede ser de gran utilidad para los que se inician en el

sorprendente mundo de la filosofía.- L. SEQUEIROS.

MATE, R., *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Trotta, Madrid 2003, 270 pp., 17 €

Asumiendo Auschwitz como un símbolo que da que pensar, "Del hitlerismo a la racionalidad occidental" (cap.1), Reyes Mate procede a analizar los rasgos específicos del hitlerismo de la mano de Levinas. El paso del idealismo del alma sin cuerpo a la absolutización del segundo en términos biológicos muestra la otra cara de la absolutización del pensar. Occidente se centra en la defensa de la libertad contra el tiempo y la historia, y la barbarie es cuando el cuerpo es la base del hombre y se erige en principio espiritual. Esto continúa en cap. 2 ("El campo, lugar de la política moderna"), centrado en la biopolítica y el poder totalitario del Estado, desde las que hay que cuestionar el progreso, lo cual remite a la ciudadanía platónica, a la que se opone la vinculación aristotélica entre política y justicia. De ahí, la importancia de "La memoria de Auschwitz" (cap. 3) para que no se repita, subrayando la omnipresencia del mal banal (H. Arendt) y su dependencia del pensar ontológico (la violencia del idealismo: Rosenzweig). La razón anamnética recupera el pasado olvidado y reivindica la "historia passionis" como parte de la realidad, que remite a "La autoridad del testigo" (cap.4). Se recupera así la dimensión mesiánica histórica (Benjamin) y la vinculación de verdad y testimonio (cap. 5: "El testigo entre la palabra y el silencio"), que plantea la pregunta acerca de dónde estaba Dios y el hombre. Es el resto, cuya autoridad nos interpela y que cuestiona la prescripción del crimen contra el inocente (cap.6: "Justicia y memoria") y la intemporalidad de la justicia moderna, procedimental y no material, más volcada en la venganza respecto del acusado que de la víctima (inmoralidad de la igualdad

que genera la amnesia). De esta forma, se anula, en su reflexión sobre la memoria a la luz de Auschwitz, una sólida reflexión filosófica, que remite a la ética, la política, la ontología y epistemología, devolviendo a las víctimas la primacía material y racional que han perdido en la modernidad. La densidad y el potencial liberador de esta reflexión, cobra mayor importancia a la luz de la situación política actual, centrada en derechos formales que pasan de largo ante las víctimas de los proyectos sociopolíticos.- J. A. ESTRADA.

MARINA, J. A., *Dictamen sobre Dios*. Anagrama, Barcelona 2004, 275 pp., 7, 50 €

La quinta edición de esta obra avala el interés que ha suscitado y es la ocasión para un prólogo de Marina, en el que responde a algunas de las críticas y comentarios que ha suscitado. Dios y las religiones, las afirmaciones acerca de la existencia de Dios, el significado de la teología, la pluralidad de las religiones y la búsqueda de una dimensión divina de la vida, el carácter privado o público de la afirmación religiosa, el dios profano y el de las religiones son algunas de las temáticas que se abordan en este estudio. El estilo claro, pedagógico y espontáneo de Marina facilita la lectura. Algunas de sus afirmaciones suscitan inevitablemente la controversia, expresan concepciones y puntos de vista argumentados y críticos del autor, pero provocan también contraargumentos y réplicas. Y es que la afirmación de Dios puede ser racional y razonable, es decir argumentativamente justificable, pero nunca es un postulado que se impone y que puede demostrarse. En este marco de argumentación y diálogo se integra el ensayo de Marina, que da que pensar y es sugerente, aunque no se coincida con el planteamiento y enfoques que aquí se defienden. Es un libro que hace pensar, y lo logra de forma clara y pedagógica. De ahí, su valor e interés.- J. A. ESTRADA.

PÉREZ DUARTE, J., *Claves del pensamiento político de Julián Marías*. Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 560 pp., 15 €

La obra de Julián Marías es tan dilatada que el valor de esta investigación se incrementa. Lo que se presenta aquí es una versión reducida de la tesis doctoral defendida en la Facultad de Derecho de la Universidad de Deusto en marzo de 2001. En ella se sistematiza su pensamiento político en torno a los temas clásicos: poder, política, comunidad política, ley, democracia, monarquía y los valores centrales de la vida política (justicia, libertad, igualdad). La mentalidad de Julián Marías es más de historiador que de jurista, y su pensamiento está decididamente centrado en torno a la persona humana, desde donde recibe todo su sentido la vida política. Por otra parte, la experiencia de la transición española marca también fuertemente el pensamiento de Julián Marías, que se muestra como un decidido defensor de la monarquía parlamentaria.- I. CAMACHO.

RÁBADE ROMEO, S., *El empirismo. David Hume. Obras II*. Trotta, Madrid, 2004, 566 pp., 30 €

Se continúa con este volumen la ambiciosa aventura de publicar en seis gruesos tomos las obras completas del Dr. Sergio Rábade, catedrático emérito de la Universidad Complutense y de la Universidad San Pablo-CEU, así como director del Centro de Enseñanza Superior Don Bosco de Madrid. Este segundo volumen de sus obras está dedicado a la corriente filosófica del empirismo inglés, y especialmente a la figura de David Hume. La edición, cuidadosamente preparada por Concha Cogollado, incluye seis artículos del profesor Rábade, dos amplios estudios introductorios y lo que podríamos denominar como "opus magnum": el libro que lleva por título *Hume y el fenomenismo moderno*. Este estudio se abre al volumen III (que esperamos ver pronto

publicado) que corresponderá a la corriente racionalista, con un énfasis especial en las figuras de Descartes y Spinoza. Para los lectores de *Proyección*, puede tener un interés especial el capítulo titulado "Hume y la religión" que comenta el ensayo *Historia Natural de la Religión* de David Hume. Es un estudio reciente del profesor S. Rábade y que constituye la introducción a la edición bilingüe de dicha obra, publicada por Editorial Trotta en abril de 2003. Aunque el deísmo estaba en pleno auge en la época de Hume, el filósofo escocés no puede ser calificado de deísta, aunque muchos de sus contemporáneos así lo creyeran. El deísmo fue un intento de construcción de una religión natural y de la razón, al margen de planteamientos dogmáticos y con una actitud de rechazo de todo lo que sobrepase a lo razonable y que ponía su énfasis en el discurso moral sobre los deberes de la conducta humana. Hume intenta mostrar que la religión y las religiones nacen de un conjunto de sentimientos que brotan del corazón humano ante la incapacidad de controlar ciertos acontecimientos naturales que nos llenan de terror, angustia e inseguridad. Hume, que fue siempre muy crítico con la intolerancia del catolicismo romano y del estamento clerical, muestra en este ensayo una actitud muy positiva para las religiones politeístas ya que las considera más tolerantes.- L. SEQUEIROS.

REID, TH., *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Trotta, Madrid 2004, 316 pp., 20 €

En España apenas se conoce el pensamiento filosófico de Thomas Reid (1710-1796), un contemporáneo del gran David Hume con el que mantuvo fuertes discrepancias intelectuales en torno a su teoría del conocimiento. Reid, filósofo de la llamada Ilustración escocesa, pastor en la parroquia de New Machar, fue bibliotecario y profesor de la Universidad de Aberdeen, siendo sucesor del prestigioso filósofo Adam Smith

en la Cátedra de Filosofía Moral. Publicó, ya a una edad avanzada, diversos artículos y tres grandes obras. La que aquí se presenta por ver primera en una traducción íntegra fue publicada en 1764 y a ella le siguieron otras dos: *Ensayos sobre los poderes intelectuales del hombre* (1785) y *Ensayos sobre los poderes activos del hombre* (1788). Hasta el momento, solo se conocían traducidos al castellano algunos capítulos de sus obras, lo que justifica en cierto modo la ignorancia existente entre nosotros de su pensamiento. Reid quedó impactado por la lectura de la primera redacción (la anónima de 1739) del *Tratado sobre la Naturaleza Humana* de David Hume, ya que en su opinión conducía lógicamente al nivel más alto de escepticismo en su versión más pesimista. Por ello decide cuestionar las mismas premisas que fundamentan la obra de Hume mediante una teoría de las ideas que basada en lo que denomina el "sentido común". Reid estructura su obra en siete capítulos, siendo el primero una introducción general y el último una exposición de conclusiones. Los otros cinco capítulos los dedica a cada uno de los sentidos corporales (por este orden: olfato, gusto, oído, tacto y vista) indagando su capacidad de suministrar conocimientos fiables desde la perspectiva del "sentido común". Escrita con un estilo desenfadado y directo (que mereció los elogios irónicos de Hume) es muy directa y comprensible. La excelente traducción, con las notas y la selecta bibliografía, obra de la gaditana formada en Edimburgo Ellen Duthé, está seguida de un apéndice con la correspondencia mantenida entre Reid y Hume, así como el famoso "anuncio" que Hume quiso que se incluyera en todas las ediciones de sus libros en el que desautoriza la primera edición de su *Tratado* y se remite a la edición publicada años más tarde. Los interesados en la filosofía del empirismo encontrarán en este texto una fuente muy interesante para situar dentro de un marco más amplio el desarrollo de esta tradición filosófica del siglo XVIII.- L. SEQUEIROS.

SAMOUR, H., *Verdad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*, Comares, Granada 2003, 356 pp., 17 €

Entre las ya abundantes obras dedicadas al pensamiento de Ellacuría destaca la de Héctor Samour, fruto de una tesis doctoral. Tras un capítulo introductorio sobre las etapas del pensamiento filosófico de Ellacuría, se analiza el realismo materialista abierto del autor, que conjuga la apertura a la realidad de cuño zubiriano y la concepción filosófica hegeliano-materialista. De ahí, el famoso eslogan de "hacerse cargo de la realidad, cargar con ella y encargarse de la realidad". La filosofía de la realidad histórica, cap. 2, se centra en la relación entre la praxis histórica y la realidad social y antropológica, y se especifica como filosofía política (cap.3), cuya fundamentación viene dada tanto por la metafísica como por la dimensión ideológica de la praxis. El último capítulo sirve de síntesis del trabajo y también de marco englobante para la filosofía de Ellacuría: la filosofía histórica como filosofía de la liberación. Una buena selección bibliográfica completa el trabajo. Es una obra de madurez, bien articulada, con unas etapas claramente definidas y de gran valor sistemático. Constituye uno de los mejores trabajos en torno a la concepción filosófica y política de Ellacuría.- J. A. ESTRADA.

SANTIAGO GUERVÓS, L. E., *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta, Madrid 2004, 668 pp., 35 €

La estética de la existencia, el arte de vivir y la impugnación de las formas de vida centradas en la racionalidad y la moral marcan la obra de Nietzsche. El autor, profesor de la Universidad de Málaga, aborda la estética nietzscheana desde el paradigma de la música, de lo dionisiaco y de lo trágico. A partir de ahí analiza la dimensión estética del lenguaje, centrada en el significado de las metáforas, la retórica y el perspectivis-

mo. Finalmente propone una “fisiología del arte” para centrarse en el significado de lo dionisiaco en la obra de Nietzsche, en la vinculación del arte a la voluntad de poder y en las formas de expresión artístico corporales, que se contraponen al idealismo y racionalismo de la filosofía clásica alemana. La experiencia artística es la clave última de la concepción antropológica que defiende Nietzsche y de su valoración de lo apolíneo desde la experiencia vital que desborda los enmarques de la razón. Quizás se eche de menos, sin embargo, una mayor atención a la teoría del conocimiento nietzscheana, para desde ahí evaluar críticamente la alternativa nietzscheana, ya que en el autor prevalece la exposición y descripción sobre la dimensión crítica, dejando en un segundo plano observaciones alternativas a la propuesta nietzscheana. Por lo demás es un estudio denso y detallado, sobre una temática básica del pensamiento nietzscheano.- J. A. ESTRADA.

SCHOLEM, G., *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Trotta, Madrid 2004, 113 pp., 10 €

El paso del tiempo ha revalorizado tanto a Scholem, uno de los grandes pensadores judíos del siglo XX, como a Walter Benjamin, cuya biografía intelectual ofrece el primero, amigo y colaborador suyo. Pero el centro de este estudio es una reflexión sobre las famosas tesis de la historia de Benjamin, y más en concreto sobre su concepción del ángel de la historia en el conocido cuadro de Paul Klee, que es el centro de sus reflexiones sobre el progreso, sobre la filosofía de la historia y sobre el papel de la religión en la sociedad contemporánea. A partir de unos textos de Benjamin, de la época de su estancia en Ibiza, estudia las reflexiones mesiánicas, místicas y filosóficas de Benjamin, en torno a su lucha con el ángel y de sus nombres secretos en los que se expresa su concepción del hombre, de la política y de la sociedad. Hay que

mencionar también la excelente traducción de R. Ibarlucía y Miguel García Baró.- J. A. ESTRADA.

WITTGENSTEIN, L. – BOUWSMA, O. K., *Últimas conversaciones*. Sígueme, Salamanca 2004, 190 pp., 15 €

Con una introducción a la edición española y un apretado comentario como notas al texto de Miguel Ángel Quintana Paz, se presentan aquí las conversaciones de 1949 y 1951 entre Wittgenstein y Bouwska, cuya relación interpersonal se clarifica en un apéndice final, completado por una cronología y bibliografía complementaria y un índice onomástico y temático. Se trata de un diario que recoge los más diversos temas relacionados con la sociedad y la cultura, con una especial atención a los problemas vitales de la existencia y de modo singular a la ética y la religión. Los problemas filosóficos aparecen en conexión con asuntos de la vida cotidiana, sobre todo de reflexiones en torno a la literatura, en los que se iluminan las preocupaciones y actitudes vitales de Wittgenstein poco antes de su muerte el 29 de abril de 1951. Es, por tanto, un excelente complemento de las obras que ya han ido apareciendo en la forma de conversaciones y escritos diversos, del que, sin duda, es uno de los referentes indiscutibles de la filosofía del siglo XX.- J. A. ESTRADA.

HISTORIA

BUENAVENTURA, *Vida de San Francisco. Legenda Maior*. San Pablo, Madrid 2004, 159 pp., 22 €

Edición extraordinariamente cuidada de la biografía de San Francisco de Asís encargada a San Buenaventura por el Capítulo General de la Orden Franciscana. Como se puntualiza en la introducción, esta es una biografía en la que se subraya de modo explícito el paralelismo entre Jesús y Fran-

cisco, considerando a este último como un regalo de Dios a su Iglesia en tiempos especialmente calamitosos. Este enfoque didáctico ha hecho que esta biografía haya sido valorada más como un monumento a la espiritualidad franciscana que como una fuente historiográfica propiamente dicha. Aun así, constituye uno de los documentos fundamentales para conocer la figura de San Francisco de Asís. Dentro de la presentación tipográfica hay que destacar las ilustraciones que acompañan el texto, miniaturas de un códice latino de finales del siglo XIII o principios del XIV, que completan esta edición realizándola armónicamente con lo que es el contenido de esta preciosa biografía, conocida también como *Legenda Maior*.- A. NAVAS.

CABALLERO BONALD, J. M., *Sevilla en tiempos de Cervantes*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2003, 218 pp., 20 €

La Colección que inicia este libro (*Ciudades andaluzas en la historia*) tiene por objeto un retrato de las principales ciudades de todas las provincias andaluzas en su momento histórico más brillante. Para Sevilla se ha escogido el último tercio del siglo XVI: la Sevilla cervantina, donde vivió el autor del Quijote en varias etapas en los años citados. José M. Caballero Bonald reconoce que escribe más como literato que como historiador: apoyándose en las principales obras literarias de la época (las de Cervantes sobre todo) y algunos importantes estudios históricos, recrea con habilidad el ambiente social, económico y religioso de la ciudad con un estilo fluido que hace extraordinariamente agradable la lectura. Aunque el libro fue publicado ya en 1992 por Ediciones Planeta y ahora se reedita con escasas correcciones, la obra no ha perdido nada de su valor.- I. CAMACHO.

CARDENAL, E., *La revolución perdida. Memorias* 3. Trotta, Madrid 2004, 482 pp., 22 €

Este volumen de las memorias de Ernesto Cardenal no es sólo una parte de su biografía, en la que narra los años de la revolución sandinista en Nicaragua, sino una obra histórica, en la que uno de los protagonistas cuenta sucesos que forman parte de la historia contemporánea. Cardenal narra distintos episodios sobre la lucha contra la dictadura de Somoza, los problemas de la guerrilla, las intervenciones estadounidenses en Centroamérica y los hilos de la dirección del régimen somocista, la ofensiva final y el triunfo. A partir de ahí, analiza algunos eventos importantes como la cruzada nacional de alfabetización, que dirigió Fernando Cardenal, los problemas de los curas para colaborar con la revolución y el gobierno, la llegada del Papa y la misa en la que se enfrentó con una gran parte del pueblo que lo había recibido, los proyectos de renovación del país, la organización y promoción de la "Contra" nicaragüense, las elecciones democráticas que perdió el sandinismo y el derrumbe final de éste por la traición de destacados líderes de la revolución que se hicieron millonarios y traicionaron al pueblo. Es como una novela, contada en primera persona, con un estilo claro, comprometido e incisivo, en el que se mezclan los acontecimientos y reflexiones de Cardenal sobre sus causas, significado y posibilidades. Por eso es una obra de primera magnitud para la historia de Centroamérica y también de la Iglesia local y universal durante el pontificado de Juan Pablo II.- J. A. Estrada.

CARRIAZO RUBIO, J. L. (ed.), *Historia de los hechos del Marqués de Cádiz*. Universidad de Granada, Granada 2003, 386 pp., 18 €

Esta edición se presenta en la colección *Monumenta regni granatensis historica*, de la Universidad de Granada y es fruto de una investigación doctoral llevada a cabo

con rigor y solvencia. La transcripción del manuscrito viene precedida de un estudio preliminar, en que se analizan aspectos básicos de la biografía de Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz, con especial atención a las relaciones entre las familias de los Ponces y los Guzmanes. El tipo de historia que se presenta en esta obra destaca en particular los rasgos de caballero medieval que adornan al protagonista, al estilo del Cid Campeador. Se presentan las conjeturas más viables sobre el autor de la historia, así como sobre la fecha posible de su composición. Tras la transcripción del documento se añade un apéndice documental que contiene varias cartas importantes y una semblanza del protagonista, para terminar con índices detallados que ayudan notablemente a la consulta del volumen. Indudablemente esta publicación contribuye a enriquecer el acervo documental disponible sobre el Reino de Granada.- A. Navas.

FERRO, M., *El conflicto del Islam*. Cátedra, Madrid 2004, 239 pp., 14 €

En 1918, concluida la primera guerra mundial, cayó el imperio otomano. Para el mundo islámico, desde ese momento cambiaron sus relaciones con Occidente para entrar en un verdadero proceso de colonización por parte de éste último. Consecuencias de ésta han sido la creación de Estados árabes independientes, que rompe la unidad del Islam, y posteriormente la integración en los procesos de modernidad y de globalización. Pero no es la única respuesta a esta situación la violencia islamista, que tuvo su más extrema manifestación el 11 de septiembre de 2001. A partir de este hecho, que es fundamental a lo largo de todo este ensayo, el autor pone de relieve otras propuestas de respuesta en el mundo islámico, que se centran en un rechazo de toda arabización del Islam para buscar la unidad del Islam árabe y no árabe.- F. L.

FLORI, J., *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Trotta, Madrid 2003, 402 pp., 18 €

La primera cruzada fue lanzada por el Papa Urbano II en 1095. ¿Cómo llegó la Iglesia desde su no violencia de los primeros siglos a la sacralización de las armas? Jean Flori, especialista en historia de la caballería y de las cruzadas, investiga el origen de la idea de cruzada en los siglos precedentes, especialmente en el X y en el XI. Los principales pasos en este lento y largo proceso son analizados por el autor con una notable erudición. Distingue además la idea cristiana de guerra santa de la "yihad" islámica: aquélla no es guerra de conquista, sino de reconquista; además en el Islam, también a diferencia del cristianismo, la guerra ocupa un lugar esencial desde los tiempos iniciales mismos.- F. L.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., *Obras completas*. Vol. VII: *Antiapología en defensa de Alberto Pío, Príncipe de Carpi, frente a Erasmo de Rotterdam. Comentario sobre la reforma del año y de los meses romanos. Exhortación a Carlos V*. Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Pozoblanco (Córdoba) 2003, CX+346 pp.

Nos encontramos ante otro tomo de la publicación ejemplar de las obras completas de Juan Ginés de Sepúlveda, en este caso con el volumen VII, dedicado a tres libros distintos de contenido muy diverso. Como siempre se presenta el texto en edición crítica del original latino, acompañado de su correspondiente traducción castellana en paralelo. Como pórtico de presentación para el texto de Ginés de Sepúlveda se adjuntan un estudio histórico, un estudio filológico (en el caso del *Comentario* y la *Exhortación*; la *Antiapología* tiene solamente una introducción) y una bibliografía que tiene en cuenta tanto las fuentes propiamente dichas como los libros editados. El volumen se remata con un índice de nombres de gran

utilidad para consultas sobre personajes incluidos en las tres obras que se editan. El resultado prestará servicio a los especialistas más exigentes que puedan interesarse por estas tres obras, distintas entre sí y de las de contenido más claramente histórico, de Ginés de Sepúlveda.- A. NAVAS.

GRACIÁN, B., *El Héroe. Oráculo manual y arte de prudencia*. Castalia, Madrid 2003, 334 pp., 12,50 €

Los editores han escogido dos textos de Gracián que fueron publicados con diez años de diferencia: el primero en 1637 y el segundo en 1647. La importancia del primero reside en que, según ellos, "una buena proporción del sustrato de ideas con las que Gracián iba a desarrollar su carrera de literato estaba ya en *El Héroe*, también sus más perdurables estilemas, sus preferencias tipográficas y alguno de sus manifiestos silencios". Se trata, por tanto, de dos textos especialmente significativos de la personalidad de Gracián y de su aportación a las letras españolas. Interesa especialmente la intencionalidad del jesuita de ofrecer a la sociedad fundamentos laicos de comportamiento para el mejor gobierno de las conductas. Es de subrayar en esta edición la calidad de las notas a pie de página, verdadera brújula orientadora para el lector en el lenguaje conceptista de Gracián. En su lectura se aúnan la reflexión ética con el juego de la inteligencia y el placer de saborear el idioma.- A. NAVAS.

KOSELLECK, R., *historia/Historia*. Trotta, Madrid 2004, 153 pp., 12 €

A un lector familiarizado con el tema que trata este libro (equivalente prácticamente a un artículo de revista especializada) le puede llamar la atención por ser un asunto de hace algunos años. Y es que, aunque la edición española es de 2004, el original es de 1975. Este ensayo se centra en lo que conocemos como historia conceptual o histo-

ria de los conceptos. Se quiere hacer caer en la cuenta de que determinados conceptos no han tenido siempre el significado actual, con lo que tendríamos que remontarnos a su significado primitivo para no desvirtuar la historia. No se descalifica por completo a la historia de acontecimientos, pero junto a ella aparecen otras historias como la social o la política. Interesante como conclusión el último párrafo del libro: "Lo que es seguro es que el concepto de historia no va a ser capaz de resolver el llamado enigma de la historia".- A. NAVAS.

LAPORTE, Jean, *Los Padres de la Iglesia. Padres griegos y latinos en sus textos*. San Pablo, Madrid 2004, 775 pp., 32 €

Esta publicación sobre Patrología se presenta como una introducción a su estudio, especialmente pensada para quienes no son especialistas, al objeto de aficionarlos con una presentación asequible, que ponga de relieve lo mejor de cada uno de los autores que se analizan. En total se estudia la trayectoria de trece padres latinos y once padres griegos. En determinados momentos se dan resúmenes acertados de grandes obras, que pueden llegar al lector mejor que citas excesivamente largas de textos. Desde mi punto de vista este enfoque pedagógico de la obra está plenamente conseguido y a ello ayuda una presentación tipográfica muy cuidada, así como una selecta bibliografía especialmente pensada para quienes quieran profundizar en Patrología sin ser especialistas en la materia.- A. NAVAS.

MORO, R., *La Iglesia y el exterminio de los judíos. Catolicismo, antisemitismo, nazismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 250 pp., 18 €

Renato Moro es historiador, sobrino de Aldo Moro, el dirigente de la Democracia Cristiana italiana asesinado. Se asoma aquí a un tema algo recurrente desde la aparición de la obra de Hochhuth *El Vicario*,

con su crítica a la postura de Pío XII en el problema del Holocausto Judío durante la Segunda Guerra Mundial. Del resultado de su estudio se puede decir lo de cualquier buen historiador: se podrá o no estar de acuerdo con sus conclusiones, pero su trabajo está realmente bien hecho. La forma en que utiliza las fuentes, el respeto con el que levanta acta una y otra vez de la complejidad de las situaciones, de la importancia del clima que se vivía, de las limitaciones diplomáticas de la Santa Sede, de lo difícil que resultaba distinguir entre datos fiables y propaganda de guerra, de lo humanamente explicable del camino que se optó por seguir, entre otras cosas el de preferir los valores católicos a los humanitarios en general a la hora las iniciativas: todo eso permite al lector contemplar como coherente la conclusión final a la que llega el autor, pero también le permite diferir de esa conclusión, basado precisamente en la fiabilidad y honestidad de la investigación realizada.- A. NAVAS.

PEDRO CANISIO, *Autobiografía y otros escritos*.
Sal Terrae, Santander - Mensajero, Bilbao 2004, 368 pp., 28 €

La Colección "Manresa", fiel a uno de los móviles por los que nació, recupera un clásico de la espiritualidad ignaciana con esta cuidada selección de escritos de San Pedro Canisio. Canisio (1521-1597), una de las figuras más importantes de la historia religiosa europea del siglo XVI, discípulo de Pedro Fabro y primer compañero de S. Ignacio, pertenece a la segunda generación de jesuitas y puede considerarse fundador de la Provincia jesuítica de Alemania, de la que fue provincial durante trece años. De Canisio se conservan inéditos unos 2000 escritos en 33 volúmenes. Pero su obra fundamental es el Catecismo (*Summa doctrinae christianae*, 1552-1555), la obra más emblemática de la contrarreforma católica. Recorre más de 500 ciudades de Europa, en una actividad desbordante como pro-

fesor, predicador, consejero de príncipes y obispos, asistente a Dietas, teólogo en el Concilio de Trento, hasta "gastarse por la Compañía y por la Iglesia". A pesar de la importancia de su vida y obra, Canisio es desconocido para el lector español. De los 94 documentos que componen esta edición sólo los tres primeros ya habían aparecido en castellano y son los que el editor señala como escritos autobiográficos. La primera parte de la obra es más bien de carácter autobiográfico, mientras que la segunda parte nos muestra a Canisio como escritor polémico, predicador, consejero, superior religioso cercano a todos los problemas de las comunidades y de sus súbditos. De esta edición de Benigno Hernández hay que alabar la breve biografía con la que se abre y las múltiples y acertadas notas con que se enriquece el texto. Siguiendo las notas se adentra uno en la historia de esos años en la Iglesia alemana. Esas notas constituyen un itinerario de devoción y una manifestación de las preocupaciones que movieron a este personaje excepcional. Felicitamos a la colección "Manresa" por esta edición. - C. GARCÍA HIRSCHFELD.

PONS, G., *Europa, tierra de santos. Descubriendo sus raíces cristianas*. Ciudad Nueva, Madrid 2004, 310 pp., 17 €

El autor nos lleva de la mano a descubrir las raíces de la cultura europea en vísperas de la aprobación de la futura Constitución Europea, que servirá para conformar gran cantidad de aspectos del continente. Con este libro no pretende excluir a nadie, sino dar fe de la labor integradora efectuada por el cristianismo a lo largo de 2.000 años, incorporando lo mejor del pensamiento religioso judeocristiano, de la cultura clásica romana, la mentalidad de los pueblos germánicos y eslavos, así como la de otras etnias (celtas, normandos, magiares) a un acervo común que hoy se reconoce como "europeo". Por eso no extraña encontrar entre los santos escogidos para este pe-

queño florilegio protagonistas de lugares tan inusuales en la hagiografía occidental como Rusia, Letonia, Lituania, Ucrania, Bohemia, Bielorrusia, Eslovaquia, Croacia, Eslovenia, Moldavia, Albania, Bosnia-Herzegovina, Montenegro, Chipre o Islandia.- A. NAVAS.

ROUSSELOT, P., *El problema del amor en la Edad Media*. Cristiandad, Madrid 2004, 190 pp.

Un estudio publicado hace ya bastante tiempo, reeditado en Francia, en 1981, y traducido recientemente al inglés, se publica ahora, por vez primera, en castellano. Junto con el libro de A. NYGREN, *Eros y ágape*, fueron motivo de amplias discusiones. Como nuestro autor señala en el prefacio de su libro, el problema podría formularse de esta manera: "¿Es posible un amor que no sea egoísta?". El mismo análisis que hace de santo Tomás no fue aceptado por otros comentadores del santo. Sin embargo, es un texto que no está escrito para el gran público, pero que necesitan conocer aquellos especialistas interesados por el tema. Una excelente introducción de Juan José Pérez Soba sitúa la importancia del autor y de su obra.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

SOTO ARTUÑEDO, W., *La fundación del colegio de San Sebastián. Primera institución de los jesuitas en Málaga*. Universidad de Málaga – Real Academia de Bellas Artes S. Telmo, Málaga 2003, 588 pp.

Parte de la tesis doctoral de su autor, el presente libro estudia con gran minuciosidad la historia del colegio de los jesuitas en Málaga desde 1572 (año de su fundación) hasta 1767 (año en que los jesuitas fueron expulsados de España). Wenceslao Soto ambienta con mucha precisión la fundación de este colegio, describiendo los comienzos de la Compañía en la ciudad y presentando a las personas decisivas para la fundación (en primer lugar, al obispo Francisco Blan-

co Salcedo). La construcción del colegio y de la iglesia fue un proceso largo y complicado, que se desarrolló desde 1578 hasta la consagración del templo en 1630. De especial interés es el cuidadoso estudio sobre la financiación del colegio. La institución fue el centro de una actividad apostólica diversificada, que tuvo una gran influencia sobre la Málaga del periodo estudiado.- F. L.

VANDERMEERSCH, P., *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*. Trotta, Madrid 2004, 348 pp., 19 €

Estudio muy interesante sobre el fenómeno de los flagelantes y disciplinantes, a propósito del contacto del autor con la Cofradía de la Vera Cruz, de San Vicente de la Sonsierra, en la Rioja, que practican la flagelación pública en varias fiestas a lo largo del año. El autor, psicoanalista y, por tanto, interesado por los aspectos psicológicos del problema, aprovecha para bucear en la historia, de la que entresaca gran cantidad de datos aprovechables, con objeto de desentrañar la última razón que hace posible un fenómeno de estas características. Contra lo que podría esperarse, el aspecto supuestamente erótico de esta práctica no sólo no tiene prioridad en la atención del autor, sino que queda francamente minusvalorado frente a otros componentes de dicha práctica, de carácter preferentemente ascético o teológico, que son reconocidos como el verdadero soporte de la mentalidad que ha alimentado este fenómeno en la historia.- A. NAVAS.

VIDAL, C., *España frente al Islam. De Mahoma a Ben Laden*. La Esfera de los Libros, Madrid 2004, 573 pp., 27 €

Este estudio trae a la memoria gran cantidad de datos sobre el Islam y España que no es fácil encontrar ahora en libros de texto ni en crónicas de actualidad. Está claro que el autor ve al Islam como una amenaza

real para España en el momento presente (incluso antes de los atentados del 11 de marzo en Madrid) y por ello no hay que extrañarse de que subraye los aspectos más amenazadores de dicha realidad. Lo que corresponde al lector es ir comprobando sus afirmaciones, antes de discutir sus conclusiones. En cualquier caso, pocos lectores contarán con suficiente conocimiento de la religión musulmana en todos sus elementos como para no sentir sorpresa frente a algunos de los temas que trata el autor con fundamento y con conocimiento de causa. El libro en su conjunto puede resultar demasiado concluyente. Pero muchas de sus afirmaciones merecen ser tenidas en cuenta, al menos como tema de reflexión.- A. NAVAS.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

GAY, R., *Nuestros adolescentes. Cuando educar parece imposible*. Sal Terrae, Santander 2004, 167 pp., 9 €

La obra interesará, sin duda, a los padres y educadores que se las tienen que ver con una tarea nada fácil como es la de la educación de los adolescentes. La autora, con buena experiencia en el campo de la formación de educadores, ofrece una serie de pistas que pueden orientar bien las actitudes adoptar de cara a los adolescentes, tanto en la etapa de la pre-adolescencia (11-14 años), como en la adolescencia mismas (14-18). La obra, pensada para ayudar al gran público, ofrece unas notas de repaso que ayudan a profundizar con sugerencias específicas para cada uno de los padres o para grupos de padres.- C. Domínguez.

MONBOURQUETTE, J., *De la autoestima a la estima del Yo Profundo. De la psicología a la espiritualidad*. Sal Terrae, Santander 2004, 214 pp., 10,50 €

El tema de la autoestima sobreabunda en la literatura actual de la llamada "auto-

ayuda". En este caso el asunto se afronta para entrever sus relaciones con la espiritualidad. El puente lo ofrece C. G. Jung con su teoría del "Sí mismo" o Yo profundo, en el que se quiere ver una expresión de la misma divinidad. Se trata, entonces, de establecer una relación entre psicología y espiritualidad (tal como el subtítulo deja explícitamente ver), entre el amor a sí mismo y el encuentro con Dios en la profundidad de la propia realidad psíquica. Los cuestionamientos que se podrían hacer a esta consideración de la maduración personal centrada en el logro de la autoestima, así como de que esta sea la vía para crecer en la vida espiritual son numerosos e importantes. Pero resaltaría tan sólo el de el riesgo que estamos corriendo con este tipo de literatura de venir a caer en una peligrosa espiritualización de la psicología y, peor aún, el de una psicologización de la espiritualidad.- C. Domínguez.

MONBOURQUETTE, J. - LADOUER, M. - D'ASPREMONT, I., *Estrategias para desarrollar la autoestima y la estima del yo profundo*. Sal Terrae, Santander 2004, 357 pp., 15 €

Se trata en esta ocasión de abundar en la temática de la obra anterior de Monbourquette y de la que ya se ofreció información en estas mismas páginas. Es decir, de intentar una síntesis entre psicología y espiritualidad a través de la psicología profunda de C. G. Jung, así como de la psicología humanista, tan en boga en Norteamérica. En esta ocasión, se ofrecen una serie de estrategias para trabajar la autoestima y el paso a la estima del Yo profundo. Desde ahí se propone un camino espiritual en lo que el psicólogo A. Maslow denominó "experiencias-cumbre". La obra será útil para quienes opten por esta vía de crecer en la espiritualidad a través de procedimientos y teorías psicológicas centradas en el propio Yo. Pero como ya se señaló en la reseña de la anterior obra citada, no se debería ol-

vidar el riesgo que estamos corriendo con este tipo de literatura de venir a caer en una peligrosa espiritualización de la psicología y, peor aún, el de una psicologización de la espiritualidad.- C. DOMÍNGUEZ.

CIENCIAS SOCIALES

BOFF, L. – MURARO, R. M., *Femenino y masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*. Trotta, Madrid 2004, 209 pp., 16,50 €

Teniendo en cuenta la personalidad de los autores, él y ella, no cabe más que esperar de estas páginas una profunda y constante interpelación por todo aquello que hoy da consistencia a la problemática de la *igualdad* en la *diferencia* del género humano. ¿Es posible despertar una *nueva conciencia* ante esta cuestión problemática? Boff y Muraro así lo entienden y así lo explican, como advierte la nota del editor: “se mantiene entre ambos un enorme equilibrio: Leonardo aporta principios fundamentales a lo concreto y lo cotidiano, y Rose lo concreto y lo cotidiano a los principios fundamentales” desde los cuales lo *femenino* y *masculino* se dicen de manera plena como *principios* y desde el *encuentro*. No falta casi nada en este enfoque: el género, la cultura, la memoria sexual, lo teológico, el cuerpo, el mundo como lugar de proyección del cuerpo erógeno del hombre y de la mujer, lo incompatible y lo recíproco entre ambos, el poder y el saber, el nuevo orden simbólico desde la diferencia de géneros, la relación con Dios... Si el lector quiere verse “sobresaltado” por cuestiones que, en apariencia, hombres y mujeres solventamos con elegancia y cotidianamente, no tiene más que adentrarse en la propuesta de esta obra.- T. LEÓN M.

FUNDACIÓN SEMINARIO INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ, *El pulso de América Latina*. Gobierno de Aragón, Departamento de Edu-

cación, Cultural y Deportes, Zaragoza 2004, 528 pp.

Durante todo el año 2003 el Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza consagró sus sesiones a la realidad de América Latina. Sus organizadores se hacen eco así del hecho, preocupante para muchos, de que aquel continente no acaba de estabilizarse. Ello se debe a la evolución económica (se vuelve a hablar de década o de “semidécada” perdida) y a la falta de consolidación de las democracias. A los estudios sobre la realidad económica y política se añaden otros sobre las relaciones con la Unión Europea o con Estados Unidos, el papel de la religión y el de los nuevos movimientos sociales o el problema indígena. Parte importante la ocupa en este Seminario, de acuerdo con su orientación principal, el análisis de los conflictos, la construcción de la paz y la reconstrucción de la convivencia.- I. CAMACHO.

GARCÍA-MINA FREIRE, A., *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*. Narcea, Madrid 2003, 125 pp.

Dado lo traído y llevado de la categoría “género” y de las muchas implicaciones, explicaciones, contenidos y usos que se le da a este término, en cualquier ámbito del saber y de las relaciones humanas, es bueno encontrar unas páginas que, sin minimizar un ápice la complejidad del tema, analiza y clarifica lo que se sabe o se cree saber acerca del desarrollo de la feminidad y la masculinidad. Este *estudio de género* tiene verdaderas connotaciones de tipo, además de biológicas, sociales y psicológicas. Las identificaciones entre *genero/rol*, *herencia/ambiente*, *cuerpo/mente*, tan fáciles de confundir o de disgregar, viene tratadas por la autora desde la perspectiva de distintos autores y movimientos, sin perder de vista ni la concisión ni la claridad. El *género* es tratado como un concepto transversal y

renovador en el que se implican cuestiones incluso de salud mental; el carácter interdisciplinar resulta del todo evidente, al igual que la necesidad de abandonar los prejuicios que puede suscitar este término "políticamente correcto". Realmente una obra de interés, por su contenido y por la forma en que viene expresado.. T. LEÓN M.

LIZÁRRAGA MOLLINEDO, C., *La formación del espacio económico andaluz*. Universidad de Granada, Granada 2003, 373 pp., 15 €

Fruto de una tesis doctoral, esta investigación nace de la preocupación por analizar las causas de las disparidades económicas regionales en Andalucía. La autora se ha apoyado en las teorías de Aydalot y Richardson sobre espacio económico y región nodal para cuantificar el grado de integración intrarregional y extrarregional de Andalucía y determinar qué factores han sido más decisivos en el proceso. Tras una apretada síntesis de lo ocurrido en Andalucía desde 1812 a 1955, se entra en un análisis mucho más detenido del periodo 1955-1997 basándose en los datos aportados por los estudios del BBV sobre distribución regional de la renta española. En sus conclusiones se subraya, que pese a los 20 años de régimen autonómico, Andalucía ha incrementado su integración en el espacio español más que su integración como región.- I. CAMACHO.

PRADOS DE LA ESCOSURA, L., *El progreso económico de España (1850-2000)*. Fundación BBVA, Bilbao 2003, 762 pp., 30 €

Disponer de series estadísticas extensas en el tiempo y homogéneas es una condición indispensable para los estudios económicos. En España, y a pesar de muchos intentos de reconstruir series históricas, esta era una laguna por cubrir. El presente trabajo tiene por objeto elaborar la serie histórica del Producto Interior Bruto (en la doble vía, del producto y del gasto) así como de

sus principales componentes, para todo el periodo que va desde mitad del siglo XIX hasta final del siglo XX. En su elaboración se han empleado técnicas innovadoras respecto a la práctica de los cálculos hechos desde la Contabilidad Nacional. A partir de esta nueva base estadística se emprende un estudio de la evolución de la economía española que lleva a conclusiones más optimistas que las obtenidas a partir de otras estimaciones.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ CABRERO, G., *Estado de bienestar en España: debates, desarrollo y retos*, Fundamentos, Madrid 2004, 365 pp., 20 €

No es la primera vez que Gregorio Rodríguez Cabrero, catedrático de sociología en la Universidad de Alcalá de Henares, se ocupa del Estado de bienestar. En esta ocasión aprovecha publicaciones anteriores, que remodela y articula para presentar un cuadro completo, y a veces reiterativo, de la evolución del Estado de bienestar en general (primera parte) y en España (segunda parte). Le preocupa sobre todo la crisis de este modelo de Estado y su futuro. La convicción central es que el desmantelamiento, preconizado por las corrientes liberales, es imposible. Pero la reforma social que está en su base, exige ser orientada por otras vías que suponen una mayor presencia del mercado y de su lógica racionalizadora, pero también de la sociedad civil y de la comunidad. En España, donde el Estado de bienestar se ha desarrollado tardíamente y casi coincidiendo con su crisis, la evolución está marcada por las directrices de la Unión Europea.- I. CAMACHO.

SERRANO PÉREZ, J., *Instrumentos de economía aplicada*. Pirámide, Madrid 352 pp., 24,50 €

Siendo el autor catedrático de Economía Aplicada en la Universidad Autónoma de Madrid, es explicable que este libro esté concebido como un manual: sus destinata-

rios son los alumnos de los primeros cursos de Economía y de Administración y Dirección de Empresas. Se quiere superar una excesiva dicotomía entre economía pura y economía aplicada. Y se ofrecen los instrumentos principales que se emplean en economía aplicada: en los dos primeros capítulos los que miden la actividad económica real y la actividad financiera; en los otros dos capítulos se estudia en funcionamiento del sector exterior (balanza de pagos y sus componentes) y el cuadro macroeconómico (que ofrece una visión complexiva y dinámica de la actividad económica nacional, así como sus desequilibrios más importantes.- I. CAMACHO.

Sistema de Información Multiterritorial de Andalucía. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2004, 91 pp.

El Sistema de Información Territorial de Andalucía es una iniciativa del Instituto de Estadística de Andalucía para poner al alcance de todos el rico arsenal de datos de que dispone. Lo que aquí se ofrece es un CD-ROM con los datos, que va acompañado de dos folletos explicativos. La difusión de este CD es una forma de dar a conocer esta base de datos, que está disponible también en la red, con la posibilidad añadida de ser actualizada en cada momento.- F. L.

VARIA

ELIADE, M., *El burdel de las gitanas*. Siruela, Madrid 2003, 159 pp., 11,50 €

Esta faceta de novelista es menos conocida en Mircea Eliade, notorio por sus estudios sobre la realidad de la religión y los mitos. Pero los tres relatos que componen este volumen tienen mucho que ver con el tema de su especialización y con las conclusiones a que va llegando su autor. Las fechas de los tres son bastante distintas: *El burdel de las gitanas* (1959), *El puente* (1963) y *Las tres gracias* (1976).- F. L.

GONZÁLEZ HERRÁN, J. M. (ed.), *Estudios sobre Emilia Pardo Bazán. In Memoriam Maurice Hemingway*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1997, 403 pp., 23 €

Este volumen es fruto de una colaboración entre la Universidad de Santiago de Compostela y la de Exeter (Inglaterra) fundamentalmente, como homenaje póstumo al filólogo e hispanista Maurice Hemingway de la universidad inglesa. Contiene una selección de trabajos de especialistas de universidades y nacionalidades diversas, todos ellos centrados en torno a la figura de Pardo Bazán, de la que fue un gran estudioso M. Hemingway. Como broche final de los trabajos presentados se publica el texto de una conferencia del propio Hemingway, inédita hasta ahora, que se conservaba en los archivos sonoros de la Universidad de Exeter, de la que se respeta el estilo en que quedó grabada, propio de quien se dirige a un auditorio universitario (posiblemente estudiantes de dicha universidad). Se trata de un ensayo valioso, incorporado a este homenaje que se dedica al autor y que carece, como es natural, del aparato científico propio de un estudio desarrollado por escrito.- A. NAVAS.

LOPE DE VEGA, *Poesía religiosa*. Mensajero, Bilbao 2004, 103 pp., 6 €

La poesía tiene una fuerza especial para comunicar experiencias difícilmente expresables de otra manera. Uno de los personajes más eminentes de las letras españolas, Lope de Vega, fue un hombre de sinceros sentimientos y convicciones religiosas. Su vida fue turbulenta, hasta el punto de que no pueda ser considerado como un católico modelo. Pero esto no resta nada a la hondura de su vivencia religiosa, profesada y expresada reiteradamente a través del instrumento que manejó mejor: la poesía. Cuando se recorren estas páginas llama la atención la seriedad de su fe en lo que atañe

a los principios. De manera que las incongruencias de su vida personal, nunca hicieron tambalearse sus convicciones más profundas. El hecho de no haber tenido nunca en cuenta la posibilidad de que alguien le echara en cara lo distinta que era su conducta, en ocasiones, hace que esta selección de su poesía religiosa siga conectando con los creyentes que hoy siguen compartiendo la misma fe que él tuvo. Particularmente relevante es la colección de sonetos con la que se cierra el libro.- A. NAVAS.

TOMMASI W., *Etty Hillesum. La inteligencia del corazón*. Narcea, Madrid 2003, 151 pp.

La "inteligencia cordial" no sólo caracteriza a la protagonista de esta obra, Etty Hillesum, también se percibe en Wanda Tommasi, la autora de la obra que ofrece Narcea en su colección "Mujeres". Está escrita al hilo de la experiencia de aquélla y de la admiración de ésta. En algunas pági-

nas ambas mujeres parecen estar dialogando inteligentemente y desde el corazón, sobre las cosas más simples: el ambiente de una pequeña ciudad holandesa, la certeza de estar inmersas ambas en un *algo-Alguien* que penetra en el espíritu como la savia corre por el árbol o la sangre por las venas, las relaciones íntimas e íntimamente contadas (el libro va sobre breves escritos a modo de diario, de la joven judía que murió, como tantas otras, en Auschwitz), el autoanálisis y los sentimientos más profundos, el amor por la literatura y por la verdad que las palabras pueden transmitir, la barbarie sentida en la propia piel, o muy cerca, y la disposición a reconocer la bondad por encima de toda inmundicia, porque "la inmundicia que hay en los demás también está en nosotros...". Es un libro pequeño de los que se hacen *grandes*, porque quienes lo escriben, a un lado y otro del tiempo, así parecen quererlo y lograrlo.- T. LEÓN M.

LIBROS RECIBIDOS¹

- BARRY, W. G. - DOHERTY, R. G., *Contemplaciones en la acción*, Sal Terrae, Santander 2004, 142 pp.
- BARTH, K., *Instantes. Textos para la reflexión escogidos por Eberhard Busch*, Sal Terrae, Santander 2005, 142 pp.
- BROUARD, M. (ed.), *Enciclopedia de la Eucaristía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 1.112 pp.
- CALERO, A., *La Iglesia, ministerio, comunión y misión*, CCS, Madrid 2004, 520 pp.
- CLEMENTE LINUESA, M., *Lectura y cultura escrita*, Morata, Madrid 2004, 127 pp.
- COLOMER, J., *El Hijo os dará la libertad. Ejercicios Espirituales de ocho días*, Mensajero, Bilbao 2005, 461 pp.
- CUNNINGHAM, L.S. - EGAN, K.E., *Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición*, Sal Terrae, Santander 2004, 264 pp.
- DERROITTE, H., *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*, Sal Terrae, Santander 2004, 141 pp.
- GANDHI, M., *Mi Dios*, Sal Terrae, Santander 2005, 109 pp.
- GARCÍA DE ANDOIN, C., *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo*, HOAC, Madrid 2004, 398 pp.
- LOUF, A., *Mi vida en tus manos. El itinerario de la gracia*, Morata, Madrid 2004, 191 pp.
- MASÍA, J., *La gratitud responsable. Vida, Sabiduría y Ética*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 264 pp.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (coord.), *Historia del Cristianismo - Vol. II: El mundo medieval* Trotta, Madrid 2004, 778 pp.
- MÜLLER, W., *Besar es orar. La sexualidad como fuente de espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 2005, 110 pp.
- NOS MURO, L., *Los sacramentos. Señas de identidad de los cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 284 pp.
- PIKAZA, X., *Violencia y diálogo entre religiones. Un proyecto de paz*, Sal Terrae, Santander 2004, 197 pp.
- RAHNER, H., *Iglesia y estado en la primitiva Iglesia*, Edicep, Valencia 2004, 297 pp.
- RAMÍREZ VILLAFÁÑEZ, R., *Relaciones afectivas: amistad y atracción*, Sal Terrae, Santander 2005, 191 pp.
- RÍO, D. DEL, *Historia de Juan Pablo II*, San Pablo, Madrid 2004, 416 pp.
- SICHTA, I. (comp.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*, Morata, Madrid 2004, 207 pp.
- TAMAYO, J. J. (dir.), *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, 279 pp.
- VANIER, J., *Acceder al Misterio de Jesús a través del Evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2005, 365 pp.
- VÍLCHEZ, J., *Vosotros, cuando oréis, decid: Padre nuestro*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2005, 288 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

El religioso presbítero: una cuestión disputada
Un ejemplo de cristiano comprometido: Dietrich Bonhoeffer
La «inclusión» antropológica de los dogmas marianos
La guerra de Dios
El arte al servicio de la fe. Reflexiones en torno al centenario de Alonso Cano
Una mística de la acción. La implicación mutua entre espiritualidad y ética
Itinerario en la moral sexual
La solidaridad desde Latinoamérica hoy
Eduardo López Azpitarte, S. J. «La ética cristiana como conjunción entre la experiencia de la fe y la racionalidad de lo ético»
La mediación familiar: una aproximación
Cristianos en política
¿Por qué me clonaste? (Pregunta hecha cuando todo lo sagrado había sido profanado)
Teología fundamental hermenéutica
El Gran Despertar (I)
El Diluvio Universal bíblico y la extinción de las especies biológicas
«Hasta que la muerte nos separe». El aporte específico de la fe en la lucha por la liberación
María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia
Psicoanálisis y cristianismo
El Gran Despertar (II)
Apuntes bíblicos sobre la pobreza
La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla
La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los “vínculos.com”
Reflexiones sobre los consejos evangélicos
Sentido del límite y experiencia de Dios
«Si alguno me sirve, me siga» (Jn 12,26).
Tensiones Iglesia-gobierno: la situación del presente vista en perspectiva histórica
Inquietar al posmoderno o la infinita dignidad de lo concreto
El valor religioso y la enseñanza religiosa escolar. Datos para la reflexión y el cambio
En el centenario de Karl Rahner: reflexiones ante su vida y su pensamiento

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

