

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

La eclesialidad de la fe como memoria
provocadora y compasiva. Aportes de Johann
Baptist Metz en 'Memoria Passionis:
una evocación provocadora
en una sociedad pluralista'

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

Perfiles sociológicos de las religiones
contemporáneas

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

El caso de la estatua robada.
Investigación policiaca y exégesis bíblica.
Ensayo sobre Jueces 17-18

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ SJ

El Todo en el fragmento. Las vías
del pulchrum en la posmodernidad

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO OFM



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXV
nº 271
octubre-diciembre 2018

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)
administracion@teol-granada.com

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo),
52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Sumario

La eclesialidad de la fe como memoria provocadora y compasiva. Aportes de Johann Baptist Metz en 'Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista'	371-385
<i>JUAN PABLO ESPINOSA ARCE</i>	
Perfiles sociológicos de las religiones contemporáneas	387-404
<i>ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS</i>	
El caso de la estatua robada. Investigación policiaca y exégesis bíblica. Ensayo sobre Jueces 17-18	405-426
<i>JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ SJ</i>	
El Todo en el fragmento. Las vías del pulchrum en la posmodernidad	427-447
<i>FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO OFM</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	449-474
LIBROS RECIBIDOS	473-474
ÍNDICE DEL VOLUMEN LXV	477

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE

Chileno. Licenciado en Educación. Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Magíster (Licenciado Canónico) en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico Instructor Adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico de la Universidad Alberto Hurtado (Centro Universitario Ignaciano) y de la Universidad La República en el Programa de Licenciatura en Estudios Religiosos. Dicta cursos de Antropología Teológica Fundamental, Filosofía de la Religión y Diálogo Interreligioso. Miembro del Grupo de Investigación de Teología de los Signos de los Tiempos (Universidad Alberto Hurtado).

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

Doctor en Filosofía y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de Granada. Miembro del “Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos” (GIDEA) de la Universidad de Granada y de los Comités Organizador y Científico del “Foro Español de Investigación sobre Asia Pacífico” (FEIAP). Con especialidad de investigación en Filosofía Comparada Oriente-Occidente, es autor de “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente”, junto a diversas investigaciones en ese campo.

JOSÉ LUIS SICRE DÍAZ SJ

Cádiz, 1940. Doctor en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Profesor emérito en la Facultad de Teología de Granada, en la Facultad de San Miguel (Buenos Aires) y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Autor de múltiples obras, entre las que destacan Introducción al Antiguo Testamento, Profetismo en Israel, De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica, El primer libro de Samuel, y otras obras de divulgación sobre los diversos libros del Nuevo Testamento.

FRANCISCO JOSÉ GARCÍA LOZANO OFM

Religioso franciscano. Doctor en Filosofía y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de Granada. Licenciado en Teología Histórico-Dogmática. Director de la revista Proyección, de la Facultad de Teología de Granada. Máster en crítica cinematográfica, es colaborador en dicha temática en la revista Razón y Fe. Autor de “Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur” (2015), junto a diversas investigaciones en el campo de la hermenéutica.

***LA ECLESIALIDAD DE LA FE COMO MEMORIA
PROVOCADORA Y COMPASIVA. APORTES DE
JOHANN BAPTIST METZ EN 'MEMORIA PASSIONIS':
UNA EVOCACIÓN PROVOCADORA EN UNA
SOCIEDAD PLURALISTA'***

Juan Pablo Espinosa Arce

Sumario: El artículo busca indagar en la dimensión eclesial de la fe cristiana presente en la teología de Johann Baptist Metz y la teología política. En esta obra, el autor se pregunta cómo el cristianismo ha de anunciar su mensaje en medio de las actuales condiciones marcadas por el signo del pluralismo. El cómo del anuncio se encuentra para Metz en la compasión, la cual será la actitud que permitirá que el cristianismo dialogue con otras manifestaciones, tanto religiosas como sociales, políticas o culturales. A nivel de las religiones el diálogo es calificado por el autor como ecúmene indirecta de las religiones, el cual constituye el espacio por el cual las religiones se enfrentarán a las grandes situaciones de injusticia y sufrimiento del mundo. Lo anterior sienta las bases para que Metz pueda abogar por una renovación en la Iglesia a partir de la compasión la cual signifique pensar y realizar una teología de carácter policéntrica y multicultural. El pluralismo para nuestro autor representa en última instancia una oportunidad vital para repensar el carácter universal (catolicidad) de la fe cristiana a la vez que exige un nuevo reposicionamiento de la religión cristiana en el espacio público.

Summary: The article seeks to investigate the ecclesial dimension of the Christian faith present in the theology of Johann Baptist Metz and political theology. In this work, the author asks how Christianity has to announce its message amid the current conditions marked by the sign of pluralism. The way of the announcement is for Metz in compassion, which will be the attitude that will allow Christianity to dialogue with other manifestations, both religious and social, political or cultural. At the level of religions, dialogue is described by the author as an indirect ecumene of religions, which is the space by which religions will face the great situations of injustice and suffering in the world. This provides the basis for Metz to advocate for a renewal in the Church based on compassion which means thinking and realizing a theology of a polycentric and multicultural nature. Pluralism for our author ultimately represents a vital opportunity to rethink the universal character (catholicity) of the Christian faith while at the same time demanding a new repositioning of the Christian religion in the public space.

Palabras clave: Compasión, órganos de la gracia, memoria, pluralismo, ecúmene indirecta de las religiones

Key words: Compassion, organs of grace, memory, pluralism, indirect ecumene of religions

Fecha de recepción: 26 julio de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2018

La obra *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, escrita en 2006, se considera un texto de madurez dentro del trabajo teológico de Johann Baptist Metz. Los comentaristas la ubican dentro de la segunda fase de desarrollo de la Nueva Teología Política, en la que ésta es presentada como una teología fundamental práctica iluminada por la temática de la *memoria passionis*.

Ahora bien, si se consideran los 30 años de diferencia entre *La fe en la historia y la sociedad* (1977), obra programática de Metz, y *Memoria Passionis* (2006) se puede reconocer que la orientación teológica, los temas y las preocupaciones del autor varían, aunque el espíritu de la Nueva Teología Política se mantiene. A juicio de Omar Ruz,

“la importancia de esta última obra tiene que ver con el nuevo contexto en el que Metz ubica su Teología Política (...) A treinta años de “*La fe en la historia y la sociedad*”, no sería del todo erróneo señalar que *Memoria Passionis* es una cierta relectura de su anterior obra en un nuevo contexto y con un nuevo punto de partida. El contexto ya no es la cosmovisión moderna sino la posmoderna; el punto de partida ya no es la cuestión del sujeto, sino la cuestión de la teodicea”¹.

La temática de la teodicea, o de la pregunta acerca del lugar que Dios ocupa en el sufrimiento de la persona humana, es fundamental para Metz, ya que a su juicio este aspecto viene a preparar la posterior reflexión sobre la *memoria passionis*. Con la recuperación del cristianismo y de la teología como teodicea “el cristianismo se perfila como una religión que mira al mundo”². Gracias al concepto de teodicea se puede comprender mejor cuál es la intención del autor al hablar de *memoria passionis*, o de asumir el sufrimiento de la persona como autoridad al momento de hacer teología.

El porqué de la pregunta de Metz por el lugar del Dios cristiano en la historia del sufrimiento, se debe fundamentalmente al impacto que el Holocausto tuvo en su biografía teológica. Haber experimentado el exterminio ocasionado por el régimen nazi, lleva a nuestro autor a sostener que no se puede seguir siendo cristiano de espaldas a la historia de dolor y muerte de la humanidad. Algo de ese dolor debe impactar en las generaciones futuras y en el discurso teológico o religioso que construimos. Así, el propósito final de Metz en esta obra es lograr que la teología, entendida como *fides quarens intellectum*, asuma el desafío de la sensibilidad hacia la universal historia de los sufrientes.

La obra, compuesta por artículos y escritos anteriores y reelaborados por el autor, se divide en dos partes: (1) “*Memoria passionis: con la vista puesta en el mundo*”, la cual se divide a su vez en cuatro apartados: a) “En medio de las historias de sufrimiento y catástrofes de nuestra época”; b) “En la época de la crisis de Dios”; c) “Contra el hechizo de la amnesia cultural”; d) “En la época de la globalización”. En esta primera parte, el autor busca sobre todo contextualizar la época presente, como es el resultado de guerras

¹ M. OMAR RUZ, *Nueva teología política. Desarrollo del pensamiento de Johann Baptist Metz*, Ediciones Universidad de Córdoba, Argentina 2010, 176.

² J.B. METZ, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 11.

y exterminios, sobre todo el Holocausto, y luego hacerse la pregunta sobre dónde estaba Dios en medio de estas historias de sufrimientos, y cómo la teología reaccionó ante ella. En total, la primera parte consta de 13 capítulos.

La segunda parte (2) “Memoria passionis: perspectivas en torno al procedimiento de fundamentación”, se compone de cinco capítulos. El propósito de esta segunda parte es asumir que el concepto de *memoria passionis*, hilo conductor de todo el libro, debe ubicarse dentro del espacio público como estructura de discurso de corte compasivo y provocador, en cuanto que rescata las voces de los sufrientes. Evitar la amnesia cultural y proponer una hermenéutica de la memoria narrada es el objetivo final de Metz en toda su propuesta teológica.

Aquí indagaremos cómo esta obra de la madurez de Metz nos puede proporcionar algunos elementos y categorías para repensar la eclesialidad de la fe, de manera de ubicar la experiencia creyente en Jesucristo al centro de la discusión pública, de manera de no aislar la fe, la que posee una clara dimensión social y política. Para ello se procederá del siguiente modo: en primer lugar, una presentación del concepto de *memoria passionis* como fundamento de dicha condición comunitaria cristiana. En segundo lugar, una reflexión sobre cómo la fe del creyente contiene la capacidad de compadecerse ante el sufrimiento ajeno. Se estudiará así la teología y la fenomenología de la compasión. En tercer lugar, la propuesta de la metáfora metziana del “elefante católico”, que es entendida por nuestro autor como la imagen más apropiada para explicitar una nueva reforma en la Iglesia basada en la compasión. En cuarto lugar, una profundización en el desafío del discurso teológico realizado en medio de nuestra sociedad, que Metz califica como eminentemente pluralista. Se tratará, por tanto, de abordar la *ecumene* de la compasión, es decir, cómo el cristianismo desde su propia identidad dialoga con otras confesiones religiosas, cristianas y no cristianas para enfrentar así el desafío de dar respuesta al dolor y al sufrimiento del otro. Finalmente se ofrecerá la recapitulación de este capítulo.

1. La memoria passionis como fundamento de la eclesialidad de la fe

Sin duda, uno de los conceptos más representativos de la teología política de Johann Baptist Metz es el de *memoria passionis*. En la obra que ahora nos guía, el tema de la memoria de la pasión de Jesucristo y de la pasión de los miles que prolongan los padecimientos del Hijo de Dios, aparece como eje transversal del trabajo del teólogo de Münster. ¿En qué sentido se sostiene que la *memoria passionis* constituye el fundamento de la eclesialidad de la fe? ¿De qué o de quién se hace memoria? ¿Por qué, en definitiva, esta memoria, teológicamente entendida, posee una dimensión social y política? En primer lugar, “la *memoria passionis* no es sólo un recuerdo del pasado, sino una evocación del sufrimiento que conlleva una praxis contemporánea”³. Es decir, la memoria que se ha venido transmitiendo gracias a la comunidad creyente, no debe quedar sólo como un discurso estereotipado, sino que ha de convertirse en un vehículo de transformación social que vaya dirigido a los que sufren.

³ M. OMAR RUZ, *Nueva teología política*, 179.

La memoria, a su vez, constituye el fundamento mismo del discurso sobre Dios. La teología debe hacerse *sensible*, a juicio de Metz, de manea de “asegurar el universalismo y la capacidad de verdad de un discurso sobre Dios tan arriesgado, con la ayuda sobre todo de la categoría de *memoria passionis* – en el sentido de rememoración – del sufrimiento ajeno”⁴. Sólo considerando el sufrimiento de los otros, la urgencia de hacer recuerdo de la historia de los vencidos, la teología cristiana abandonará su inocencia social, histórica y cultural. El que habla de Dios necesariamente deberá referirse a los otros, y especialmente de los otros que sufren. Hacer teología es también hacer una antropología cristianamente situada.

Con esto se evidencia cómo la *memoria passionis* conlleva una dimensión eminentemente política. La compasión, como experiencia social y comunitaria, nos permite reconocernos como miembros de determinados grupos humanos. En medio de estas comunidades vamos estableciendo relaciones de reciprocidad y alteridad con otros, entre los cuales se encuentran los sufrientes. Con ellos hemos de experimentar una mayor compasión.

En este sentido, la compasión viene a representar el vínculo que el creyente establece con Dios (sentir con Él en Cristo) y el que establece con sus semejantes (compadecerse del sufrimiento ajeno). Hacer memoria del sufrimiento de los otros significa comprender la misión universal del cristianismo en su comprensión como “una cultura de la empatía, del reconocimiento de los demás en su alteridad y en una ética de la convivialidad”⁵. Los temas de empatía, reconocimiento y de convivialidad fundamentan el sentido primero de la eclesialidad de la fe.

Crear en el Dios de Jesús, involucra creer en los demás y creer en el mundo, en las historias y en las biografías de los otros, sobre todo de los que sufren. Es en este sentido en que Metz reconoce que los sufrientes otorgan *autoridad* tanto a la Iglesia como a la misma teología. En relación a esto, Metz sostiene que “esa autoridad de los que sufren es la única en que se puede manifestar la autoridad de un Dios Juez para todos los seres humanos en el mundo. En obediencia a ella se constituye la conciencia moral, y aquello que llamamos la voz de la conciencia es nuestra reacción a la afectación por el sufrimiento ajeno”⁶.

Dejarnos afectar por el dolor de los otros, hacer *memoria passionis* tanto de Jesucristo como de aquellos y aquellas que sufren, de todos los que solemos excluir de nuestro campo visual cotidiano, tanto sensitivo como metafórico, nos permite comprender que la eclesialidad de la fe pasa también por el testimonio de la historia de dolor de los rostros ajenos y sufrientes. Sólo así, sostiene Metz, podremos caer en la cuenta de que

“solo puede haber discurso de mi Dios si se mira a los demás a los ojos (a los extraños, a los otros), sabiendo que Dios solo puede ser mi Dios si también lo puedo rezar como el Dios de los demás, de todos los de-

⁴ J.B METZ, *Memoria passionis*, 249.

⁵ J.B METZ, *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona 2013, 53-54.

⁶ J.B METZ, “*Compasión. Sobre un programa universal del cristianismo en la era del pluralismo cultural y religioso*”, <http://www.foroellacuria.org/publicaciones/metz-compasion.htm> (Consulta del 20 de Julio de 2018).

más, tal y como los encuentro a diario en este universo del destino: es decir, también como al Dios de los huyen, se hunden, pasan hambre, se queman”⁷.

La exigencia teológica, eclesial e incluso pastoral de Metz no deja de ser menor, ya que exige que como creyentes no aprisionemos a Dios en nuestras ideas religiosas preconcebidas, sino que lo dejemos actuar y manifestarse como el Misterio que es. La eclesialidad de la fe sólo se comprende verdaderamente en el momento en que pasamos de hablar de “mi Dios” y comenzamos a llamarlo “nuestro Dios”, o siguiendo la oración de Jesús como el *Padre Nuestro*, el Señor de todos, espacialmente de aquellos con los que se quiso identificar, los pobres y marginados (Cf. Mt 25, 31-35).

Gracias a la *memoria passionis*, es decir padeciendo con Dios y con los demás (es decir, la compasión), estaremos comprendiendo lo que Metz llama la *muerte del yo*:

“la autorrelativización de nuestros deseos e intereses preconcebidos – desde la disposición a dejarse interrumpir por el sufrimiento ajeno (...) Pero no como una renuncia al yo, como desaparición del yo en el vacío informe de un universo desprovisto de sujetos, sino como la incorporación cada vez más profunda a una alianza mística entre Dios y el ser humano (...) pero requerido en una mística de la *compasio: pasión por Dios que se experimenta y acredita como com-pasión, como mística de ojos abiertos*”⁸.

Este es el sentido político de la memoria compasiva, el dejar que el yo narcisista e intimista muera para así incorporarse a la Alianza que Dios ha querido establecer con el hombre, pacto que también involucra la alteridad entre los sujetos.

2. La fe del creyente y la capacidad de compadecerse ante el sufrimiento ajeno

Si la fe significa un movimiento positivo que va del creyente hacia Dios, también involucra un movimiento de horizontalidad, de búsqueda del sentido comunitario y eclesial, en el cual comprobamos que el sujeto es capaz de compadecerse del sufrimiento ajeno. Para Metz existe una idea clave en la comprensión del cristianismo como religión sensible al sufrimiento del hombre, a saber, que la fe debe vivirse como una mística de los ojos abiertos. Sólo con una visión, la del sujeto individual, que se deja interrumpir por los ojos, los rostros y los relatos de los demás, especialmente de los que sufren, la experiencia creyente en Dios se transformará en una vivencia y en una praxis transformadora que vendrá a superar el dolor, manifestado el “dolor social, en el dolor por la pobreza y la indigencia, un dolor cultural, dolor por la ajenidad y la pérdida de dignidad”⁹. Esta superación nos viene exigida en última instancia por la fe en el Dios de Jesús, el cual nos invitó a reconocer que el amor que le profesamos va indisolublemente

⁷ J.B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 62.

⁸ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 167-168.

⁹ J.B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 69.

unido al amor que hemos de sentir por el prójimo, amor manifestado en la vivencia de la compasión.

Mariano Crespo, hablando de la compasión, sostiene que el sufrimiento constituye la experiencia que ha acompañado al hombre desde el inicio. En la vida tenemos experiencias de alegrías y de dolor, de esperanza y de sufrimiento. También tenemos la experiencia del dolor y de las alegrías de los otros. Es por ello que nos toca con-dolernos y con-alegrarnos, compadecernos, compartir dolor y alegría, ya que en definitiva también puede ser el nuestro. Es entonces cuando se nos presenta el fenómeno de la compasión.

Sostiene Crespo que “un eventual compadecer tiene como condición de posibilidad un captar el sufrimiento del otro, un tener noticia de este”¹⁰, aprehensión de las vivencias de otros sujetos con los cuales voy creando una historia de afectividad y de responsabilidad. Viene a nuestro recuerdo la sentencia del Apóstol Pablo cuando invita a los Romanos a alegrarse con los que están alegres y a llorar con los que lloran (Cf. Rm 12,15). De esto podemos sostener, sin miedo a equivocación, que la compasión involucra la eclesialidad, ya que el sufrimiento y la alegría, aunque poseyendo un claro aspecto individual y personal, termina involucrando al resto de la comunidad, a la totalidad de la Iglesia. Mis alegrías y mis tristezas terminan siendo alegrías y tristezas de otros.

Es interesante aquí proponer un ejemplo para la vivencia de la *eclesialidad de la compasión*, a saber, las narraciones de las parábolas de la misericordia presentes en Lucas 15. Tanto la de la oveja perdida, la moneda y la del hijo pródigo involucran el compartir los sentimientos por parte de sus protagonistas. Así, el pastor al encontrar la oveja comunica su suerte a los amigos y vecinos, a los cuales invita a la alegría del hallazgo. Lo mismo la mujer: cuando encuentra la dracma perdida invita a sus amigas y vecinas a alegrarse con ella. El padre, finalmente, hace fiesta cuando recobra a su hijo menor. En definitiva, la compasión y la misericordia, la acción de Dios en medio de las historias de sufrimiento o de pérdida terminan convirtiéndose en historias de encuentros, de resurrección y de profunda alegría. Lo mismo puede desprenderse de la parábola del Buen Samaritano, en que los tres personajes que pasan al lado del hombre caído captan el sufrimiento en un nivel más formal. Y Metz sostiene: “sin embargo, en el samaritano hay algo más que la aprehensión intelectual en virtud de la cual se compadece”¹¹.

Ahora bien ¿qué características ha de tener una fe basada en la compasión? Para Metz, que la fe cristiana no es sólo escucha, sino que también es ver, contemplar, ampliar la mirada y el horizonte de nuestra propia visión. Y es por esto que se hace especial hincapié en la “indisoluble unidad del amor a Dios y al prójimo. Nuestra fe en Dios no es una fe de ojos cerrados, sino una fe de ojos abiertos, de rostro a rostro”¹².

Metz otorga un lugar especial al tema de la escucha, de la visión, de los oídos y de los ojos como formas de vivencia de la comunión de fe, es más, Metz sostiene que “al final, no solo los oídos sino también los ojos son un *órgano de la gracia*”¹³. ¿Qué significa

¹⁰ M. CRESPO, “Prolegómenos a una fenomenología de la compasión”, en *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Ediciones UC, Santiago de Chile 2012, 86.

¹¹ M. CRESPO, “Prolegómenos a una fenomenología de la compasión”, 87.

¹² J.B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 97.

¹³ J.B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 57.

esto de los órganos de la gracia? ¿Qué involucra una interpretación de la eclesialidad de la fe basada en esta metáfora? Para poder responder a esto, se recurrirá nuevamente al Nuevo Testamento, y en él, al inicio del Ministerio Público de Jesús relatado por Lucas 4. Jesús en Nazaret proclama el anuncio mesiánico de Isaías, y se dice que el Espíritu lo ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres, a proclamarles la libertad, a darles la *visión* proclamando un Jubileo (Cf. Lc 4,18-19). Al finalizar la lectura, Jesús declara: “Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy” (Lc 4,21).

El inicio de los tiempos mesiánicos, de los tiempos de la unción del Espíritu, están marcados por la apertura de ojos y de oídos, por el restablecimiento de la capacidad de ver y oír, no sólo de los sanos sino que especialmente de aquellos enfermos, marginados y socialmente invisibles. La mirada de Jesús se ha posado sobre los ojos de los ciegos del cuerpo y del espíritu. Pero Jesús también reconoce que existen algunos que “teniendo ojos no ven” (Mc 8,18). En Jesús y en su “primera mirada”, nos dice Metz, acontece una “responsabilidad por el mundo desde la sensibilidad hacia el sufrimiento”¹⁴.

Esta mirada de Jesús no se dirige en primer lugar al pecado sino que busca el rostro sufriente de sus interlocutores. ¿Cuáles son los rostros sufrientes de hoy? ¿Existen rostros sufrientes *dentro de nuestra misma Iglesia*? Hay rostros cansados, desanimados pero esperanzados de que otra Iglesia sigue siendo posible. El desafío que brota de la fe considera poseer una sensibilidad especial para reconocer el dolor y compartir las experiencias de sufrimiento de los otros. Es así como Metz afirma que

“esta elemental sensibilidad hacia el sufrimiento de los demás caracteriza el *nuevo estilo de vida de Jesús* (...) esta sensibilidad es la expresión de aquel amor al que Jesús se refería cuando hablaba de la inextricable unidad entre el amor de Dios y el amor al prójimo: la pasión por Dios como compasión, como mística política de la *compassio*”¹⁵.

Al ser una mística política de la compasión, evidenciamos que el con-dolernos y con-alegrarnos con los otros no se queda encerrada en el ámbito privado de la vida, sino que también debe radicarse en la vida pública, en la vida política y sobre todo en la vida eclesial. Es allí donde Metz propondrá la compasión como la reforma que debe afectar la vida de toda la comunidad creyente, de la Iglesia, reforma basada en la imagen del “elefante católico”.

3. El “elefante católico” como imagen de la Iglesia de la compasión

¿Qué es lo primero que se nos viene a la mente cuando hablamos de un *elefante*? Animal grande, piel que demuestra cuán viejo puede ser, pero sobre todo memoria, la tan conocida “memoria de elefante”. Desde esta última consideración paquidérmica, Metz busca sentar sus reflexiones teológicas desde su propuesta de un programa universal de reforma eclesial basada en la compasión. Su intención es finalmente hablar de la

¹⁴ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 164.

¹⁵ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 165. Las cursivas son propias.

Iglesia de la compasión, de la Iglesia que vive desde la *memoria passionis* y de la sensibilidad del sufrimiento ajeno y a la teodicea. Sostiene el teólogo alemán:

“nuestra mirada se enfocará de inmediato a un tema fundamental de la reforma de la Iglesia que intento formular al hilo de la explicación de la metáfora de los elefantes católicos: percepción y superación de la tendencia de la Iglesia a la autoprivatización en el pluralista espacio público de nuestra sociedad todavía moderna o transmoderna”¹⁶.

Aquí Metz recoge el hilo de reflexiones que han venido constituyendo su propuesta de teología política: por una parte, criticar la privatización de la Iglesia la cual identifica como nacida en la época de la Ilustración. Ahora, ya no es la Ilustración la época en la cual la Iglesia tiende a privatizarse, sino que es la sociedad moderna o transmoderna, época marcada por un fuerte pluralismo.

El pluralismo puede ser interpretado ya sea como un problema para la transmisión de la fe o también como una oportunidad para realizar una renovada evangelización. También puede representar la posibilidad de pensar una teología que vaya acorde a los tiempos cambiantes que nos toca vivir. Joaquín Silva reconoce cinco manifestaciones del pluralismo: a) el derrumbe del modelo de cristiandad que caracterizó a la edad media occidental, b) el florecimiento de las ideologías, c) la fuerza ilimitada del pensamiento científico y de sus propias convicciones; d) la pérdida de las competencias de la Iglesia en ámbitos que antaño eran incuestionables; y e) la relación que se estableció entre el pluralismo y el relativismo de corte radical, en donde nada es bueno ni malo¹⁷. Es en medio de estos constituyentes de la época pluralista en donde la Iglesia tiene una oportunidad nueva, en donde la teología puede dialogar con las nuevas ideologías, formas de pensamiento y cultura.

Entonces ¿cómo ha de anunciarse y testimoniarse el Evangelio en una sociedad pluralista? La respuesta de Metz es: desde la compasión, la cual es entendida como “una exagerada provocación, como es el cristianismo en general, como lo es el seguimiento, como lo es el propio Dios”¹⁸. La compasión es la memoria provocativa de Jesús de Nazaret, quien puso su mirada en el sufrimiento de los demás para desde estas historias de dolor extraer oportunidades de humanización, para actuar graciosamente en ellos, con ellos y entre ellos. Y por ello se ha de comprender que la compasión no es una santidad o un heroísmo fuera de lugar, un patrimonio reservado sólo a unos pocos, sino que es, y como dice Metz, “algo que se le pueda exigir a todo el mundo, una virtud cotidiana, una virtud básica de los cristianos, sin la cual los elevados tonos de las declaraciones eclesiales sobre la globalización degenerarían en una estéril normatividad”¹⁹.

El que la compasión sea una *virtud básica de todos los cristianos*, nos vuelve a poner en la perspectiva de una eclesialidad vivida en clave de *compassio*, de una expe-

¹⁶ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 184.

¹⁷ J. SILVA, “La Iglesia ante el pluralismo: una oportunidad histórica para la fe”, en *Actas de la V Jornada Anual de la Sociedad Chilena de Teología*, San Pablo, Chile 1995, 61-93, 71-77.

¹⁸ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 184.

¹⁹ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 185.

riencia de fe en el Dios compasivo que viene a superar las estériles normatividades, las ideas religiosas preconcebidas, nuestros deseos de encasillar a Dios bajo nuestros parámetros e intereses. Desde el momento en el que la compasión supera todas estas cerrazones, viene a constituirse en un discurso provocativo, en prácticas humanas que desbaratan lo ya establecido.

Dicha experiencia de eclesialidad acontece como profético torbellino que exige a los creyentes no dar la espalda al mundo ni al sufrimiento en él presente. Más bien, los invita a vivir la ya mencionada “mística de los ojos abiertos”, que no es otra cosa que actualizar “las alianzas y los proyectos de base animados por la *compassio*, que se sustraen a la actual corriente de cultivada indiferencia y pulcra apatía y se niegan a vivir y celebrar la felicidad y el amor exclusivamente como autobombo narcisista”²⁰. Y esta compasión antiprivatizante es presentada bajo la imagen del *elefante católico*.

¿En qué sentido Metz habla de la Iglesia como un elefante? En primer lugar, una connotación cuantitativa, por la cual la Iglesia es una institución grande y voluminosa como un elefante, esto en virtud de los millones de fieles que se identifican y se sienten parte de ella. Estos millones de fieles hacen que la Iglesia se entienda como una institución culturalmente policéntrica, una comunidad global, extendida y dispersa por todo el mundo. Esto, a juicio de Metz, constituye para la Iglesia un proceso complejo, ya que “por primera vez está en trance de convertirse en una Iglesia realmente mundial, con múltiples raíces culturales”²¹. El Concilio Vaticano II demuestra cómo esta Iglesia es verdaderamente universal, católica. Y es a partir de dicha amplitud que Iglesia debe renovar sus tareas de diálogo con el pluralismo, sobre todo porque la comunidad creyente ahora se comprende como plural y policéntrica, tanto en la praxis pastoral como en el mismo quehacer teológico.

El segundo motivo para hablar de la Iglesia en términos paquidérmicos, es sostener que ella posee memoria de elefante, los cuales “no olvidan, guardan recuerdo de todo. Gracias a su memoria de elefante, la Iglesia tiene naturaleza rememorativa”²². A esta memoria proverbial se contraponen los enamorados del olvido, los que traicionan la memoria, los que tienen miedo al potencial subversivo de los recuerdos. En este sentido sostiene Metz que

“la esclavitud del hombre comienza cuando se le quitan sus recuerdos. Aquí reside el principio y fundamento de toda colonización. Todo levantamiento contra la opresión se nutre de la fuerza subversiva que late en el sufrimiento hecho recuerdo”²³.

Es gracias a la comprensión paquidérmica de la memoria que la Iglesia mantiene la esperanza de aquellos que optan por la hermenéutica anamnética, la cual

²⁰ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 185.

²¹ J.B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 101.

²² J.B. METZ, *Memoria passionis*, 188.

²³ J.B. METZ, “El futuro a la luz del memorial de la pasión. Una forma actual de la responsabilidad del creyente”: *Concilium* 76 (1972) 317-334, 323.

“proporciona una reserva de conocimientos de vital importancia, decisivos para la supervivencia (...) así la tan lenta como robusta memoria de elefante de la Iglesia en la forma de *memoria passionis* puede convertirse en una memoria provocadora en el seno de nuestra opinión pública, amenazada de amnesia cultural”²⁴.

Una tercera connotación sobre el elefante católico, aunque de corte negativo, es sostener que la Iglesia es obstinada como los paquidermos, sobre todo en el temor al *aggiornamento*, a lo nuevo. Se enfrenta una visión más tradicional y conservadora con una visión que busca extraer las oportunidades que la nueva cultura le presente a la Iglesia. Si la Iglesia quiere ser verdaderamente Pueblo de Dios, como ha sido el querer del Concilio Vaticano II, debe experimentar un real empoderamiento de su propia naturaleza, empoderamiento que vaya superando el temor a dicha, entrecomillas, novedad, y decimos tal cosa porque lo que hizo el Concilio fue volver sobre las fuentes bíblicas y patrísticas donde ya se habla de la Iglesia como Pueblo.

El temor a lo nuevo, el no querer reconocer la necesidad de dialogar con el pluralismo de nuestra época, representa una actitud contraria a la libertad que nos viene del Espíritu (Cf. Jn 3,8) y para la cual nos liberó Cristo (Cf. Gal 5,1). Creo que en la Iglesia temor se confunde con respeto. El respeto es reconocer en el otro a alguien que se ha validado como guía, como pastor, como maestro. El temor por el contrario es el considerar que algo perjudicial o negativo ocurra o haya ocurrido. El paso que nuestra Iglesia ha de dar es uno que pase del temor a la libertad como expresión de la presencia del Espíritu en medio de la comunidad. Libertad para disentir, para proponer, para responsabilizarnos, para construir una Iglesia adulta.

En este sentido, es interesante lo que sostiene Metz cuando dice que la autoridad eclesíastica continuará la estéril normatividad si antes no

“tiene en cuenta la autoridad de los propios creyentes y no se limita a proclamar el *sensus fidelium*, sino que lo respeta. Al fin y al cabo, también para la vida eclesial vale lo siguiente: sólo quien camina erguido puede arrodillarse de forma voluntaria y dar gracias con alegría”²⁵.

Sólo así estaremos construyendo una Iglesia adulta, responsable y compasiva, que no se limite a proclamar sino que haga vida aquello que constituye la novedad que supera el obstinado temor del elefante.

Una siguiente característica del elefante que Metz se propone rescatar es su sensibilidad. Ya habíamos hecho referencia a ella, por cuanto el creyente vuelve su mirada al mundo y a los sufrimientos de los otros. Es en este sentido en que comprendemos que “esa alma del elefante católico, esa especial sensibilidad de la Iglesia, es dicho brevemente, la mística política de la *compassio*: una Iglesia de la com-pasión como expresión viva de su pasión por Dios”²⁶. En otras palabras, se cree en Dios de manera eclesial, y se

²⁴ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 188.

²⁵ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 190.

²⁶ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 191.

actúa compasivamente con los otros desde esa misma eclesialidad, la cual se ubica irremediabilmente dentro del espacio público. Es ahí, en medio de la sociedad pluralista donde el paquidermo debe volver a hablar de Dios, siempre en clave de compasión. Es también el desafío de la ecúmene de la compasión.

4. Hablar de Dios en la sociedad pluralista

Para Metz, la época actual se caracteriza como “un tiempo de pluralismo constitutivo”²⁷, en el cual confluyen distintos mundos religiosos y culturales. Esta expresión es recurrente, sobre todo en la época de sus obras de madurez: *Por una mística de ojos abiertos*, *Dios y tiempo* y *Memoria passionis*. Su teología política ahora busca dialogar con la cultura posmoderna, o también llamada por él como transmoderna. ¿Qué características tiene este tiempo marcado por el fuerte pluralismo? M. Omar Ruz comenta que “el pluralismo actual tiene una tendencia a rechazar cualquier tipo de *auctoritas*, importa el pensamiento fragmentado y no tanto una verdad cuanto una pluralidad de verdades que se hacen fuertes, en todo caso, por un consenso”²⁸. Es en esta época dominada por el fragmento, por la confluencia de ideologías, cosmovisiones e interpretaciones sobre el mundo, el hombre y Dios, en donde la fe cristiana, la Iglesia y la teología deben volver a hablar del Dios de Jesucristo, dando cuenta de qué es lo propio del cristianismo, y cómo esa identidad promueve la construcción de una sociedad más humanizada.

Asumir el desafío de proponer una praxis transformadora, involucra la tarea de la construcción de una ética que, en virtud del pluralismo, pueda ser aceptada por estos diversos mundos religiosos y culturales. Ahora bien, Metz es consciente de que en nuestra era globalizada “cualquier universalismo ético en la orientación de acciones y conductas cae en la sospecha de un totalitarismo moral contrario al pluralismo”²⁹.

Aquí Metz está pensando sobre todo en la propuesta de Hans Küng y su proyecto de ética mundial, que busca el logro de un consenso moral como base de las relaciones intersubjetivas. A su juicio, la propuesta de Küng presenta un vacío en el sentido de que “desde un punto de vista estrictamente teológico y no sólo de política religiosa, el universalismo moral no es un producto del consenso”³⁰, sino que se debe al reconocimiento de una autoridad que es común a todas las religiones y a todas las culturas. Esta autoridad no es para Metz un individuo en solitario, sino que un amplísimo grupo humano, a saber, los que sufren.

Es una realidad que para buena parte de las religiones y de las culturas, los que sufren y los pobres representan un sujeto social hacia el cual se proyectan, o se debiesen proyectar todas las políticas sociales. Lo que Metz busca con su teología política es proponer una nueva sensibilización ante la historia del sufrimiento de los otros, no sólo de los cercanos, sino también de los extraños y extranjeros, de aquellos que no pertenecen a nuestro grupo. Con lo anterior se provoca una ampliación del campo mismo de la

²⁷ J.B. METZ, *Dios y tiempo: Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 223.

²⁸ M. OMAR RUZ, *Teología política*, 181.

²⁹ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 224.

³⁰ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 229.

eclesialidad, ya que dejamos de buscar el provecho sólo para nuestra pequeña comunidad, y buscamos ampliar la vista y el oído para auscultar la memoria y la narración de otras muchas comunidades.

Ahora bien ¿qué supone pensar una eclesialidad de la fe vivida como apertura del corazón, como un abandono del narcisismo, de la reducción visual y auditiva? Significa asumir la compasión como programa eclesial, teológico, pastoral y político, como vehículo de la consecución de un proyecto global, común a todas las religiones y culturas, ya que en todas ellas la compasión aparece como una virtud cotidiana, como una praxis cultural y también cultural. De esta manera se estará construyendo un discurso sobre Dios que sea válido para todos y por ende incluyente, discurso que a su vez respeta la identidad propia del cristianismo. Es así como podemos comenzar a hablar de la llamada *ecumene indirecta de las religiones*.

¿A qué hacemos referencia con éste concepto acuñado por Metz? El mismo autor nos ayuda a comprenderlo. Para él esta *ecumene* “no consiste en una igualación directa conjunta y mutua de las religiones, sino en una praxis de responsabilidad común, en la oposición común a las causas del sufrimiento injusto del mundo”³¹.

Pero aquí es donde surge un problema no menor, ya que muchas religiones, sobre todo las orientales, no consideran el tema del sufrimiento a la manera del cristianismo. ¿Qué pasa entonces con la *ecumene indirecta de las religiones*? Pareciera que Metz sólo está pensando en las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam), pero no en otras manifestaciones religiosas. Entonces queda la pregunta de cómo vivir la mística de la compasión, tal y como la entiende el cristianismo, pero en diálogo con otras formas y tradiciones religiosas que no consideren necesariamente los conceptos de sufrimiento, resurrección, vida eterna.

Entonces hay que volver a preguntar: ¿qué es lo propio del cristianismo que puede ser ofrecido a esta sensibilidad universal ante el sufrimiento de los otros? En primer lugar, la consideración de que el cristianismo proclama un monoteísmo sensible al sufrimiento, lo cual viene a considerar que Dios se compadece del dolor de su criatura. Con esta respuesta a la teodicea, Metz comprende que

“el discurso sobre el Dios de Jesús no es expresión de un monoteísmo cualquiera, abstracto y ahistórico, sino de un monoteísmo débil, vulnerable, caracterizado por la empatía. Se trata, en esencia, de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento”³².

Este discurso sobre el Dios que se compadece o el discurso sobre la *memoria passionis*, sólo puede verificarse como palabra de una religión con pretensiones de universalidad desde la autoridad de los que sufren. De esta manera, sostiene Metz, la *ecumene* de la compasión “no representaría tan sólo un acontecimiento religioso, sino que sería también un acontecimiento político en la era de la globalización, una política universal consciente”³³.

³¹ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 230.

³² J.B. METZ, *Memoria passionis*, 163.

³³ J.B. METZ, “La *ecumene* de la compasión”, en *Lo más importante para la Iglesia*, ed. por A. FILIPPI y F. STRAZZARI (eds.), Sal Terrae, Santander 2001, 143-144, 143.

A partir de la idea de la inculturación propuesta por el Vaticano II en *Ad Gentes*, Metz sostiene que la Iglesia no es algo preexistente a las culturas ni a la historia, sino que ella posee el desafío de ser siempre una Iglesia inculturada, una comunidad creyente que se pone a dialogar con todas las comunidades humanas, las cuales deben ser reconocidas por la comunidad creyente. La Iglesia que dialoga no busca imponer su doctrina o su teología, sino que busca proponer su programa universal basado en la compasión. Así,

“la cultura – bíblicamente fundada – del reconocimiento de los demás en su alteridad no persigue la transfiguración de los otros que nos resultan extraños. No obstante, sí hace posible que la tendencia a la universalidad interiorizada por el espíritu europeo se vincule de modo prometedor con la sabiduría y las experiencias y recuerdos de sufrimientos propios de otras culturas”³⁴.

De esta manera se va creando la conciencia de que la Iglesia, si quiere ser verdaderamente universal, deberá madurar su policentrismo cultural, que supone el respeto por el pluralismo constitutivo de la época presente.

Finalmente, una mención sobre la tarea propia de una teología que dejó de configurarse como europea, y dio el salto hacia el policentrismo. Metz recuerda que el concepto que tenemos de teología es de carácter etnocéntrico, es europeo-occidental, y que actualmente existen teologías no europeas, que vienen a posibilitar el pluralismo teológico. ¿En qué sentido el pluralismo teológico constituye una oportunidad para hablar de Dios en las actuales condiciones religiosas y culturales? La coexistencia de distintas teologías y de métodos teológicos, europeos, latinoamericanos, asiáticos, africanos, de comunidades emergentes, entre otros, nos permite comprender que la teología pudo insertarse en distintas culturas, de las cuales tomó sus propios elementos logrando así la inculturación, en la cual se mantiene como principio unificador la única fe de la Iglesia.

La pluralidad de teologías permite crear una polifonía teológica, que viene a superar un espíritu reaccionario a modo de uniformismo, de *ghetto*, de integristismo los cuales vendrían a hacer que la teología renuncie a su misión creativa, la cual busca la actualización del Misterio en los nuevos lenguajes de esta época constitutivamente plural. Sólo así se logrará que la teología cristiana se comprenda como policéntricamente cultural, como mensaje válido para todas las culturas, como elemento propio de la propuesta de la *compassio*.

5. Recapitulación

1. *Memoria passionis* representa el intento de Johann Baptist Metz de hablar de Dios en medio del contexto posmoderno. Los temas fundamentales de esta obra de madurez de este autor son la pregunta por el sufrimiento de los otros, es decir, la cuestión de la teodicea, la importancia de la *memoria passionis*, del recuerdo de la pasión y muerte de Jesús de Nazaret, el padecer por Dios y el consecuente padecer con aquellos que

³⁴ J.B METZ, *Memoria passionis*, 241-242.

sufren. *Memoria passionis* rescata además temáticas presentadas en la obra programática *La fe en la historia y la sociedad*, pero ya no en el contexto moderno, sino en el de la cultura constitutivamente plural.

2. La *memoria passionis*, el hacer memoria del sufrimiento de los otros, significa comprender que la misión del cristianismo se basa en la cultura de la empatía, del reconocimiento de los otros en su alteridad, de la búsqueda de una ética de la convivencia, no sólo con los otros que conocemos, sino que también con aquellos que aparecen como enemigos. Estas temáticas de la empatía, del reconocimiento y de convivialidad fundamentan el sentido primero de la eclesialidad de la fe. La historia del sufrimiento de los otros, exige que el creyente asuma la compasión como praxis constitutiva del cristianismo, a la vez que como sentido auténtico de la eclesialidad.

No se puede limitar una consideración sólo en torno al dolor del sujeto individual, sino que se ha de aprender a con-dolernos y a con-alegrarnos con el dolor y la alegría de los otros, de aquellos que posibilitan la comunitariedad de la fe. Esta compasión debe pasar a su vez por el cedazo de los ojos y del oído, por una ampliación de la mirada y de la escucha para poder reconocer en los que sufren la huella de Dios. Esto sólo se logra si se coloca la mirada de la Iglesia en sintonía de la mirada de Jesús, el cual no se fijó sólo en el pecado de sus interlocutores, sino que primeramente se compadeció de sus sufrimientos. El Dios revelado y anunciado por Jesús, y las actitudes de acogida y misericordia manifestadas por el Enviado, vienen a constituir el verdadero fundamento de la eclesialidad de la compasión.

3. Esta compasión aparece para Metz como el fundamento del programa de reforma eclesial que busca lograr la teología política. Para ello presenta una imagen metafórica, a saber, la del “elefante católico”. La Iglesia es asemejada a un paquidermo por tres cuestiones fundamentales: en primer lugar, por su tamaño, por los millones de fieles que la componen haciendo de ella una institución universal. En segundo lugar, por su obstinación, en el sentido de que la Iglesia aún vive con un cierto temor por lo nuevo, por el *aggiornamento*. Este temor debe ser superado en vistas a la libertad propia de los hijos de Dios y de la Iglesia que buscan la construcción de una comunidad adulta y responsable. Y en tercer lugar por el uso de la memoria. La Iglesia se comprende como una comunidad de memoria y narración, elementos que son puestos al servicio del discurso sobre el Dios cristiano en medio de esta sociedad constitutivamente plural.

4. *Memoria passionis* buscó fundamentar el discurso cristiano en las actuales condiciones de pluralismo cultural y religioso. Para ello, Metz buscó articular un programa universal que, superando el programa ético de H. Küng, viniese a dialogar con todas las culturas desde la identidad propia del cristianismo. Este programa fue el de la compasión. Para poder dialogar con las culturas y las religiones, Metz propone la llamada *ecumene indirecta de las religiones*, la cual busca el reconocimiento de que en todas las tradiciones religiosas y culturales el sufrimiento de los otros, la mística del sufrimiento, es un tema aceptado universalmente. Pero se ha visto que este programa posee limitaciones, sobre todo al momento de considerar otras tradiciones religiosas fuera de los monoteísmos clásicos. Pensar el tema del sufrimiento en todas las religiones

representa un reto al pluralismo religioso que Metz no responde. Pareciera que sólo reduce la compasión ante el sufrimiento a las tradiciones judías y cristianas. Del Islam tampoco hace referencia.

Los que sufren poseen autoridad, la cual se manifiesta en las acciones emprendidas para subsanar sus carencias y dolores. En esta *ecumene*, el cristianismo propone el llamado monoteísmo vulnerable, el cual predica a un Dios que es sensible al sufrimiento de su criatura, lo cual posibilita la comprensión del cristianismo como religión universal. En vistas a este hablar de Dios en la sociedad pluralista, la teología debe asumir también el pluralismo desde la consideración de una teología no sólo nacida en Europa, sino que ha de considerar la polifonía teológica que nace de los países del Tercer Mundo y de las comunidades eclesiales emergentes. Desde la unidad que da la fe a las distintas teologías y a sus métodos, se podrá comprender que la eclesialidad de la fe cristiana también posee un correlato desde un claro sentido de universalidad.

PERFILES SOCIOLOGICOS DE LAS RELIGIONES CONTEMPORÁNEAS

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: Religión y sociedad guardan una íntima relación que es posible estudiar con los métodos de las ciencias sociales. Sobre la base de la sociología clásica y los desarrollos ulteriores, es factible trazar y definir algunos de los perfiles y tendencias mayoritarias de las religiones actuales. Temas transversales de hoy son el proceso de secularización, la tipología de las organizaciones religiosas, el problema de los integristas y fundamentalismos religiosos y el diálogo entre religiones.

Summary: Religion and society exhibit an intimate relationship which can be studied with the methods of the social sciences. On the basis of classical sociology and further developments, it is feasible to trace and define some of the major profiles and trends of current religions. Today's cross-cutting issues are the process of secularization, the typology of religious organizations, the problem of religious integristas and fundamentalisms, and dialogue between religions.

Palabras clave: Religión, sociedad, secularización, organizaciones religiosas, nuevos movimientos religiosos, fundamentalismo, diálogo interreligioso.

Key words: Religion, society, secularization, religious organizations, new religious movements, fundamentalism, interreligious dialogue.

Fecha de recepción: 25 septiembre de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2018

1. Introducción: sociología y religión

Entre los múltiples rasgos que son propios de las sociedades modernas, en los últimos siglos se ha asistido a un creciente y sostenido debate acerca de la relación entre ciencia y religión en lo relativo a su rol social. Sociológicamente hablando, es un hecho comprobado que el pensamiento científico-racionalista ha conquistado la mayoría de los aspectos de la existencia humana. En esos mismos términos, no obstante, también se constata que, en cuestiones fundamentales como el significado y propósito de la vida (sobre las que la ciencia tiende a guardar silencio), la religión ha influido y sigue influyendo de manera importante en la experiencia de las personas y las sociedades.

Es importante señalar que, de una forma u otra, la religión se encuentra presente en todas las sociedades conocidas. La religión es y siempre fue un fenómeno social. Las sociedades más primitivas dejaron claros vestigios de ceremonias y símbolos religiosos. Ya existían creencias y prácticas religiosas hace más de 40.000 años. Aunque no hay

consenso entre los expertos, el antropólogo Anthony Wallace estima que en la historia de la humanidad ha habido alrededor de 100.000 religiones¹.

A lo largo de la evolución histórica y hasta hoy, la religión ha constituido una parte fundamental de la experiencia humana, influyendo en nuestra percepción del mundo y en nuestras reacciones ante él. Con el auge de la ciencia y la industria modernas, sin embargo, ha dejado de ocupar un lugar tan central en la vida social como el que tuvo hasta el Renacimiento.

Como la religión existe objetivamente y tiene efectos reales sobre los individuos, las prácticas religiosas constituyen un tema de investigación sociológica importante. El análisis de tales prácticas exige y, a la vez, contribuye a esclarecer el sentido de la diversidad de creencias y rituales diferentes existentes en las distintas culturas humanas. Para ello, la sociología ha de ser sensible a los ideales y convicciones de las personas creyentes, pero adoptando una perspectiva equilibrada y crítica. Debe tener en cuenta que los grupos religiosos se mueven por ideas que buscan a Dios, pero también que esos mismos grupos promueven metas de carácter mundano (como conseguir fondos o aumentar el número de adeptos). Sobre el trasfondo de la comprobada diversidad de creencias y comportamientos religiosos, las religiones suelen definirse por la creencia en Dios o en dioses, y a menudo en otra vida ulterior, pero también se relacionan con el culto en edificios religiosos como capillas, sinagogas o mezquitas y por la realización de actos religiosos, como la oración y la aceptación o prohibición de determinados alimentos.

Por lo demás, dos cuestiones destacadas de la sociología de la religión contemporánea, entre otras, son: 1. hasta qué punto se ha secularizado el mundo desarrollado; 2. si la religión sobrevivirá o no a la modernidad².

2. Definiciones sociológicas de la religión

Como señala A. Aldridge³, no existe consenso a la hora de definir sociológicamente qué es la religión. Más aún, no es posible ponerse primero de acuerdo en una definición de la religión y luego debatir los temas sociológicos de fondo, pues los temas de fondo están ya siempre implicados en cualquier definición de ella. En consecuencia, de la religión no existe ni puede existir una única definición sociológica permanente y universalmente aceptada.

En realidad, la sociología de la religión trabaja con una pluralidad de perspectivas teóricas generales. Simplificando mucho, los estudios macrosociológicos suelen aplicar un enfoque teórico realista: analizan la religión como una institución social real y fundamental encargada de transmitir valores, códigos morales y normas de comportamiento entre generaciones sucesivas. Los estudios microsociológicos, por su parte, suelen adoptar una óptica construccionista: investigan cómo se construye, reproduce y transforma constantemente la religión en procesos cotidianos de interacción.

¹ Cf. A. F. WALLACE, *Religion: An Anthropological View*, Random House, Nueva York 1966.

² A. GIDDENS y PH. W. SUTTON, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2014⁷/ 2018⁸, Cap. 17 / Cap. 14.

³ A. ALDRIGE, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity Press, Cambridge 2007².

La pluralidad de propuestas de definición sociológica de la religión se puede resumir en tres modalidades básicas: definiciones inclusivas, exclusivas y de uso. Las definiciones inclusivas (ligadas al funcionalismo estructural) atienden a la función permanente o transversal que ejerce la religión dentro de la sociedad. Subrayan que la religión es un aspecto fundamental de la vida humana y funcionalmente necesario para el mundo social: ofrece respuestas, aporta esperanza y contribuye a la solidaridad entre las personas. Se les critica que tienden a incluir demasiado, suponiendo que todo el mundo es implícitamente religioso. El consumismo o la afición al fútbol entrarían en las formas de religiosidad.

Las definiciones exclusivas (vinculadas al interaccionismo simbólico) atienden al contenido material de las variadas creencias de las diferentes religiones. Enfatizan que todas ellas establecen una distinción entre la realidad empírica del mundo y una realidad supraempírica o trascendental: no habría religión sin fe en una realidad sobrenatural. Se les objeta que limitan demasiado el campo de la religión. La absolutización de lo metaempírico dejaría fuera a algunos de los nuevos movimientos religiosos y también a buena parte de las religiosidades asiáticas.

Las definiciones de uso (propias del construccionismo social) atienden al comportamiento de los agentes religiosos. Entienden que lo más productivo es investigar todas aquellas situaciones en las que las personas hacen referencia a la religión o al significado religioso participando de determinadas prácticas. No creen necesaria una definición universal de la religión, pues basta con investigar cómo se usa (cómo ha construido y cambiado su significado a lo largo del tiempo, cómo emplean las personas ese concepto para sus propios objetivos) y con determinar si el culto está disminuyendo o aumentando en un contexto dado. Se les reprocha que no son capaces de trazar un límite claro entre fenómenos religiosos y no-religiosos.

J. A. Beckford⁴ concluye que esta incertidumbre acerca de lo que es o no es la religión no constituye en sí un problema para las ciencias sociales. Solo obliga a estudiar cómo es que hay tantos seres humanos que viven sin certidumbre en lo referente a los asuntos religiosos.

En sociología, ni la confusión religiosa ni las convicciones religiosas pueden ser consideradas por sí solas ni como formando parte de la naturaleza de las cosas.

Cuando los sociólogos estudian la religión, lo hacen como sociólogos, y no como creyentes de un credo determinado. No les incumbe si las creencias religiosas son verdaderas o falsas, aunque sí se interesan por las organizaciones religiosas, sus prácticas, sus procesos de institucionalización, etc. Analizan la religión como importante fuente de solidaridad, pero también como factor influyente en la base de muchos conflictos sociales.

Siguiendo a A. Giddens y Ph. Sutton⁵, podemos definir sociológicamente a la religión (de manera provisional y convencional) como el “conjunto de creencias que adoptan los miembros de una comunidad y que comprende símbolos que se veneran y admiran junto a prácticas rituales en las que participan dichos miembros”.

⁴ J. A. BECKFORD, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

⁵ A. GIDDENS y PH. W. SUTTON, *o.c.*, 1197.

El estudio sociológico de la religión debe concentrarse, pues, en la comprensión de esas creencias, símbolos y prácticas.

3. La religión en la sociología clásica

Los principales fundadores de la sociología clásica (desde mediados del s XIX hasta mediados del s XX) abordaron en sus trabajos el fenómeno religioso. Destacan entre ellos las figuras de Marx, Durkheim y Weber, ninguno de los cuales era persona de talante religioso. Los tres pensaban que la importancia y práctica de la religión disminuiría con el avance de la ciencia y la universalización de la razón.

Karl Marx (1818-1883) estudió la religión y su influjo en la desigualdad social. Partió para ello de las ideas de Ludwig Feuerbach (1804-1872), según el cual (en *“La esencia del cristianismo”* de 1853) la religión es producto de una ‘proyección’ del hombre: consiste en un conjunto de ideas y valores elaborados por los seres humanos en el curso de su desarrollo cultural, pero erróneamente atribuidos a fuerzas divinas. Los seres humanos tienden a conferir valores y normas creados socialmente a la actividad de poderes sobrenaturales o espíritus. Feuerbach utilizó el término ‘alienación’ para referirse al establecimiento (por vía de ‘hipostatización’) de dioses o seres divinos en tanto que distintos de los seres humanos y al hecho de que las cualidades del hombre se proyectan sobre una inexistente persona divina.

Marx aceptó este concepto de religión en cuanto que ‘autoalienación’ humana. Para él, lo religioso designaba (en *“Contribución a la crítica de Filosofía del Derecho de Hegel”* de 1844) el “corazón de un mundo sin corazón”, un refugio frente a la dureza de la realidad cotidiana. Más aún, las prácticas religiosas constituían un instrumento de la dominación del proletariado por parte de la clase capitalista opresora. Formaba parte de la superestructura ideológica de la sociedad, que justifica las desigualdades existentes, y desaparecerá en su forma tradicional junto con la sociedad burguesa. La religión era, en general, el ‘opio del pueblo’ y el cristianismo, en particular, contribuía a la injusticia social al posponer la felicidad al más allá y proponer la resignación ante las desiguales condiciones de vida existentes, en lugar de favorecer su transformación. De las aportaciones de Marx se desarrollará la corriente del conflictualismo sociológico, que denunciará el uso ideológico de la religión en su relación con los mecanismos del poder.

Por su parte, Émile Durkheim (1858-1917) investigó la función social de la ritualidad religiosa. Durkheim propuso una teoría de la religión de enfoque funcionalista que centraba la atención en la relación entre ella y otras instituciones sociales (en *“Las formas elementales de la vida religiosa”* de 1912, que es considerada la primera obra de sociología de la religión). A diferencia de Marx, no relacionó la religión con las desigualdades o con el poder, sino con la naturaleza general de las instituciones de una sociedad. Basó su investigación en el estudio del totemismo (según lo practicaban las tribus aborígenes australianas), la religión en su forma más elemental. Un tótem es un animal o planta al que una comunidad otorga un determinado significado simbólico, hasta conformarse como objeto sagrado que es venerado por un grupo humano mediante diversas actividades rituales.

En sus análisis del totemismo, Durkheim definió la religión basándose en la distinción entre los ámbitos de lo sagrado y lo profano. En la experiencia religiosa, a su juicio, los objetos y símbolos sagrados se consideran separados de los aspectos rutinarios (profanos) de la existencia. Excepto en las ceremonias estipuladas, está prohibido comer la planta o el animal totémico (tabú), al que se atribuyen propiedades divinas. El tótem es sagrado porque es el símbolo del grupo al representar los valores esenciales de la comunidad, de manera que la reverencia a él se deriva del respeto a esos valores sociales fundamentales.

Durkheim entendía también que las religiones no son solo una cuestión de creencia, sino que implican actividades ceremoniales y rituales regulares en las que se reúne un grupo de creyentes. Esas ceremonias y ritos afirman y realzan el sentido de solidaridad del grupo, generando una 'efervescencia colectiva' que eleva el nivel de energía de la comunidad con la participación en acontecimientos y prácticas comunes. La ceremonia y el ritual, pues, son esenciales para vincular a los miembros de los grupos humanos. Marcan asimismo transiciones vitales y sociales fundamentales, como los nacimientos, matrimonios y defunciones. La religión, en definitiva, posee una importante función social. En las culturas tradicionales pequeñas, casi todos los aspectos de la vida están impregnados por la religión, que condiciona los modos de pensar de los individuos. Con el desarrollo de la modernidad, sin embargo, es de prever que su influencia se vaya desvaneciendo hasta verse sustituida por el desarrollo progresivo del pensamiento científico. Pero lo más probable es que la religión subsista de forma modificada: como la cohesión social depende de rituales que reafirmen determinados valores (libertad, igualdad, solidaridad), surgirán nuevas formas ceremoniales que sustituirán a las antiguas. De este modo, Durkheim desmitificó la experiencia religiosa y estimuló el estudio empírico de las religiones.

Estas ideas de Durkheim han sido sometidas a crítica. De un lado, es dudosa la hipótesis de que es posible comprender la esencia de todas las religiones generalizando a partir de unas pocas sociedades pequeñas: el totemismo de los aborígenes australianos no sirve para caracterizar a las grandes religiones multinacionales mundiales. De otro, las sociedades se han vuelto multiculturales y existe un abanico de diferentes religiones en cada una de ellas: la idea de que la religión es la fuente de una 'recreación continua de la solidaridad social' no funciona a la hora de explicar los conflictos religiosos en el seno de las diferentes sociedades. De las ideas de Durkheim surgirá la corriente sociológica del funcionalismo, que analiza el papel de la religión como subsistema de cohesión social.

Finalmente, Max Weber (1864-1920) dirigió su interés hacia las religiones universales y su rol en la transformación social. Esbozó un estudio de las religiones de todo el mundo y se centró en las 'religiones mundiales', esto es, aquellas que han atraído a gran número de creyentes e influido de forma decisiva en el curso de la historia mundial. En concreto, efectuó estudios detallados del judaísmo, el hinduismo, el budismo y el taoísmo, y (en *"La ética protestante y el espíritu del capitalismo"* de 1905) escribió con profusión sobre el impacto del cristianismo en la historia occidental. Los escritos de Weber difieren de los de Durkheim y Marx. Contra el énfasis de Durkheim en la estabilidad social, se concentran en el nexo entre religión y cambio social. Contra la crítica a la religión de Marx, sostienen que esta no es ne-

cesariamente una fuerza conservadora sino que se muestra también capaz de generar importantes transformaciones sociales.

Para Weber, el protestantismo (en particular, su corriente puritana calvinista) es el origen del capitalismo occidental moderno. Antes de él no se había reflexionado lo suficiente sobre la posibilidad de que las ideas religiosas hubieran influido en la aparición histórica del capitalismo. Weber defendía que la reforma protestante supuso un cambio revolucionario en la actitud hacia la tradición y la obtención de bienes. Los primeros empresarios fueron en su mayoría calvinistas: su vinculación entre éxito material y favor divino contribuyó sobresalientemente al desarrollo económico occidental. Algunas de las doctrinas calvinistas que estimularon la propagación del capitalismo fueron las siguientes: 1. los seres humanos son el instrumento de Dios en el mundo y tienen una vocación y ocupación que realizar para mayor gloria divina; 2. se da una predestinación (destino) según la cual algunos individuos se hallan entre los elegidos para la nueva vida; 3. el éxito cosechado en la propia ocupación (sobre todo, la prosperidad material) es el principal signo de contarse entre ellos; 4. el lujo es un pecado y la austeridad de vida acompaña necesariamente a la virtud. Esas ideas habrían incentivado la búsqueda de beneficios y la acumulación de riqueza que son propias del capitalismo.

Weber opinaba que las religiones orientales poseían barreras infranqueables (un universo de valores distinto) para la expansión del capitalismo industrial. A diferencia de occidente, en la India y China tradicionales la religión habría contribuido a la inhibición de los cambios sociales: el hinduismo era una ‘religión de otro mundo’ que propugnaba la huida de las actividades mundanas hacia una existencia espiritual superior (la realidad material empírica sería un velo que ocultaría la verdadera realidad sobrenatural); el confucianismo subrayaba la ‘armonía con el mundo’ en vez de promover su control y transformación de manera activa. A diferencia de estos, el cristianismo se presentaba como una ‘religión de la salvación’, junto al judaísmo y el islamismo, en la cual los seres humanos pueden emanciparse si adoptan sus creencias y practican sus doctrinas morales. Las ideas de pecado y de salvación a través de la gracia generan un dinamismo de carácter revolucionario (una lucha contra el orden establecido) que está ausente en las religiones orientales, más inclinadas hacia actitudes pasivas y contemplativas. De los posicionamientos de Weber surgirá la corriente del interaccionismo sociológico, que centra la atención en el estudio del comportamiento de los agentes religiosos en el plano micro.

Aunque algunos aspectos de las teorías de Marx, Durkheim y Weber han caído en desuso en la sociología posterior y reciente, su aportación tuvo continuidad en los ulteriores desarrollos de la sociología de la religión. Es cierto que las tres corrientes teóricas buscaban definir las características generales de la religión como tal, una empresa que la mayoría de los sociólogos actuales consideran difícil o poco fructífera. Ahora bien, la sociología aprendió de Marx que la religión suele conllevar implicaciones ideológicas; de Durkheim que la religión y otros ritos sociales forman parte de la estructura de las sociedades humanas; y de Weber que los ideales religiosos ejercen impacto en las transformaciones sociales.

4. La tesis de la secularización

Sobre el trasfondo de las discusiones entre conflictualistas de raíz marxista, funcionalistas de extracción durkheimiana e interaccionistas de tendencia weberiana, que han atravesado buena parte de la sociología del s XX, y a los que se han añadido posteriormente nuevos formatos sociológicos como el feminismo, el poscolonialismo, el posestructuralismo, la posmodernidad, la fenomenología social, la etnometodología o las teorías de la globalización, uno de los debates más sostenidos de la sociología reciente es relativo al decrecimiento de la importancia de la religión en las sociedades actuales. La secularización describe en sociología el proceso por el cual la religión pierde su influencia sobre las distintas esferas de la vida social. Un indicador de ella es, por ejemplo, el descenso en la asistencia semanal a una iglesia o templo. Los sondeos muestran que, en las sociedades desarrolladas europeas, la caída de las creencias religiosas no ha sido tan aguda como la de la asistencia a la iglesia. Revelan que, en sus tendencias mayoritarias, la europea es una 'religión de creyentes sin iglesia', en la que una pequeña minoría activa desarrolla actividades religiosas en nombre de la mayoría no activa y con la tácita aprobación de ésta. Es también, pues, una 'religión delegada'⁶.

La secularización es un concepto sociológico complejo, en parte porque apenas existe consenso sobre cómo hay que medirla y en parte porque se da un debate entre quienes apoyan la tesis de la pérdida de importancia y poder de la religión en las sociedades actuales y quienes opinan que sigue constituyendo una fuerza social relevante. No obstante, puede evaluarse a partir de varias dimensiones que poseen carácter objetivo, como es el nivel de afiliación de las organizaciones religiosas: las estadísticas pueden medir la cantidad de personas que pertenecen a una determinada entidad religiosa y cuántas participan activamente en ella. De acuerdo con este indicador, la mayor parte de los países industrializados (excepto EEUU) ha experimentado una considerable secularización. En Europa, la 'pauta de debilitamiento de la religión' (disminución de la observancia religiosa) aparece tanto en los países católicos como en los protestantes.

Otra manera de estudiar la secularización es preguntarse en qué medida las iglesias y otras organizaciones religiosas mantienen su nivel de influencia social, riqueza y prestigio. En épocas anteriores, las organizaciones religiosas normalmente gozaban de un considerable ascendente sobre los gobiernos y las instituciones sociales e imponían un gran respeto en la comunidad. Desde mediados del s XX, empero, las organizaciones religiosas han perdido progresivamente gran parte de la influencia social y política que tenían con anterioridad, y la tendencia es mundial. Las jerarquías religiosas actuales ya no pueden esperar ejercer de modo automático su influencia sobre los grupos de poder.

Un tercer factor a considerar de la secularización, que afecta a las creencias y valores, es la religiosidad. Los niveles de asistencia a los templos y el grado de influencia social de las organizaciones religiosas no son necesariamente una expresión

⁶ Porcentaje de personas que no asisten a servicios religiosos en países europeos seleccionados (datos de 2008): 1. más del 60%: República Checa; 2. 50-60%: Francia, Gran Bretaña y Bélgica; 3. 40-50%: Países Bajos, España e Israel; 4. 30-40%: Suecia, Alemania, Rusia y Estonia; 5. 20-30%: Portugal y Turquía; 6. 10-20%: Ucrania, Italia y Croacia; 7. menos del 10%: Polonia, Grecia y Chipre. Cf. A. GIDDENS y PH. W. SUTTON, *o.c.*, 817.

directa de las creencias: muchos creyentes no asisten a los servicios religiosos y no toda participación regular en estos implica la posesión de fuertes convicciones religiosas. En el pasado, la religión era mucho más importante para la vida cotidiana de las personas que en la actualidad y la iglesia estaba en el centro de los asuntos locales. Se constata que, con el desarrollo económico y la mejora del nivel de vida, la religiosidad tiende a declinar, mientras que, en tiempos de privación y dificultad, tiende socialmente a reforzarse.

Es un hecho sociológico que la autoridad de las ideas religiosas es hoy menor que en el mundo tradicional, sobre todo si se incluye entre lo religioso a la gama de elementos sobrenaturales y mágicos en los que la gente creía. Es verdad que algunas de las tensiones más graves del mundo provienen de diferencias religiosas, pero también es cierto que la naturaleza de la mayoría de los conflictos y guerras es ahora principalmente secular, frecuentemente ligada a credos políticos e intereses materiales. En términos globales, asimismo, se aprecia un creciente reconocimiento del 'principio de laicidad', que sostiene la neutralidad religiosa del espacio público y la separación Iglesia-Estado.

Cabe añadir que, en los últimos años, está surgiendo una línea de análisis que va 'más allá de la secularización'. Además de los aspectos formales e institucionales de la religión, la sociología debe hoy abordar su práctica real en la vida cotidiana. En esta segunda dimensión, la tesis de la secularización pierde cierta fuerza, como cuando, por ejemplo, se observa el comportamiento religioso de individuos y grupos de voluntarios. Aparecen nuevos términos, como el de 'religión cotidiana'. Se entiende por esta la combinación personal y creativa de elementos religiosos y laicos que realizan algunos individuos cuando intentan buscar el sentido de su lugar en el mundo. Entre quienes han estudiado las nuevas pautas religiosas de las sociedades actuales, destacan M. Maffesoli, R. Bellah y M. Maguire.

Michel Maffesoli⁷ ha planteado que, aunque las religiones nacionales tradicionales estén en decadencia, las personas que habitan en las grandes áreas urbanas viven cada vez más en la 'época de las tribus'. Rebate las teorías que afirman la tendencia irrefrenable hacia una mayor individualización y el fomento del consumismo. En su opinión, las sociedades modernas se caracterizan por el constante aumento de grupos de personas que van juntas porque comparten los mismos gustos musicales, ideas y valores, preferencias de consumo, actividades de ocio, etc. La aparición de estas 'neotribus' se basa en el mismo sentimiento de identidad compartida que caracterizaba a las tribus tradicionales, pero se diferencia de ellas por su menor longevidad y por mantener compromisos más débiles. Para Maffesoli, la creación de nuevas tribus es efecto de la persistente necesidad humana de contacto e interacción social. Eso hace que surjan nuevas formas de expresión religiosa que mitigan el impacto social de la secularización.

Robert Bellah⁸ habla de 'religión personalizada'. El constante abandono (en los EEUU) de las formas públicas y unificadas de religión ha favorecido la creación de

⁷ M. MAFFESOLI, *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, Sage Publications, Londres 1995.

⁸ R. N. BELLAH ET AL., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Los Angeles 2008.

múltiples variantes de religiosidad privada. La ‘fe personal’ se ha vuelto más importante que la coherencia con una doctrina y la pertenencia a una iglesia⁹. Según estimaciones de Bellah, esta expresión extremadamente individualizada de la fe (de religión ‘a la carta’) convertiría a la nación norteamericana en una sociedad con unos 220 millones de religiones, lo que la volvería intratable en términos sociológicos. Además de su escasa contribución a la solidaridad social y a la creación de una esfera pública unificada, podría degenerar en formas religiosas demasiado abstractas y superficiales.

Contra Bellah, Meredith Maguire¹⁰ critica que las religiones se traten como entes unificados y organizados que engloban un conjunto de creencias y rituales consistente. A su parecer, ese punto de vista solo representa la ‘imagen occidental’ de las religiones. Hoy es necesario abordar los numerosos ‘collages aleatorios’ de creencias y prácticas que caracterizan la vida de muchos individuos. En definitiva, conviene fijarse en las complejidades de la religión cotidiana para poder captar los cambios existentes en las relaciones entre religión, sociedad e individuo.

Se puede concluir que la situación actual de la religión en los países occidentales parece ser mucho más compleja de lo que sugieren los defensores de la teoría de la secularización. Aunque no se opte por el culto, las creencias religiosas y espirituales siguen siendo una fuerza poderosa y motivadora para la vida de las personas. Continúan surgiendo nuevas formas de religiosidad, mientras que las ya vigentes asisten a transformaciones. Cobran importancia los credos no occidentales y los nuevos movimientos religiosos. Todas estas tendencias requieren ser evaluadas en el presente contexto de globalización, inestabilidad y aumento de la diversidad.

Finalmente, un interesante ángulo de análisis lo constituye el de la relación entre migración y religión. Los datos indican que la reducción del índice de asistencia a las iglesias se ha moderado en Europa gracias a la llegada de cristianos procedentes de África, América y Asia.

No obstante, las parroquias siguen envejeciendo y los jóvenes continúan alejándose de las iglesias. En general, el mayor índice de asistencia se produce en las iglesias carismáticas y evangélicas. Buena parte de las iglesias europeas más florecientes la sostienen y ponen en marcha las comunidades de inmigrantes.

5. Religiones del mundo actual

El mapa sociológico actual de las religiones del mundo¹¹ se asemeja bastante al siguiente bosquejo. En primer lugar, las tres ‘religiones monoteístas’ occidentales más importantes se originaron en Oriente Próximo y todas se influyen entre sí. El judaísmo,

⁹ Bellah pone el ejemplo del ‘sheilanismo’, el caso de una joven enfermera llamada Sheila que declaraba: “Creo en Dios, pero no soy una fanática religiosa. No recuerdo cuándo fue la última vez que fui a una iglesia. Mi fe me ha apartado mucho. Es el sheilanismo..., mi voz interior. Solo tienes que amarte y ser amable contigo misma... Tenemos que cuidarnos los unos a los otros. Creo que a Él le gustaría que cuidásemos los unos de los otros”. Cf. A. GIDDENS y PH. W. SUTTON, *o.c.*, 821.

¹⁰ M. B. MAGUIRE, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, Oxford 2008.

¹¹ Cf. F. LENOIR, *Breve tratado de historia de las religiones*, Herder, Barcelona 2018; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Aproximación a una teología de las religiones* (2 vols.), Semina Verbi, BAC, Madrid 2015.

la más antigua de ellas, se remonta a unos 3.000 años de antigüedad y, de orígenes nómadas, sus líderes religiosos (profetas) predicaban la existencia de un único Dios todopoderoso (contra el politeísmo de las culturas circundantes) que exige la obediencia a unos códigos morales estrictos, considerando a sus creencias la única religión verdadera. Tras la diáspora de tiempos del Imperio Romano, las comunidades judías sobrevivieron en Europa, Norte de África y Asia, aunque padeciendo frecuentes persecuciones que culminaron con el holocausto nazi de mediados del s XX. En el mundo hay actualmente algo más de 13 millones de judíos, unos cinco millones en Israel y alrededor de ocho millones en la diáspora. Hasta la creación de Israel en 1948, no existía ningún Estado en el que el judaísmo fuera la religión oficial.

El cristianismo comenzó como una secta del judaísmo y considera que Jesús de Nazaret es el ‘mesías’ (el cristo). Fue difundido desde Asia Menor (Turquía) y Grecia por sus discípulos a ambas orillas del Mediterráneo. Perseguido en sus comienzos, terminó por convertirse en religión oficial del Imperio Romano (con el emperador Constantino a principios del s IV d.C.). En la actualidad, es la religión con mayor difusión del mundo, con más de 1.500 millones de seguidores (hacia el 20% de la población mundial). Existen numerosas divisiones en cuestiones teológicas y organización eclesiástica, con tres ramas principales: catolicismo romano, protestantismo luterano y ortodoxia oriental.

El islamismo es la segunda de las religiones del mundo según su difusión, con más de 1.000 millones de creyentes (14% de la población mundial), la mayoría concentrados en el Norte y Este de África, Oriente Próximo, Pakistán e Indonesia. Se deriva de las enseñanzas del profeta Mahoma (s VII d.C.), para quien Alá es el único Dios, que gobierna toda vida humana y natural. La religión mahometana (en sus tres grandes ramas: suní, chií y sufí) gira en torno a los ‘cinco pilares’ del Islam: recitación del credo islámico, cinco tiempos de oración diarios, donación de limosna a los pobres, observancia del ‘ramadán’ (mes de ayuno diurno) y peregrinación a La Meca (al menos una vez en la vida).

Por su parte, las principales ‘religiones éticas’ asiáticas (salvo el hinduismo) no se fundan en Dios, sino que se articulan en torno a ideales morales vertidos hacia la unificación y armonización del hombre con el universo natural. El hinduismo, religión dhármica aparentemente politeísta, es la más antigua de las grandes religiones (hacia 6.000 años) y la tercera en número de seguidores con unos 750 millones de fieles (sobre el 10% de la población mundial), fundamentalmente en el Subcontinente Índico y Nepal. Defiende la doctrina de la reencarnación (*samsara*) según la ley de la causalidad moral (*karma*) y se asienta sobre un rígido ‘sistema de castas’ (brahmanes, kshátriyas, vaishyas y shudras, más los dalits o parias) basado en la creencia de que los individuos nacen en una posición socio-ritual que viene determinada por los actos realizados en vidas previas (para cada casta existe un conjunto de deberes y rituales diferentes). Otra religión dhármica india emparentada con el hinduismo es el jainismo, fundado por Mahávira (s VI a.C.), que predica la completa no-violencia (*ahimsa*) y un vegetarianismo radical, con unos 4 millones de seguidores.

El budismo es la tercera religión dhármica. Se funda en las enseñanzas de Shakyamuni Siddharta Gautama Buda (s VI a.C.) y sostiene que los seres humanos solo pueden escapar del ciclo de las reencarnaciones (ligado al sufrimiento) mediante

la extinción del deseo. El camino de la iluminación o liberación es una vida de auto-disciplina y meditación, apartada de las preocupaciones y tareas terrenales. Su objetivo es la consecución del nirvana, la completa realización espiritual. El budismo rechaza el ritual hindú y el sistema de castas, poseyendo muchas variantes en tres ramas principales: theravada o hinayana, mahayana y vajrayana o tantrayana. Es la cuarta religión más importante del mundo, con más de 500 millones de adeptos (hacia el 7 % de la población mundial). Además de en Sri Lanka, Nepal, Bután y Tíbet, es muy influyente en los países de Extremo Oriente (China, Corea, Japón, Vietnam, Tailandia, Myanmar, Camboya). Además de los tres Dharmas, también es importante el sijismo, fundado por Gurú Nanak en el s XV d.C., que trata de conciliar el hinduismo y el islamismo: el número de *sij*s en el mundo se estima en unos 23 millones (lo que hace del sijismo la quinta religión mundial), de los que unos 19 millones viven en India (la mayor parte, en el estado del Punjab), existiendo también comunidades *sij*s en Gran Bretaña, Estados Unidos y Canadá.

El confucianismo proporcionó la base cultural de las clases gobernantes de la China tradicional y debe sus doctrinas a la figura del educador Confucio o Kong-fu-zi (s VI a.C.). Centrándose en la veneración a los antepasados y la vuelta a los clásicos, trata de ajustar la vida humana a la armonía interna de la naturaleza. Cuenta en la actualidad con unos 110 millones de seguidores en China y otros países de cultura sinizada como Corea y Japón.

El daoísmo, fundado según la tradición por el maestro Lao-zi (s VI a.C.), preciniza la vuelta a la naturaleza. Hace hincapié en la meditación, la complementariedad de los contrarios (*yin-yang*) y la 'no-acción' (*wu-wei*) como medios para alcanzar una vida superior, así como en la armonía con la naturalidad de Dao. Original de China, posee gran influencia sobre la cultura y espiritualidad de los principales países del Este de Asia. Sus seguidores se estiman en unos 400 millones de personas. Parte de su influencia, como ocurre también con el confucianismo, ha decrecido en las últimas décadas como resultado de la oposición del gobierno comunista laico chino.

El sintoísmo, forma evolucionada del primitivo chamanismo animista japonés, muy ligado a la figura de la Casa Imperial, se basa en la adoración a los *kami* o espíritus de la naturaleza e impregna todos los estratos de la cultura tradicional de Japón. Aunque la gran mayoría (el 80%) de los aproximadamente 120 millones de japoneses mantienen influencias o prácticas sintoístas, solo se identifican de forma oficial con él unos 4 millones (el 3'3%).

El número de seguidores de las religiones animistas, chamanistas o tribales es de en torno a 270 millones de personas en todo el mundo, distribuidos principalmente en los 130 millones de África, 60 millones de Asia y 10 millones de América. Casi el 12% de la población mundial se declara no religiosa (datos de 2017).

6. Las organizaciones religiosas

A la hora de denominar a las distintas organizaciones religiosas, los términos de 'secta' y 'culto' exhiben connotaciones negativas, por lo que en sociología se prefiere emplear la expresión 'nuevos movimientos religiosos' para caracterizar a aquellas or-

ganizaciones noveles que carecen de la respetabilidad que proporciona el estar bien asentadas por un largo período de tiempo. Sociólogos de la religión como Max Weber, Ernst Troeltsch y Richard Niebuhr clasificaron las organizaciones religiosas en función de su grado de asentamiento y convencionalismo, para lo que introdujeron los términos 'iglesia' y 'secta': 1. una iglesia es una entidad religiosa grande y bien establecida (como la católica o la anglicana), con estructura formal, litúrgica y burocrática y jerarquía de cargos religiosos; 2. una secta es una agrupación de creyentes comprometidos más pequeña o menos organizada (con menor grado de asentamiento y convencionalismo) que las iglesias, que generalmente se constituye para oponerse a aquello en lo que se ha convertido una iglesia (como las calvinistas o las metodistas) y que suele aspirar a descubrir el camino de la verdad retirándose de la sociedad y enfatizando el igualitarismo.

Posteriormente, Howard Becker¹² añadió la diferenciación entre otros dos tipos de organizaciones religiosas, las 'confesiones' y los 'cultos': 1. una confesión es una secta que se ha 'enfriado' y se ha convertido en un organismo institucionalizado más que en un grupo de protesta activo (tiende a cooperar con las iglesias); 2. los cultos se asemejan a las sectas, pero tienen vínculos más débiles y transitorios y suelen formarse en torno a un líder inspirador carismático, rechazando a menudo los valores de la sociedad exterior. En algunos contextos, también se distingue entre 'confesiones' o 'credos' (religiones mayoritarias, como la cristiana) y 'denominaciones' (los tipos y corrientes principales de las anteriores, como católicos, protestantes y ortodoxos, con sus correspondientes divisiones).

Una misma forma de religiosidad puede ser una religión establecida (una iglesia) en un país y un culto en otro, y serlo también en tiempos distintos dentro de un mismo país. Las prácticas hinduistas, por ejemplo, son religión establecida en la India y culto en Gran Bretaña; el cristianismo comenzó siendo un culto local judío y en muchos países asiáticos se considera un culto importado de Occidente. Todas las religiones históricas fueron en alguna ocasión 'nuevas', siendo al inicio en su mayoría (incluido el cristianismo) cultos menospreciados por los poderes religiosos de su tiempo.

Hoy se entiende por 'movimiento religioso' una asociación de personas que se unen para difundir una nueva religión o para promover una nueva interpretación de una religión existente. Estos movimientos son de mayores proporciones que las sectas y su pertenencia es menos exclusiva. Ejemplos de ellos son las primeras comunidades cristianas del s I, la reforma luterana del s XVI y la revolución islámica del s XX. Como señalaba Max Weber, se detectan dos fases en el desarrollo de los movimientos religiosos: 1. primera fase: el movimiento suele originarse y obtener su cohesión a partir de un líder carismático fuerte que suele ser crítico con la religión establecida y proclamar un mensaje nuevo, siendo las relaciones fluidas y cercanas (no hay necesidad de establecer ningún sistema de autoridad) con el fin de difundir las nuevas enseñanzas; 2. segunda fase: tras la muerte del líder, el movimiento debe enfrentarse a una 'rutinización del carisma' con el objetivo de sobrevivir, creando reglas y procesos formalizados. Los movimientos que sobreviven a su fundador o líder

¹² H. BECKER, *Through Values to Social Interpretation*, Duke University Press, Durham 1950.

y adquieren un carácter permanente se convierten en iglesias, mientras que una nueva iglesia puede dar origen tiempo después a la aparición de nuevos movimientos. Existe, por tanto, un ciclo dinámico en la evolución de las organizaciones religiosas.

Los 'nuevos movimientos religiosos' designan en general al amplio abanico de grupos religiosos y espirituales, cultos y sectas que han surgido en los países occidentales en paralelo a las religiones convencionales. Estos movimientos son muy heterogéneos, desde los grupos espirituales y de autoayuda del movimiento de la *New Age* hasta sectas exclusivas como los Hare Krishna o la Iglesia de la Cienciología. Muchos de los nuevos movimientos proceden de la tradición de las grandes religiones y algunos son producto de los líderes que los dirigen (como la Iglesia de la Unificación del Reverendo Moon o los Legionarios de Cristo). Suelen estar compuestos por conversos (más que por individuos que crecieron en determinada fe), la mayoría personas instruidas de clase media. El hecho de que los jóvenes se sientan desproporcionadamente atraídos por algunos nuevos movimientos se asocia al ambiente preponderante de 'pánico moral' por el futuro de la juventud, de tono similar al que despiertan algunas subculturas juveniles radicales. El país del mundo donde más proliferan ahora los nuevos movimientos religiosos es EEUU (más que en ningún momento de su historia).

Se suele distinguir entre tres tipos de movimientos religiosos: de afirmación, de rechazo y de aceptación del mundo. Los movimientos de 'afirmación del mundo' son más afines a los grupos de autoayuda o de terapia que a los grupos religiosos convencionales: carecen de ritos, iglesias y teologías formales. De talante inclusivo, se centran en el bienestar espiritual de sus miembros, pero no rechazan el mundo exterior ni sus valores: pretenden mejorar la capacidad de actuar en el mundo de sus miembros mediante la liberación de las potencialidades humanas. La Iglesia de la Cienciología y algunas ramas de la Nueva Era son ejemplos de ellos.

Los movimientos de 'rechazo del mundo' son de talante excluyente, se muestran críticos con el exterior y a menudo exigen un cambio radical en la forma de vida de sus seguidores (hábitos más ascéticos, otra forma de vestirse o peinarse, determinadas dietas). Algunos presentan rasgos de las llamadas 'instituciones totales': de sus integrantes se espera que subsuman su identidad individual en la del grupo, cumplan determinados códigos éticos y abandonen las actividades del mundo exterior. Otros han sido sometidos a vigilancia por parte de las fuerzas de seguridad, los medios de comunicación y la opinión pública (como el grupo japonés Aum Shin-rikyô, que atentó con gas sarín en el metro de Tokio en 1995).

Los movimientos de 'aceptación del mundo', finalmente, son los más parecidos a las religiones tradicionales. Suelen hacer hincapié en la importancia de la vida religiosa interior más que en las preocupaciones mundanas: pretenden recuperar la pureza espiritual que creen se ha perdido en aquellas. Sus partidarios siguen con su vida cotidiana y profesional, realizando pocos cambios visibles. Ejemplo de ellos son diversos grupos pentecostales.

7. Tendencias de la religión contemporánea

En las religiones contemporáneas, la sociología marca algunas pautas relevantes que señalan tendencias mayoritarias globales y por áreas geográficas¹³. En Europa, la influencia del cristianismo ha sido esencial en su evolución como unidad política, siendo todavía la religión predominante en la mayoría de los países. Una frontera de la actual Europa viene trazada por la primera gran escisión del cristianismo en sus formas ortodoxa oriental y católica occidental (s XI). La segunda gran ruptura del cristianismo entre protestantes y católicos en Europa Occidental (s XVI) es inseparable de su división en los estados-nación modernos, con una nueva frontera entre un norte protestante (Escandinavia, Escocia) y un sur católico (España, Francia, Italia, Portugal), junto a otros países con combinación de confesiones (Alemania, Holanda, Reino Unido). Si se atiende a una tipología por países en materia religiosa, los Países Nórdicos cuentan con una Iglesia protestante del Estado; en Alemania se da una división entre católicos y protestantes, más la presencia actual de musulmanes; Francia es católica, pero con separación Iglesia-Estado y Estado laico; Reino Unido es protestante anglicano, con presencia del Islam y grupos de hindúes, sijs, judíos, vudúes y budistas; en Grecia y los antiguos Países del Bloque Soviético prima el cristianismo ortodoxo; Italia, España y Portugal son mayoritariamente católicos, además de Polonia. Estos últimos, junto con los países ortodoxos, exhiben mayor nivel de creencias y prácticas religiosas que el resto de países europeos¹⁴. Entre las minorías religiosas, los judíos (debido a la discriminación y el genocidio antisemitas) han descendido en Europa de 9'6 millones en 1937 a menos de 2 millones en 1994. De las diferentes minorías no-judeocristianas, la musulmana poseía entre 15-20 millones de adeptos en 2009.

EEUU resulta ser el país más creyente y apegado a la religión, más tradicionalmente cristiano (a veces con tendencias fundamentalistas) y donde han nacido más religiones nuevas. El 86% de los estadounidenses decía creer en Dios en 2010. En los últimos tiempos se ha experimentado un incremento de seguidores (ante la inmigración procedente de América Central y del Sur) en la iglesia católica, la cual representa el 25%; la iglesia protestante ha experimentado un enorme incremento con los movimientos evangélicos (que profetizan un renacimiento espiritual) y representa el 51%. EEUU es uno de los países más profundamente modernizados, pero también se caracteriza por uno de los índices de religiosidad más altos del mundo. En Canadá, algo más del 63% de los habitantes se consideran cristianos, de los que el 38'7% son católicos.

En Latinoamérica, el 92% de la población se declara cristiana (con mayoría de católicos), si bien menos del 50% son practicantes. En África, el 49'3% de la población es nominalmente cristiana (con mayoría de protestantes), el 44'3% es

¹³ Porcentajes de países más y menos religiosos del mundo en 2007-2008: 1. entre 100-98% de la población otorga importancia a la religión (por orden descendente) en Egipto, Bangladesh, Sri Lanka, Indonesia, R. D. Congo, Sierra Leona, Malawi, Senegal, Marruecos y Emiratos Árabes; 2. solo le otorgan importancia (por orden ascendente) entre 14-27% en Estonia, Suecia, Dinamarca, Noruega, República Checa, Azerbaiyán, Japón, Francia, Mongolia y Bielorrusia. Cf. A. GIDDENS y PH. W. SUTTON, *o.c.*, 819.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 837.

musulmana y el 8'4% pertenece a religiones tribales o a ninguna religión. En Asia, el hinduismo representa el 25'3% de la población total; el Islam, el 24'3%; la irreligiosidad, el 21%; el budismo, el 12%; las religiones populares o étnicas, el 9%; el cristianismo, el 7%; y otras religiones (judaísmo, sijismo, zoroastrismo...), el 1'4%. Y en Oceanía, el cristianismo es mayoritario con más del 65% y la irreligiosidad sobrepasa el 26% (datos de 2015).

Otro ángulo de mirada lo proporciona la denominada 'economía de la religión'. Este enfoque sociológico defiende que se puede obtener una buena comprensión de las religiones trazando una analogía con las organizaciones empresariales, esto es, considerándolas como organizaciones que compiten entre sí para captar seguidores (clientes). Contra los postulados de la sociología de la religión clásica (Marx, Durkheim, Weber), de acuerdo con los cuales la religión se debilita cuando es desafiada desde distintos puntos de vista, sean laicos o religiosos, la competencia o competitividad resulta ser mejor que el monopolio en lo relativo a la vitalidad religiosa de una sociedad. La competencia entre religiones suscita el aumento del nivel general de participación religiosa en las sociedades modernas.

Roger Finke y Rodney Stark¹⁵ sostienen que, para que un grupo religioso triunfe, debe estar preparado para competir. Ha de contar con predicadores elocuentes ('agentes de venta' en la difusión de la palabra), ofrecer creencias y rituales atractivos ('productos competitivos') y desarrollar 'técnicas de mercado' efectivas. Vista así, la religión es un negocio como cualquier otro. También afirman que la presencia de numerosas o varias religiones en una sociedad implica que probablemente alguna de ellas se adaptará a las necesidades de cada uno. Concluyen que la competencia entre las religiones (con instrumentos como la mercadotecnia y el proselitismo activo) no contribuye a la secularización, sino que, al contrario, genera una dinámica de renovación constatable en la religión contemporánea.

Por lo que se refiere a la intersección entre religión, género y sexualidad, la mayoría de las iglesias y confesiones siguen siendo organizaciones religiosas con sistemas de autoridad definidos, con una jerarquía de la que las mujeres suelen estar excluidas. Esta exclusión femenina de los ámbitos de poder religiosos es una cuestión muy debatida en nuestro tiempo.

Aparte de los casos de pederastia, otro tema candente tiene que ver con la homosexualidad y el sacerdocio.

En términos generales, las religiones actuales no pueden ignorar los cambios sociales de los contextos de que forman parte. En la medida en que los movimientos en pro de la igualdad han ido favoreciendo la tolerancia en cuestiones diversas, las organizaciones religiosas han tenido que responder en consecuencia. Con la expansión global contemporánea, además, es de esperar que las religiones de los países en vías de desarrollo pronto tengan que enfrentarse a retos similares a los que están atravesando las de los países desarrollados.

¹⁵ R. FINKE y R. STARK, *The Churching of America, 1776-1990*, Rutgers University Press, New Brunswick 1992.

8. Los integristos y fundamentalismos religiosos

Una de las principales preocupaciones de los países desarrollados es el ascenso de los populismos políticos de derechas y su imbricación con el integrismo religioso. Se entiende por integrismo (de tipo religioso, político, científico o ideológico) determinada actitud de adhesión a los principios de una doctrina tradicional o asentada que rechaza cualquier interpretación doctrinal susceptible de amenazar la integridad e inalterabilidad de dichos principios. El integrismo religioso es un importante factor en el crecimiento de la xenofobia en las sociedades mundiales.

El término fundamentalismo, por su parte, puede aplicarse a muy diferentes contextos para describir una estricta observancia de un conjunto de principios o creencias. Describe el enfoque que adoptan algunos grupos religiosos que demandan la aplicación literal de escrituras o textos fundamentales y que creen que las doctrinas que emergen de dichas lecturas deben ser aplicadas a todos los aspectos de la vida social, económica y política. Como forma radical de pensamiento monológico, el fundamentalista religioso piensa que solo es posible una visión del mundo y de la religión y que la suya es la correcta. La fuerza del fundamentalismo religioso actual es otro factor indicativo de que la secularización hoy en día no ha llegado a triunfar.

El fundamentalismo es un fenómeno relativamente nuevo que surge sobre todo como respuesta a la globalización. Para defender las creencias tradicionales, se opone a la modernidad; ante las amenazas globales, en vez de acudir a motivos racionales, insiste en responder con la fidelidad a las escrituras y la referencia a una verdad ritual. Así, el fundamentalismo se define como “la tradición defendida de forma tradicional”¹⁶. No obstante, aunque se opone a la modernidad, se aprovecha de técnicas y enfoques modernos (televisión, internet) para afirmar y difundir sus creencias.

Aprovechando que el Islam ha estimulado normalmente el activismo y que en el Corán existen alusiones a la ‘guerra santa’ (*yihad*), el surgimiento del fundamentalismo islámico se inscribe en un contexto histórico. A lo largo de los siglos, la religión y los países islámicos han quedado divididos internamente entre ‘suníes’ y ‘chiíes’ (además de los ‘sufíes’). Los chiíes se separaron de la ortodoxia islámica a finales del s VII d.C.: los descendientes del imán Alí (primo y yerno de Mahoma, asesinado por una facción contraria) se consideraron a sí mismos los líderes legítimos del Islam, a diferencia de las dinastías que ocupaban realmente el poder. Desarrollaron la creencia de que llegaría el tiempo de su victoria y gobierno como genuinos y únicos herederos de Mahoma y que acabarían con la tiranía y la injusticia: vendría un futuro heredero que estaría directamente guiado por Dios y gobernaría de acuerdo con el Corán.

El chiismo es hoy la religión oficial de Irán (antigua Persia) desde el s XVI y existen nutridas poblaciones chiíes en países de Oriente Próximo como Irak, Turquía y Arabia Saudí, además de en India y Paquistán. En estos últimos países, la mayoría musulmana la ostentan los suníes, que siguen el ‘camino trillado’, compuesto por una serie de tradiciones procedentes del Corán que toleran la diversidad de interpretaciones, en contraste con la rigidez dogmática de la posición chií.

¹⁶ Cf. A. GIDDENS y PH. W. SUTTON, *o.c.*, 845.

Durante la Edad Media hubo una lucha constante entre la Europa cristiana y los estados musulmanes. Estos llegaron a controlar grandes áreas de las actuales España, Portugal, Grecia, Yugoslavia, Albania, Bulgaria y Rumanía. La mayoría de las tierras conquistadas por los musulmanes fueron retomadas por los estados cristianos europeos y, con el tiempo, muchas de sus posesiones en el Norte de África serían colonizadas por estos en los ss. XVIII-XIX. A finales de este último siglo, la colonización occidental provocó el surgimiento de movimientos reformistas que intentaban devolver al Islam su pureza y fuerza originales: su idea directriz era que había que responder al reto de Occidente reafirmando la identidad de las propias creencias y prácticas.

Ya en el s XX, un punto de inflexión lo constituyó la revolución islámica iraní de 1979, bajo la inspiración del ayatolá Jomeini, quien reinterpretó de forma radical las ideas chiíes y organizó un gobierno acorde con la ley islámica tradicional (*sharía*). Esta determina, entre otras cosas, una rigurosa segregación de los sexos y duros castigos contra la homosexualidad y el adulterio. El objetivo de la revolución era ‘islamizar el Estado’: organizar el gobierno y la sociedad de manera que las enseñanzas mahometanas dominaran todas las esferas del país.

El ejemplo de Irán, los posteriores atentados de Al-Qaeda del 11 de septiembre de 2001 y la guerra de EEUU contra Irak de 2003 aceleraron la unión de los musulmanes radicales y acentuaron entre las sociedades islámicas la conciencia de pertenecer a una misma comunidad mundial. Desde entonces, la tensión entre grupos yihadistas y occidente ha ido creciendo alarmantemente hasta la reciente aparición y derrota del Estado Islámico, la Guerra de Siria y la escalada de atentados terroristas a nivel global.

No obstante, el fundamentalismo islámico no debe interpretarse en términos exclusivamente religiosos. Representa una reacción contra la influencia de Occidente encauzada como movimiento de reafirmación nacional y cultural. No supone una mera repetición de viejas ideas consagradas por la tradición, sino que revitaliza las prácticas y formas tradicionales combinándolas con intereses y métodos contemporáneos.

En lo que respecta al fundamentalismo cristiano, uno de los hechos más notables de las últimas décadas es el auge de movimientos fundamentalistas cristianos en Europa y (de modo más acusado) en EEUU. Para los fundamentalistas cristianos, la Biblia es una guía para la política, el gobierno, los negocios, la familia y, en general, todos los asuntos humanos. Es infalible y su contenido expresa la verdad divina. Mediante la aceptación de Cristo como salvador personal, sus adeptos se comprometen a diseminar su mensaje y a convertir a los incrédulos. El fundamentalismo cristiano (existente entre católicos y protestantes) es una reacción contra la teología progresista, de un lado, y el humanismo laico, de otro. Está en contra de la emancipación de la razón, así como de los deseos e instintos que considera opuestos a la fe y a la obediencia a Dios. Sobre todo, se alza contra la ‘crisis moral’ que habría traído la modernización: decadencia de la familia tradicional, amenaza de una moral individualista, ausencia de valores y debilitamiento de la relación hombre-Dios. Seis temas recurrentes en sus mensajes son el aborto, la homosexualidad, la pornografía, la eutanasia, la secularidad y la fragmentación de la familia.

El politólogo Samuel Huntington¹⁷, finalmente, ha especulado con la posibilidad de que la lucha entre los ideales occidentales y los islámicos forme parte de un ‘choque de civilizaciones’ a escala mundial que se habría producido a finales de la Guerra Fría y se estaría expandiendo con la globalización. Con la relativa pérdida de influencia de los estados-nación derivada de esta última, los conflictos tendrían ahora lugar entre las grandes culturas y civilizaciones, que (según Huntington) son las que conforman la base de la identidad y los compromisos de las personas. La religión, en concreto, sería el factor que más contribuiría a la diferenciación y división de las civilizaciones.

Pero la visión de Huntington no ha quedado exenta de críticas. Existen muchas diferencias políticas y culturales dentro de las civilizaciones y el pronóstico de un conflicto mundial entre ellas es demasiado alarmista e improbable. Además, la mayoría de los conflictos definidos como culturales han estado motivados más por el acceso a recursos escasos y el dominio político-militar que por causas estrictamente culturales y religiosas, con la formación de una serie de alianzas que atraviesan de innumerables maneras las fronteras entre las civilizaciones y los pueblos.

9. Conclusión: teología y sociología

Para terminar, el diálogo entre las religiones está llamado a desempeñar un papel importante, acaso crucial, en el presente contexto de globalización, incluyendo los últimos movimientos de carácter proteccionista y antiglobalizadores. Nuestros tiempos necesitan del entendimiento mutuo y el diálogo en numerosos ámbitos, también en el religioso. De un lado, el integrismo populista y el fundamentalismo religioso pueden convertirse en fuerzas socialmente destructivas, con demasiada frecuencia permisivas con la violencia. Por otra parte, en un mundo cada vez más cosmopolita, aumenta el número de personas con tradiciones y creencias opuestas que entran en interacción. Más aún, existe una cantidad creciente de ciudadanos de todas las partes del globo que piensan que la mejor manera de evitar conflictos y superar fronteras es mantener abierto el diálogo y el debate entre las personas de credos diferentes y entre éstas y las no creyentes. Además, la teología contemporánea no puede desarrollarse al margen de las realidades sociológicas plurales actuales¹⁸. La conveniente y ponderada ‘inmersión sociológica de la teología’ alberga especiales consecuencias en el terreno de la teología pastoral y moral, entre otros. Y la ‘reflexividad entre sociología y teología’ está llamada a transformar algunas de las pautas vigentes en uno y otro ámbito.

¹⁷ S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York 1996.

¹⁸ G. VILLAGRÁN MEDINA, *Teología pública. Una voz para la Iglesia en sociedades plurales*, PPC, Madrid 2016.

EL CASO DE LA ESTATUA ROBADA
INVESTIGACIÓN POLICIACA Y EXÉGESIS BÍBLICA
ENSAYO SOBRE JUECES 17-18

José Luis Sicre Díaz sj

Sumario: La labor del comentarista científico de la Biblia se parece a menudo a una investigación policiaca. El presente artículo pretende sugerir cómo los relatos bíblicos se pueden presentar también de forma amena, más asequible a la mayoría de la gente, y capaz de despertar mayor interés por conocer la Biblia. Los capítulos 17 y 18 del libro de los Jueces contienen el relato de la fabricación de una estatua, que es robada por los danitas e instalada en el nuevo santuario de Dan.

Summary: The task of the scientific commentator of the Bible quite often is similar to a detective investigation. This article intends to suggest how the biblical stories can also be presented in a pleasant way, more within reach of a greater number of people, and able to waken a greater interest to know the Bible. Chapters 17th and 18th of the Book of Judges contain the story of the erection of a statue, which is stolen by the Danites and installed in the new sanctuary of Dan.

Palabras clave: libro de los Jueces, tradición yahvista, exégesis, efod, terafim, tribu de Dan

Key words: Book of Judges, yahveist tradition, exegesis, efod, terafim, tribe of Dan

Fecha de recepción: 15 mayo de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2018

1

El hombre se detuvo indeciso ante la puerta entreabierta. La golpeó suavemente con los nudillos y se asomó.

- Buenos días, vengo a denunciar un robo.

El comisario lo mira con desgana. Hace calor, no tiene ganas de problemas.

- ¿No hay un policía en la entrada?

- No, señor. No hay nadie.

Merarí se ha ido de nuevo a tomar un café, piensa el comisario.

- Pase, pase. ¿Qué le han robado?

- Un efod y un terafim.

El policía lo mira con una mezcla de asombro e ironía.

- ¿Nada más? ¿Dinero? ¿Ropa? ¿Ganado?

- No. Solo eso.

- Siéntese, por favor.

Abre un cajón, busca algo en él y vuelve a cerrarlo. Remueve unos papeles encima de la mesa, encuentra el impreso que busca y se dispone a escribir el informe.

- ¿Cómo se llama usted?

- Micayahu.

- ¿Hijo de quién?

- No hace falta que lo ponga. Mi padre murió cuando yo acababa de nacer.

El policía lo mira con desconfianza. ¿Por qué no querrá decir el nombre de su padre?

- ¿Pongo solo Micayahu? ¿Sin más?

- Sí. Con eso es suficiente.

- ¿Dónde vive?

- En el camino que va a Quiriat Yearim, a dos horas de aquí.

- Dígame de nuevo qué le han robado.

- Un efod y un terafim.

- ¿Puede describirlos?

- El efod tiene unos dos palmos de altura...

- ¿El efod no es un vestido que usan los sacerdotes? -pregunta extrañado el policía.

- Ese es otro tipo de efod. El mío es como una estatua.

- ¿De madera o de metal?

- De madera. Tallada.

- ¿Y el terafim? ¿Pequeño o grande?

- Mediano. Lo encargué para que me recordara a mi abuelo, que no era muy alto.

- ¿Vio usted a los ladrones?

- No. Mi madre, sí. Dice que eran cinco hombres muy fuertes.

El policía escribe “cinco hombres” y se queda mirando a Micayahu.

- ¿No le resulta extraño que le roben solamente un efod y un terafim? ¿Cómo no se llevaron otras cosas de más valor?

Micayahu está a punto de protestar, pero se contiene.

- Eso es lo más valioso que tenía. Sirven para honrar a Dios y a los antepasados... y para adivinar.

El policía no quiere discutir de cuestiones religiosas.

- ¿Sabe hacia dónde se fueron los ladrones?

- Mi madre dice que por el camino de Siquén.

- Está bien. Si tengo alguna noticia se la comunicaré.

- ¿No va a buscar a los ladrones? -le pregunta entre asombrado y molesto.

- ¿En qué mundo vive usted? Solo tengo un ayudante. No puedo ir a buscarlos.

2

Pasa la cosecha del trigo, el verano, más caluroso de lo habitual, la cosecha de la uva y la fiesta de la recolección, el año nuevo, y no llega noticia alguna del efod y el terafim. Micayahu casi se ha olvidado de ellos cuando su hijo le avisa:

- Padre, el comisario de policía quiere que vayas a verlo.

¿Habrán encontrado los objetos y detenido a los ladrones? No se hace ilusiones, pero se pone de inmediato en camino, a pesar del calor del mediodía.

- Buenos días, comisario. Mi hijo me ha dicho que desea verme.

El policía parece absorto en un escrito. Le indica con un gesto que se siente. Al cabo de un rato, interminable para Micayahu, le pregunta secamente.

- El año pasado, cuando denunció el robo, ¿me contó toda la verdad?

Micayahu lo mira desconcertado.

- Sí. No le oculté nada.

- Usted me dije que le robaron un efod y un terafim. ¿No le robaron también una estatua? ¿O quizá dos, una tallada y otra fundida?

- ¿Dice usted que me robaron cuatro objetos?

- No estoy seguro de si fueron tres o cuatro. Depende de cómo se interprete.

- De cómo se interprete, ¿qué?

- El informe que me ha llegado. En algunos puntos coincide con lo que usted contó, pero en otros difiere completamente. ¿Le robó usted a su madre mil cien siclos de plata?

Micayahu se levanta indignado.

- ¿Que yo le robé a mi madre mil cien siclos de plata? ¿Está usted loco?

- Cállese. Es lo que dice este informe. Pero tengo dudas de que diga la verdad. Por eso lo he llamado. Se lo voy a leer. Antes, otra pregunta. ¿Contrató usted a un levita para que le sirviera de sacerdote?

- Desde luego que no. ¿Para qué quiero yo un levita?

- Quien ha escrito este informe parece que es un levita que estuvo a su servicio.

Un tal Jonatán ben Guersón, nieto de Moisés.

Micayahu, quizá por la tensión, estalla en una carcajada.

- ¿Un nieto de Moisés? ¿A mi servicio?

El policía no ríe.

- ¿Sabe usted leer?

- Un poco. Con dificultad.

- Entonces se lo leo yo. Mejor. Así le puedo hacer algunas preguntas sobre la marcha. Aunque le resulte extraño, Jonatán no comienza hablando de él, sino de usted.

Un hombre en la serranía de Efraín llamado Micayahu dijo un día a su madre:

- Aquellos mil cien siclos que te desaparecieron, por los que echaste una maldición y me la dijiste al oído, mira, ese dinero yo lo tengo, yo lo tomé.

Su madre exclamó:

- ¡Dios te bendiga, hijo mío!

Trajo a su madre los mil cien siclos, y ella dijo:

- Consagro este dinero mío al Señor, en favor de mi hijo, para hacer una estatua fundida.

Entonces entregó el dinero a su madre; ella tomó doscientos siclos, se las llevó al plateiro, que les hizo una estatua fundida, y la pusieron en casa de Micayahu.

El policía interrumpe la lectura.

- Este Micayahu es usted, ¿verdad?

- No. Ya le he dicho que nunca le robé dinero a mi madre.
 - ¿Conoce a otros Micayahu que residan en la serranía de Efraín?
 - No. Pero supongo que los habrá.
 - Imaginemos que se trata de otra persona que se llama como usted y que vive en la misma región. ¿Qué le parece esta historia?
 - Muy mal.
 - ¿Por qué?
 - El hijo roba a su madre y la madre no se fía del hijo. El policía lo mira con curiosidad.
 - ¿De dónde saca que la madre no se fía del hijo?
 - De que pronuncia la maldición en sus oídos, para que la escuche bien.
 - Tiene usted una memoria excelente. Con una sola lectura recuerda todos los detalles.

Micayahu se pone colorado, pero el policía no sabe a qué atribuirlo. ¿Vanidad por el elogio? ¿Temor a haber cometido un fallo?

- ¿Qué piensa usted que encargó la madre? ¿Una estatua o dos?
 - Ni lo sé ni me interesa -responde brusco Micayahu.
 - A mí no es que me interese demasiado. Es pura curiosidad. Lo que dice el informe se puede entender como una sola imagen, de metal fundido, o como dos, una de madera tallada y otra fundida.

- ¿Importa mucho?
 - Más de lo que puede imaginar. Si es una sola, un *pesel umassekah*, se trata de algo prohibido por la Ley de Moisés. Como puede imaginar, no soy especialista en esas cuestiones, pero consulté al rabino y me dijo que cuando las doce tribus llegaron a Siquén, se situaron seis en el monte Ebal y seis en el Garizim, y pronunciaron una serie de maldiciones. La primera de todas, contra quien fabricase un *pesel umassekah* y lo guardara escondido. La maldición implica la condena a muerte.

- O sea, que si es un solo objeto, te condenan a muerte. Pero si son dos, no.
 - Si son dos, también. Pero no se preocupe, usted solo tenía un efod y un terafim, y esos están permitidos.

El policía vuelve a mirar el informe.

- ¿Por qué cree usted que le devolvería Micayahu el dinero a su madre? ¿Se arrepintió de lo que había hecho? Yo creo que lo devolvió por miedo. Le entró pánico cuando escuchó la maldición, sobre todo cuando se la repitió al oído, como usted ha observado... Usted se lleva muy bien con su madre, ¿verdad?

- Sí.

- ¿Y con su hijo?

- ¿Con cuál de ellos? Tengo cuatro.

- Con el mayor. Con el que consagró sacerdote. Lo dice el informe. Aquel Micá tenía una capilla, hizo un efod y un terafim y consagró sacerdote a uno de sus hijos. Perdone la curiosidad, ¿cómo consagró sacerdote a su hijo? Por si algún día se me ocurre consagrar a alguno de los míos.

Micayahu sabe que lo dice en broma, pero responde seriamente.

- Se consagra llenando las manos. Puse en las manos de mi hijo lo que quería ofrecer a Yahvé y él se lo presentó.

- No imaginaba que fuera tan fácil. Cuando presentó la denuncia no me dijo que tenía un hijo sacerdote.

- A mi hijo no me lo habían robado.

- Pero admite usted que esto que dice el informe es verdad. Que usted tenía una capilla, un efod, un terafim, y que consagró sacerdote a uno de sus hijos.

- Sí.

- Entonces, esto es verdad; y lo anterior, mentira.

- Sí.

- Lo que sigue también le parecerá mentira.

Merari golpea a la puerta, la entreabre y le dice:

- Comisario, avisa su mujer que los invitados le están esperando.

- ¡Maldita sea! Se me había olvidado. Lo siento, Micayahu. Si le interesa, tendremos que continuar mañana. ¿Le viene bien a las nueve?

Responde de forma automática que sí, que le viene bien a las nueve. Al menos no pasará tanto calor en el camino.

3

El comisario parece hoy más amable. Debe sentirse culpable de haberlo dejado tirado a mitad de la entrevista.

- Perdone lo de ayer. ¿Le sigo leyendo el informe?

- ¿Lo que también iba a parecerme mentira?

- Eso creo. Usted dirá qué le parece.

Un muchacho de Belén de Judá, de la tribu de Judá, que era levita, residía allí como emigrante. El hombre salió del pueblo, de Belén de Judá, con intención de establecerse donde pudiera; llegó a la serranía de Efraín, y, de camino, fue a dar a casa de Micá.

Éste le preguntó:

- ¿De dónde vienes?

Él respondió:

- Soy un levita de Belén de Judá. Voy de camino, con intención de establecerme donde pueda.

Micá le dijo:

- Quédate conmigo, me servirás de capellán. Te daré diez siclos al año, ropa y comida.

Y lo convenció. El levita accedió a quedarse con él, y Micá lo trató como a un hijo. Lo consagró, y el joven estuvo en casa de Micá como sacerdote. Micá pensó: "Ahora estoy seguro de que el Señor me favorecerá, porque tengo a un levita de sacerdote."

El policía mira a Micayahu.

- Evidentemente, esto es mentira. Usted ya tenía un sacerdote, su hijo. ¿Para qué iba a querer otro, teniendo que pagarle un sueldo, vestirlo y alimentarlo? Quien ha escrito este informe está mal informado... o ha deformado intencionalmente la verdad. Además, se contradice. ¿Se ha dado cuenta de lo que dice del levita?

Micayahu permanece callado, no quiere atraer la atención del comisario.

- El principio dice que es un muchacho; luego, que es un hombre. Al principio dice que residía allí, en la serranía de Efraín; luego, que salió de Belén para establecerse donde pudiera. ¿Usted con qué versión se quedaría?

Micayahu tarda en responder y lo hace desafiante.

- Con ninguna de las dos. Diría que es un muchacho que salió de Belén en busca de trabajo.

- Y usted lo contrató y lo acogió en su casa.

- Comisario, está usted empeñado en que ese Micayahu soy yo. Ya le he dicho que nunca tuve un levita a mi servicio.

- De acuerdo, de acuerdo. (Pausa). Me gusta el final. Es irónico. Lo que dice Micá: *Ahora estoy seguro de que el Señor me favorecerá, porque tengo a un levita de sacerdote.* No es lo mismo tener de sacerdote a un levita que a un hijo. Pero el Señor no lo favoreció demasiado. Todo lo contrario. En cambio, favoreció a los danitas. A Dios no hay quien lo entienda. Solo lo entiende el rabino. ¿Sabe usted quienes son los danitas?

- No.

- Los que le robaron la estatua... perdón, el efod y el terafim. Aquellos cinco hombres eran danitas. No actuaron solos. Formaban parte de un grupo bastante numeroso de su tribu.

Por entonces, la tribu de Dan andaba en busca de su heredad para establecerse, porque aún no había recibido su heredad entre las tribus de Israel. Los danitas enviaron a cinco hombres de sus clanes, gente aguerrida, de Sorá y Estaol, a explorar el país y examinarlo. Les encargaron: «Id a examinar el país». Fueron a la serranía de Efraín y llegaron a casa de Micá para hacer noche allí. Cuando estaban cerca de la casa de Micá, reconocieron la voz del muchacho levita; se acercaron y le preguntaron:

- ¿Quién te trajo acá? ¿Qué haces aquí? ¿En qué te ocupas?

Él les dijo:

- Todo esto es obra de Micá; me ha contratado para servirle de sacerdote.

- Aquí también encuentro algo que no encaja -comenta el policía-. Primero se dice que llegaron a su casa... perdón, a casa de Micá, a pasar la noche allí; luego, que reconocieron la voz del levita cuando estaban cerca, y se acercaron a hablar con él. ¿Qué versión le gusta más?

- La primera es absurda. Ellos no sabían dónde estaba la casa de Micá. Pasaron cerca de allí, por casualidad, y escucharon al levita.

- Aquí dice que reconocieron su voz. ¿Es que lo conocían ya?

Micayahu habla con tono irritado.

- Comisario. Todo eso son patrañas, una historia inventada, y usted está empeñado en que es verdad, en que el protagonista soy yo, que robé a mi madre, encargó una estatua y contraté a un levita.

- No lo estoy culpando. Solo quiero saber su opinión sobre cómo reconocieron la voz del levita. ¿Lo conocían ya?

- No creo. Ellos son de Sorá y Estaol y él de Belén. Están muy lejos. Sería raro que se conociesen.

- Entonces, ¿qué significa que reconocieron su voz?
- A lo mejor quiere decir que cantaba algo especial, típico de los levitas.
- Lo escucharon y se acercaron... ¿Y usted? ¿No se enteró de la llegada de esos cinco hombres?
- No. La casa es grande.
- Sin embargo, su madre sí los vio.
- ¿Cómo lo sabe?
- Me lo dijo usted cuando denunció el robo. Lo tengo aquí anotado. El policía se acaricia la barba.
- Todo esto me resulta muy raro. Un levita pegando voces, cinco hombres se acercan a la casa para pasar la noche, y usted ni se entera... Sigo.

Ellos le pidieron:

- Consulta a Dios, a ver si va a salirnos bien este viaje que estamos haciendo.

El sacerdote les dio esta respuesta:

- Id tranquilos. El Señor ve con buenos ojos vuestro viaje.

Los cinco hombres se pusieron en camino y llegaron a Lais, ciudad confiada, al estilo sidonio. Observaron a la gente que vivía en ella, tranquila y segura; nadie molestaba nada en esa tierra. Estaban lejos de los sidonios y no tenían relaciones con nadie. Los exploradores volvieron a Sorá y Estaol, a sus paisanos, y éstos les preguntaron: ¿qué tal os ha ido?

Respondieron:

- ¡Vamos, marchemos contra ellos! Que hemos visto aquel país, y es de lo mejor. ¡Y os quedáis parados! No dudéis en marchar a tomar posesión del país; que os vais a encontrar con una gente confiada, una tierra espaciosa que Dios os da, un sitio donde no falta de nada.

Entonces emigraron de allí, del clan de los danitas, de Sorá y Estaol, seiscientos hombres armados. Subieron y acamparon cerca de Quiriat Yearim de Judá. Desde allí pasaron la montaña de Efraín y llegaron cerca de la casa de Micá.

- Ahora viene la parte más interesante, la del robo. Pero, por más que leo este informe, no me queda claro quién se llevó los objetos sagrados y cuáles se llevó. A ver si usted me ayuda a entenderlo.

Los cinco hombres que habían ido a explorar el país dijeron a sus hermanos:

- Sabed que en esa casa hay un efod, un terafim y una estatua fundida. Vosotros veréis qué hacéis.

Se desviaron hacia allá, llegaron a casa del muchacho levita, la casa de Micá, y lo saludaron. Los seiscientos danitas armados se quedaron en guardia junto al portal de entrada, y los cinco hombres que habían ido a explorar el país se adelantaron, se metieron dentro, tomaron el ídolo, el efod, el terafim y la estatua, mientras el sacerdote estaba junto al portal de la entrada y los seiscientos hombres armados. Se metieron en casa de Micá y tomaron el ídolo, el efod, el terafim y la estatua. El sacerdote les dijo:

- ¿Qué estáis haciendo?

Le contestaron:

- ¡Tú, a callar! Calla la boca y vente con nosotros a ser nuestro padre y sacerdote.

¿Qué te conviene más: ser capellán en casa de un particular o sacerdote de una tribu y un clan israelita?

Al sacerdote le gustó. Tomó el efod, el terafim y el ídolo, y se fue con ellos.

- ¿No advierte nada raro? ¿Quién se llevó los objetos?

- Los cinco danitas.

- Eso es lo que se dice al principio. Pero al final se dice que fue el sacerdote quien recogió el efod, el terafim y el ídolo. Y hay otra diferencia. Los cinco exploradores toman el ídolo, el efod, el terafim y la estatua. En cambio, el sacerdote solo toma el efod, el terafim y el ídolo. ¿Qué ha pasado con la estatua? ¿Se la dejó a Micá de recuerdo?

- ¿Le importaría leérmelo otra vez?

- De ningún modo.

El policía vuelve a leer el episodio del robo. Micayahu escucha con atención y se concentra. Luego comenta con seguridad:

- Los primeros en apoderarse de los objetos son los danitas, pero quien se encarga luego de ellos es el sacerdote.

- O sea, que los danitas cogen los objetos, y cuando consiguen convencer al sacerdote de que se vaya con ellos se los entregan.

- Sí.

- Eso no es lo que dice aquí, Micayahu. Yo leo esto con mentalidad de policía. Si el levita robó los objetos tiene mucha más culpa que si se limitó a transportarlos. Y del número de objetos robados, ¿qué piensa usted? ¿Son tres o cuatro?

- Pienso que quién escribió eso no sabía escribir.

El policía lo mira extrañado.

- A mí me parece un informe muy bien escrito, aunque a veces advierto algunas contradicciones. Estoy seguro de que lo escribió el levita. Solo él podía conocer estos datos. Pero entonces surge un problema todavía mayor.

El comisario se levanta y se acerca a la ventana.

- ¿Por qué el levita se presenta a sí mismo como ladrón? ¿Por qué, después de decir que fueron los danitas quienes se apoderaron de los objetos, añade que fue él quien los tomó? ¿Se le ocurre alguna explicación?

Micayahu tarda en contestar. Lo hace de forma agresiva.

- Quería presumir.

- ¿Presumir de ladrón? -se admira el policía-. Perdone que insista, Micayahu. ¿Conocía usted ya esta historia? ¿Había leído este informe?

- Perdone que insista, comisario. No tengo nada que ver con esa historia ni he leído ese informe.

- Pues creo que ha acertado usted plenamente.

Emprendieron la marcha, colocando en cabeza a las mujeres y niños, el ganado y sus enseres. Iban ya lejos de la casa de Micá, cuando la gente de las casas en torno a la de Micá dieron la alarma y persiguieron de cerca a los danitas. Como venían gritando, los danitas miraron atrás y preguntaron a Micá:

- ¿Qué te pasa, que has dado la alarma?

Micá contestó:

- *Me habéis robado mi dios, que me había hecho, y mi sacerdote y os vais sin dejarme nada, ¿y todavía me decís que qué me pasa?*

Los danitas contestaron:

- *¡Que no te oigamos más! No sea que os topéis con una banda de amargados y perezcas tú con los tuyos.*

Y siguieron su camino. Micá tuvo miedo, porque ellos eran más fuertes, y se volvió a su casa.

Ellos cogieron lo que había hecho Micá y el sacerdote que tenía, fueron a Laís, a aquella gente tranquila y confiada. Los pasaron a cuchillo e incendiaron la villa. No hubo quien los librara, porque estaban lejos de Sidón y no tenían relaciones con nadie. Estaba situada en el valle que llaman Bet-Rejob. La reconstruyeron y se instalaron en ella, llamándola Dan, en recuerdo de su antepasado, hijo de Israel. Antiguamente la ciudad se llamaba Laís. Los danitas entronizaron la estatua. Y Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Moisés, con sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el destierro.

- ¿Comprende por qué el levita dice al final que fue él quien se llevó los objetos? No se veía como ladrón, sino como el primer sacerdote del santuario de Dan. La estatua que los danitas veneraban la tuvieron gracias a él.

- Usted dijo antes que no se había llevado la estatua.

- En este punto coincido con usted en que el autor se descuida y omite algo importante.

Micayahu se levanta.

- Comisario, me ha hecho venir a mitad del día, me ha interrogado como si fuera yo el culpable, y me vuelvo sin el efod y el terafim. ¿Para esto me ha llamado?

- Pensé que podía interesarle la historia. Se parece tanto a la suya... en algunos aspectos por lo menos.

- ¿Puedo irme?

- Desde luego. De lo único que podría acusarle es de haber robado a su madre mil cien siclos de plata. Pero, aunque fuera cierto, ya los ha devuelto.

4

Merarí sabe que el comisario está solo y entra sin llamar.

- Hay un señor que quiere hablar con usted. Parece extranjero. Viste muy raro.

- ¿Cómo se llama?

- No se lo he preguntado.

- Estoy cansado de decirte que preguntes el nombre cuando alguien quiera hablar conmigo. Pregúntale también qué quiere.

Merarí vuelve al cabo de poco, sonriendo irónicamente.

- Se llama Johann Karl Wilhelm Vatke.

Al comisario le irrita la ironía con que Merarí ha pronunciado tantos nombres, pero no lo manifiesta.

- ¿Qué quiere?

- Dice que solo lo comentará con usted.
- Dile que pase -consiente malhumorado.

A pesar del calor, el hombre viste de chaqueta y corbata. Sus largas patillas sugieren otra época.

- Buenos días, señor comisario. Lo que tengo que decirle es muy importante, pero difícil de creer. Podría usted pensar que estoy loco o que soy un ignorante. Permítame que me presente. He sido Profesor de la Universidad Humboldt de Berlín y estudié con Gesenius, Ewald y Hegel.

El comisario no se siente impresionado por una universidad y unos profesores que no conoce.

- Ha sido profesor... ¿Significa que está jubilado?

- Señor comisario, yo no estoy jubilado. Estoy muerto. Morí en 1882. El 18 de abril exactamente, todavía lo recuerdo.

El comisario cierra los ojos. Le viene la imagen de una novela de Juan Rulfo que leyó hace años. *Pedro Páramo*. Una historia de muertos vivientes. ¿O de vivos murientes?

- ¿Y qué es eso tan importante que tiene que decirme?

- El informe del robo de la estatua está manipulado. Lo escribieron para engañarle.

- Perdone, señor...

- Vatke. Puede llamarme por mi apellido.

- Señor Vatke, no sé a qué informe ni a qué estatua se refiere.

- Eso le ocurre por no haberse muerto a tiempo. Los vivos, cuando pasan algunos siglos, se olvidan de lo ocurrido. ¿Le suena el nombre de Micayahu?

- ¿Micayahu? Un sobrino mío se llama así.

- No me refiero a gente de hoy día. Me refiero al que se presentó hace siglos a denunciar el robo de un efod y un terafim. El de los danitas.

- ¿Podría darme algún otro dato de esa historia?

- Un sacerdote llamado Jonatán ben Guersón.

El comisario se vuelve hacia la pantalla del ordenador y hace una búsqueda cruzada. La respuesta es inmediata.

- Esa historia forma parte actualmente del libro bíblico de los Jueces, capítulos 17 y 18. Hay un informe escaneado en la carpeta de "Casos no resueltos". Subcarpeta B-32.

Encuentra el informe y lo imprime. Desea impresionar a ese profesor tan pedante. No es preciso morir para recordar todo lo que se quiera.

- Aquí está el informe.

- ¿Me permite que lo lea? Deseo comprobar si falta algo.

- Aquí no falseamos los documentos, Herr Professor -pronuncia las últimas palabras con retintín.

- Perdone, comisario. No me refería a usted. Pensaba en el que lo escribió.

El comisario le pasa unas pocas páginas. Al profesor le basta una rápida ojeada al comienzo y al final para dictaminar sin lugar a duda:

- Efectivamente, falta algo. Estaba seguro. Eso demuestra que el documento es antiguo, anterior a su edición final. Pero no refleja lo ocurrido realmente. Al contrario, falsea los hechos. ¿Quiere que se lo explique?

El comisario sabe que es difícil convencer a un alemán de que haga lo contrario de lo que piensa. Se resigna a escuchar la explicación.

- Yo fui el primero que cayó en la cuenta del fraude, y lo publiqué en 1835. Ese mismo año publicó Studer su comentario filológico e histórico al libro de los Jueces. ¿Sabe usted quien fue Gottlieb Ludwig Studer? No importa. Escribió un buen comentario. Todos lo alaban. Pero no advirtió el tremendo engaño. Yo, sí. Ese informe que usted tiene une dos historias distintas. Cuando entrevistó a Micayahu usted sospechaba que él robó dinero a su madre y contrató a un levita. Él lo negó rotundamente, pero a usted le quedó la sospecha.

La neblina que envuelve los recuerdos del comisario comienza a disiparse.

- Sí. Había cosas que no me resultaban normales. Por ejemplo, la identidad del levita, el número de objetos robados.

- A usted le ocurrió como a tantos otros: no sabía si eran tres objetos o cuatro. Eran cuatro. La madre encargó dos estatuas: una tallada, de madera, y otra fundida, de metal. Eso es lo que significa *pesel umassekah*. La de madera tallada es el *pesel*; la de metal fundido, la *massekah*. Y si me pregunta para qué quería dos estatuas, se lo diré: una representaba a Yahvé en figura humana y otra como toro.

El profesor se siente como en su cátedra de Berlín.

- No lo dude, comisario. Su informe une dos historias distintas. Y ninguna de ellas hablaba de cuatro objetos, solo de dos. En la primera, Micá hace un efod y un terafim, los coloca en una capilla y consagra sacerdote a uno de sus hijos, que se llama Jonatán.

El comisario ha recuperado gran parte de sus recuerdos y levanta la mano para hacer una objeción.

- Micayahu...

- No. El protagonista de la primera historia no se llama Micayahu. Se llama Micá.

- De acuerdo. Micá me dijo que tenía un hijo y que lo consagró sacerdote. Pero no se llamaba Jonatán. Jonatán ben Guersón era el levita, el nieto de Moisés.

El profesor Vatke lo mira con paciencia, como a un alumno del que no puede esperarse mucho.

- Déjeme terminar esta primera historia. Un día pasan por casa de Micá unos danitas, se llevan al hijo sacerdote y los objetos sagrados, emigran al norte e instalan el efod en un santuario. ¿Se acuerda de las sospechas que tuvo usted sobre Micá? Se equivocaba. Micá no hizo nada malo. Vino a denunciar el robo con todo derecho y con la conciencia tranquila.

- Tendría que haber denunciado, ante todo, el secuestro de su hijo. De eso no dijo nada.

El profesor lo mira desconcertado.

- ¿Está seguro de que no denunció el secuestro?

- Totalmente. Puede usted leer su declaración.

El profesor saca una libretita del bolsillo y toma unas notas.

- Muy bien. Lo tendré en cuenta. La segunda historia es muy distinta. Presenta a Micayahu como un ladrón que roba dinero a su madre; lo devuelve, por miedo a la maldición, y la madre encarga dos imágenes, una tallada y otra fundida. Micayahu aprovecha que pasa por allí un levita y lo contrata para que ejerza de sacerdote. Pero llegan

los danitas y se llevan las dos imágenes y al levita. La imagen tallada es la que instalan en su santuario.

- Perdone -lo interrumpe el comisario-. Dijo usted que los danitas instalaron en el santuario el efod. Ahora dice que instalaron la imagen tallada.

- Es usted más torpe que el peor de mis alumnos. Se trata de dos historias distintas. Esta que le estoy contando, la segunda, es muy negativa. Comienza con un robo de un hijo a su madre; la madre hace algo prohibido por la ley, encarga unas imágenes; y los danitas son unos perversos, roban, asesinan a la gente pacífica de Lais, e instalan la imagen en un santuario idolátrico.

- ¿Y cuál es la historia verdadera?

Vatke se inclina hacia el comisario, como si fuera a transmitirle un secreto.

- Esto se lo digo a usted, no lo escribí. Ninguna de las dos historias es la verdadera. La verdadera es que los danitas emigraron al norte, fundaron un santuario e instalaron una imagen. Para darle importancia, alguien se inventó más tarde que el primer sacerdote fue un nieto de Moisés: Jonatán ben Guersón.

- Entonces, ¿no hubo robo de estatuas, ni de efod, ni de terafim?

- Si le soy sincero, creo que no.

- ¿Y hubo un Micayahu, o un Micá? Yo estuve entrevistando a uno de ellos, o a los dos.

- Sí, debió de haber un personaje por el estilo. Pero no veo claro que tuviese relación con la estatua que instalaron en Dan.

- Profesor, lo que dice me resulta muy vago. La policía no puede actuar a la ligera.

- Usted no tiene que hacer nada. Solo he venido a avisarle de que tenga cuidado con el informe que recibió.

El profesor se levanta molesto.

- Ya veo que no está muy convencido. Siempre me ocurre lo mismo. Dicen que soy muy complicado y nadie me hace caso. Me pasó lo mismo con mis estudios sobre el Hexateuco. La gloria se la llevaron Kuenen y Wellhausen.

Desaparece sin despedirse, mientras el comisario se pregunta: ¿No tenemos ya bastantes locos para que resuciten los locos muertos?

5

- Merarí, ¿quién ha traído este sobre?

- ¿Qué sobre, comisario?

- Este que he encontrado encima de mi mesa.

- No sé. Esta mañana no ha venido nadie.

- Seguro que te has ido a tomar un café.

- De veras que no me he movido de aquí desde que llegué.

- ¿Y el sobre cómo ha llegado?, ¿volando?

Merarí no contesta. Cuando el comisario está de mal humor más vale no decir nada. Vuelve a su despacho y abre el sobre. Apenas lee las primeras líneas suspira profundamente. “Otra vez no, por favor”. sienta y se sumerge en la lectura.

«Señor comisario:

Ha llegado a mi conocimiento -permítame que no revele mi fuente- que estuvo hace tres días a visitarle el profesor Vatke. Se quejó de que su teoría sobre el informe del robo de la estatua, propuesta por él en 1835, no ha sido tenida en cuenta. Desgraciadamente, no lleva razón. Son muchos quienes se han basado en su idea para fundamentarla y desarrollarla. Como no quiero parecer ligero en mis afirmaciones, le indico los nombres de algunos de esos profesores y la fecha de sus publicaciones: Ernst Bertheau (1845), George F. Moore (1895), Karl Budde (1897), Charles F. Burney (1918). Y digo *desgraciadamente* porque sus seguidores solo han contribuido a complicar la cuestión, inventando dos historias paralelas que cada uno de ellos reconstruye a su gusto, sin ponerse de acuerdo, y sin que quede claro cuál de ellas es la verdadera. Si usted tiene interés en saber a quién robaron los objetos sagrados, cuántos robaron, y cómo ocurrieron los hechos, no se moleste en leer esas reconstrucciones. La solución es mucho más fácil. No se trata de dividir el informe en dos relatos sino de tachar todo lo que estorba. Léalo con atención, y suprima las contradicciones y repeticiones que encuentre. Se trata de un trabajo sumamente entretenido. Si no quiere hacerlo, le adjunto en sobre aparte mis resultados.»

Un garabato ininteligible hacía de firma. Miró dentro del sobre y advirtió otro más pequeño, fino, ¿una o dos páginas? Dudó si abrirlo. ¿Iba a terminar envuelto en esa rueda de locos? La curiosidad y la falta de un trabajo urgente pudo más.

Había un hombre en la serranía de Efraín llamado Micá. Aquel Micá tenía una capilla, se había hecho un efod y un terafim y había consagrado sacerdote a uno de sus hijos.

Había un joven de Belén de Judá que era levita. Salió de Belén de Judá con intención de establecerse donde pudiera; en el curso de su viaje llegó a la serranía de Efraín, a casa de Micá. Micá le preguntó:

—¿De dónde vienes?

Él le respondió:

—Soy un levita de Belén de Judá. Voy de camino, con intención de establecerme donde pueda.

Micá le dijo:

—Quédate conmigo, me servirás de capellán. El levita accedió a quedarse con él, y fue para Micá como un hijo. Micá consagró al levita, y el joven le hizo de sacerdote y residió en casa de Micá. Micá pensó:

—Ahora estoy seguro de que el Señor me favorecerá, porque tengo a un levita de sacerdote.

Por entonces, los danitas enviaron a cinco hombres, gente aguerrida, de Sorá y Estaol, a explorar el país y examinarlo. Llegaron a la serranía de Efraín, a casa de Micá, para pasar la noche allí. Cuando estaban cerca de la casa de Micá, escucharon la voz del muchacho levita; se acercaron y le preguntaron:

—¿Quién te trajo acá? ¿Qué haces aquí?

Les dijo:

— Todo esto es obra de Micá: me ha contratado para servirle de sacerdote.

Ellos le dijeron:

— Consulta a Dios, a ver si va a salirnos bien este viaje que estamos haciendo.

El sacerdote les dio esta respuesta:

– *Id tranquilos. El Señor ve con buenos ojos vuestro viaje.*

Los cinco hombres se pusieron en camino, llegaron a Laís, una ciudad confiada, al estilo sidonio. Observaron a la gente que vivía en ella, gente tranquila y segura, carentes de gobernante y de personas que ejerciesen el poder. Sidón les quedaba lejos y no tenían relaciones con nadie. Volvieron a Sorá y Estaol, a sus paisanos, y estos les preguntaron:

– *¿Qué tal os ha ido?*

Respondieron:

– *Hemos visto aquel país, y es de lo mejor. No dudéis en marchar a tomar posesión del país; Dios os lo da.*

Entonces emigraron de allí, del clan de los danitas, seiscientos hombres armados. Desde allí pasaron la montaña de Efraín y llegaron cerca de la casa de Micá. Los cinco hombres que habían ido a explorar el país dijeron a sus paisanos:

– *Sabed que en esta casa hay un efod, un terafim, un ídolo y una estatua. Vosotros veréis qué hacéis.*

Se desviaron hacia allá, llegaron a casa del muchacho levita. Los seiscientos hombres armados se quedaron junto al portal de la entrada. Se metieron en casa de Micá y tomaron el ídolo, el efod, el terafim y la estatua. El sacerdote les dijo:

– *¿Qué estáis haciendo?*

Le contestaron:

– *Calla la boca y vente con nosotros a ser nuestro padre y sacerdote. ¿Qué te conviene más: ser sacerdote en casa de un particular o sacerdote de una tribu y un clan israelita? Al sacerdote le gustó y se fue con ellos.*

Iban ya lejos de la casa de Micá, cuando la gente de las casas en torno a la de Micá dieron la alarma y persiguieron de cerca a los danitas. Como venían gritando, los danitas miraron atrás y preguntaron a Micá:

– *¿Qué te pasa, que has dado la alarma?*

Micá contestó:

– *Me habéis robado mi dios, que me había hecho, y mi sacerdote, y os vais sin dejarme nada, ¡y todavía me decís que qué me pasa?*

Los danitas contestaron:

– *¡Que no te oigamos más! No sea que os topéis con una banda de amargados, y perezcas tú con los tuyos.*

Y siguieron su camino. Micá tuvo miedo, porque eran más fuertes ellos, y se volvió a su casa.

Ellos fueron a Laís, a aquella gente tranquila y confiada. No hubo quien los librara, porque estaban lejos de Sidón y no tenían relaciones con nadie. Reconstruyeron la ciudad y se instalaron en ella, llamándola Dan, en recuerdo de su antepasado. Los danitas entronizaron el ídolo. Y Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Moisés, con sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el destierro.

Se quedó pensando un rato, desconcertado. Sacó del archivador el informe original y lo puso al lado de la reconstrucción que acababa de leer.

– ¡Merarí!

Entró remolonamente.

- Mande, comisario.
- Toma estos dos informes, escanéalos, pásalos a Word, compáralos, y que se vea claro lo que ha suprimido el más breve.
- El ordenador está muy lento.
- No busques excusas. ¡Que esté antes de comer!

6

- Poco después del mediodía Merarí se asomó a la puerta y dijo en tono displicente.
- El documento que le ha llegado hoy es mucho más breve: solo tiene 686 palabras. El otro es casi el doble de largo: 1126.
 - No me interesa el número de palabras, sino lo que ha suprimido. Merarí le alarga un folio. El comisario casi se lo arrebata de la mano.
 - Si quiere, le digo dónde están los cambios principales.
 - Querrás decir las omisiones.
 - Bueno, eso. Las omisiones. Aparecen con una raya vertical a la izquierda.
 - ¿Y para qué quiero yo esa raya? -protesta el comisario.
 - No es culpa mía. La añade Word cuando se comparan documentos.
 - Podías haberla suprimido.
 - Lo he intentado, pero no lo he conseguido.
- Merarí sabe que la mejor forma de irritar al comisario es mostrarse sereno.
- Al principio suprime todo lo relativo al robo y al encargo de la madre de una imagen chapeada. Mire aquí.
- El comisario lee para sus adentros lo que le señala Merarí.

Micayahu le dijo a su madre:

—Aquellos mil cien siclos que te quitaron, por los que echaste un juramento y dijiste a mis oídos..., mira, ese dinero lo tengo yo, lo tomé yo. Pero ahora te lo devuelvo.

Su madre exclamó:

—¡Yahvé te bendiga, hijo mío!

Devolvió los mil cien siclos a su madre, y ella dijo:

—Consagro este dinero mío a Yahvé, de mi mano en favor de mi hijo, para hacer una imagen chapeada.

Devolvió el dinero a su madre; ella tomó doscientos siclos, se los dio al platero, que hizo una imagen chapeada, y lo pusieron en casa de Micayahu.

- Según este informe no hubo robo -comenta el comisario.
 - Eso parece. A propósito del levita suprime también algunas cosas. Por ejemplo, que era de la tribu de Judá y residía allí como emigrante. También suprime lo del sueldo de diez monedas al año, ropa y comida.
- Merarí se ha colocado detrás del comisario y puede leer el documento al mismo tiempo.
- Eso de aquí, lo que suprime sobre la tribu de Dan, que andaba en busca de un sitio para establecerse no me parece tan importante para el caso. Esto sí -le señala con el

dedo-. Fíjese lo que ha suprimido:

Los cinco hombres que habían ido a explorar el país subieron, llegaron allí, tomaron la estatua tallada, el efod, el terafim y la estatua fundida, mientras el sacerdote estaba junto al portal de la entrada, igual que los seiscientos hombres armados.

Recogió el efod, el terafim y el ídolo...

El comisario lee con atención el párrafo. No acaba de ver por qué Merarí lo considera tan importante. Hasta que recuerda que el misterio radica en lo que suprime, no en lo que dice. Y lo que suprime son las referencias a los objetos: primero suprime cuatro (la estatua tallada, el efod, el terafim y la estatua fundida), luego tres (el sacerdote no recoge el efod, el terafim y la estatua fundida).

- O sea, que solo se llevan la estatua tallada.

- Exactamente. Pero mire esta otra frase que suprime:

cogieron lo que había hecho Micá y el sacerdote que tenía.

- ¿Qué tiene de raro?

- La versión larga presenta la estatua tallada como “lo que había hecho Micá”. Es una forma despreciativa de hablar de ella. La versión breve la suprime. Igual que la última referencia, también negativa.

Todo el tiempo que estuvo el templo de Dios en Siló tuvieron instalada entre ellos el ídolo que había hecho Micá.

El comisario reconoce en su interior que Merarí no es tan estúpido como pensaba. Por otra parte, se siente indignado. Después de tanto esfuerzo a la única conclusión que ha llegado es que Micayahu, Micá, o como se llamase, llevaba razón. No había robado dinero a su madre. Le quedaba la duda de por qué denunció el robo de un efod y un terafim, cuando esta versión solo hablaba de una estatua tallada.

Cuando llegó a su casa no ocultó el malhumor.

- Estoy harto de perder el tiempo con estupideces -le dice a su mujer, acostumbrada ya sus quejas-. Me están volviendo loco con teorías sobre la culpabilidad o inocencia de un individuo que murió hace un montón de siglos. ¡Lo que le importará a él! Y nosotros, ¡dale que dale!

El comentarista científico de la Biblia tiene a menudo la misma sensación del comisario: estar perdiendo el tiempo con cuestiones absurdas. Pero el instinto de supervivencia hace que termine considerando importantísimas esas discusiones, y de enorme utilidad para el lector (aunque sabe que casi nadie leerá su comentario).

En el que acabo de escribir sobre el libro de los Jueces, la parte relativa a los capítulos 17-18 abarca unas treinta páginas. Eso demuestra la cantidad de problemas que se esconden en ellos. Prescindiendo de las cuestiones más técnicas, ofrezco aquí una visión

global del relato. La abundante bibliografía que indico solo pretende inspirar compasión en el lector del artículo. Todo eso hay que consultar en un comentario científico¹.

1. El santuario de Dan, fruto de ocho pecados

El santuario de Dan fue uno de los dos grandes santuarios del Reino Norte (Dan y Betel). La tribu se gloria de que “Jonatán, hijo de Guersón, hijo de Moisés, con sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el destierro” (18,30). Pero los autores judíos solo admiten un lugar de culto: Jerusalén. Y cuentan una historia que

¹ Y. AMIT, “Hidden Polemic in the Conquest of Dan. Judges XVII-XVIII”: *VT* 40 (1990) 4-20; M. W. BARTUSCH, *Understanding Dan. An Exegetical Study of a Biblical City, Tribe and Ancestor* (JSOT SS 379), Academic Press, Sheffield 2003; U. F. W. BAUER, “Zum Problem des Handelns Gottes nach Ri 17-18”: *DBAT Beiheft* 14, Amsterdam 1996, 77-84; Id., “Richteren 17-18 als ‘anti-verhaal’. Van tekste uit Genesis – 2 Koningen”: *ACEBT* 19 (2001) 139-157; Id., “Warum nur übertretet ihr SEIN Geheiss! Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung von Richter 17-18”: *BEATAJ* 45, Frankfurt 1998; Id., “Judges 18 as an Anti-Spy Story in the Context of an Anti-Conquest Story: the Creative Usage of Literary Genres”: *JSOT* 88 (2000) 37-47; Id., “A Metaphorical Etiology in Judges 18:12”: *JHS* 3 (2001); U. BECKER, *Richterzeit und Königtum*, 226-256; J. BEWER, “The Composition of Judges, Chaps. 17,18”: *AJSL* 29 (1912-13) 261-283; A. BIRAN, *Biblical Dan*, Hebrew Union College, Jerusalem 1994; D. BÖHLER, “Zur Interpretationsgeschichte von Ri 18, 30 und 20, 28”, en E. GASS – H.-J. STIPP (eds.), “*Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen! (Ri 2,1)*”, Herder, Freiburg i.B. 2011, 357-376; J. S. BRAY, *Sacred Dan. Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17-18* (JSOT SS 449), New York 2006; B. D. COX – S. ACKERMAN, “Micah’s Teraphim”: *JHS* 12 (2012) Article 11; D. R. DAVIS, “Comic Literature – Tragic Theology: A Study of Judges 17-18”: *WThJ* 46 (1984) 37-59; J. DERBY, “Who was Jonathan son of Gershom in Judges 18:30”: *JBQ* 30 (2002) 191-95; C. DOHMEN, “Das Heiligtum von Dan. Aspekte religionsgeschichtlicher Darstellung des Deuteronomistischen Geschichtswerk”: *BN* 17 (1982) 17-22; A. FERNÁNDEZ, “El santuario de Dan. Estudio crítico-exegético sobre Jud. 17-18”: *Bib* 15 (1934) 237-264; F. E. GREENSPAHN, “An Egyptian Parallel to Judg 17:6 and 21:25”: *JBL* 101 (1982) 129-130; C. HAURET, “Aux origines du sacerdoce danite”, en *Mélanges bibliques rédigés en l’honneur de A. Robert*, Paris 1957, 103-113; R. JOST, “Die Fluch der Mutter. Feministisch-sozialgeschichtliche Überlegungen zu Ri 17,1-6”, en U. BAIL (ed.), *Gott an den Rändern*, Kaiser, Gütersloh 1996, 17-23; J. LÜBBE, “The Danite Invasion of Laish and the Purpose of the Book of Judges”: *OTE* 23 (2010) 681-692; A. MALAMAT, “The Danite Migration and the Pan-Israelite Exodus-Conquest: A Biblical Narrative Pattern: *Bib* 51 (1970) 1-16; Id., “Die Wanderung der Daniten und die panisraelitische Exodus-Landnahme: Ein biblisches Erzählmuster”, en *Meqor hajjim*. Fs. G. Molin, Akademische Verlaganstalt, Graz 1983, 7-32; Id., “After the Manner of the Sidonians ... and How They Were Far from the Sidonians”: *EI* 23 (1992) 94, resumen inglés en 153; A. A. MACINTOSH, “The Meaning of *mklym* in Judges XVIII 7”: *VT* 35 (1985) 68-77; D. MARCUS, “In Defense of Micah: Judges 17:2: He Was Not a Thief”: *Shofar* 6 (1987) 72-80; PH. McMILLION, “Worship in Judges 17-18”, en M. P. GRAHAM Y OTROS (eds.), *Worship and the Hebrew Bible* (JSOT SS 284), Academic Press, Sheffield 1999, 225-243; D. Z. MOSTER, “The Levite of Judges 17-18”: *JBL* 133 (2014) 729-737; E. A. MUELLER, *The Micah Story: A morality Tale in the Book of Judges* (Studies in Biblical Literature 34), New York - Berna 2001; A. MURTONEN, “Some Thoughts on Judges XVII sq”: *VT* 1 (1951) 223-224; M. NA’AMAN, “The Danite campaign northward (Judges xvii-xviii) and the migration of the Phocaeans to Massalia (Strabo iv 1,4)”: *VT* 55 (2005) 47-60; H.-D. NEEF, “Michas Kult und Jahwes Gebot: Jdc 17, 1-18, 31. Vom kultischen Pluralismus zur Alleinverehrung JHWHs”: *ZAW* 116 (2004) 206-222; H. M. NIEMANN, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (FRLANT 135), V&R, Göttingen 1985, 61-147; M. NOTH, “The Background of Judges 17-18”, en B. W. ANDERSON (ed.), *Israel’s Prophetic Heritage*, Preacher’s Library, London 1962, 68-85; R. H. O’CONNELL, *The Rhetoric of the Book of Judges*, 229-242; V. M. PREMSTALLER, “The Micah story: a morality tale in the book of Judges”: *RBL* 5 (2003) 244-45; H. SCHMOLDT, “Der Überfall auf Michas Haus (Jdc 18,13-18)”: *ZAW* 105 (1993) 92-98; S. SCHULZ, *Die Anhänge zum Richterbuch. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17-21* (BZAW 477), WdG, Berlin 2016, 123-188; D. SLAGER, “How Many Idols did Micah Have?”: *BTrans* 65 (2014) 337-348; E. TÄUBLER, *Die Epoche der Richter*, 43-99; S. WEITZMAN, “Reopening the Case of the Suspiciously Suspended Nun in Judges 18:30”: *CBQ* 61 (1999) 448-460; I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse* (SBS 153), VKB, Stuttgart 1993; M. K. WILSON, “As You Like It: The Idolatry of Micah and the Danites (Judges 17-18)”: *RTR* 54 (1995) 73-85; G. T. K. WONG, *Compositional Strategy*, 83-89.

ridiculiza al máximo la fundación del santuario de Dan, como resultado de una serie de ocho pecados. Primero: Micá roba a su madre, aunque devuelve el dinero por miedo a la maldición. Segundo: la madre dedica parte del dinero a fabricar una estatua, en contra del segundo mandamiento. Tercero: Micá, que dispone de un santuario privado, fabrica un efod y un terafim. Cuarto: consagra como sacerdote a uno de sus hijos. Quinto: sin la conciencia demasiado tranquila, aprovecha que un levita pasa por allí, lo contrata y lo consagra como sacerdote; a partir de entonces se las promete muy felices; no imagina lo que ocurrirá. Sexto: los danitas roban la estatua, el efod y el terafim. Séptimo: asesinan a una población tranquila y confiada e incendian la ciudad. Octavo: entronizan la estatua en Dan.

2. Contenido, división e interrogantes de Jueces 17-18

Estos capítulos contienen el relato de la fabricación de una estatua, que es robada por los danitas e instalada en el nuevo santuario de Dan. Podemos dividirlos en tres partes principales:

1. El ladrón funda un santuario privado (c.17).
2. Los danitas roban al ladrón (18,1-26).
3. Fundación del santuario de Dan (18,27-31).

Sherlock Holmes o Hércules Poirot se plantearían de inmediato numerosas preguntas. ¿Se trata de un robo o de dos? ¿Uno en el que roban un efod y un terafim, y otro en el que roban una estatua tallada y otra fundida? ¿Hay dos protagonistas, uno llamado Micayahu y otro Micá, que aprovechan la semejanza de sus nombres para intercambiar los papeles y desconcertar al detective? ¿Hay dos levitas, uno joven, residente en Efraín, y otro mayor, originario de Belén, en busca de trabajo? ¿Y el que dice ser de Belén, lo es realmente, o ha falseado su documento de identidad por motivos que hay que investigar? ¿Cuántos objetos se han robado? ¿Tres? ¿Cuatro? ¿Quiénes o quién los ha robado: los danitas o el levita? ¿Es realmente Jonatán ben Guersón nieto de Moisés? ¿Qué pretende este informe? ¿Denunciar a alguien para que lo condenen? ¿Denunciar una situación que hay que resolver? ¿Y qué hace en este libro? ¿Lo ha introducido un secretario distraído o encaja perfectamente en lo anterior?

3. ¿Encaja este relato en el libro de los Jueces?

A primera vista, no. No comienza como los anteriores, hablando del pecado, castigo, conversión y salvación del pueblo. Dios no suscita un salvador, aunque sea tan brutal e inútil como Sansón. El protagonista inicial es un tal Micayahu o Micá, del que ni siquiera se sabe el nombre de su padre; una especie de jefe mafioso, que con una mano roba a su madre y con otra se procura un efod y un terafim, los pone en una capilla y ordena sacerdote a un hijo suyo. De héroe, nada. Cuando le roban sus objetos sagrados, protesta, pero se retira muerto de miedo. Quizá hayan colocado aquí su

historia precisamente por eso. Para demostrar la decadencia del liderazgo en Israel, la ausencia total de salvadores.

Nueva diferencia con los relatos anteriores: aquí se le da mucha importancia al culto, a los objetos sagrados (efod, terafim, estatua tallada y estatua fundida), al espacio sagrado (la capilla de Micá y el santuario de Dan), mientras que en los anteriores solo se habla del efod hecho por Gedeón.

Otra dificultad la representa la tribu de Dan. Aparece buscando un sitio para asentarse, cuando el canto de Débora la presenta asentada en el norte (5,17). Suponiendo que este relato encaje en el libro de los Jueces, debería haber sido incluido al comienzo, no al final.

En cambio, todos aceptan la relación entre la introducción (1,1-2,5) y el final basándose en el protagonismo que se concede a la tribu de Judá (advértase la misma pregunta y respuesta en 1,1-2 y 20,18) y la crítica a la de Benjamín (1,21 y cc.19-21).

4. La formación de los cc.17-18

Quien lee estos dos capítulos sin prejuicios los ve estrechamente relacionados y con un claro mensaje: el santuario de Dan debe su origen a la entronización de un ídolo, que, a su vez, tiene origen en un robo; no se lo puede desprestigiar más duramente. Sin embargo, si la historia hubiera terminado con el levita haciendo de sacerdote en la capilla de Micá, nadie habría echado de menos una continuación; y si los danitas hubieran pasado de largo, sin entrar en su casa y robar los objetos sagrados, tampoco nos habríamos sorprendido.

Leyendo los capítulos con atención encontramos una serie de datos extraños:

1. El nombre del protagonista. Al principio se lo llama dos veces Micayahu (17,1.4); a continuación, Micá (17,5.8.9.10.12.13; 18,2.3.4.13.15.18.22².23.26.27.31). Algunos han propuesto que Micayahu (“¿Quién como Yahvé?”) perdió su relación con Yahvé después de la fabricación del ídolo; por eso el narrador lo llama en adelante simplemente Micá (“¿Quién como?”). Otros ven en la diferencia de nombre la prueba de dos tradiciones distintas. En tal caso, la tradición “Micayahu” habría que limitarla a 17,1-4.

2. La enumeración de los objetos sagrados. La madre encarga al platero un *pesel umassekah* (17,3), que parece ser un solo objeto: una estatua de metal fundido o de madera recubierta con chapas de metal. A estos se añaden el efod y el terafim hechos más tarde por Micá (17,5). Tendríamos tres objetos, y así se podría interpretar la lista de 18,14: un efod, un terafim y un *pesel umassekah*. Sin embargo, en las enumeraciones de 18,17-18, entre *pesel* y *massekah* se introducen el efod y el terafim, con lo que tendríamos cuatro objetos: una estatua de madera tallada (*pesel*), un efod, un terafim y una estatua de metal fundido (*massekah*).

3. La suerte de estos objetos. En 18,17-18 los cuatro se los llevan los da-

nitas. Sin embargo, inmediatamente después se dice que fue el sacerdote quien se los llevó, pero solo tres: el efod, el terafim y la estatua tallada (*pesel*) (18,20). Al final del relato, lo que instalan los danitas en su santuario es “la estatua tallada” (*pesel*) (18,30), “la estatua tallada (*pesel*) que hizo Micá” (18,31). La estatua fundida, el efod y el terafim dejan de atraer la atención del narrador.

4. La ubicación de estos objetos. Los encargados por la madre (suponiendo que sean dos estatuas, una tallada y otra fundida) se colocan “en la casa de Micayahu” (17,4). A continuación, se dice que Micá tenía una capilla (*bet ’elohím*), en la que puso el efod y el terafim que hizo (17,5).

5. La identidad del levita. 17,7-13 contienen dos relatos de la aparición del levita; en el v.7 es introducido como un muchacho (*na’ar*) levita que habitaba por allí; en el v. 8, como un hombre adulto (*’iš*) originario de Belén, en busca de trabajo. El resto del capítulo sigue presentándolo como muchacho (17,11.12.13), y se dice que Micá lo trató como un hijo. Algunos objetan que, si era joven, resulta extraño que Micá lo llame padre (17,10); pero “sacerdote y padre” puede entenderse como título honorífico, igual que lo usan los danitas en 18,19. Más complicada resulta la situación en el c.18. Si exceptuamos dos referencias de pasada al “muchacho levita” (18,3.15), el protagonista es siempre un “sacerdote” (18,4.6.17.18.20.24.27), sin aparente relación con el levita del c.17.

6. La identidad de los que emigran. ¿Toda la tribu de Dan o solo los clanes de Sorá y Estaol? Al comienzo y al final del relato (18,1.29-30), la protagonista de la historia parece toda la tribu de Dan, carente de un sitio donde asentarse y que, al final, lo encuentra. Pero luego solo se habla de los habitantes de Sorá y Estaol (18,2.8). En 18,11 se unen las dos tradiciones: “la tribu de los danitas de Sorá y Estaol”.

Por eso, aunque algunos defienden la unidad de los dos capítulos (Bewer, Fernández, Noth, Bauer), otros piensan que son fruto de la unión de dos tradiciones² o de una tradición retocada y ampliada posteriormente³. Para no acumular opiniones, me limito a las tres últimas cronológicamente.

Bray (2006). El relato original, de época preexílica, procede de los sacerdotes de Dan, que intentan preservar sus tradiciones yahvistas y su origen mosaico, polemizando

² El primero en proponer esta idea fue W. VATKE, *Die Religion des AT nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Bethke, Berlín 1835, 268s. Su teoría procuraron mejorarla Bertheau, Budde, Kautsch, Moore, Burney, entre otros. Más recientemente, Neef habla de una tradición efraimita y otra danita, combinadas durante el exilio para criticar el pluralismo de los lugares de culto, considerado una ofensa a la adoración exclusiva de YHWH. Una exposición detallada de la historia de la investigación en J. S. BRAY, *Sacred Dan*, 4-16.

³ Oort, Wellhausen, Kuenen, Lagrange, Gressmann, Murtonen, Gross, etc. Niemann distingue una tradición original danita y tres retoques posteriores. U. Becker, un relato base y cuatro glosas o añadidos del editor. Schulz, un breve relato básico (17,1-4.6), añadidos del redactor (17,7-18,16*.18-29*.31) y otros añadidos y glosas.

contra las reformas de Jeroboán I. Fue retocado más tarde, pero no por los deuteronomistas, para los que Dan no representaba peligro alguno, sino en el período posexilico, como polémica contra un santuario que había sobrevivido a los períodos babilónico y persa y estaba reviviendo en el helenístico.

Gross (2009). Una tradición sobre la fabricación y robo de la imagen de Micá y su instalación en el santuario de Dan sufrió algunos retoques: a) el primero y más importante, el añadido de una estatua fundida (*hksm*) en diversos momentos (17,3.4; 18,14.17.18); con ello los objetos adquieren un carácter idolátrico; b) se añaden unas notas favorables a la monarquía (17,6; 18,1a); c) en 18,11, la referencia a los seiscientos hombres armados; d) 18,12 es un añadido topográfico sobre Majané Dan; e) 18,17, un añadido que pretende disculpar a los levitas; f) 18,30, un añadido que deriva el sacerdocio danita de Moisés.

Schulz (2016). 1) El relato básico se limita a 17,1-4.6. Se trata de una sátira sobre un robo dentro de la familia y la fabricación de una imagen en la serranía de Efraín. Condena a Micayahu por el *pesel umassekah* en contra de Dt 27,15; debe de ser posexilico. 2) Este relato fue ampliado en 17,7-18,16*.18-29*.31, que, en conjunto, pretende descalificar el culto de Dan, contrario desde el principio al culto yahvista. 3) Un redactor añadió 17,5 e introdujo en Jue 18,14.18.20 el efod y el terafim; esta acumulación de objetos de culto tiende a condenar el culto en la serranía de Efraín y también de los danitas. 4) Un redactor añade 18,30 para ampliar el tiempo de duración del santuario de Dan y para incluir en la crítica a la misma descendencia de Moisés. 5) 18,17 es un añadido favorable a los levitas, disculpando al sacerdote. 6) Una revisión posterior añade las referencias a Sorá y Estaol (18,2.8.11), a los seiscientos armados en 18,17, corrige la situación del campamento de Dan en 12b. En conjunto pretenden evitar conflictos con la historia de Sansón. 7) Las glosas en 18,7.14.18 se fueron añadiendo durante la transmisión del texto.

5. ¿Una tradición manipulada por un autor judío?

El comienzo de la historia llama la atención por su carácter yahvista. El protagonista tiene un nombre yahvista, el único en todo el libro de los Jueces; su madre lo bendice en nombre de Yahvé y consagra el dinero a Yahvé. El hecho de que dedique una parte a la fabricación de una estatua no podemos juzgarlo negativamente, con la visión típica de los deuteronomistas, porque en tiempos antiguos, e incluso hasta finales de la época monárquica, las estatuas religiosas eran frecuentes en Israel. Por último, el sacerdote del santuario de Dan aparece como descendiente de Moisés.

Esta visión positiva de la historia es la que predomina en el siglo XIX y comienzos del XX. Wellhausen, Bertheau, Burney, Fernández, no encuentran en el texto una crítica a lo que se cuenta. “El autor narra los hechos como la cosa más natural, y sin la menor censura contra Micá o el levita”⁴.

⁴ A. FERNÁNDEZ, “El santuario de Dan”, 261.

A mediados del siglo XX cambia la perspectiva. Vincent (1958) ve en el relato una polémica contra el santuario de Micá e, indirectamente, contra el de Jeroboán I⁵. También Noth (1962) lo considera polémico con el antiguo santuario de Dan, pero a favor del nuevo construido por Jeroboán I. Amit (1990) descubre una polémica oculta, no contra el santuario de Dan, sino contra el de Betel. Y Na'aman cree que “la polémica de los cc.17-18 se dirigía no solo contra el culto y los centros de culto del Reino Norte, sino también contra su fundador, Jeroboán I; algunos rasgos del principal protagonista, Micá, están tomados de la historia de Jeroboán tal como se cuenta en el libro de los Reyes”⁶.

A pesar de estas opiniones, es probable que la historia original presentase positivamente la estatua de la madre de Micá y la fundación del santuario de Dan, y que haya sido retocada para desprestigiarlo⁷. En la versión actual, el objeto de culto es un *pesel umassekah*, prohibido expresamente por el Deuteronomio. Además, es fruto de un robo; y la madre, que en principio consagra a Yahvé todo el dinero, resulta que solo gasta doscientos siclos, sin que sepamos dónde van a parar los otros novecientos. Micayahu, además de ladrón, actúa de forma arbitraria, ordenando sacerdote a su hijo y, más tarde, al levita. El levita tampoco queda bien parado: vagabundo en busca de trabajo, se vende al mejor postor, roba los objetos de culto y se marcha con los danitas. La actuación de estos está cargada de ironía en el conjunto del libro. En Jueces, los enemigos son los extranjeros, y quienes lo sufren, los israelitas. Aquí son los danitas quienes se convierten en enemigos mortales de los habitantes de Lais, gente pacífica que no hace daño a nadie; los pasan a cuchillo y se apoderan de su tierra. Ninguno de los pueblos extranjeros que aparecen en el libro hizo algo parecido con Israel. Estos ladrones y asesinos, con un mal levita al frente, son los fundadores del santuario de Dan.

El que la historia antigua fuese retocada en tiempos de Josías, con motivo de su pretendida reforma religiosa, o en la época persa, para criticar cualquier santuario distinto del de Jerusalén, es cuestión secundaria. Sí parece claro que fue retocada por un autor judío, poco amigo de los levitas y no muy chovinista: el levita de Belén de Judá no es ningún modelo que imitar.

Lo anterior es solo el prólogo al comentario propiamente dicho. La “investigación policíaca” solo pretende sugerir que los relatos bíblicos se pueden presentar también de forma amena, más asequible a la mayoría de la gente, y capaz de despertar mayor interés por conocer la Biblia.

⁵ A. VINCENT, *Le livre des Juges. Le livre de Ruth*, Paris 1958, 116.

⁶ M. NA'AMAN, “The Danite Campaign”, 48.

⁷ La idea de un relato positivo retocado en sentido negativo la defienden también R. BECKER, *Richterzeit*, 253; J. S. BRAY, *Sacred Dan*, 26-28.

EL TODO EN EL FRAGMENTO

LAS VÍAS DEL PULCHRUM EN LA POSMODERNIDAD

Francisco José García Lozano

Sumario: La modernidad supuso una división decisiva en torno problema de Dios. El agotamiento de las vías discursivas supone la revitalización de las vías analógicas a dicho acceso. Los trascendentales de la escolástica fueron una forma de abordar la pluralidad del ente. Ya que todos los entes creados se caracterizan por la unidad, la verdad, la bondad, y la belleza según diversos grados, esta participación de los trascendentales en todo lo creado lleva la razón humana no sólo a la posibilidad de conocer todo lo que es y así de ser capax entis, sino que lleva también al conocimiento de la fuente de los trascendentales, de tal modo que la razón humana es así capax Dei. En este artículo abordamos los caminos del pulchrum, como transcendental del ser, y sus concreciones posmodernas a partir de la filosofía crítica del arte de Chul-Han y sus implicaciones en una filosofía del sujeto.

Summary: Modernity has meant a decisive division around the problem of God. The exhaustion of the discursive ways means the revival of the analogical ways to that access. The transcendentals of Scholasticism were a form of tackling the plurality of the ens. Since all the created entia are characterized by the unity, the truth, the goodness and the beauty according to diverse degrees, this participation of the transcendentals in everything created, brings human reason not only to the possibility of knowing everything that exists, and thus of being capax entis, but also brings it to the knowledge of the source of the transcendental, in such a way that the human reason is thus capax Dei. In this article we deal with the ways of the pulchrum, as a transcendental of being, and its postmodern concretions starting from the critical philosophy of the art of Chul-Han and its implications in a philosophy of the subject.

Palabras clave: fenomenología hermenéutica, trascendentales, pulchrum, posmodernidad, estética teológica

Key words: hermeneutic phenomenology, transcendental, pulchrum, postmodernism, theological aesthetics

Fecha de recepción: 25 agosto de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2018

El *problema* de Dios continúa siendo una instancia de permanente evocación en el sujeto. Es el *continuum* de la historia de la humanidad que no termina de agotarse en sus múltiples manifestaciones. El problema, su pregunta y la significatividad real de una posible y aproximada respuesta es la senda de toda reflexión teológica que, alejada

de toda concepción positivista de la revelación, debe dejarse interrogar y enriquecer por las exigencias de la razón filosófica y a la inversa. Una frágil polaridad, teológica-filosófica, que no quisiéramos ver desaparecer en una identidad simple, ni en una antinomia infecunda y, menos aún, en una dicotomía sin mediación.

Nuestra modernidad se ha constituido como modernidad emigrada fuera del cosmos sagrado. La naturaleza ya no es más, para el hombre moderno, una reserva de signos. Las grandes correspondencias se le han vuelto indescifrables. El cosmos se ha vuelto mudo. El hombre ya no recibe el sentido de su existencia de su pertinencia a un cosmos saturado de sentido. El hombre moderno ya no tiene espacio sagrado, ni centro –no hay *templum*, ni *axis mundi*. Su existencia se encuentra descentrada; excentrada, acentrada. Lo sagrado se ha vuelto arcaico. El comienzo del fin de este arcaísmo puede fecharse con facilidad: es esencialmente al adoptar la ciencia y la tecnología, no sólo como eje de conocimiento sino como modo de dominio, que hemos salido de la lógica de las correspondencias. Desde entonces ya no participamos de un cosmos; en adelante poseemos un universo, como objeto de pensamiento y como materia a explorar. Esta mutación no es algo que podamos controlar. Si lo sagrado se constituye un modo de ser, la mutación pone de relieve una historia del ser. Es necesario hablar en términos de historia del ser, a la manera de Heidegger en sus escritos sobre la técnica.

En este artículo nos acercaremos a una de las posibles vías de acceso de lo sagrado como es la estética¹, partiendo de un primer acercamiento a la antropología, ya que toda época ineludiblemente forja su propio modelo interpretador del sí, como ha explicitado A. Gehlen, para a continuación recorrer las principales notas del *pulchrum* de la escolástica y en la modernidad, para concluir con un ejemplo de realización de la misma en la actualidad, como es la propuesta del prolífico Byung-Chul Han y su crítica al arte contemporáneo.

1. Introducción: la cuestión antropológica

Antes que Dios como *tema* y *problema*, se encuentra el *tema* y *problema* del hombre², que en cada época encuentra su propia peculiaridad, ya que la comprensión de sí le permite ser dueño de su vida, moldearse de la forma que él mismo elija. Esta es la base de la condición histórica y hermenéutica del ser humano, como ya afirmara W. Dilthey: “toda vida en sí es hermenéutica”³.

Sin embargo, en la modernidad y en sus múltiples manifestaciones⁴, la mismidad del sujeto que antes era *tema* ha pasado a ser *problema*. En palabras de H. U. von

¹ Cfr. CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *La vía pulchritudinis, camino de evangelización y de diálogo*, <http://www.cultura.va/content/cultura/es/pub/documenti/ViaPulchritudinis.html> (Consulta del 15 de septiembre de 2018).

² J. D. GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, UCV, Caracas 1947, cap. 2.

³ Cf. LANDMANN, *Antropología filosófica*, UTEHA, México 1961, 8.

⁴ Cf. SH. EISENSTADT, “Multiples Modernities”: *Daedalus* 129 (2000) 1-29.

Balthasar, la “filosofía se volvió así antropología”⁵. Que el sujeto era para sí *tema*, significaba que para sí mismo se entendía como “algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable, permanente”⁶. Tenía, pues, una concepción estática y determinada de sí. Las notas sustanciales se consideraban como definitivamente adquiridas, en cuanto al ser humano y su conocimiento. Este planteamiento ha cambiado radicalmente en los últimos tiempos. “La concepción moderna del universo, en la que todos estamos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes”⁷. El núcleo de su propia realidad se ha tornado opaco e inseguro. Es la *vida líquida* según Bauman, una antropología basada en el individualismo y se ha convertido en algo temporal e inestable que carece de aspectos sólidos. Todo lo que tenemos es cambiante y con fecha de caducidad, en comparación con las estructuras fijas del pasado⁸. El hombre líquido, en resumen, presenta estas características: narcisismo, velocidad, ambigüedad, buscador de emociones, necesitado de infinitas relaciones “light” (tecno-mediáticas y virtuales). El hombre líquido, en lo religioso y cultural, manifiesta “un saber sin fundamentos”, inmerso en una Babilonia plural de lenguajes y de formas, como si viviera en un laberinto sin centro ni periferias. La orientación le viene, o bien por aquello que utiliza la mayoría o por los deseos y necesidades del propio yo. La consecuencia es la tendencia a satisfacer las necesidades personales como el principal criterio de legitimación de elecciones en la vida, dejando a un lado las cuestiones propiamente morales.

Con todo, si hemos de hacer caso a la atinada observación de M. Buber, la dicotomía *tema* (pre-modernidad) – *problema* (modernidad, posmodernidad) no parece ser tan drástica y rigurosa. También en diversos momentos de épocas pasadas el hombre se ha vivido impregnado de problematicidad. Tras hacer un breve recorrido de las diferentes interpretaciones antropológicas a lo largo de los siglos, Buber define dos tipos de épocas bien diferenciadas, que se suceden cíclicamente:

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966, 86. La modernidad con su paso del *teocentrismo* al *antropocentrismo* parece estar entrando en otra etapa denominada *posthumana* o *transhumana*, caracterizada por lo zoocéntrico, lo biocéntrico, lo ecocéntrico y lo ecozoico (L. Boff), pero también, por otro, caracterizado por la biónica o robótica. En definitiva, la imagen actual de lo humano está poniéndose en entredicho desde dos extremos: lo *prehumano* (el ámbito animal) y lo *post/transhumano* (biónico-robótico). Cf. A. CORTINA – M. A. SERRA (coords.), *¿Humanos o post-humanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*, Fragmenta Editorial, Barcelona 2015; G. CHAVARRÍA ALFARO, “El posthumanismo y los cambios de la identidad humana”: *Reflexiones* 94/1 (2015) 97-107.

⁶ J. D. GARCÍA BACCA, *o.c.*, 31.

⁷ J. D. GARCÍA BACCA, *o.c.*, 31.

⁸ Aspecto que también afecta a la religión. Tal vez el más clarificador sea el estudio de C. N. DE GROOT, “Three Types of Liquid Religion”: *Implicit Religion* 11 (2008) 277-296. En este artículo el autor, profesor de Teología católica en Holanda, explora diversos caminos para comprender la religión dentro del conjunto de la modernidad líquida. El propio concepto de modernidad líquida abre a perspectivas de formas sociales de religión “nuevas” y “antiguas” que parecen florecen en un medio líquido. Por ello, pretende diseñar modelos de expresión en religiones sólidas y líquidas. Sistematiza su pensamiento en tres tipos de religiones líquidas: el primer tipo se refiere al fenómeno líquido en la esfera religiosa: fenómenos religiosos, pequeñas comunidades, redes de religiones globales y comunidades virtuales. El segundo tipo, se refiere a los límites entre las religiones y la esfera secular, tal como se muestra en los servicios religiosos en un hospital o en una prisión. El tercer tipo de religión líquida consiste en el encuentro y actividades comunes fuera de las esferas religiosas, tal como se muestra en las esferas políticas y culturales en las que hay importantes dimensiones religiosas.

“Podemos distinguir, en la historia del espíritu humano, épocas en que el hombre tiene aposento, y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras, el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico; en las segundas, ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia”⁹.

Aunque tampoco conviene minimizar el problema, tal era el convencimiento de M. Scheler, uno de los primeros pioneros en el pensamiento antropológico de la modernidad: “En la historia de más de diez mil años, somos la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un ser “problemático”: el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe”¹⁰. Sin embargo, el *anthropos* tiene necesariamente que ser *anthropo-logos*¹¹.

Como ha explicitado Ch. Taylor en su conocida obra *A Secular Age*, la relación interconectada entre el espacio externo (de todos) y el interno (propio) toca directamente uno de los núcleos temáticos modernos por excelencia: el yo. Es en la vivencia directa de ese yo como espacio resguardado, en el fondo distanciado de los influjos “externos”, donde se encuentra la primera causa del progresivo des-encantamiento del mundo. El yo se impermeabiliza en relación al mundo y este deje de ser un espacio de interpretación simbólica que lo afecta para alzarse como algo heterogéneo. Sin embargo, no hemos abandonado la religiosidad en la supuesta era secular, sino que, más bien, se han multiplicado las posibilidades religiosas y espirituales con las que los individuos y grupos sociales siguen intentando dar sentido a sus vidas y forma a sus aspiraciones espirituales. Secularización no sería así la eliminación de la experiencia religiosa sino más bien su transformación del exterior y de la objetividad institucional hacia el interior y hacia la subjetividad individual. El paso de la *religión* a la *espiritualidad* es una de esas manifestaciones. Un paso que presenta sobre todo dos características fundamentales, en numerosas variantes de su realización concreta: a) la concentración de la experiencia de sí mismo (del *self*) y b) la íntima relación de esa experiencia individualizada con ciertas formas de experiencia holística del universo circundante. Una primera dimensión que tendrá un correlato en el arte posmoderno, como veremos, centrado en el *self*.

De lo dicho y sin ser exhaustivos, podemos concluir cómo tras la *hybris* de la racionalidad moderna, que ha recorrido durante los últimos siglos con una especial intensidad y beligerancia, lo humano continúa manifestándose como una realidad cuya realidad abierta, intinerante e indagadora no se contenta con encapsular la inmanencia. El ser humano de las sociedades occidentales no ha perdido su impronta de ser simbólico, aunque aparentemente parezca que ha perdido conciencia de dicha cualidad pues, en definitiva, como ha subrayado el profesor Lluís Duch, el ser humano es por naturaleza un ser simbólico, *capax simbolorum*, “cuya característica

⁹ M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1976, 24-25.

¹⁰ M. SCHELER, *El puesto de hombre en el cosmos*, Editorial Losada, Buenos Aires 1974, 24.

¹¹ Cf. J. MOLTSMANN, *El hombre*, Salamanca, Sígueme 1980, 13.

fundamental es la autotranscendencia”¹² en sus muchas variantes, un espacio epifánico y simbólico por excelencia¹³.

2. La mediación del símbolo

Espacios, tiempos, gestos, actitudes, historia, memoria... continúan sucediéndose y configurando, en cada época su propio bagaje simbólico y sus consecuentes mediaciones. El agotamiento de la discursividad racional en torno a Dios, como tema y problema, y por tanto su no inclusión en las categorías del *logos*, nos lleva a situarnos en la senda de una fenomenología de la manifestación, dónde el misterio, lo numinoso, aun no siendo en principio lenguaje, deviene lenguaje inevitablemente para la comprensión humana¹⁴. “Potencia” es distinto de “palabra”, aun cuando implique potencia de la palabra. La potencia no pasa a la articulación del sentido, es la eficacia por excelencia, lo sagrado es potencia, poder y fuerza, como puso en evidencia R. Otto, en su obra *Lo Santo*.

Aspecto que recogerá y desarrollará M. Eliade con su noción central de “hierofanía”.

“Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrados hemos propuesto el término hierofanía, que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra (...): la manifestación de algo ‘completamente diferente’, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo ‘natural’, ‘profano’”¹⁵.

En efecto, a falta de poder circunscribir el elemento de lo “numinoso” como tal, podemos al menos describir cómo se *manifiesta*. Hierofanía es aquello por la cual lo sagrado de *muestra*. Al mismo tiempo es posible una fenomenología de lo sagrado, porque sus manifestaciones tienen una forma, una estructura, una articulación. Aquí esta lo esencial de esta articulación originariamente no verbal, como el propio término expresa: manifestarse, mostrarse. De ahí la necesidad de la mediación objetiva, vivificada en el símbolo, por el cual el Misterio comparece ante el hombre.

El reconocimiento de realidades saturadas de sentido, manifiesta no sólo la amplitud del campo hierofánico, sino también su pertenencia al nivel *estético*, más que verbal, de la experiencia. La experiencia religiosa es una vivencia intencional que implica un proceso de expresión en el que la experiencia intencional se densifica y plasma en magnitudes simbólicas, aspecto certeramente expresa Juan Martín Velasco:

¹² LL. DUCH y J. C. MÉLICH, *Antropología de la vida cotidiana*, vol. 2/1, Trotta, Madrid 2005, 166.

¹³ Cf. A. GESCHÉ – P. SCOLAS (dirs.), *Le corps, chemin de Dieu*, Cerf, Paris 2005.

¹⁴ Cf. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, Prometo libros, Buenos Aires 2008, 65-86.

¹⁵ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1967, 19.

“Llamamos mediaciones a todas las realidades visibles del mundo religioso, porque son ellas las que hacen posible la relación entre el Misterio, absolutamente trascendente, y el ser humano constitutivamente corporal, ser-en-el-mundo y necesitado de la referencia objetos para desarrollar su existencia; y la hacen posible ‘mediando’ la presencia inobjetiva del Misterio en el mundo de los objetos, y expresando mundanamente esa peculiarísima forma de relación que hemos descrito como actitud religiosa fundamental”¹⁶.

Tomamos aquí estético en el sentido de las categorías de lo imaginario, según la *Crítica del juicio*. Recordemos cómo, al hablar de las Ideas estéticas, Kant las relaciona con la imaginación productiva que, según él, “da más a pensar”, porque la capacidad de determinar un objeto por un concepto resulta sobrepasada por la de presentar en imágenes las Ideas de la razón. Lo sagrado se encuentra en la misma posición con relación a sus manifestaciones que las Ideas de la razón, en Kant, con relación a su presentación en las producciones de la imaginación. Según Henri Corbin, lo sagrado despliega un espacio de manifestación que debe ser llamado *imaginal*, antes que *logos*:

“Si utilizamos el término para aplicarlo a algo distinto al mundus imaginalis y a las formas imaginales, tal como están situadas en el esquema de los mundos que las necesita y legitima, se corre el riesgo de que esta palabra se degrade y pierda su significado. Recordemos al respecto, el esquema según el cual, el mundo imaginal es esencialmente el inter-mundo y la articulación entre lo inteligible y lo sensible, donde la imaginación activa como imaginatio vera es un órgano de conocimiento mediador entre el intelecto y los sentidos, tan legítimo como aquellos o como éste. Si lo utilizamos fuera de este esquema tan concreto, nos estamos equivocando, y nos alejamos completamente de lo que nuestros filósofos iraníes nos han impulsado a restablecer al usar esta palabra. Es inútil añadir, porque el lector lo habrá comprendido ya, que el mundus imaginalis no tiene nada que ver con lo que la moda actual denomina la ‘civilización de la imagen’”¹⁷.

Estos rasgos atestiguan que en el universo sagrado la capacidad de decir se encuentra en la capacidad del cosmos de significar. La lógica del sentido, por tanto, procede de la estructura misma del universo sagrado. Su ley es la de las *correspondencias*. La ley de la *correspondencia* es la ley de la *manifestación*, “vínculo” que nos conectará con los trascendentales de la escolástica, especialmente con el *pulchrum*.

¹⁶ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 196. Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretario Trinitario, Salamanca 2003, 377-385.

¹⁷ H. CORBIN, *Un mapa de lo imaginal. Cuerpo Espiritual y Tierra Celeste*, Editorial Siruela, Madrid 1978, 24.

3. Los trascendentales y la vía del *pulchrum*

El tema de los trascendentales fue tratado ampliamente en la Edad Media por diversos teólogos parisinos, entre ellos Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Alberto Magno, y Tomás de Aquino¹⁸. Aunque las elaboraciones sobre la idea de la trascendentalidad que se recogen en las obras de estos teólogos, así como en el pensamiento de Enrique de Gante, Meister Eckhart, Duns Escoto y otros varían bastante las unas de las otras, la doctrina de los trascendentales permite, sin embargo, hacerse una idea de la dimensión propiamente filosófica del pensamiento medieval. Más aún, se ha llegado a pensar que la filosofía medieval puede denominarse con propiedad una filosofía trascendental¹⁹.

Si bien las teorías medievales de los trascendentales puedan variar según el número y el orden de los conceptos trascendentales, según el modo de predicarlos, es decir, por analogía o univocidad, y según su referencia a Dios, todas estas teorías explican el concepto del ente (*ens*) en términos de las nociones más comunes –*communissima*– tales como lo uno (*unum*), lo verdadero (*verum*), y lo bueno (*bonum*). Así, las nociones trascendentales se entienden como aspectos o propiedades del ser, es decir, aspectos derivados de modo necesario del ente. Como aspectos que pertenecen al ente en cuanto tal, las teorías medievales exponen los trascendentales dentro de la metafísica como ciencia de lo real.

Las obras de Aristóteles, cuya lectura medieval fue mediada por comentaristas islámicos, constituyen sin duda la fuente más importante para el desarrollo de la teoría de los trascendentales. A este respecto, el más importante de los textos aristotélicos se encuentra en el libro IV de su *Metafísica*: “[...] contemplar todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una. Ahora bien, si el Ente y el Uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado...”²⁰. Según la lectura de Tomás de Aquino, la metafísica que es filosofía primera, estudia el ente en cuanto ente y los aspectos o propiedades que pertenecen al ente en cuanto tal. Al tratar de la relación entre el ente y lo uno, Aristóteles subraya la identidad real de la unidad con el ente pero también hace hincapié en la diferencia conceptual, ya que se niega la división interior de lo que es uno²¹. El ente y la unidad son realidades idénticas, son equivalentes; y en el orden de la predicación, todo ente es uno. Por consiguiente, el texto de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* permite hablar de la convertibilidad del ente y lo uno, es decir, *ens et unum convertuntur*. Este texto es sin duda el punto de partida para el desarrollo de la doctrina de los trascendentales en la Edad Media. Influyó en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller (ca. 1225), quien presenta el

¹⁸ Sobre la concepción escolástica del arte cf. J. MARITAIN, *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires 1958; cf. E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1981.

¹⁹ Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1996.

²⁰ *Metaph.* IV, c. 2, 1003b 21-25.

²¹ *Metaph.* X, c. 1, 1052b 16.

primer tratamiento sistemático de los aspectos comunes a todo ente, empezando con la relación entre el ente y lo uno y añadiendo a la unidad del ente, la verdad y la bondad.

Otro texto importante para los pensadores medievales se encuentra en la *Ética a Nicómaco* I, 6 donde Aristóteles critica la idea platónica del bien. Según el filósofo, como el bien se expresa en diferentes categorías no puede ser único. Ya que la palabra bien se expresa en tantos sentidos como la palabra ser, no puede haber una noción común universal y única, porque entonces sólo podría usarse en una categoría y no en todas. Según el Aquinate, este argumento aristotélico lleva a plantear la trascendentalidad del bien y su identidad real con el ser.

En su relación con la antropología el ente en relación con otra cosa no sólo se considera según división, sino que también se considera según su conformidad con el alma. De ahí que santo Tomás hable del alma como aquello que es “en cierto modo todas las cosas”²², citando el tercer libro del *De Anima* de Aristóteles. Ahora bien, el alma tiene facultades cognoscitivas y apetitivas. Lo *verdadero* expresa, según Santo Tomás, la correspondencia o la conveniencia del ente con la facultad cognoscitiva: el ente es verdadero y por ello puede ser conocido por la inteligencia. Por otra parte, el *bien* expresa la correspondencia del ente con la facultad apetitiva, con la voluntad, ya que el bien es deseado por todos. Todo ente es bueno y amable y por tanto el apetito voluntario se mueve hacia él. Por último, el ente puede decirse *bello*, ya que al ser aprehendido o contemplado, lo bello causa cierto placer, agrada. Así el ente como bello se relaciona con el conocimiento y también con el apetito. Aunque Santo Tomás no incluya la belleza en su enumeración de los trascendentales en el *De veritate*, puede considerarse que la belleza como último transcendental recoge en sí el *verum* y el *bonum*, ya que lo bello se da a conocer porque es verdadero o inteligible y nos deleita porque es bueno.

3.1. *El pulchrum escolástico, santo Tomás de Aquino*

Santo Tomás no escribió ningún tratado sobre la belleza ni incluye la belleza entre los trascendentales que enumera en *De veritate* q.1, a. 1. Por consiguiente, se encuentran muchas interpretaciones acerca de la belleza, unas a favor de lo bello como transcendental, otras en contra de la trascendentalidad de lo bello²³. Se dan no obstante textos muy interesantes acerca de la belleza en el Aquinate que arrojan luz sobre su importancia.

En la primera parte de la *Summa Theologiae*, el Aquinate define la belleza diciendo, “se llama bello aquello cuya vista agrada (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*)”²⁴. Lo bello se relaciona así a la facultad cognoscitiva, a la vista o al oído, los sentidos que se relacionan más a lo bello por ser los más cognoscitivos según el Aquinate y los que por así decirlo le sirven a la razón. Lo bello también se relaciona

²² *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 3. co.

²³ J. AERTSEN, *o.c.*, cap. 8.

²⁴ *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 1.

al intelecto; así como hay cosas bellas que son sensibles, cuya belleza es captada por los sentidos, hay cosas bellas inteligibles, captadas más bien por la inteligencia. En el texto donde Santo Tomás define lo bello relaciona la belleza con la bondad, diciendo que ambas son idénticas ya que se encuentran basadas en la misma cosa, es decir, en la forma. Por consiguiente, así como se alaba la belleza, también se alaba la bondad. Difieren, no obstante, sus conceptos, ya que el bien se refiere al apetito y por tanto tiene razón de fin (el apetito se mueve al bien como a su fin). Lo bello, en cambio, se refiere a la facultad cognoscitiva, pues como dice Santo Tomás bello es “aquello cuya vista agrada”. Si la vista o la contemplación de lo bello agradan es porque “la belleza consiste en la debida proporción (*pulchrum in debita proportione consistit*)”, y los sentidos, como todas las facultades cognoscitivas, se deleitan en aquellas cosas que están debidamente proporcionadas. Y ya que el conocimiento se lleva a cabo por asimilación, y la semejanza está basada en la forma, la belleza propiamente pertenece a la razón de causa formal²⁵.

En otro texto de la *Summa Theologiae*, el Aquinate insiste en que lo bello es lo mismo que lo bueno, con una sola diferencia de razón. Como lo bueno es lo que todas las cosas apetecen, es de la razón de lo bueno que el apetito descansa en él, mientras que pertenece a la razón de lo bello que el apetito se aquiete con la vista o el conocimiento de lo bello. Por tanto, Santo Tomás distingue la belleza del bien cuando dice lo siguiente: “Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada (*id cuius ipsa apprehensio placet*)”²⁶.

El Aquinate no sólo relaciona lo bello y lo bueno diciendo que fundamentalmente son idénticos con la diferencia de que lo bello añade al bien el orden a la facultad cognoscitiva, sino que también relaciona lo bello a la segunda Persona de la Trinidad, ya que dice que “la especie o la belleza tienen semejanza con lo propio del Hijo”²⁷. Y al decir esto subraya también las condiciones necesarias para decir de algo que es bello: primero, la integridad o la perfección; segundo, la debida proporción o armonía; y por último la claridad, ya que lo que tiene “nitidez de color” es llamado bello.

Además de relacionar la belleza y la bondad y de señalar las condiciones de la belleza, Santo Tomás habla precisamente de la belleza de la actualidad —*formositas actualitatis*— o “la belleza de la existencia actual”²⁸. Como el primer sentido de la actualidad es el *esse* o la existencia, y sin el *esse* que es el acto o la actualidad de todo acto no hay ente, entonces este acto es el origen también de la belleza del ente. Por consiguiente, así como se ha señalado que hay grados de bondad según el ser o la perfección del ente, también cabe decir que hay grados de belleza: Dios siendo máximamente bello ya que posee el ser por su esencia, y todo lo demás al tener el ser por participación también participa de la belleza. El Aquinate subraya la belleza participada de las criaturas en su

²⁵ *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 4, ad 1.

²⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.

²⁷ *Summa Theologiae* I, q. 39, a. 8, resp.

²⁸ *De potentia Dei*, q. 4, a. 2, ad 31.

comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, donde no sólo habla de Dios como de lo más bello sino que también dice que Dios le da a todo lo creado la belleza según las limitaciones de cada criatura; el *esse* de la criatura será limitado por su esencia y por tanto su belleza también será limitada. Además, en este mismo comentario el Aquinate presenta la creación como imagen o representación de Dios y dice que toda imagen creada tiene como objeto lo bello. A través de la belleza de lo creado, imágenes o huellas de Dios, se podrá entonces inferir la existencia de Dios, de esa causa que es máximamente ser y máximamente bello²⁹.

3.2. *La vía del pulchrum: lo humano como capax entis y capax Dei*

En *De veritate*, q. 1, a.1, texto al que ya se ha hecho mención, Santo Tomás relaciona los trascendentales del *verum* y del *bonum* con el alma humana (se puede añadir aquí también la belleza o el *pulchrum*, aunque no se encuentre explícitamente mencionado en el texto). Como ya hemos visto, para Aristóteles y el Aquinate, el alma es “en cierto modo todas las cosas”, ya que la perfección de un ser intelectual se lleva a cabo mediante la asimilación de las formas de otros entes y además el objeto propio del intelecto es el ente en general. Los trascendentales son lo primero de todo conocimiento intelectual humano. Se puede decir entonces que el alma humana se caracteriza por una apertura trascendental³⁰.

Ya que todos los entes creados se caracterizan por la unidad, la verdad, la bondad, y la belleza según diversos grados, esta participación de los trascendentales en todo lo creado lleva la razón humana no sólo a la posibilidad de conocer todo lo que es y así de ser *capax entis*, sino que lleva también al conocimiento de la fuente de los trascendentales, de tal modo que la razón humana es así *capax Dei*³¹. La razón natural puede ascender desde las cosas al conocimiento de Dios, y por lo tanto puede decirse que los trascendentales constituyen el camino hacia el conocimiento filosófico de Dios³². Esto se ve clarísimamente en la cuarta vía de Santo Tomás, donde habla de nuestra experiencia de la verdad, bondad, y nobleza o belleza que se dan en las cosas, según grados o según una jerarquía. Como dice el Aquinate, “este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo”³³. Y lo máximo, siguiendo a Aristóteles en el segundo libro de su *Metafísica*, es la causa del ser, de la bondad, y de toda otra perfección, y a este *maximum* se le llama Dios.

Este breve recorrido de la unidad de los trascendentales encuentra su continuación y actualización, en la propuesta de Hans Urs von Balthasar cuando afirma que la belleza

²⁹ En su libro, *Elementos de filosofía cristiana*, E. GILSON habla del *pulchrum* como del “trascendental olvidado”, y J. MARITAIN en *Arte y escolástica* considera que lo bello es “el esplendor de todos los trascendentales juntos”.

³⁰ L. CLAVELL – M. PÉREZ DE LABORDA, *Metafísica*, EDUSC, Roma 2006.

³¹ Cf. A. RUIZ RETEGUI, *Pulchrum: Reflexiones sobre la Belleza desde la Antropología Cristiana*, Rialp, Madrid 1998.

³² J. AERTSEN, *o.c.*, 431.

³³ *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, resp.

“reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. De aquel cuyo semblante se crispa ante la sola mención de su nombre podemos asegurar que –abierta o tácitamente– ya no es capaz de rezar y, pronto, ni siquiera será capaz de amar”³⁴.

El *pulchrum*, tercero de los trascendentales, es el puro resplandor del *verum* y del *bonum*, y, como tal, resume y sintetiza en sí todas las propiedades. De ahí que Balthasar, frente al orden habitual, proponga una nueva jerarquización de éstas, puesto que es el *pulchrum* el que primero llega a nuestra percepción y el que determina el *verum*, y éste, a su vez, determina el *bonum*.

4. La vía del *pulchrum* en la modernidad

El siglo XVI fue testigo de una renovación de la escolástica. La obra de Francisco Suárez nos presenta un tratamiento sistemático de las propiedades básicas del ser, enumerando sólo la unidad, la verdad, y el bien³⁵. Al proponer estos tres trascendentales, se puede decir que el pensamiento de Suárez al respecto se conforma más con lo que dice Alberto Magno, ya que para éste *res* o cosa es sinónimo con el ente, mientras que *aliquid* se encuentra contenido en el concepto de unidad. La escolástica tardía sigue la dirección inaugurada por Suárez; su pensamiento además influirá en la filosofía moderna.

Entre los pensadores modernos que de algún modo se ocupan de los trascendentales se encuentra G. W. Leibniz, especialmente al desarrollar la doctrina de la monadología. Según Leibniz, la mónada se presenta como una unidad originaria que se desarrolla a través de la percepción y del apetito y que por consiguiente abarca la verdad y el bien. Se puede decir entonces que aquí el ente se considera como mónada e implícitamente como unidad, verdad, y bien.

En Kant también hay cierta mención de la herencia escolástica acerca de los trascendentales en su *Crítica de la razón pura*, donde habla de la filosofía trascendental de los antiguos y hace referencia a la proposición escolástica, “quodlibet ens est unum, verum, bonum”. Según Kant esta proposición no se refiere a las propiedades metafísicas del ente sino más bien a las condiciones lógicas que preceden la comprensión de un objeto; estas condiciones son necesarias como la base de ciertas categorías como la unidad, la pluralidad, y la universalidad³⁶. No cabe duda de que el modo kantiano de pensar los trascendentales influirá en la filosofía de Hegel donde las propiedades metafísicas del

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, 23. Para este aspecto de la obra balthasariana, son muy útiles los estudios de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “La obra teológica de Hans Urs von Balthasar”: *Communio* 8 (1986), 510-541, reproducido después en el número homenaje de la misma revista 10 (1988), 365-396.

³⁵ *Disputationes Metaphysicae* 3.2.3.

³⁶ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Colihue, Buenos Aires 2007, 154.

ente serán tratadas en su “Lógica”. Además, si se considera la belleza como trascendental, es evidente en la *Crítica del juicio* que Kant no ve lo bello como propiedad intrínseca de las cosas; habla de la belleza *como si* fuera una característica o propiedad objetiva. Lo que prima en la estética de Kant es el gusto por lo bello, el placer causado por la experiencia de lo bello, y las condiciones requeridas para la validez universal del juicio estético. Para Kant lo bello, sin referencia a lo que siente el sujeto, a la satisfacción que experimenta, no es nada (en el segundo momento de lo bello, en la “Analítica del juicio estético” de la *Crítica del juicio*). Así como en Santo Tomás se relaciona lo bello con lo verdadero y lo bueno, en Kant no existe esta relación, ya que el juicio estético no se encuentra atado, por así decirlo, a un concepto y por tanto no es un juicio cognoscitivo.

Hegel completó su sistema: lógica (el ser, la esencia y el concepto), filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. En esta última, Hegel aborda, en secciones respectivas, el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. El esquema es simple. La realidad se ordena según tres grandes momentos. El primero es el pensar que se piensa y al hacerlo piensa las condiciones de todo lo posible, pero, al comprenderse como pura condición de posibilidad, muestra su carácter abstracto, que sólo cobra realidad en la medida en que, sabiéndose negatividad autorreferida, se niega a sí misma y se hace exterior así, en lo cual consiste la naturaleza. Ésta, como Idea enajenada en la exterioridad del tiempo y el espacio, tiene que recuperarse por una reflexión del Espíritu para llegar a ser Idea plena³⁷.

El espíritu absoluto expone las tres manifestaciones que él concibe para su sistema: el arte, la religión revelada y la filosofía:

“Aunque tales manifestaciones sean espaciales y temporales, su contenido no lo es. En primer lugar, irrumpe la belleza como un hacerse presente de lo absoluto en la precariedad de lo sensible. En su multifacética y cambiante manifestación, el arte es presencia real y sensible de lo eterno y único, pero carece de la inferioridad que es propia del sujeto libre. Por ello, la religión es vista por Hegel como una superior manifestación de ese mismo absoluto, contrapuesta a la exterioridad sensible del arte, pero por ello mismo no menos unilateral que él. Será entonces en la filosofía donde se logre la adecuada manifestación de ese sentido último”³⁸.

La filosofía del arte o Estética completa el gran programa hegeliano, su sistema entero. Junto con la religión y la filosofía, culmina el programa de su Filosofía del Espíritu. Aquí pone en juego las funciones del concepto y lo sensible en el campo de las representaciones sensibles de lo supremo³⁹. “Uno de los rasgos más geniales de la estética hegeliana, a pesar de su ubicación en un sistema de la filosofía, es hacer justicia, por

³⁷ Véase JORGE AURELIO DÍAZ, “La concepción metafísica de Hegel”, en: JORGE J. E. GRACIA (ed.), *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Madrid 1998.

³⁸ *Ibid.*, 198.

³⁹ “La estética de Hegel no sólo constituye ya parte de su sistema filosófico, se encuentra como síntesis monumental al final de una época en que la ocupación teórica estaba estrechísimamente ligada a la poesía de la investigación histórica y de la producción misma”, en: P. SZONDI, *Poética y filosofía de la historia I*, Visor, Madrid 1992, 155.

medio de la consideración de su cualidad específica, a la obra de arte, que considera, como la filosofía misma, expresión de lo divino⁴⁰.

Hegel absorbe, como un todo, el fenómeno estético en su gran programa totalizador de lo fenoménico espiritual reconociendo, además, la necesidad de filosofar sobre el arte en el preciso momento en que éste aparece con el aura de su fenecimiento. Frente a la muerte del arte se hace preciso, como aprecia Hegel, volver a restablecer la relación entre la belleza y el conocimiento o la verdad, o, tomando prestadas las palabras de Gadamer, la recuperación de la pregunta por la verdad del arte⁴¹.

Si en Hegel el ámbito de la disciplina estética respondía a las exigencias de unidad de su sistema filosófico, a una clarificación de los conceptos de lo que implicaba lo bello artístico, para Kierkegaard la estética se trataría, primordialmente, de una toma de posición del individuo existente, en cuanto existente. La experiencia estética como vía necesaria para llegar a la desesperación, que posibilita el salto a la fe, es descrita por Kierkegaard mediante un intrincado conjunto de categorías, de estados de ánimos y figuras, que atraviesa el “estadio estético”. Su crítica al hegelianismo no equivale a una caída en el pathos romántico que no reconoce alternativa real entre estética y ética, sino que para Kierkegaard es una vía nueva, que no cede a los atajos de la mediación dialéctica, pero tampoco se abandona a la ebriedad de los estados de ánimo⁴².

La concretez de lo estético no abandona por tanto el camino del pensamiento y de la vida, que se abre al estadio ético y llega finalmente al salto de la fe: el hilo que mantiene unidos los varios estadios es precisamente la *singularidad*. Es en ella dónde la belleza resplandece en lo finito sin quedar asfixiado por la totalidad: “Lo *singular* es la categoría a través del cual deben pasar —desde el punto de vista religioso— el tiempo, la historia, la humanidad... Con esta categoría, cuando aquí todo era sistema sobre sistema, yo tomé polémicamente de mira el sistema, y ahora de sistema no se habla más”⁴³.

La *singularidad* es para Kierkegaard la dimensión decisiva de la verdad del hombre y de Dios: “Lo *singular*: con esta categoría se mantiene en pie o cae la causa del cristianismo, después que el desarrollo del mundo ha alcanzado el grado actual de reflexión... como singular, todo hombre está solo: solo en todo el mundo, solo —en la presencia de Dios— y ciertamente entonces no le costará obedecer”. La relación no es sino la autocomunicación de la Verdad en lo Singular, la paradójica oferta de la singularidad de lo verdadero: “el objeto de la fe es la realidad de Dios en la existencia, es decir, como *singular*, es decir, que Dios ha existido como un hombre singular”⁴⁴.

Lo bello, desde una perspectiva estética, es el ofrecerse del Todo en el fragmento, en lo singular. El habitar el Todo en el fragmento en cuanto éste se ofrece como

⁴⁰ *Ibid.*, 164.

⁴¹ Véase H. G. GADAMER, “Recuperación de la pregunta por la verdad del arte”, en: *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme 1999, 121-142.

⁴² Es necesario advertir que Kierkegaard disienta del pensamiento hegeliano desde la raíz. Si bien se considerará, como lo hemos señalado, y en cierto sentido, un discípulo de Hegel en lo que se refiere a su valoración estética, su disensión radical estará ampliamente explicitada en lo que compete a los ámbitos ético y religioso, así se expresa cabalmente en su obra más densa en términos filosóficos y dialécticos: el *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*.

⁴³ S. KIERKEGAARD, *Diario*. Citado por B. FORTE, *En el umbral de la belleza*, Edicep, Valencia 2004, 30.

⁴⁴ *Ibid.*, 34.

determinación espacio-temporal del infinito, de modo que lo mínimo aparece como “kenosis” o “abreviación” de la eternidad en el tiempo, de lo infinito en lo finito. Sintetizado en la feliz formulación de la *Fides et ratio* que dice así: “la Encarnación del Hijo de Dios permite ver realizada la síntesis definitiva: el Eterno entra en el tiempo, el Todo se esconde en la parte” (n. 12), un aspecto que nos remite igualmente a la calificación de Jesucristo como “universal concreto personal” forjada por H. U. von Balthasar en su *Teología de la historia* (1954), con esta explicación: “se ha dicho que la vida de Cristo es la ‘idea universal’ de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histórica, *universale concretum personale*”⁴⁵.

5. El *pulchrum* posmoderno o el sí mismo vacío

“Ésta es la otra cara de la posmodernidad, el retorno de lo Bello y lo decorativo en lugar de lo Sublime moderno anterior, el abandono por parte del arte de la búsqueda de lo Absoluto o de las pretensiones de verdad y su redefinición como una fuente de puro placer y gratificación...”⁴⁶.

“Los manifiestos rimbombantes de principio de siglo, las grandes provocaciones ya no se llevan. Agotamiento de las vanguardias; ello no significa que el arte haya muerto, que los artistas hayan perdido la imaginación, ni que las obras más interesantes se han desplazado, ya no buscan la invención de lenguajes de ruptura, son más bien subjetivas, artesanales u obsesivas y abandonan la búsqueda pura de lo nuevo... la revolución permanente ya no encuentra su modelo en el arte”⁴⁷.

Por razones de espacio, recogemos en estos dos textos algunos matices destacados del convulso siglo xx en cuanto a teorías estéticas. Los procesos de estetización posmoderna influyen en el agotamiento y relax de las categorías modernas de trascendentalismo, sublimidad, autenticidad, monumentalidad estética, individualidad creadora. Estamos ante la “muerte del arte” intuida y sentida por Hegel. Ahora vivimos con los fragmentos donde todo se funde y se disipa en un fondo de producción plural y múltiple. Allí donde unos proponían unidad y coherencia, la *transvanguardia* propone multiplicidad, dispersión, colección e imprecisión.

Se ha diluido un paradigma concreto: el sentimiento de lo sublime, la necesidad de trascendencia a través de la obra de arte, su inquietante capacidad para abordar la infinitud, de mirar lo invisible. Estamos ante un nuevo *sensorium* generacional, ¿pero ello significa que están agotadas las vías estéticas de acceso a la trascendencia? Y si no están agotadas, igualmente podemos hacernos la pregunta que al príncipe Myskin le hace el joven nihilista Hipólito en *El idiota*: “¿Es verdad, príncipe, que una vez dijiste que el

⁴⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1991, 101.

⁴⁶ F. JAMESON, *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1988*, Manantial, Buenos Aires 1999, 120.

⁴⁷ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 1998, 120.

mundo será salvado por la belleza?... ¿Qué belleza salvará al mundo?” Una cuestión que no ha dejado de resonar desde ámbitos estrictamente teológicos, como la que da título a la carta pastoral del cardenal C. M^a Martini:

“Creo que la pregunta sobre la belleza sigue estimulándonos hoy fuertemente: ¿Qué belleza salvará al mundo? No basta deplorar y denunciar las fealdades de nuestro mundo. No basta tampoco, en nuestra época desencantada, hablar de justicia, de deberes, de bien común, de programas pastorales, de exigencias evangélicas. Es preciso hablar con un corazón cargado de amor compasivo, experimentando la caridad que da con alegría y suscita entusiasmos; es preciso irradiar la belleza de lo que es verdadero y justo en la vida, porque sólo esta belleza arrebatada verdaderamente los corazones y los dirige a Dios”⁴⁸

Pero, ¿cualquier forma artística indica *–in limine–*, vehicula, la irrupción del misterio, del todo en la parte, de la infinitud en la finitud? En este sentido puede sernos de utilidad la reflexión del coreano-alemán Byung-Chul Han (Seúl, 1959) en su obra *La salvación de lo bello*. Para Han, vivimos en un sistema colonizado por nuevas formas de explotación, donde el hombre ha interiorizado los mecanismos de autocontrol para exigirse a sí mismo una mejora constante del rendimiento. El malestar que este estilo de vida genera se domestica a su vez con remedios espurios, bien sean las recetas individualistas de la autoayuda o cualquier otro imperativo de la pura positividad, que renuevan en el sujeto la convicción de que debe superar su cansancio, volver a mostrarse activo y atractivo ante los demás y recuperar su valor en el mercado.

Para ello, comienza estableciendo un curioso nexo entre el arte de las esculturas insulsas e hiperpulidas de Jeff Koons, el diseño ultrafino de los smartphones y la depilación brasileña. ¿Qué tienen en común estas expresiones, aparentemente tan dispares, para proclamarlas señas de identidad de nuestra época? Según Han, el hecho de que todas responden a esa exigencia de positividad que impera en un mundo que difícilmente tolera alteridad o negatividad alguna.

Por eso gusta hoy tanto lo pulido, lo liso: porque no daña ni ofrece resistencia. Nuestro deleite tiende a circunscribirse a cosas puramente positivas, cada vez más planas y transparentes. Tal sería el modo de comunicación extendido por las redes sociales, limitado al “Me gusta” de Facebook, y donde la adicción al *selfie* testimoniaría el vacío interior de un yo que trata en vano de producirse a sí mismo, sin lograr a la postre otra cosa que reproducir ese mismo vacío de una vida sin consistencia. Un arte que “no ofrece nada que interpretar, que descifrar ni que pensar”⁴⁹.

Pero la genuina experiencia de lo bello no es la del sometimiento del objeto a las expectativas acostumbradas del sujeto en su trato cotidiano con el mundo; supone, por el contrario, la sacudida de lo inesperado, una esencial dimensión de contraste, opacidad y misterio –de negatividad, en suma.

⁴⁸ C. M^a MARTINI, “¿Qué belleza salvará al mundo? Carta Pastoral 1999-2000”, http://www.mercaba.org/ARTICULOS/Q/que_belleza_salvara_al_mundo.htm, (Consulta del 25 de septiembre de 2018).

⁴⁹ BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona 2015, 12.

Lo pulido, lo liso, lo igual que caracteriza a esta estética, responde asimismo a la generalización interesada de un carácter -o un no-carácter- que propende a la no confrontación y al agrado, a la huida de la alteridad, de la posibilidad del conflicto, del dolor, de la construcción de un nosotros desde lo no-idéntico, de aquello que precisa, en definitiva, de la vinculación y no de la mera conexión⁵⁰.

“Lo bello natural se contrapone a lo *bello digital*. En lo bello digital, la negatividad de lo *distinto* se ha eliminado por completo. Por eso es totalmente *pulido y liso*. No debe contener ninguna *desgarradura*. Su signo es la complacencia sin negatividad. Lo bello digital constituye un espacio pulido y liso de lo igual, un espacio que no tolera ninguna extrañeza, ninguna *alteridad*”⁵¹.

En el paradigma de la estética de lo pulido nos encontramos: anestesia general (formas y temas que nos provocan una sensación de perfección y plenitud), la pornografía del dato (somos ya una compleja transacción de datos manejados mediante algoritmos), vaciamiento del yo (adicción al *selfie*), la conexión instantánea, la sobrecarga de estímulos y la atención sobresaturada (comunicación acelerada que evita la demora y la latencia), la pérdida de carácter, de la constancia, la firmeza, etc. (el consumo, el *sharing*, etc.).

Por otra parte, resulta interesante poner en relación la afirmación de Han acerca de esta falta de carácter del sujeto contemporáneo -“el consumidor ideal es un hombre sin carácter. Esta falta de carácter es lo que hace posible un consumo indiscriminado”⁵²- con la idea clásica del sujeto “externamente dirigido”⁵³ (*other-directed sense of self*), que trajo consigo la primera fase de la sociedad de consumo y los medios de comunicación de masas. Lo que el autor observa hoy como falta de carácter, puede analizarse como la evolución de lo que Riesman estudió como una estrategia de diferenciación social. De acuerdo con el sociólogo estadounidense, la emergencia de la clase media durante la segunda mitad del siglo XX en Estados Unidos favoreció que la clase social ya no fuera una categoría tan visible como lo era antes de la entrada en la sociedad de consumo, lo que alentó que los individuos buscaran un nuevo modo de diferenciación y encuentro con los iguales: “los estilos de vida”⁵⁴. La evolución de estos estilos de vida puede conectarse con el auge actual de la “estetización de lo cotidiano”⁵⁵ y de la propia comunicación con los otros en el espacio digital, que impediría, de acuerdo con el filósofo

⁵⁰ Véase el rechazo de la negatividad del otro en su forma de desigualdad social y económica: cf. A. CORTINA, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona 2017. Para caracterizar la pobreza, Adela Cortina se apoya en Amartya Sen y la considera desde una perspectiva no sólo económica, sino también social. Ser pobre implica con frecuencia mala salud, violencia y muchos otros problemas. Enfermedades mentales, adicción al alcohol, a las drogas o una esperanza de vida más corta que el resto de la población son algunas de las contrariedades implícitas en la falta extrema de recursos.

⁵¹ BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, 41.

⁵² BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, 72.

⁵³ Cf. DAVID RIESMAN Y OTROS, *La muchedumbre solitaria*, Paidós, Barcelona 1971.

⁵⁴ STIG HJARVARD, *The mediatization of culture and society*, Routledge, Abingdon/New York 2013, 143.

⁵⁵ BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, 109.

coreano, “la experiencia de lo bello como experiencia de lo vinculante. Lo único que engendra dicha estetización son los objetos de un agrado pasajero”⁵⁶.

Lo bello hoy ha dejado de ser un acontecimiento de la verdad (*verum*), carece de consagración, un mero ente, objeto del agrado inmediato del consumo. El verdadero arte es vinculante, como señala Platón, lo “bello en sí” es “aei on”⁵⁷ (eterno). Recuperar lo bello, es recuperar lo vinculante, lo normativo, lo que da la medida por excelencia. El eros platónico es la aspiración a lo vinculante, una apuesta a la religación⁵⁸, frente a al ser des-ligado. Badiou lo llamará “fidelidad” en su *Elogio del amor*:

“Pero es siempre para decir: de lo que fue un azar voy a sacar otra cosa. Voy a sacar de él una duración, una obstinación, un compromiso, una *fidelidad*. Entonces, ‘fidelidad’ es una palabra que empleo aquí en mi jerga filosófica hurtándola de su contexto habitual. Significa justamente el pasaje de un encuentro azaroso a una construcción tan sólida como si hubiese sido necesaria”⁵⁹.

La fidelidad y lo vinculante se implican mutuamente. La fidelidad es incondicional y en eso consiste una posible *metafísica*. El proceso de estetización de lo cotidiano obedece, según Han, a un proceso de “anestezización”⁶⁰, en tanto que condena a la desaparición de lo bello de nuestra experiencia estética. A lo largo de su obra, el filósofo desgana diversas razones que imposibilitan esta vivencia, entre las que resulta interesante destacar tres por su capacidad de sugerencia en la investigación desde una perspectiva comunicacional. En primer lugar, el autor plantea la transformación ontológica de la propia obra estética; aquí acude el filósofo a Hegel para recordar que “Lo bello es algo que hay delante y en lo cual desaparece toda forma de dependencia y coerción”⁶¹. De este modo, todo objeto de consumo, sujeto al uso y, por tanto, no independiente, no podrá ser bello: “el consumo y la belleza se excluyen mutuamente”⁶².

Otro de los rasgos que explicaría la desaparición de lo bello, se relaciona con la naturaleza de los dispositivos táctiles que median el acceso a la obra estética o a la conexión con la alteridad, ya que el sentido del tacto -a diferencia de la vista- mermaría la distancia contemplativa precisa para el juicio estético en favor del consumo impulsivo de lo instantáneo. Esta consagración de la instantaneidad, de la emoción frente al

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ PLATÓN, *El banquete*, 211b.

⁵⁸ X. ZUBIRI, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 12. Zubiri considera que este encontrarse ligado al poder de lo real es un “hecho”, la religación. Todos al realizar nuestros actos nos experimentamos fundados en la realidad, al margen de lo que posteriormente entendamos y aceptemos que sea ese fundamento. Pero es un hecho de carácter “total”, ya que abarca a la persona en su dimensión individual, social e histórica. Y finalmente es un hecho total “radical”, que penetra estructuralmente al ser del hombre. Es imposible constituirnos como relativamente absolutos sin estar ligados a algo otro que nos hace “ser”.

⁵⁹ A. BADIOU, *Elogio del amor*, Paidós, Buenos Aires 2012, 47s.

⁶⁰ BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, 18.

⁶¹ BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, 79.

⁶² BYUNG-CHUL HAN, *La salvación de lo bello*, 80.

sentimiento - que respondería a un vínculo, que necesita de una historia-, es potenciada por la cultura del dataísmo del internet de las cosas, que habría llevado los procesos de autovigilancia a nuevas cotas con la emergencia del yo cuantificado⁶³. Tanto la obsesión por el autocontrol como la compulsión a la publicación de *selfies* son entendidos por Han como estrategias de autoafirmación que apuntarían hacia un creciente vacío del yo, a ese yo sin carácter que se autoafirma en el *like*, en el progreso que le ofrece la gráfica de kilómetros recorridos de una app o en la conexión digital a una red de contactos⁶⁴. El tercer factor que el autor sostiene para explicar la imposibilidad de lo bello es el tiempo propio de la sociedad de consumo. Como aborda en el penúltimo epígrafe de la obra -“Belleza como reminiscencia”⁶⁵-, lo bello, siguiendo a Platón, “es una repetición de lo que ha sido, un reconocimiento”. Sin embargo, tanto el consumo como las imágenes digitales, según Han, precisan de una temporalidad distinta a la de lo bello como recuerdo, ya que el consumo destruye la temporalidad misma para maximizar la aceleración en la búsqueda de objetos y su renovación; mientras que las imágenes digitales se caracterizarían por un consumo instantáneo.

“En presencia de las esculturas bruñidas y abrillantadas, uno no se encuentra con el otro, sino solo consigo mismo”, se trata de un monismo ontológico incapaz de pensar lo otro. De acuerdo con esto, la tarea del arte y de lo bello consiste en la salvación de lo otro como salida de su propio vacío, el paso del *ego* al *alter ego*⁶⁶. El sí mismo ha de recorrer la senda de la otredad para encontrarse con su mismidad⁶⁷. La salvación de lo bello es la salvación de lo distinto. Siendo lo enteramente distinto, lo bello cancela el poder del tiempo. Precisamente hoy, la crisis de la belleza consiste en que lo bello se reduce a su estar presente, a su valor de uso o de consumo. El consumo destruye lo otro. Lo bello artístico es una resistencia contra el consumo.

Es posible el rescate de esta aséptica estética de la complacencia y del escapate, de ese mundo en el que un escondite se convierte en lugar maldito. La primera posibilidad que apunta Han es poner en valor lo sublime (Adorno mediante), lo que no suscita placer de manera inmediata sino que, incluso, nos procura sobrecogimiento

⁶³ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolítica*, Herder, Barcelona 2014; Y. N. HARARI, *Homo Deus: Breve historia del mañana*, Debate, Barcelona 2016.

⁶⁴ Frente a la otredad digital, recuperar la corporeidad como trascendental, una hermenéutica de la carne, que en su polisemia supone la alteridad como experiencia de lo extraño, y la alteridad como heteroafeción (relación *Bewusstsein-Gewissen*): “La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas (...) en una palabra: ella es el origen de toda alteración de lo propio”: P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 2006, 360. En otra línea la obra de Didier Franck es una buena muestra de la relevancia de la fenomenología genética para poder determinar las “capas” de extrañeza (*Fremdheit*) en las que se asienta la subjetividad. Cf. D. FRANCK, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, Paris 1981.

⁶⁵ HAN BYUNG-CHUL, *La salvación de lo bello*, 94-104.

⁶⁶ P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México 2002, 271: “El significado del *ego* no es unívoco, a falta de un género *ego*, ni equivoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es análogo. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de yo a tú, de manera que la segunda persona significa otra primera persona. La analogía no es, pues un razonamiento, sino el trascendental de múltiples experiencias perceptivas, imaginarias, culturales.”

⁶⁷ Cf. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 172: “Todavía es preciso que la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, encuentre la complicidad de este movimiento de oscurecimiento por el que sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí”.

y dolor. Para sobrevivir, el arte necesita la “categoría de la resistencia” (*Kategorie des Widerstands*), resistencia de y contra la materia “social” cosificada, de y contra lo de-forme de esta última. La fuerza de la negatividad en la obra de arte es “proporcional” al espacio existente entre la praxis social y la utopía entendida en términos eudemónicos⁶⁸. El mundo actual se muestra profundamente intolerante frente a la negatividad. La otra posibilidad que apunta Han, que es una prolongación de la primera, es la de introducir elementos negativos, opacos, en esta orgía pornográfica de la positividad y la transparencia. Lo inesperado, lo oculto o lo escondido. Lo secreto, lo sugerido o lo encubierto. Las imperfecciones, las tardanzas y lo metafórico.

6. Conclusiones

Lo bello no es un brillo momentáneo, sino seguir alumbrando en silencio. Su preferencia consiste en este reservarse. Los estímulos y los logros inmediatos obturan el acceso a lo bello. Su oculta belleza, su esencia, las cosas solo se desvelan posteriormente y a través de rodeos, aquella “vía larga”, hermenéutica, tan apreciada por P. Ricoeur⁶⁹. Largo y espacioso es el paso de lo bello. A la belleza no se la encuentra en un contacto inmediato. Más bien acontece como reencuentro y reconocimiento.

El verdadero arte, lo verdadero, en general, es aquello que se nos revela desde el signo de lo contrario, de lo distinto, de lo ambiguo. Lo diferente como espacio de revelación. El cristianismo encontró en la cruz el símbolo en el que la divinidad adquirió su expresión suprema y su suprema diferenciación respecto de todas las demás revelaciones y revoluciones: en ese acto de entrega hasta el límite, la divinidad se ha manifestado no como poder, ni ha reaccionado como Absoluto, sino como Amor humilde y humillado, como Palabra silenciada, como Belleza ausente, “pues desfigurado no parecía hombre, sin figura, sin belleza, sin aspecto atrayente (Is 52,14; 53,2-3). La cruz es la heterotopía pura: lo otro, lo diferente contra lo cual se estrella toda la idolatría consoladora de una belleza manipulable, de consumo, hecha a la medida de los espejismos más ficticios de nuestro deseo y sociedad. Y sin embargo, desde esa situación abyecta, el Misterio sacó a luz toda belleza, el amor se hizo digno de fe, la bondad se reveló más fuerte que el mal del pecado y de la muerte, la justicia alcanzó su máxima exigencia, y la verdad logró expresar su poder de convicción. De ese modo, la Gloria suprema de Dios se hizo absolutamente visible en la carne de su Hijo, como “gloria Dei et gloria hominis”⁷⁰.

Cambiando de registro pero en una misma línea y aplicado a la imagen como elemento contemporáneo, Roland Barthes publicó en la revista *Cahiers du Cinéma*, un

⁶⁸ TH. W. ADORNO, *Teoría estética*, Taurus, Madrid 1971, 24.

⁶⁹ “La *vía larga* que propongo tiene también por ambición llevar la reflexión al nivel de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo los reclamos sucesivos de la semántica y de la reflexión”: P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, Barcelona 2003, 10.

⁷⁰ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985.

texto titulado “El tercer sentido”⁷¹, donde asumía el reto de observar meticulosamente los procesos de percepción y sus repercusiones desde distintas perspectivas analíticas. En este texto, identifica tres niveles de sentido: el primero es el nivel de *comunicación*, el segundo el de *significado* y el tercero el de *significancia*. El primero proporciona información; indica cuáles son los objetos importantes. El segundo nivel dice lo que significa el objeto, donde el significado se basa en un léxico común y es intencional; en este nivel se descifran los signos. En el tercer nivel, por su parte, tiene lugar la significancia, que, al igual que la interpretación, es un acontecimiento; extrae un sentido no obvio, que se da por añadido, como un suplemento a la intelección, sólo que en ella las personas están más pasivas que en la interpretación. La significancia saca al significante del flujo narrativo y él mismo no tiene cabida en los códigos que gobiernan la circulación de los signos, que es el lugar de lo estable, lo general y lo obvio.

El *tercer sentido*, pues, contrariamente a los signos, es inestable, fugitivo y errático, y como tal requiere una lectura vertical del significante que lo separa de la serie horizontal de signos, el contexto, en la que aparece. La disyunción molesta, subvierte, es indiferente a la ley de la narración y discontinua con ella. Barthes califica este sentido de “obtuso”; al superar la perpendicular, puede parecer que un ángulo obtuso abre indefinidamente el campo del sentido, superando los sentidos obvios del conocimiento y la cultura. Este *tercer sentido*, para Barthes, es huidizo, ya que no se deja atrapar por ningún metalenguaje. Así, frente a la obviedad de los dos primeros sentidos, se impone el tercer sentido, el sentido obtuso, que surge de la representación misma que la excede y que no puede ser representada, pero sí experimentada. Como el mismo Barthes señala, “igual incertidumbre se experimenta cuando se pretende describir el sentido obtuso (dar una idea acerca de dónde viene o adónde va); el sentido obtuso es un significante sin significado; por ello resulta tan difícil nombrarlo: mi lectura se queda suspendida entre la imagen y su descripción, entre la definición y la aproximación”⁷².

Lo decisivo es “abrir la mirada” como respuesta a otra mirada abierta: “A la mirada le es inherente la esperanza de ser contestada por aquella mirada a la que se ofrece. Allí donde esta esperanza es contestada, le cae en suerte la experiencia del aura en su plenitud. Experimenta el aura de un fenómeno significa investirlo con la facultad de abrir la mirada”⁷³. Sin embargo, no toda realidad estética posee esa dimensión del “aura de un fenómeno”, en palabras de Benjamin, sino sólo aquellas que abren a un “tercer sentido” como vía de acceso a la “presencia”.

“Todo arte y literatura de calidad empiezan en la inmanencia. Pero no se detiene ahí. Y esto significa sencillamente que la empresa y el privilegio de lo estético es activar en presencia iluminada el continuum entre temporalidad y eternidad, entre materia y espíritu, entre el hombre y “el otro”. En este sentido exacto y común, la poiesis se abre a lo religioso y

⁷¹ Cf. R. BARTHES, “Le troisième sens”, *Cahiers du Cinema* (1970). Recogido en *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, Paidós, Barcelona 1995, 49ss.

⁷² Cf. R. BARTHES, *Lo obvio y lo obtuso: imágenes, gestos y voces*, 61.

⁷³ W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften II/2*, Francfort 1974, 440.

lo metafísico, y está garantizada, asegurada por ellos. Las preguntas ¿qué es la poesía, la música, el arte?, ¿cómo pueden no ser? o ¿cómo actúan sobre nosotros y cómo interpretamos su acción? son, en última instancia, *preguntas teológicas*⁷⁴

En realidad, dice Steiner, todas las teorías que pretenden explicar la creación, sean sutiles como en Freud, artificiosas como en Derrida o banales como en el marxismo, escamotean lo esencial: aquella *presencia real* que, leyendo a Proust, contemplando la *Pietà* de Miguel Ángel, o escuchando el *Moisés y Arón* de Schönberg, dentro del hechizo y maravillamiento que estas experiencias estéticas nos hacen vivir, nos arranca de nuestro mundo y nos pone en contacto con otro, ajeno a la contingencia y lo inmanente, que la razón no llega nunca a entender, sólo la fe. El *sentido* profundo de toda obra de arte lo da Dios, la búsqueda o el miedo o la adivinación e incluso el odio de ese supremo Creador con mayúsculas del que todo creador con minúsculas -poeta, novelista, músico, pintor o escultor- es una mínima (a veces genialmente mínima) versión.

A la inversa todo esto enlaza con un movimiento contrario, todo lo que podemos “saber” acerca de Dios es fruto de su aperturidad a través de las mil manifestaciones de lo real. Ahí es donde pueden abrírsenos los supremos valores que nos permitan ir elaborando aquellas mediaciones conceptuales y simbólicas a través de los cuales podemos acercarnos de lejos a su misterio. Así, pues, cuanto más y mejor detectemos esos impulsos de Dios en la realidad, mejor orientaremos nuestra mirada y más limpias serán las imágenes que nos hagamos de él. Sin embargo, sólo una vida auténtica (*verum*), que acoge lo ético (*bonum*) y se abre a lo estético (*pulchrum*) y a lo espiritual, está en disposición de captar esos valores últimos que constituyen lo verdaderamente humano y lo divino.

⁷⁴ G. STEINER, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 275. (Subrayado nuestro).

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ALONSO-ALLENDE, Alfredo, *Creer. La fe es razonable y necesaria para ser feliz*. Rialp, Madrid 2018, 116 pp., 12 €

El objetivo de este libro es poner de manifiesto lo razonable de los actos de fe. Un acto de fe es fruto de una confianza razonable en una persona (esta confianza en la persona es previa a creer verdades), pero también de un ejercicio razonable de la libertad. Creer no es un acto ingenuo y arbitrario, pero tampoco es la conclusión férrea e inevitable de un razonamiento. Desde estos presupuestos el autor se propone mostrar la razonabilidad de la fe y para ello pasa revista a algunos capítulos esenciales del cristianismo: la persona de Jesucristo, la fiabilidad de los evangelios, la posibilidad del encuentro con Jesucristo hoy, la necesidad de dar a conocer a Jesucristo. El último capítulo tiene cierto carácter de conclusión: la fe es camino a la auténtica felicidad. Quizás el lector de estas páginas advertirá que se insiste sobre todo en la voluntariedad de la fe, y queda en un segundo término el hecho de que la fe es un misterio y un don de Dios.- B. A. O.

CRESPO ORTEGA, Manuel, *Tierra Santa. Guía en cuerpo y alma*. San Pablo, Madrid 2018, 293 pp., 16 €

Manuel Crespo, guía de innumerables peregrinos por las tierras de la Biblia, aprovecha sus conocimientos bíblicos y su experiencia para ofrecernos no una guía al uso, sino “una guía-acompañante para que el peregrino, tras escuchar las explicaciones del guía, pueda saborear con relax la visita de cada santuario, visionando el entorno natural, la arquitectura, la decoración, elementos que le ayudarán a fijar en su mente el mensaje de cada santuario, los sentimientos que ha tenido en cada visita” (pág. 12). La propuesta se articula siguiendo el programa-tipo de una peregrinación de 8 días, y, en cada visita, se ofrece: una ambientación bíblica, una actualización del acontecimiento de la historia que allí ha acontecido, y alguna breve anotación informativa. Además, hay un

capítulo final sobre la naturaleza al servicio del evangelio, y un apéndice con informaciones prácticas. Efectivamente, el autor ha conseguido ofrecer algo distinto a una guía de viaje, que puede ayudar de forma muy sencilla a detenerse en los lugares para captar la huella de la historia de la salvación en ellos.- J. GUEVARA.

GARCÍA ROJO, Jesús (coord.), *Pensar el hombre. La teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*. PPC, Madrid 2018, 277 pp., 18 €

Esta obra recoge las actas de la cuadragésimo octava jornada de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Se trata de una publicación conjunta de la editorial PPC y del servicio de publicaciones de la propia universidad. Estas jornadas se estructuraron en dos partes. La primera de ellas, *Ante los nuevos planteamientos antropológicos*, presta atención a los nuevos paradigmas de comprensión del ser humano, con la convicción de que una buena teología tiene que prestar oído a la voz del tiempo que le ha tocado vivir. Encontramos participaciones de autores muy prestigiosos, como Carlos Beorlegui o Gabriel Amengual. La segunda parte, *Reflexión teológica sobre el hombre*, atiende a la significación creyente del ser humano, así como un acercamiento a la huella de Dios que hay marcada en su propia estructura antropológica. Encontramos también aquí autores significativos, como Maximiliano Herráiz, Francisco García o Pedro Castelao. Estas jornadas fueron introducidas por la intervención de Mons. Ignazio Sanna, arzobispo de Oristano (Cerdeña) y que fue miembro de la Comisión Teológica Internacional.- S. BÉJAR.

GUARDINI, Romano, *El Señor. Meditaciones sobre la persona y la vida de Jesucristo*. Cristiandad, Barcelona 2018, 4ª edición, 706 pp., 26 €

La presente obra del prestigioso teólogo alemán recoge las homilias predicadas durante la celebración de la eucaristía en la Iglesia de San Benito (Berlín), a lo largo de cuatro años, durante uno de los periodos más vibrantes de

la vida de su autor. El mismo Guardini visibiliza esta obra, publicada en 1937, dentro de una trilogía, junto a *La imagen de Jesucristo en el Nuevo Testamento* (1936) y *La esencia del cristianismo* (1938). Esta última, aun siendo posterior en el tiempo, constituiría una suerte de introducción a ambas. La obra que nos ocupa, en esta edición de Herder, está introducida por una magnífica presentación del filósofo Alfonso López Quintás, que trata de ofrecer una semblanza biográfica de Guardini, así como subrayar las determinaciones fundamentales de su teología. Este autor, de corte fuertemente personalista, pone de manifiesto cómo el teólogo alemán encuentra en el “en Cristo” paulino la clave de comprensión de la singularidad cristiana. El cristianismo es la incorporación de todo ser humano a un nudo de relaciones que marca aquello que podemos llamar la vida eterna. La obra está dividida en siete partes y realiza un recorrido, en clave espiritual y parenética, de los principales misterios de la vida de Jesús, sin pretensiones de sistematicidad. No olvidemos que se trata de homilías dictadas por el propio autor, al hilo de su predicación dominical. Las partes llevan los siguientes títulos: Los orígenes, Mensaje y Promesa, La decisión, Camino de Jerusalén, Los últimos días, Resurrección y Transfiguración y, por último, Tiempo y Eternidad.- S. BÉJAR.

La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento – Volumen 9: Salmos 51-150. Ciudad Nueva, Madrid 2018, 640 pp., 35 €

La editorial Ciudad Nueva, constituida en España en 1981 por el Movimiento de los Focolares, comprometida con la edición crítica y traducción de las obras más fundamentales de la literatura patristica, edita en castellano “La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia”. En este volumen, segundo de los dedicados a los Salmos, se presentan los comentarios de los Padres a los Salmos 51 a 150. Como se hace notar en la introducción, “los Salmos jugaron un papel muy prominente en la confirmación de las enseñanzas de la Iglesia que inicialmente fueron transmitidas oralmente en la proclamación apostólica y postapostólica” (pág. 32). Eso explica la cantidad de

autores cuyos comentarios aparecen en este volumen, que, además, aparecen recensados en un glosario de autores y obras en las páginas 573-578. La estructura de cada trabajo se mantiene uniforme: traducción del salmo; breve presentación, y comentario de los distintos versículos. Aun que los destinatarios naturales de esta obra son los exegetas y pastores, por la riqueza de los textos patristicos seleccionados, puede ayudar a una lectura espiritual de los mismos.- J. GUEVARA.

MANES, Rosalba – ROGANTE, Marzi, *Jonás y el escándalo de la ternura de Dios.* Sal Terrae, Santander 2018, 179 pp., 16,50 €

El relato bíblico de Jonás, que oscila entre el género profético y el sapiencial, ofrece a estas dos autoras una oportunidad de reflexionar en torno a la condición del discípulo misionero. Siguiendo los cuatro capítulos del libro, y alternando la *lectio* bíblica con la humana (pág. 15), Jonás permite reflexionar en torno a la exigencia de tomar posición ante la llamada de Dios que “no admite derogación, pero que, al mismo tiempo, puede recibir réplicas y volver a llamar una segunda vez para vencer la sordera humana” (pág. 24). La llamada como invitación a participar en la historia de la salvación; la oración como herramienta fundamental del misionero; el desierto y el aparente fracaso; y la alegría ante las cosas pequeñas, son claves de la vida misionera que se brindan desde el texto bíblico. Al final del relato, en el final abierto que ofrece, “Dios quiere que Jonás, [el discípulo misionero] navegue hacia el puerto del amor a los enemigos, auténtica marca del a filiación, garantía de amor maduro, como enseñará después Jesús en Mt 5,43-48” (pág. 173). De muy fácil lectura, además de acercarnos a la historia de Jonás, las autoras nos ofrecen un material sugerente para examinar y discernir nuestra vocación misionera.- J. GUEVARA.

PIÑERO, Antonio, *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos.* Herder, Barcelona 2018, 186 pp., 14,90 €

Es sabido que, además de los evangelios canónicos (los cuatro reconocidos oficialmente por la Iglesia) se escribieron otros muchos evangelios, en general intentando responder a

una explicable curiosidad en torno a la vida y actividad de Jesús (de la que los textos canónicos ofrecen una tan parca información). Son innumerables y fueron apareciendo hasta bien entrado el siglo IV (con versiones posteriores que llegan al siglo VIII). De ellos se han publicado diferentes ediciones con distintas selecciones de los textos disponibles. Pero nadie había intentado reconstruir una vida de Jesús a partir de todos estos libros, en una tarea que se adivina complicada por la diversidad de sus enfoques y de los relatos mismos. Esto es lo que pretende Antonio Piñero, hoy catedrático emérito de filología griega en la Universidad Complutense: lo hizo en este libro que publicara en la Editorial El Almendro en 1993 y que ahora reedita la Editorial Herder. Aparte de construir este relato, el autor añade un capítulo final intentando sintetizar cómo esta imagen de Jesús transmitida por los apócrifos está muy inspirada por el gnosticismo, que tanta fuerza tuvo en la primitiva Iglesia como una doctrina esotérica de salvación basada en una sabiduría transmitida solo a personas señaladas.- B. A. O.

PUIG, Armand, *Diez textos gnósticos. Traducción y comentarios*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2018, 544 pp., 75 €

Los manuscritos que se descubrieron en Nag Hammadi (en el Alto Egipto) en diciembre de 1945 constituyen la fuente esencial para el conocimiento del gnosticismo, que tanta presencia tuvo en la Iglesia primitiva. Armand Puig, profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Catalunya, nos ofrece aquí diez libros que pertenecen a esa corriente. El volumen resultante es extraordinariamente útil. Comienza con una extensa introducción (págs. 17-89) sobre el origen del gnosticismo, su progresiva difusión dentro de la Iglesia y fuera de ella (el gnosticismo comenzó siendo movimiento para la reforma intraeclesial y evolucionó hasta erigirse en alternativa a la Iglesia), sus principales representantes (sobre todo Marción y Valentín), sus líneas principales de pensamiento. Los diez textos seleccionados se agrupan en cuatro bloques. El primero lo ocupa solo *Evangelio de Tomás*, todavía muy cercano a los evangelios canónicos. Siguen dos textos más doctrinales

o teológicos: *Evangelio de Felipe* y *Evangelio de la Verdad*. El tercer bloque lo forman cinco escritos, todos ellos de diálogos de Jesús con sus discípulos, muy representativos de esa preocupación del gnosticismo por el conocimiento profundo: *Diálogo del Salvador*, *Evangelio de María*, *I Apocalipsis de Santiago*, *Apócrifo de Juan*, *Evangelio de Judas* (quizás el que mejor expresa el gnosticismo más radicalizado). En Apéndice se reproducen dos textos menores: *Carta a Flora* (de Ptolomeo) y el anónimo *Himno de la Perla*. Aparte de la citada introducción general, cada texto va precedido de una introducción propia y acompañado de numerosas y bien documentadas notas explicativas a pie de página.- B. A. O.

RIERA, Joaquín, *El otro legado de Jesús. Una lectura en clave oriental de la Carta de Santiago*. Almuzara, Córdoba 2018, 203 pp., 19,95 €

El autor nos tiene acostumbrados, por otras obras anteriores, por ejemplo *El Jesús de la historia*, a una suerte de género pretendidamente histórico que promete desvelarnos lo que la Iglesia ha ocultado con intenciones aviesas. En el caso que nos ocupa, una pretendida “guerra” entre el cristianismo paulino, de corte mitologizador y centrado en la divinización de la persona de Jesús, y el cristianismo nazareno, propiamente judío y ocupado en la imagen humana que de Jesús nos da su propio hermano, es decir, Santiago. Incluso, la difícil relación de Jesús con su familia podría deberse a una estrategia de los propios evangelistas para desacreditar la propuesta de Santiago y así hacer que sucediera lo que realmente pasó: el triunfo del paulinismo sobre una forma de cristianismo muy humana, éticamente comprometida y centrada en el compromiso del cristiano con la injusticia del mundo. Por ello, la carta de Santiago, que el autor ve absolutamente excluida de las celebraciones litúrgicas, sería un documento esencial para conocer el testamento vital de Jesús. A todo esto, y por si no fuera poco, como un golpe de creatividad final, el autor nos propone no un comentario a esta carta de Santiago, sino la correlación de la misma con las tradiciones orientales, tales como el taoísmo, budismo e hinduismo.- S. BÉJAR.

ÉTICA Y MORAL

AA. VV., *La Humanae vitae a los 50 años*. San Pablo, Madrid 2018, 182 pp., 14,90 €

Volver 50 años después sobre un documento que estuvo rodeado de tanta polémica en el tiempo en que se publicó permite acercarse a él con una distancia temporal apta para reevaluar su contenido y sus aportaciones, sus luces y sus sombras. Con este fin se han seleccionado ocho personas que ofrecen sus reflexiones: en su mayoría son moralistas (Marciano Vidal y José Román Flecha) y teólogos (Ivone Gebara, Isabel Gómez-Acebo, Juan Masiá); pero también hay médicos (Jokin de Irala); de diferentes edades, célibes y casados, hombres y mujeres. La lectura de sus textos muestra que la polémica sigue abierta. Pero ya esta no se centra solo en los contenidos de la encíclica de Pablo VI, sino en lo que ha ocurrido en estas cinco décadas: se tiene en cuenta la *Familiaris consortio* de Juan Pablo II, y sobre todo los dos sínodos sobre la familia convocados por el papa Francisco (y celebrados en 2014 y 2015) así como su encíclica *Amoris laetitia*. Evidentemente todo este desarrollo posterior abre nuevas perspectivas para valorar la *Humanae vitae*. El texto mismo de la encíclica va también reproducido en las páginas centrales del libro.- I. CAMACHO.

BILBENY, Norbert – SOLÉ, Eulàlia, *¿Un mundo mejor? Balance moral del mundo desde la Guerra fría hasta hoy*. Icaria, Barcelona 2017, 240 pp., 19 €

Lo que estos dos autores se proponen es harto difícil. Por eso son circunspectos al intentar un balance moral de una etapa tan rica en acontecimientos y tan compleja cuando nos acercamos a ella sin prejuicios de parte. Quizás una de las virtudes más sobresalientes es su deseo de neutralidad, que se traduce en el esfuerzo por atender a la complejidad. Los términos temporales fijados dejan evidencia de cosas esenciales que han cambiado: el progreso económico que se inició con la posguerra ha dejado su lugar a la recesión económica, el bienestar social está sufriendo un franco deterioro, la democracia liberal vive bajo el innegable acoso del populismo autoritario. Pero los hechos sociales más relevantes son de distinto alcance: unos dividen a la humanidad y enfrenta a unos con otros,

mientras que otros son comunes a todos y nos amenazan a todos por igual. Norbert Bilbeny (catedrático de Filosofía Moral en la Universitat de Barcelona) y Eulàlia Solé (socióloga especializada en el mundo del trabajo y de la empresa) se acercan a este periodo teniendo como referente los valores propios de nuestra civilización: libertad e igualdad, bienestar y justicia. La valoración de los hechos quiere ser ecuánime, pero tiene un cierto deje de pesimismo. Eso sí, ambos coinciden en su apuesta por la sociedad civil, desde la que únicamente se puede actuar sobre los actores políticos de nuestra sociedad.- I. CAMACHO.

DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Ética de la investigación*. Herder, Barcelona 2018, 214 pp., 16,90 €

No solo dedica gran parte de su tiempo a la investigación en Filosofía Moral y Política (materia de la que es catedrático en la Universidad de Valencia), sino que viene colaborando desde hace tiempo con comités de bioética asistencial de distintos hospitales de la región valenciana. Por eso Agustín Domingo está en condiciones de ofrecer esta síntesis sobre la dimensión ética de la investigación, un libro que está dirigido a personas que quieren iniciarse en una cuestión que hoy puede considerarse transversal en muchas áreas del conocimiento. El libro comienza con una parte histórica, que recorre las principales orientaciones que ha tenido la investigación en distintas etapas. En ella se presta una atención especial a Santiago Ramón y Cajal, en páginas que tienen mucho de reconocido homenaje a su actividad investigadora. La segunda parte estudia la labor investigadora como una actividad profesional, subrayando además la responsabilidad ciudadana que en ella se encierra, ya que el investigador no es solo una persona que se aísla en su laboratorio. Una tercera parte se refiere a la práctica: presenta los principales instrumentos de que se vale la investigación para atender a esa dimensión ética que le es implícita: los códigos éticos, los comités de ética, las normas y los protocolos al uso. Al describirlos y valorarlos se propone un uso de ellos que no derive en burocracia y mero formalismo para cumplir con ciertos requisitos cada vez más exigidos en la actualidad.- I. CAMACHO.

GARCÍA ACUÑA, Santiago, *"Amoris laetitia": la misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018, LXVI + 756 pp., 40 €

La exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia* fue recibida con grandes expectativas en relación con el tema candente del tratamiento de la Iglesia a los divorciados y vueltos a casar. Pero el documento, que no elude el problema, contiene una reflexión de mucho mayor alcance y riqueza. Y este es el enfoque que quiere dar el autor, sacerdote y profesor de la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid): en sus palabras, "un acercamiento filosófico-teológico (...), nacido del asombro por la sencillez, belleza y profundidad evangélica de *Amoris laetitia*" (pág. 718). El centro del estudio quiere ser el capítulo 8º: "Acompañar, discernir e integrar la fragilidad". Para ello se parte del análisis del pluralismo de nuestras sociedades y se critica la ideología del adoctrinamiento legalista del evangelio. Con ello se ponen las bases para entrar en lo que constituye el centro de libro: la conciencia personal, la conciencia moral y la gradualidad de esta en el crecimiento de la persona. Se concluye entonces estudiando el acompañamiento pastoral para personas en situaciones familiares problemáticas. Estamos ante un estudio extenso (demasiado extenso a veces y falto de un esfuerzo de síntesis), un estudio bien documentado, cuya lectura ayudará para la reflexión moral y para la praxis pastoral. El enfoque más teórico ("acercamiento filosófico-teológico") parece impedir una reflexión crítica sobre una praxis pastoral de la Iglesia que con cierta frecuencia se ha apartado de los planteamientos de la exhortación postsinodal que el autor se encarga de ponderar con entusiasmo y de fundamentar con rigor.- I. CARMACHO.

NONTOL NONTOL, Lucio Marcos, *La moral como camino en la teología de Joseph Ratzinger*. Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 2018, 256 pp., 14,20 €

Muy interesante libro del franciscano Lucio Nontol. En él Nontol hace un esfuerzo de sintetizar y sistematizar todo el pensamiento moral de Joseph Ratzinger y conectarlo con su propia biografía. Esta sistematización del

pensamiento de Ratzinger cubre los siguientes temas: la teología moral en sí; la conciencia; la relación entre ética, política y religión; y la sacralidad de la vida. El libro comienza con una buena biografía de Ratzinger convenientemente redactada para subrayar los puntos de la vida del autor alemán que más marcan su pensamiento moral. La conexión entre vida y pensamiento de Ratzinger está muy bien hecha. En conjunto el libro recoge muy bien el pensamiento de Joseph Ratzinger y logra ordenarlo según grandes temas clave. Este es un trabajo muy valioso por la multiplicidad de escritos diversos del teólogo y papa. Así, el libro de Nontol puede verse como un resumen imprescindible para poder estudiar al autor desde el campo moral. Sin embargo, debido a que la obra tiene un objetivo explícitamente limitado (se limita a trabajar casi únicamente con obras de Ratzinger), al final la figura del autor alemán queda tan desgajada del pensamiento en teología moral actual, que es difícil evaluarlo o verlo inserto en un conjunto mayor. Sin embargo, ya digo que es una obra fundamental en cuanto mapa del pensamiento de Ratzinger para estudios subsiguientes más en profundidad.- G. VILLAGRÁN.

VALCÁRCEL, Amelia, *Ensayos sobre el bien y el mal*. Saltadera, Oviedo 2018, 203 pp., 20 €

Amelia Valcárcel, que hoy es catedrática de Filosofía Moral y Política en la UNED, se reconoce deudora de Carlos Castilla del Pino: de su seminario sobre "Antropología de la conducta" y de la orientación fenomenológica que allí aprendió y que luego ha seguido cultivando. Los siete ensayos que publica en este volumen se ocupan todos de un aspecto de la conducta humana que se ha querido independizar de la razón pero que está en los orígenes de una ética laica: los sentimientos y las pasiones. La mentira frente a la verdad, la obscenidad frente al decoro, la envidia y sus disfraces, la violencia, la hipocresía heredera de los antiguos cínicos, la tentación frente a la seducción: he ahí una lista de actitudes humanas que la autora desentraña desde un análisis fenomenológico buscando sus raíces profundas y sus manifestaciones como componentes del comportamiento. La obra concluye con un ensayo sobre la moral

española, que la autora relaciona con las figuras del pícaro y del inquisidor.- I. CAMACHO.

IGLESIA

FRANCISCO PAPA, *La valentía de ser feliz. El papa habla a los jóvenes del mundo*. Mensajero, Bilbao 2018, 204 pp., 9,95 €

El P. Thomas Rosica es un sacerdote de la Congregación de San Basilio que actuó como organizador de la Jornada Mundial de la Juventud en Canadá en 2002 y ha dedicado gran parte de sus energías a la pastoral con jóvenes en aquel país. La oportunidad para publicar este libro se la ofrece la carta del papa Francisco a los jóvenes (13 enero 2017) presentando el Documento Preparatorio del Sínodo a celebrar en octubre de 2018. Concedor de la riqueza de las intervenciones del Papa en relación con la juventud ha querido recoger esos textos en un solo volumen. Verdaderamente visto en conjunto uno percibe, no solo su cantidad, sino también la riqueza que encierran y el talante con que están escritos. Ese talante es el que el recopilador ha querido plasmar en el título escogido: todo un mensaje que quiere hacerse efectivo ante una juventud para la que la felicidad es un anhelo, que muchas veces no encuentra la respuesta adecuada, y la valentía una invitación a buscar sin descanso.- B. A. O.

FRANCISCO PAPA, *El encuentro con el resucitado. Catequesis sobre la santa misa*. Ciudad Nueva, Madrid 2018, 124 pp., 13 €

Se nos ofrece en este volumen otra serie de las catequesis semanales ofrecidas por el papa. En este caso corresponden a las audiencias de los miércoles entre el 8 de noviembre de 2017 y el 4 de abril de 2018. Y el tema escogido para esta etapa fue la santa misa. Son quince catequesis: cuatro introductorias, y once que van recorriendo los distintos momentos de la misa desde los ritos introductorios hasta los ritos de conclusión. El tono es eminentemente pastoral, directo y sencillo, en la línea de lo que ya es bien conocido en el papa actual. Se intercalan otras cuatro catequesis, en las que el papa se hace eco de viajes que ha realizado en esos días o de momentos importantes del calendario litúrgico.- B. A. O.

GARCÍA RUBIO, Antonio, *Perlas en el desierto. Evangelizar hoy con el latido del hermano Carlos de Foucauld*. Editorial PPC, Madrid 2018, 285 pp., 20 €

El autor afirma que, para renovar la Iglesia desde sus fundamentos, es preciso volver al desierto, siguiendo los pasos, en este caso de Charles de Foucauld. Lo hace a través de doce perlas, extraídas de sus escritos, especialmente indicadas para volver los espíritus a las fuentes del Evangelio. Aportando estas perlas de Foucauld, Antonio García Rubio aspira a colaborar en la desclericalización de la Iglesia por la que tanto aboga el papa Francisco, que sueña con una Iglesia que deje de mirarse a sí misma y mire a los demás con la cercanía y la compasión de Cristo. Cada perla es desgranada por el autor, fiel al espíritu de Foucauld y acompaña a cada una de ellas con una síntesis final que aclara su contenido y su alcance. A. NAVAS.

MONTES PERAL, Luis Ángel (coord.), *El esplendor de la misericordia. Homenaje a Marcelino Legido*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2018, 505 pp., 20 €

Este es un libro homenaje de características peculiares, porque la mayoría de los textos que lo componen tratan directamente de la persona y la obra de Marcelino Legido (1935-2016). Y es que su personalidad y su trayectoria vital son merecedoras de un libro con ese enfoque. Formado en la Universidad de Salamanca en filosofía, su carrera académica se vio truncada por el régimen franquista. Solo pudo ocupar algún tiempo una cátedra de Filología. En 1965 opta por el sacerdocio. Los estudios de teología le conducen a la Universidad Pontificia de Salamanca, donde ejercerá como profesor, pero alternando esta actividad con la pastoral en parroquia. La opción por los pobres marcó siempre su orientación teológica y su compromiso pastoral. De ello dan fe los testimonios de siete obispos que ocupan la primera parte de este volumen, testimonios que se completan con los de otras personas que le conocieron de cerca (cuarta parte de la obra). Las partes segunda y tercera del libro son estudios sobre su teología y su pastoral, sin olvidar que la filosofía está en las raíces de su formación intelectual, lo que le permitió trabajar con especial esmero las relaciones de la filosofía y la teología.- B. A. O.

REGOLI, Roberto, *El pontificado de Benedicto XVI. Más allá de la crisis de la Iglesia*. Ediciones Encuentro, Madrid 2018, 436 pp., 26 €

Recuerda en el Epílogo de este libro el que fuera Prefecto de la Casa Pontificia con Benedicto XVI Mons. Georg Gänswein que, preguntado por uno de sus biógrafos si se consideraba el final de lo viejo o el comienzo de lo nuevo, el papa emérito respondió que “una cosa y la otra”. Roberto Regoli, profesor de Historia Contemporánea en la Universidad Gregoriana, se propone mostrar cuánta verdad hay en esa afirmación: y lo hace a través de este estudio tan documentado del pontificado de Benedicto XVI, aunque tenga que cargar con el hándicap de su excesiva cercanía temporal a la realidad estudiada. Regoli comienza su obra con un extenso estudio sobre el cónclave de 2005, a lo que sigue un amplio análisis de la curia romana y los intentos, tímidos quizás, de Benedicto XVI para controlarla tras la etapa de Juan Pablo II. El pontificado tiene una primera etapa, donde se multiplican las reformas, que culmina en 2009. El año 2010 puede considerarse el “año negro”. Y a partir de entonces se entra en una fase de declive que culmina con la renuncia (11 febrero 2013), una decisión tan trascendental como audaz y sorprendente. Estamos ante un pontificado en el que domina lo magisterial, de acuerdo con la personalidad de Joseph Ratzinger, pero de una debilidad política difícil de ocultar. La dimensión magisterial y sus realizaciones, las urgencias del gobierno universal (cuando el problema de los abusos a menores comienza a hacerse alarmante), la unidad de los cristianos y el diálogo con la cultura son los centros de atención que caracterizan el pontificado de Benedicto XVI. No podía faltar un capítulo final dedicado a la renuncia.- I. CAMACHO.

Russo, Francesco, *En todas las circunstancias. La intercesión del beato Álvaro del Portillo*. Ediciones Palabra, Madrid 2018, 111 pp., 21 €

Estas páginas están escritas por el postulador de la causa de canonización del beato Álvaro del Portillo, con el objeto de mostrar la validez de su intercesión para quienes recurren a Dios

en su nombre, para ayudar a su canonización. Se narra el milagro que llevó a su beatificación, milagro operado en un niño chileno. El libro contiene una serie de relatos de favores recibidos de Dios por intercesión del beato Álvaro, que proceden de diferentes naciones y muestran que son muchas las personas que lo han considerado un buen intercesor ante Dios, entre otras razones por la comprensión y amabilidad de su carácter. El libro tiene además el acierto de complementarse con un reportaje gráfico que ayudará al lector a familiarizarse con la persona del beato y a recurrir a su intercesión. A. NAVAS.

SVIDERCOSCHI, Gian Franco, *El efecto Francisco. Un papado entre resistencias, contradicciones y reformas*. PPC, Madrid 2018, 208 pp., 20 €

Periodista que ha seguido con atención el mundo religioso y cristiano durante cuarenta años: es una buena tarjeta de presentación la de Gian Franco Svidercoschi para intentar un balance de los cinco primeros años del pontificado de Francisco todavía en vida de este. Y lo hace con modestia, acumulando datos de su observación atenta de cuanto ha ido ocurriendo. No cabe duda que mira con benevolencia y simpatía a Francisco, pero ello no obsta para que subraye actuaciones menos oportunas, quizás por una excesiva precipitación. Para él el papa actual es, ante todo, un signo de esperanza que se abre camino entre resistencias sobre todo internas y apoyos internos y externos: quizás fuera de la Iglesia encuentra un apoyo con menos fisuras que dentro. “Provocación desestabilizadora” es un término que Svidercoschi toma prestado al cardenal Scola para caracterizar el estilo de Francisco. Pero lo que más le caracteriza en estos años son los gestos, mucho más convincentes y significativos que sus palabras. En resumen, estamos ante un balance equilibrado y rico, abierto a un futuro incierto pero también ofrecido al lector para que este haga su propia interpretación de muchos gestos de Francisco y de tantas decisiones como en estos cinco años ha ido tomando. La interpretación del autor que traslucen estas páginas es, sin duda, positiva y esperanzadora.- I. CAMACHO.

PASTORAL

FONSECA MONTES, Josué, *Audacia. Guía práctica del cristiano hoy*. Palabra, Madrid 2018, 368 pp., 19,90 €

El autor ha escrito más de 20 libros en áreas de sociología e historia; pertenece además al movimiento carismático de España; y tiene una continua experiencia de contacto con jóvenes a través de la docencia. Todas esas circunstancias le han movido a escribir un nuevo libro que no quiere ser académico como otras cosas que ha escrito. Por eso adopta un lenguaje más directo con ese enfoque de “guía práctica”, pero no solo “del cristiano de hoy” (como dice el subtítulo), sino “para cambiar la vida” (como se indica más incisivamente en la introducción). Así va proponiendo las verdades clásicas de la fe, con frecuentes referencias autobiográficas, impulsado por el deseo de ayudar a quien lea estas páginas a ver más clara su fe y a encontrar estímulos para vivirla.- B. A. O.

LATORRE CAÑIZARES, Ricardo, *El cobalto de la comunicación. La evangelización, también en la comunicación social*. Fundación Crónica Blanca – Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2018, 212 pp., 15 €

La comunicación es esencial al ser humano en cuanto ser social y abierto a los otros. Y la Iglesia tiene como misión evangelizar, transmitir el mensaje de Jesús. El objeto de este libro es establecer lazos entre evangelización y comunicación. Para eso el punto de partida es el estudio de los orígenes de la Iglesia, para ver cómo se inserta en ella la misión y su ineludible propensión a comunicar. Qué comunicar y cómo comunicar son aspectos a dilucidar, a los que el libro dedica sendos capítulos. Ahora bien dentro de las distintas variedades de comunicación este libro presta una atención prioritaria a la comunicación social más que a la estrictamente personal o de pequeños grupos. Por eso hay un amplio capítulo dedicado a la Iglesia y la comunicación social.- B. A. O.

SIKU – AKINSIKU, Akin, *La Biblia manga*. Mensajero, Bilbao 2018, 221 pp., 9 €

Ediciones Mensajero nos ofrece esta interesante propuesta de una traslación de relatos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo

Testamento, al arte manga, tan actual en nuestros días, especialmente en círculos juveniles. El artista (Siku) y el guionista (Akin Akinsiku) de esta obra nos avisan, de principio, que han querido ofrecer tan solo un acercamiento al relato original, y para ello han seleccionado textos de los dos testamentos: Job, Rut, algún salmo de David y Jonás, en referencia al Antiguo; y el buen samaritano, el siervo implacable, el hijo pródigo, los arrendatarios malvados, una aproximación a los Hechos de los Apóstoles y al Apocalipsis, en referencia al Nuevo. Cada uno de los episodios que se plasman en arte manga, va acompañado de cumplidas referencias al texto bíblico, para que se pueda cotejar y profundizar en cualquier momento con el relato original.

Desde el comienzo los autores muestran su cercanía al texto bíblico, del que señalan la influencia que ha tenido a lo largo del tiempo, no como texto de ciencia, sino como testimonio de fe. Por esta razón, podemos encontrar, al final de los episodios en viñetas, algunos subsidios interesantes: una pequeña entrevista de qué es aquello que impresiona más a los artistas de algunos relatos; algunos bocetos que han servido en la composición de la obra; una pequeña explicación del sentido hondo de la Biblia y un glosario con términos de difícil comprensión. Estos subsidios finales ponen de manifiesto el interés de que sea una obra de fácil acceso, especialmente a aquellos que no están muy familiarizados con el texto bíblico. Por ello, nos parece una propuesta interesante para ser utilizada en el ámbito de la educación.- S. BÉJAR.

ESPIRITUALIDAD

CASTELLANO CERVERA, Jesús, *El castillo exterior. Lo «nuevo» en la espiritualidad de Chiara Lubich*. Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2018, 150 pp., 16 €

Este libro contiene una serie de reflexiones llevadas a cabo por un religioso carmelita, identificado con la espiritualidad de Chiara Lubich, que ella misma vertió en el movimiento de los Focolares, u *Obra de María*. Para el autor ese “castillo exterior” se identificaría con la Iglesia, que acabaría integrada en el “castillo interior” de santa Teresa de Jesús, equivalente al alma del

creyente. La espiritualidad focolar intenta integrar todos los carismas en el seno de la Iglesia, basando esa integración en una relación interpersonal basada en la intimidad con Jesús. Esto supondría, según el autor, la posibilidad de lograr un encuentro eclesial entre carismas antiguos y nuevos, lo que constituiría un motivo de enriquecimiento y fecundación para todos esos carismas, así como para el conjunto de la Iglesia.- A. NAVAS.

DUMONT, Claire, *Dame Sabiduría. Recorrido espiritual con san Luis María de Montfort.*

San Pablo, Madrid 2018, 183 pp., 14 €

Tenemos aquí la presentación de la espiritualidad *Sabiduría*, para la que la autora se ha inspirado en la experiencia de vida de san Luis María de Montfort, fundador de la congregación femenina *Hijas de la Sabiduría*. Su contenido abraza la entrega total a Cristo Sabiduría, junto con el servicio a los más necesitados de la sociedad. La autora aspira a mostrar la mejor manera de vivir la sabiduría en el centro mismo de la vida cotidiana de cada cual. De la contemplación de las realidades de la vida puede emanar su sentido más profundo, hasta el punto de superar nuestro sentir y nuestro entendimiento humano. Es un libro dirigido a cualquier persona que desee escuchar y responder a la llamada de la Sabiduría, que sale al encuentro de cualquiera que se interese por ella.- A. NAVAS.

GAGLIARDI, Achille, *Comentario a los Ejercicios Espirituales de san Ignacio.* Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 222 pp., 14 €

Ha sido el jesuita experto en espiritualidad ignaciana José Ignacio García quien se ha encargado de la edición de esta obra poco conocida pero de indudable interés para el conocimiento de los Ejercicios Espirituales. Achille Gagliardi (1539-1607) fue un jesuita italiano que entró en la Compañía en 1559, solo tres años después de la muerte de San Ignacio. Tuvo responsabilidades de gobierno en distintas casas de la Compañía a pesar de su talento crítico. Pero dedicó también tiempo a escribir sobre temas de espiritualidad. Su obra más conocida es el *Breve compendio en torno a la perfección*

cristiana, por el que Gagliardi fue acusado de pietismo. La obra que ahora se publica no vio la luz sino mucho después de su muerte, aunque corrió de mano en mano en forma manuscrita ya en vida del autor y fue muy leída. En realidad se trata de dos libros distintos, que en esta edición se publican juntos. El *Comentario a los Ejercicios* propiamente dicho no fue publicado sino en 1882 y es considerado como el primer comentario a libro de Ignacio que, sin la concisión del original, respeta los contenidos y se preocupa solo de adaptarlo a las distintas circunstancias de los ejercitantes. Más de 30 años antes (en 1851) se había editado *El discernimiento de espíritus*, que en este volumen ocupa la segunda parte: ahora Gagliardi explica e interpreta las reglas ignacianas de forma poco sistemática y deteniéndose en lo que él considera que es más importante en el conjunto. El interés de esta obra como reflejo de la lectura de los Ejercicios que se hacía a finales del siglo XVI no es óbice para reconocer sus debilidades pero ayuda también a comprender problemas de la espiritualidad incluso de nuestra época.- I. CAMACHO.

GÓMEZ MOLLEDA, María Dolores, *Pedro Poveda y nosotros. Un equipaje espiritual para cristianos laicos.* Narcea, Madrid 2018, 152 pp., 12 €

El 10 de octubre de 2017 moría M^a Dolores Gómez Molleda, una de las personas que mejor conoció a Pedro Poveda. Ella fue la principal artífice y la coordinadora de la edición crítica de las obras de Poveda, y estuvo también en los orígenes de Narcea de ediciones. El equipo editor de aquellas obras y la editorial han querido rendirle e homenaje de este libro, al tiempo que ofrecen una buena síntesis de Pedro Poveda, de su persona y de su obra. Todo ello se logra al reunir en este volumen cinco conferencias que pronunció M^a Dolores entre 2005 y 2011 para difundir la obra de Poveda. La primera de ellas fue la presentación del primer volumen de la edición crítica citada (*Creí, por eso hablé*). La presencia de los cristianos en una sociedad plural y secular, la identidad de la Institución Teresiana que fundara Pedro Poveda, la espiritualidad laical que él promovió son materia de los textos aquí recogidos. Constituyen una buena aproximación a una figura

que la autora conoció a través de personas que pertenecieron a la generación de Don Pedro.- I. CAMACHO.

GRÜN, Anselm, *Escuela de oración. Guía para la vida espiritual*. Sal Terrae, Santander 2018, 134 pp., 12,50 €

Para enseñar a orar se parte de la enseñanza de Jesús a sus discípulos. Los salmos tienen también un lugar muy importante en la vida de oración de los creyentes, entre otras razones porque los utilizó el mismo Jesús para orar. No se dejan de lado los modos concretos de oración: alabanza, petición, acción de gracias, adoración, queja, jaculatorias, la “oración de Jesús”, la oración como acción. Los gestos y actitudes también están contemplados: actitud orante, manos abiertas, manos plegadas, postura de rodillas, de pie, sentados, tendidos en el suelo, inclinados, las manos sobre el pecho, cubrir el rostro con las manos, alzar las manos para bendecir, la señal de la cruz. Se incorporan también las fórmulas tradicionales de oración, como el padrenuestro, avemaría o ángel, para acabar presentando la oración en común.- A. NAVAS.

MORENO, Ángel, *Alcanzados por la misericordia*. Narcea, Madrid 2018, 164 pp., 13 €

Capellán del monasterio cisterciense de Buenafuente del Sistol (Guadalajara), Ángel Moreno fue nombrado misionero de la misericordia por el papa Francisco para desarrollar ese ministerio durante el Año Jubilar de la Misericordia, que concluyó el 20 de noviembre de 2016. Pero las facultades concedidas para ese ministerio les fueron prolongadas de forma indefinida y mientras no se dijera lo contrario. La experiencia vivida en el desempeño de ese ministerio inspira las páginas de este libro, experiencia muy marcada por aquella frase del mismo papa: “La misericordia tiene también el rostro de la consolación”. El libro que ahora se publica quiere ser una ayuda para todos aquellos que viven tiempos de inclemencia o de soledad. Son una meditación sobre la misericordia, que se presenta como el atributo que mejor nos revela quién es Dios, y sobre algunas de las obras de misericordia poniendo rostro a los hambrientos y sedientos, a los desnudos y forasteros, a los enfermos, a los ofendidos y a

los tristes. El libro concluye con una consideración de María, Madre de Misericordia.- B. A. O.

PITAUD, Bernard, *Orar con Madeleine Delbrél*. PPC, Madrid 2018, 152 pp., 15 €

Madeleine Delbrél (1904-1964) es apenas conocida en España. Por eso hay que agradecer a PPC la traducción de estos textos suyos, que han sido recogidos y sistematizados por un sacerdote sulpiciano profesor del Instituto Católico de París. Sus escritos habían sido recogidos en los trece volúmenes de sus *Oeuvres Complètes* (Nouvelle Cité, 2004-2015). Este pequeño libro es presentado como “un compendio de los principales ejes de la vida interior, social y eclesial de Madeleine” (pág. 8). Los textos son seleccionados en torno a quince temas presentados como materia de meditación para quince días. En ellos quedan expuestos los dos ejes de su espiritualidad: una espiritualidad del encuentro (la calle y la puerta abierta son símbolos de su estar en medio de una muchedumbre de gente ordinaria), una espiritualidad de la adoración (inspirada en Juan de la Cruz y en Carlos de Foucauld, que le hace vivir deslumbrada por Dios, el cual le transmite una paz que ella irradia a su alrededor).- B. A. O.

ROMERO, Aurelio (ed.), *María y la búsqueda de la verdad*. Ciudad Nueva, Madrid 2018, 209 pp. 15 €

Este libro es fruto de una colaboración entre varios autores. Unos presentan a María desde el contexto histórico y bíblico. Otros como una perla del mar. Otros lo hacen en forma poética. María es contemplada como una persona que no se aísla en sí misma sino que vive completamente abierta a Dios y al pueblo al que pertenece. María es la primera que vislumbra la economía de la revelación de Dios a la humanidad. Además acumula en su interior toda la experiencia divina que va percibiendo, guardando todo lo que percibe en su corazón para interpretarlo todo a la luz de la fe. Con María es posible tener confianza en la búsqueda de la verdad, del sentido de la vida. Porque con ella queda claro que la vida tiene un sentido que vale la pena encontrar, viviendo tal como ella, en el seno de la Trinidad.- A. NAVAS.

RATZINGER, Joseph, *Mirar a Cristo. Ejercicios de Fe, Esperanza y Caridad*. Ediciones Encuentro, Madrid 2018, 112 pp., 16,50 €

Según el propio autor este libro está inspirado en los tratados de Josef Pieper, filósofo neoescolástico alemán, sobre “amar, esperar, creer”. Se sirvió de ellos para dar una tanda de Ejercicios Espirituales a sacerdotes de Comunión y Liberación, pero orientando sus meditaciones hacia las tres virtudes teologales. A la hora de redactar estas páginas Ratzinger consideró que la unión entre filosofía, teología y espiritualidad podría ser fecunda, puesto que proporcionaba la posibilidad de ofrecer nuevos puntos de vista. Las dos *Homilías sobre fe y amor*, que completan la publicación, las incluyó para enriquecer un poco las afirmaciones sobre el amor, ya que, en su opinión, las anteriores resultaban excesivamente fragmentarias. Con estas páginas Ratzinger pretende invitar al lector a hacer la experiencia de unos Ejercicios Espirituales.- A. NAVAS.

URÍBARRI BILBAO, Gabino (ed.), *Dogmática ignaciana. "Buscar y hallar la voluntad divina" [Ej 1]*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 573 pp., 18 €

Quizás parecerá pretencioso el título escogido para este libro de un grupo de investigadores vinculados a centros universitarios de la Compañía de Jesús: pretencioso, a la vista de sus resultados (los textos recogidos aquí no agotan todos los campos de la teología); pero pretencioso sobre todo porque Ignacio de Loyola no pasó a la historia como un teólogo dogmático precisamente (¿es posible entonces sintetizar su dogmática?). Pero el subtítulo es esclarecedor de la orientación escogida cuando desde UNIJES (que agrupa a las instituciones universitarias de la Compañía en España) se invitó a sus centros teológicos a iniciar un trabajo conjunto de investigación: en esa frase del comienzo del libro de los Ejercicios Espirituales se sintetiza no solo el objetivo que se propone Ignacio, sino que queda expresada la columna vertebral de su propia experiencia espiritual. En este volumen que ahora sale a la luz se quiere mostrar la riqueza de este enfoque y su trasfondo teológico como fuente ineludible para entender la espiritualidad ignaciana. Por eso se desarrollan

las coordenadas teológicas en que esta se sustenta. Y se hace en tres bloques: la concepción de Dios que tiene Ignacio, la antropología que encontramos en sus escritos, la Iglesia como espacio donde la experiencia cristiana ignaciana se desarrolla. Son 13 los autores que han trabajado durante tres años hasta dar a luz este volumen, que va precedido de un Prólogo del Card. Luis Ladaria. La lectura de todos o de algunos de los estudios aquí recogidos será una ayuda inestimable de este grupo de especialistas para profundizar en la espiritualidad ignaciana y sus formas de hacerse realidad en la sociedad de hoy.- I. CAMACHO.

RELIGIONES

KERMANI, Navid, *Incrédulo asombro. Sobre el cristianismo*. Trotta, Madrid 2017, 264 pp., 33 €

Alemán pero hijo de inmigrantes iraníes, Navid Kermani escribe como literato en diferentes publicaciones de lengua alemana. En las páginas finales del libro, en una sección de “Agradecimientos”, explica el autor el origen de este libro: carente de todo tipo de pretensión científica, lo que ofrece es “una meditación a partir de asociaciones libres –a partir, precisamente, de mi asombro– sobre cuarenta imágenes y conceptos, santos y rituales” (pág. 252). Pero eso no significa que Kermani no haya leído y consultado muchos estudios para construir estos 40 cuadros, que orden en tres bloques (Madre e Hijo / Testimonio / Llamada). Un valor de estos ensayos es descubrir cómo un musulmán se acerca al arte cristiano e interpreta sus contenidos sin ocultar su asombro por lo que ve en esas 40 obras de arte. Porque el libro va reproduciendo las imágenes –por lo general pintura y en menos ocasiones escultura– que le sirven de base a cada uno de sus comentarios.- F. L.

LENOIR, Frédéric, *Breve tratado de historia de las religiones*. Herder, Barcelona 2018, 343 pp., 28 €

El filósofo, sociólogo e historiador de las religiones francés F. Lenoir ensaya en este libro una mirada de conjunto de la evolución histórica de las diferentes configuraciones religiosas de la humanidad desde el Paleo-

lítico hasta nuestros días. La primera parte del tratado arranca con la religión primitiva y analiza entre otras cuestiones los primeros rituales funerarios, el surgimiento del ámbito de lo invisible y lo sagrado, el tránsito de las antiguas divinidades femeninas a los dioses de las primeras ciudades y la aparición del universalismo religioso. La segunda parte se detiene en desgranar las grandes vías de salvación en su secuencia histórica de sabidurías chinas, hinduismo, budismo, sabidurías griegas, zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islam, sin olvidar la pervivencia del animismo ni referencias a actuales confrontaciones e intentos de comunión entre religiones. El texto aborda una serie de preguntas suscitadas por la evolución de las religiones históricas: ¿por qué se pasó de adorar deidades femeninas a dioses masculinos?, ¿por qué la adoración a muchos dioses fue sustituida por la fe en un único Dios?, ¿cuáles son las principales convergencias y divergencias entre las religiones del mundo? Ateniéndose a las investigaciones y datos de la antropología, arqueología e historiografía recientes, el autor enfatiza la importancia de que tanto los creyentes como los no creyentes de hoy comprendamos el fenómeno religioso de manera abierta, fidedigna y rigurosa.- A. MARTÍN MORILLAS.

MELLONI, Javier, *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Herder, Barcelona 2018, 416 pp., 33 €

El autor nos propone un acercamiento fenomenológico a siete tradiciones religiosas: cinco mayoritarias en nuestro mundo (judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo, budismo), con el añadido de tradiciones aborígenes y del taoísmo. Por fenomenología de la religión entiende el tentativo de asumir un enclave equidistante, meta-confesional y más allá de la teología cristiana, que le permita “acoger por igual las distintas manifestaciones de lo Sagrado” (pág. 14). Sin embargo, llama la atención que el autor, de una manera recurrente, hace afirmaciones que distan mucho de esta pretensión fenomenológica, para realizar apreciaciones que están incorporadas a los datos desde fuera de ellos mismos: “Desde lo relativo, todo es diverso y esta diversidad es radical e

irreductible; desde lo absoluto, todo es Uno, no solo en cuanto todo está en Él, sino también en cuanto todo es Él (en categorías personalistas) o Eso (en categorías apersonales)” (págs. 14s.). Así, el lector tiene la sospecha de que Melloni va ofreciendo su particular visión del asunto, en una clave decididamente transpersonal y no-dual. No se entiende, por tanto, que se intente presentar la percepción particular del mundo religioso, que podría ser perfectamente legítima, haciéndola pasar por fenomenología.- S. BÉJAR.

PANIKKAR, Raimon – LAPIDE, Pinchas, *¿Hablamos del mismo Dios? Un diálogo*. Fragmenta, Barcelona 2018, 110 pp. 13,90 €

Este volumen recoge el debate entre Pinchas Lapide, teólogo judío, y Raimon Pannikar en Munich (1993). Con un prefacio de Milena Carrer y un prólogo de Pinchas Lapide comienza un largo debate en que ambos autores abordan temas teológicos de actualidad: cómo hablar de Dios, el misterio de Dios y nuestra vida, el ateísmo, el problema del mal, el hinduismo y el budismo respecto del cristianismo, complementariedad y límites de las religiones, la democracia y las religiones y la aceptación vital de Dios. El diálogo se complementa con una exposición de Panikkar sobre “La transformación de mi idea de Dios”. Es un libro sugerente y muy pedagógico al abordar temas de calado en la forma de una conversación entre personas que los conocen bien y tienen perspectivas diferentes.- J. A. ESTRADA.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BERMEJO, Juan Carlos – ROCAMORA, Alejandro – CATALÁ, Toni, *Sanar la culpa*. PPC, Madrid 2018, 184 pp., 17 €

En la época de exaltación de la autoestima y de la consiguiente alergia ante los sentimientos de culpabilidad se agradece una reflexión como la que nos ofrecen estos autores. En ella encontramos en primer lugar un fino acercamiento a la problemática de los sentimientos de culpabilidad a su sentido y funciones; en segundo lugar una propuesta para la sana gestión y transformación madurativa en la reconciliación y el perdón y, en tercer lugar, una panorámica del sentido cristiano de la culpa a

partir de la posición que Jesús adoptó frente a ella, propiciando la liberación de las culpabilidades insanas desde su actitud compasiva. La primera parte de la obra, de Juan Carlos Bermejo, especialista en la relación de ayuda, se centra así en el diagnóstico de la culpa; la segunda de Alejandro Rocamora, profesor de psicopatología, se detiene en la terapéutica de la culpa y el perdón; y la tercera, del teólogo Toni Catalá, en la figura de Jesús ante el dolor y la culpa. La diferenciación entre unas culpabilidades sanas y otras patológicas recorre todo el libro con unas lúcidas indicaciones de las funciones positivas que los sentimientos de culpa pueden y deben desempeñar en el crecimiento, la maduración y la conversión en la asunción de las propias responsabilidades. La obra es muy de agradecer por su profundidad y, al mismo tiempo, su lenguaje fácil en un tema que nos afecta a todos de un modo u otro.- C. DOMÍNGUEZ.

OLAIZOLA, José Luis, *Elogio del matrimonio*.

La Esfera de los Libros, Madrid 2018, 234 pp., 16,90 €

Después de ejercer la abogacía durante quince años se dedicó a escribir y a dar conferencias. Y es, sin duda, un escritor prolífico, ganador de varios premios. En este libro se ocupa de un tema en que enriquece desde su propia experiencia. Porque el libro tiene mucho de autobiográfico: arranca de su niñez, pronto huérfano de madre, continúa con una juventud desorientada y concluye con una vida matrimonial de la que han nacido nueve hijos. Pero para este elogio del matrimonio se vale no solo de su experiencia personal sino del testimonio y anécdotas de muchas personas que conoció directa o indirectamente. El ensayo resulta ameno para la lectura y estimulante para vivir en profundidad el amor y el matrimonio.- B. A. O.

FILOSOFÍA

BRENTANO, Franz, *¡Abajo los prejuicios!* Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan José García Norro, Ediciones Encuentro, Madrid 2018, 148 pp., 14 €

Franz Brentano (1838-1917) suele ser un eslabón perdido en el paradigma de la filosofía contemporánea. Sin embargo, sin su magiste-

rio ni la fenomenología ni la filosofía analítica del lenguaje habrían llegado a ser los fructíferos movimientos filosóficos que conocemos hoy. En *¡Abajo los prejuicios!* (1925), Brentano defiende con inusitado vigor la posibilidad de una filosofía no sometida a la admisión de apriorismos. Básicamente, estos apriorismos, que para Brentano equivalen a meros prejuicios, son la filosofía del sentido común, *common sense*, de Thomas Reid y el idealismo trascendental de Kant. Ambas posiciones surgen por el mismo motivo: dar respuesta al devastador escepticismo de Hume. Y, a juicio de Brentano, los dos fracasan porque no pasan de ser formas encubiertas de relativismo epistemológico o antropologismo, como recalcará Husserl en sus *Investigaciones lógicas*. La contundencia argumentativa del autor llamó la atención de un joven Zubiri, que en 1936 tradujo pulcramente del trabajo que había preparado un discípulo de Brentano, Alfred Kastil, con el título de *Investigaciones sobre el conocimiento*. La traducción fue acogida inmediatamente en la *Revista de Occidente* que animaba Ortega y Gasset. Esta edición añade el prólogo del propio autor, que resulta muy esclarecedor. Agotada hace muchos años, se ofrece de nuevo al lector de lengua española.- F. J. GARCÍA LOZANO.

KENNY, Anthony, *La filosofía contemporánea. Una nueva historia de la filosofía occidental, Volumen 4*. Tecnos, Madrid 2018, 431 pp., 25 €

La edición española en cuatro volúmenes de la obra del profesor de la Universidad de Oxford Anthony J. P. Kenny *A New History of Western Philosophy* (2007) arranca por el último de ellos, dedicado a la filosofía contemporánea. El volumen presenta el desarrollo del pensamiento filosófico occidental de los siglos XIX y XX en doce capítulos, los tres primeros de enfoque histórico y los nueve restantes de carácter sistemático. Los tres capítulos iniciales esbozan el contexto sociocultural contemporáneo y rastrean la aportación particular de los principales pensadores y corrientes filosóficas de nuestro tiempo desde Nietzsche hasta Habermas, pasando por Bentham y Mill para el utilitarismo, Marx y Engels para el comunismo, Frege y Russell para el logicismo, Hei-

degger y Sartre para el existencialismo, junto a otros grandes nombres como Kierkegaard, Wittgenstein, Freud, Husserl o Derrida. Los demás capítulos abordan las contribuciones más destacadas que se han ido gestando en los dos últimos siglos en las diferentes disciplinas y áreas de la filosofía: lógica y filosofía del lenguaje, epistemología y metafísica, filosofía de la mente, ética y estética, filosofía política y filosofía de la religión. A lo largo del texto, el autor se esfuerza por poner en diálogo a los modelos filosóficos anglosajón y continental en busca de una salida al desencuentro experimentado entre ambos durante el pasado siglo.- A. MARTÍN MORILLAS.

NIETZSCHE, Friedrich, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.*

Segunda consideración intempestiva. Introducción, traducción y notas de Joan B. Llinares. Tecnos, Madrid 2018, 136 pp., 13 €

No se cuenta esta obra entre las más conocidas de Nietzsche, pero no carece de interés: al pertenecer a sus escritos de juventud (fue publicado en 1874, aunque es probable que estuviera escrito algunos años antes) nos ayuda a explorar la génesis de su pensamiento. El mismo autor lo encuadra en lo que llamó "Consideraciones intempestivas", un término con el que quiere subrayar que son reflexiones contracorriente porque en ellas se cuestionan temas o posturas que están de moda en aquel momento. En este caso, Nietzsche se enfrenta al historicismo, tan en boga en la segunda mitad del siglo XIX, al que critica por el bloqueo que produce: es un volverse al pasado que impide el desarrollo de la vida en el presente. Joan B. Llinares, de la Universidad de Valencia, se ha encargado de preparar esta edición: en ella destaca la importancia de esta obra en relación con otros escritos más conocidos del autor (por ejemplo, de *De la genealogía de la moral*, publicado en 1887) ni su influjo en autores posteriores (por ejemplo, en Heidegger o en Ricoeur).- F. L.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Introducción, traducción y notas de Kilian Lavernia. Tecnos, Madrid 2018, 272 pp., 15 €

Más allá del bien y del mal representa una de las páginas más interesantes y vitales de la filosofía axiológica nietzscheana. Publicado en 1886 a costa del mismo autor, el libro no recibió en un principio mucha atención. Nietzsche ataca en él lo que consideraba la vacuidad moral de los pensadores de su siglo, la falta de sentido crítico alguno de los autodenominados *moralistas* y su pasiva aceptación de la moral heredada judeo-cristiana. *Más allá del bien y del mal* recorre todos los temas fundamentales de la madurez filosófica de Nietzsche y en parte puede ser leído como un desarrollo, en términos más directos, de las ideas que el autor ya había propuesto en un sentido más metafórico en *Así habló Zaratustra* (1883). "Este libro –dice el autor– carece de toda palabra benévola". Esta nueva edición corre a cargo de Kilian Lavernia, miembro del Groupe International de Recherches sur Nietzsche (GIRN) y profesor ayudante en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Ha realizado estancias de investigación en la Humboldt Universität zu Berlin y la Technische Universität Dresden.- F. J. GARCÍA LOZANO.

SEGOVIA, Carlos A., *La inmanencia y lo sagrado. Una crítica al idealismo religioso. Una apuesta filosófica a contracorriente.* Almuzara, Córdoba 2018, 125 pp., 15,95 €

Esta reflexión personal, de marcado acento filosófico, pretende lanzar una nueva mirada a la interpretación del fenómeno religioso. Aborda, en concreto, la dialéctica entre inmanencia y trascendencia en conexión con lo sagrado. En interlocución con fuentes como la *Ilíada*, la Biblia o el Corán y con autores como Parménides, Heráclito, Platón, Spinoza, Hölderlin, Heidegger, Otto, Lévinas, Gilles Deleuze, Marion y Henry, entre otros, y cruzando la filosofía con la filología, sostiene que la pretensión de someter el hecho religioso a los cauces del idealismo debe ser contestada. Siguiendo la metáfora del archipiélago, el discurso se detiene en diversos parajes (ontología y visibilidad, inmanencia y distancia, lenguaje y alteridad, temporalidad y ser, todo y relación) tratando de explorar los sentidos que la noción de inmanencia reviste frente a lo sagrado, entendiendo por aquella "lo dado, percibido y tematizado como multiplicidad, relación y acontecimiento

aquí y ahora” y por idealismo la percepción y tematización de lo dado como “no-multiplicidad, no-relación y no-acontecimiento” (pág. 14). El autor, Carlos Andrés Segovia, hijo del renombrado guitarrista Andrés Segovia, nació en Londres en 1970 y es profesor asociado de Estudios Religiosos en la Universidad Camilo José de Cela de Madrid. Traductor al español de obras de Avicena, Abu Al-Hasan y Mulla Sadra, investiga la literatura primitiva judía y cristiana, así como los elementos judeocristianos de los orígenes del islam.- A. MARTÍN MORILLAS.

TAMAMES, Ramón, *Buscando a Dios en el universo. Una cosmovisión sobre el sentido de la vida*. Erasmus Ediciones, Vilafranca del Penedès (Barcelona) 2018, 384 pp., 22,90 €

El renombrado economista madrileño Ramón Tamames (n. 1933) publica a sus ochenta y cinco años de edad un sucinto y sistemático compendio de conocimientos interdisciplinares sobre el cual esboza sus reflexiones y visiones personales acerca de preguntas fundamentales como el sentido de la existencia y los retos de la humanidad. La primera parte de esta especie de testamento intelectual está dedicada a la pregunta “¿de dónde venimos?”, a la que aborda desde la astrofísica y trazando el surgimiento de la comprensión del universo en términos de energía, así como los modelos teóricos que van del *Big Bang* a un eventual *Big Crunch* final. La segunda parte del texto trabaja la pregunta “¿qué somos?”, enfocándola desde la biología y la antropología y atendiendo al reconocimiento del sentido en la evolución de la vida y a las singularidades de la irrupción de la especie humana en la historia. La tercera y última parte encara la pregunta “¿a dónde vamos?” y la dirige hacia el diálogo entre ciencia, filosofía y teología, considerando temas, entre muchos otros, como el camino de la ciencia a la trascendencia, la naturaleza del hecho religioso, la especificidad del cristianismo y el futuro de la comunidad humana. Con un discurso lúcido, documentado y humanista, Tamames destila su búsqueda de Dios en el universo y en la historia como principio responsable de toda la evolución, pero también como Aquel que perdona lo necesario y consuela en la desesperación.- A. MARTÍN MORILLAS.

HISTORIA

ALVAR EZQUERRA, Alfredo, *Felipe IV. El Grande*. La Esfera de los Libros, Madrid 2018, 691 pp., 34,90 €

Felipe IV es colocado en esta biografía bajo el prisma de la enorme complejidad de la época que le tocó vivir. En ningún momento fue un rey bobo y siempre se consideró un rey pecador. Se sintió católico hasta los tuétanos y, gracias a él, el luteranismo no invadió el sur de Europa, aunque tuviera que enfrentarse a una Francia de Richelieu, que no se dedicaba precisamente a proteger a la Iglesia Católica. Una de sus facetas menos conocidas es que fue un buen escritor, que razonó sobre teoría de la historia, educación de príncipes, moral, ética y política. A él se debe el que el patrimonio cultural español sea el segundo o tercero más rico de la cultura occidental. La biografía está basada en fondos documentales de archivos, que han permitido rehacer la figura de un rey, muchas veces menospreciado, simplemente por el conocimiento sesgado que se tenía de su persona y de su obra.- A. NAVAS.

BUBER, Martin, *Ocho discursos sobre el judaísmo*. Trotta, Madrid 2018, 168 pp., 17 €

Precedido de una introducción de Pablo A. Arias sobre el papel de Martin Buber en el judaísmo actual y el significado de los discursos, se presentan estos “Ocho discursos del judaísmo”, precedidos de un prólogo sobre la edición original de 1923. Primeramente se clarifica el significado del judaísmo y de sus diversas corrientes, el papel del judaísmo en la humanidad, la renovación del judaísmo y su vinculación con el espíritu oriental y un estudio sobre la religiosidad judía, diferenciada de la religión y centrada en el concepto de incondicionalidad de Dios y de la vinculación con él. El mito del judío y significado para las naciones y los mismos judíos completan el volumen. Una conclusión final aborda el tema de la herencia judía, grabada en la Escritura, y la libertad que configuran la identidad de la comunidad a lo largo de los siglos. Los diversos trabajos se mueven en el ámbito de definir la identidad judía, que oscila entre el legado que surge de sus orígenes y su integración en la vida moderna y en las diversas naciones, a

las que tiene que contribuir con su propia especificidad.- J. A. ESTRADA.

CARTA, Constance, *Arquetipos de la sabiduría en el siglo XIII castellano: un encuentro literario entre Oriente y Occidente*. Cilengua, San Millán de la Cogolla 2018, XXI+299 pp., 22 €

En este libro se presentan cinco textos castellanos, originados en el siglo del reinado de Alfonso X el Sabio, que contienen tesoros de sabiduría. Entre ellos hay tres obras en prosa de origen oriental, del género de los cuentos, y además hay dos poemas del mester de clerecía. Relacionados con cada uno de los textos se dan a conocer los distintos personajes, masculinos y femeninos, los grupos de personajes y los temas que aparecen. Cada sección se completa con un conjunto que contiene las palabras más utilizadas en estas obras, divididas por categoría gramatical, enriquecido con consideraciones sobre las variaciones que es dado observar entre los diversos textos, según sea su origen oriental u occidental, ya que cada una de estas procedencias son tributarias de un ideario diferente. El libro se completa con siete figuras arquetípicas de la sabiduría.- A. NAVAS.

CRUZ ARTACHO, Salvador, *Andalucía en el laberinto español. Historia del proceso autonómico andaluz*. Centro de Estudios Andaluces, Sevilla 2017, 400 pp., 20 €

Quizás lo primero que habría que destacar de este libro es la amplísima bibliografía que está detrás de él (cf. la relación en págs. 361-399). Salvador Cruz Artacho, que es Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Jaén, se propone hacer una revisión historiográfica de un tema que despertó un enorme interés en los años que rodearon a la aprobación del Estatuto de Autonomía de Andalucía. Se mezclaron en aquellos años la producción científica con los escritos más políticos o vinculados al compromiso militante. Ese interés decayó posteriormente, pero parece resurgir a partir de la crisis de 2008. El autor quiere hacer una lectura histórica de este proceso que se remonta a la época –todavía en el siglo XIX– de la utopía federal en España. El andalucismo histórico se desarrollará con fuerza en el primer tercio del siglo XX: y esta etapa es la estudiada

con más detención, para reaparecer con fuerza tras la muerte de Franco, sobre todo entre 1977 y 1981. En esta lectura histórica –porque este recorrido se detiene en 1981 (aprobación del Estatuto)– se busca adoptar una perspectiva novedosa y menos explorada por la historiografía: la relación de Andalucía con el conjunto de España como reflejo de un hecho, que el proyecto andalucista siempre se ha hecho con referencia a España, y no al margen de ella.- I. CAMACHO.

ESTABLÉS SUSÁN, Sandra, *Diccionario de mujeres impresoras y librerías. De España e Iberoamérica entre los siglos XV y XVIII*. Prentice de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2018, 578 pp., 30 €

La historia de las mujeres como corriente historiográfica comienza a desarrollarse a partir de los años 1970 y ha ido explorando distintas áreas de la actividad de la mujer en la historia. Una de ellas ha sido la de la actividad económica. Sandra Establés, especializada en el mundo del libro antiguo, se fijó en el papel de la mujer en este campo, y ahora nos ofrece el fruto de lo que fue su tesis doctoral. Como el título indica, estamos ante un diccionario, en el que se recopilan unas 400 mujeres con una breve biografía: todas ellas se dedicaron a la edición y venta de libros en los siglos XV a XVIII, no solo en España sino también en territorios de ultramar (Nuevo México, Perú, Guatemala). Además de la recopilación, la autora ha investigado los motivos que llevaron a estas mujeres a ese trabajo y las conexiones entre muchas de ellas poniendo de manifiesto que existían redes familiares que se especializaron en este campo de actividad. Todo ello ha quedado expuesto en un largo capítulo introductorio: “Las mujeres y el negocio editorial en España e Hispanoamérica: impresoras, librerías y editoras” (págs. 25-170). Reflejo de la seriedad del trabajo realizado son los índices finales, de lugares y cronológico, así como el apéndice con quince árboles genealógicos de otras tantas familias que trabajaron en la industria del libro.- F. L.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, *Viaje al corazón de España*. Arzalia Ediciones, Madrid 2018, 909 pp., 34,95 €

El autor es sobradamente conocido por su amor a España, fruto del conocimiento profundo que tiene de ella. A primera vista se diría que estamos ante una guía de viajes. Porque la estructura interna del libro la proporciona la geografía. Pero eso es sólo la primera apariencia. El contenido se organiza por autonomías, al frente de cada una de las cuales se pone un mapa de su territorio. Cada provincia está representada por un icono que la identifica. También preceden al texto unos iconos con sus nombres correspondientes bajo el nombre de *hitos*, que son sugerencias para el visitante. En lugar de ilustrar con fotografías lo hace con bocetos artísticos que dan una presentación de tipo estético al texto. El libro viene acompañado de un gran mapa con las que el autor considera sus 50 maravillas preferidas de España. El libro en su conjunto es sencillamente maravilloso. Altamente recomendable para quien ame profundamente a España y para quien no haya encontrado todavía motivos para amarla.- A. NAVAS.

GOLDSMITH, Barbara, *Marie Curie, genio obsesivo*. Antoni Bosch Editor, Barcelona 2018, 240 pp., 18,50 €

Polaca de nacimiento y nacionalizada en Francia, Marie Curie (1867-1934) fue galardonada con dos premios Nóbel: en Física (1903, compartido con su marido, Pierre Curie, y con Henri Becquerel) y en Química (1911, después de la muerte de su marido, acaecida en 1906 como consecuencia de un accidente). En ambos casos se reconoció su aportación en el estudio de la radiactividad (relacionado también con el descubrimiento del radio y el polonio). Barbara Goldsmith, escritora e historiadora, se ha propuesto ir más allá de la figura científica de Marie Curie y asomarse a lo más hondo de su personalidad. Para ello se ha valido de documentos de primera mano, conservados en la Bibliothèque Nationale de Paris y en los archivos del Instituto Curie, pero también de los contactos con miembros de su familia. Este valioso trabajo de investigación ha dado sus frutos en el presente libro: tras la imagen de esta mujer que ha pasado a la historia por ser la iniciadora en el tratamiento del cáncer, Goldsmith descubre una personalidad frágil pero obstinada, que se manifiesta también en

sus posiciones durante la primera guerra mundial. Son aspectos menos conocidos de Marie Curie que Barbara Goldsmith nos ha ayudado a descubrir.- F. L.

GONZÁLEZ CHAVES, Alberto José, *Padre Arnaiz. "Me he dado prisa en vivir"*. San Pablo, Madrid 2018, 296 pp., 14 €

El 20 de octubre de 2018 se ha celebrado la beatificación del jesuita Tiburcio Arnaiz (1865-1926) en la ciudad de Málaga, donde vivió la mayor parte de su vida apostólica en la Compañía de Jesús. Este acontecimiento ha sido ocasión para dar a la luz esta biografía, obra del sacerdote Alberto José González Chaves, que desarrolla en este momento su actividad pastoral en la diócesis de Córdoba. Es evidente que el P. Arnaiz vivió en tiempos diferentes de los actuales, lo que queda bien reflejado en las páginas de este relato, que ha buscado el testimonio de personas que todavía le conocieron en vida y de documentos relacionados con su persona. A través de esta cuidada recopilación de fuentes vamos descubriendo la personalidad de este castellano, que se ordenó de sacerdote antes de ser jesuita, ejerció como párroco en algunos pueblos de su tierra y llegó a la Compañía de Jesús en 1902. Su sentido rigorista de la austeridad, su trabajo incansable, su devoción al Sagrado Corazón y su celo apostólico orientado a los más necesitados: esos son los rasgos más sobresalientes de su persona. Siguió sus huellas las Misioneras de las Doctrinas Rurales, una asociación que solo nació formalmente tras la muerte de Arnaiz a partir de un grupo de señoras que colaboraron con él en sus actividades misioneras sobre todo en la Serranía de Málaga.- B. A. O.

JÁUREGUI, Ramón, *Memoria de Euskadi. El relato de la paz*. Libros de la Catarata, Madrid 2018, 224 pp., 17 €

Ramón Jáuregui no necesita presentación. Su itinerario político es bien conocido por su protagonismo sucesivo en la política vasca, en la política española y en la política europea. Sus comienzos políticos están estrechamente vinculados con las reivindicaciones vascas y democráticas del final de franquismo (años 1970). Pero en un determinado momento sintió la necesidad de alejarse de un ambiente, el vasco,

que le ahogaba. A pesar de su cercanía y de su amistad con Mario Onaindía, terminó priorizando la democracia sobre el nacionalismo. Por eso ha militado siempre en las filas del socialismo (no nacionalista, aunque sí autonomista). Desde esa plataforma política no ha podido desentenderse nunca del problema vasco, al que ha querido acercarse, como en todos los problemas políticos a los que ha tenido que enfrentarse, desde una convencida actitud de diálogo y de pacto. Siempre tuvo fama de pactista, y él cree en el fondo que con razón, al tiempo que reconoce que quizás esa fue su debilidad y su punto más vulnerable. En todo caso estamos ante el testimonio de una persona que ha seguido de cerca el desarrollo político vasco y español. Como consecuencia de esa trayectoria centra la tercera parte del libro en el problema actual de Cataluña, en un relato que transpira su convicción de que también en este caso no habrá otra salida si no es la pactista. Este “relato de la paz” lo ha construido no como un texto redactado “ex novo” para ser publicado. En el libro se recogen muchos escritos suyos de prensa de todo este periodo, así como algunos artículos de revista y unas pocas intervenciones en foros políticos de relevancia. Cuando se leen ahora se experimenta la riqueza de una historia seguida e interpretada día a día, así como la coherencia de un pensamiento y de una postura que se han mantenido a lo largo de décadas.- I. CAMACHO.

JEFFRIES, Stuart, *Gran Hotel Abismo. Una biografía coral de la Escuela de Frankfurt*. Turner Publicaciones, Madrid, 2018, 484 pp., 29,90 €

La Escuela de Frankfurt se ha consolidado ya como una de las corrientes filosóficas más importantes de la mitad del siglo pasado. En el presente volumen se aborda la historia de la Escuela (Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse y Fromm) subrayando especialmente el contexto de su pensamiento y las diversas etapas históricas de este bloque de pensadores. La primera parte abarca de 1900 a 1920, centrada en la biografía personal de estos autores antes de la creación de la Escuela. La parte segunda, la década de 1920, presenta el contexto de los autores en una Alemania marcada por la pérdida de la guerra mundial y el ascenso de

las corrientes políticas que acabaron dominadas por el nazismo. La tercera parte, la década de 1930, es la central del estudio. Se analiza el poder del pensamiento negativo, el análisis de las distintas corrientes de pensamiento con especial énfasis en el marxismo y en el nazismo, la influencia del modernismo y el nuevo mundo que se está preparando y que desemboca en la segunda guerra mundial. La cuarta parte, la década de 1940, está consagrada a la lucha contra el fascismo, el suicidio final de Benjamin en Portou y el encuentro con la modernidad en Estados Unidos. La quinta parte, la década de 1950, está enfocada a la vuelta a Alemania de Horkheimer y Adorno y su participación en la reconstitución de la Universidad alemana, mientras que Marcuse desarrolla sus obras claves del freudomarxismo. La parte sexta, la década de 1960, es la del declive final de la Escuela, sorprendida por los estudiantes que se legitiman con los libros de los pensadores a los que contestan. La parte séptima se abre ya a Habermas y la segunda generación de la Escuela, intentando clarificar el puesto de la teoría crítica en el nuevo milenio y el significado que sigue teniendo la Escuela de Frankfurt. Un índice de lecturas recomendadas, fundamentalmente en alemán e inglés, indicando también algunas traducciones al español, así como las notas completan el volumen. Hay que destacar la agilidad de su escritura, propia de Jeffries, periodista del periódico *The Guardian* y colaborador de otros diarios. De ahí la importancia que se concede a situar el pensamiento de los autores en el contexto de la historia que ha marcado a Europa en el siglo pasado.- J. A. ESTRADA.

MORENO, Doris, *Casiodoro de Reina. Libertad y tolerancia en la Europa del siglo XVI*. Fundación Pública Andaluza Centro de Estudios Andaluces, Sevilla 2018, 262 pp., 15,60 €

En estas páginas el lector se encuentra con la biografía de un andaluz-extremeño universal: Casiodoro de Reina. Fue el primer traductor de la Biblia completa al castellano, ya en el siglo XVI y su nombre continúa presente en las Biblias protestantes conocidas como Reina-Valera, siendo este último (Cipriano de Valera) el que revisó ligeramente la traducción de Casiodoro de Reina. Su traducción

utiliza un castellano directo, fresco y preciso al mismo tiempo. Se atrajo por esta razón la persecución de la Inquisición y del rey Felipe II, que llegó a poner precio a su cabeza. Pero no solamente sufrió por la intransigencia de la Inquisición sino también por la de calvinistas y luteranos ultraortodoxos. Fue un gran defensor de que las ideas no se impusieran por la fuerza, sino por la persuasión del corazón y de la razón.- A. NAVAS.

NASARRE, Eugenio – ALDECOA, Francisco – BENEDICTO, Miguel Ángel (coords.), *Europa como tarea. A los sesenta años de los Tratados de Roma y a los setenta del Congreso de Europa de La Haya*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2018, 420 pp., 38 €

En mayo de 1948 se celebró el Congreso de La Haya, donde nació el Movimiento Europeo que acogió a un buen número de personalidades que abogaban por la construcción de una Europa Federal. Entre estas personas se encontraban varios que serían pronto los artífices de los primeros pasos de la Unión Europea (Tratado de París de 1951 y Tratados de Roma de 1958). Todo esto se pone en marcha cuando todavía la memoria de la guerra está muy viva. Este volumen quiere hacerse eco de esta doble conmemoración, no solo para recordar el pasado sino ante todo para alentar el avance de la construcción europea, en unos momentos que no son precisamente los más alentadores para ello. En estas páginas se han dado cita un grupo de expertos que analizan distintos aspectos del proceso europeo desde el prisma de la Unión Europea. Se abre con un estudio de Miguel Martínez Cuadrado que ofrece una visión de conjunto de todo lo que se inició en el Congreso de La Haya. Se reproducen luego las Resoluciones del Congreso citado, un texto poco conocido y que hoy conviene difundir. Siguen numerosos estudios (hasta un total de 29) sobre los aspectos jurídicos, económicos, institucionales y sociales, sobre las ampliaciones de la Unión Europea y sus relaciones exteriores, sobre el concepto de ciudadanía europea, sobre el futuro a que podríamos orientarnos. Es un libro que valora el camino recorrido y apuesta decididamente por comprometerse, no por abandonarlo ordenadamente sino por avanzar

desde la experiencia de las dificultades que se han ido encontrando.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ DE GASPAR, Francisco José, *El enigma de la Espada de san Pablo*. Editorial Almuzara, Córdoba 2018, 270 pp., 22,95 €

A la Espada de san Pablo se la conoce también como el Cuchillo de Nerón. Supuestamente se trata de la espada con la que le cortaron la cabeza a san Pablo. La tradición oral forma la primera parte de la historia conocida de esta reliquia, que se complementa con la historia documental de Toledo a partir de 1551, que registra a partir de este año su llegada a la ciudad. Muchas personalidades españolas se interesaron por esta reliquia, entre ellas, Gil de Albornoz, Pedro Tenorio, Francisco de Quevedo, Benito Pérez Galdós, Gregorio Marañón, el cardenal Tarancón y Francisco Franco. Esta espada se perdió durante la Guerra Civil y fue objeto de dos búsquedas intensas por parte de Franco en los años 1950 y 1967, por considerarla una especie de amuleto que le ayudaría a gobernar España. Este libro intenta responder a todos los interrogantes que existen respecto a esta real o supuesta Espada de san Pablo.- A. NAVAS.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, José Vicente, *María de San José (Salazar)*. San Pablo, Madrid 2018, 173 pp., 1250 €

Considero todo un acierto esta semblanza de María de San José, una de las primeras carmelitas de más valía en todos los sentidos y especialmente apreciada por santa Teresa, a causa de las cualidades que la adornaban. Fue una religiosa que defendió a fondo el carisma teresiano cuando la santa ya no vivía y se enfrentó al mismísimo Nicolás Doria y a todos los que lo apoyaban en el camino que llevaban de desvirtuar el carisma teresiano. En esta semblanza se da cuenta también de sus escritos, valorándolos adecuadamente. De ellos se ofrecen seis buenos fragmentos, entre los que cabe destacar su *retrato de santa Teresa* y una *carta a san Juan de la Cruz*. Fue una monja muy valiosa además por su erudición cristiana y profana, así como por su conocimiento de la Biblia. Fue víctima de todo tipo de contradicciones.- A. NAVAS.

ROMANATO, Gianpaolo, *Pío X. En los orígenes del catolicismo contemporáneo*. Ediciones Palabra, Madrid 2018, 447 pp. 2850 €

Gianpaolo Romanato presenta esta biografía de Pío X con la conciencia de que se trata de un papa controvertido ante el que se dividen las opiniones de los expertos. Y es que en su pontificado se encuentran iniciativas que sueñan a tradicionalismo de vía estrecha, junto a otras capaces de abrir ventanas nuevas al devenir de la Iglesia. Por tanto se pueden resumir sus dos facetas principales en *nostálgico del pasado o precursor del futuro*. Lo más sorprendente reside en que no es fácil llegar a una síntesis entre estas dos facetas, marcadas claramente en sus actuaciones, como se comprende si se recuerda la persecución que desató contra el modernismo o la supresión del *derecho de veto* del que gozaban las potencias católicas a la hora de elegir un nuevo papa. Fue también un papa profundamente reformador en el seno de la Iglesia. Este libro ayuda seriamente a acercarse a la complejidad de su persona.- A. NAVAS.

SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (coord.), *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618). Un puente con la China de los Ming*. Xerión Comunicación y Publicaciones, Aranjuez (Madrid) 2018, 218 pp., 13 €

El jesuita italiano Matteo Ricci (1552-1610) ha pasado a la posteridad como pionero de lo que hoy llamamos la inculturación: logró hacerse un lugar en el mundo cultural chino de la dinastía de los Ming como vía lenta pero decisiva de evangelización. Y Diego Pantoja fue uno de los jesuitas que le acompañó desde el primer momento en esta difícil tarea. A pesar de que murió relativamente joven (con 47 años), trabajó 21 años, primero con Ricci y luego, tras la muerte de este, como continuador de su obra. Al cumplirse el cuarto centenario de su muerte este libro pretende difundir la persona y la obra de quien compartió con Ricci las dificultades innumerables que ambos encontraron en un mundo que era tan ajeno a las preocupaciones evangelizadoras que les movían. Para ello se recogen en este libro cuatro textos complementarios: Fernando Marcos presenta el tiempo de Pantoja en China y su tarea evangelizadora en aquellas tierras; Ignacio Ramos ofrece como el contexto de su itinerario vital; Wenceslao Soto reproduce y comenta las páginas que el P. Bar-

tolomé Alcázar dedica a Diego de Pantoja en su *Chrono-historia de la Provincia de Toledo* (una obra publicada en 1710); Pedro Llobell indaga los frutos que aún hoy pueden reconocerse en China de aquella presencia de jesuitas pioneros en la investigación y en la evangelización.- I. CAMACHO.

TORRES BARRANCO, Francisco Javier, *Botas, casco y mono de obrero sobre el altar. Los curas obreros y la lucha por la justicia social, 1966-1979*. Universidad de Cádiz, Cádiz 2017, 312 pp., 21 €

La historia de los curas obreros en la diócesis de Cádiz-Ceuta fue exitosa, pero tuvo un recorrido relativamente breve, como queda señalado en el título. En 1966 se inició con una experiencia de formación en el seminario, siendo obispo de aquella diócesis D. Antonio Añoberos. El grupo tuvo que transitar por un itinerario difícil: encontrar empleo, experimentar la dureza del trabajo manual, descubrir las injusticias del mundo laboral, armonizar el ministerio y la militancia... Fue un recorrido no exento de obstáculos, en un momento tan complejo en España como aquellos años de la transición, cuando además la Iglesia buscaba su sitio en la nueva España que se iba configurando. Es cierto que el movimiento no nace aislado en este rincón del país: el autor se encarga de iniciar su estudio recordando el origen de los curas obreros en París en los años 1940, su expansión por otros países europeos y por la España convulsa de aquellos años. El grupo gaditano llegó a contar con 22 miembros (cf. pág. 145), pero las dificultades intraeclesiales (cambio de obispo en 1973) y políticas (acoso policial) fueron minando su estabilidad y para 1979 acabó diluyéndose. El autor ha hecho un encomiable esfuerzo para reconstruir aquella historia y adentrarse en lo que fue la misión de aquellos hombres. Para ello ha consultado fuentes personales y archivos diversos que explican el interés de estas páginas.- I. CAMACHO.

VALLEJO-NÁGERA, María, *Mujeres de luz. Escandalosamente envidiadas*. La Esfera de los libros, Madrid 2018, 375 pp., 21,90 €

María Vallejo-Nágera es una autora y conferenciante bastante conocida después de que en 1999 en Medjugorje experimentara una fuerte conversión religiosa que le llevó a ofrecer su

testimonio para ser instrumento del anuncio del Evangelio para otros. En este libro recorre la vida de ocho mujeres de la historia que conoce desde su infancia: “de niña viví un aturdimiento extraño, una fascinación sorprendente con ellas” (pág. 12). Lo hace novelando sus biografías e invitando al lector a sumergirse en sus historias: “esas mujeres eran humanas, como usted y como yo. Y a pesar de vivir en al límite y dejar huella para la eternidad, no puede negarme que son todas ellas un ejemplo de vida, de superación, de valentía y de coraje...” (pág. 372). Una obra de lectura fácil y ligera en la que se pueden aprender noticias desconocidas de estas mujeres que han pasado a la historia.- J. GUEVARA.

CIENCIAS SOCIALES

ALEXANDER, Jeffrey C., *La esfera civil*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2018, 738 pp., 60 €

Este libro ha tenido una larga gestación, que el propio autor remonta a 1979. Quiere ser una puesta al día de un tema que atrae la atención de los sociólogos aunque no de forma continua: la sociedad civil. Con este término se acostumbra a definir aquella compleja red de instituciones, asociaciones y organizaciones que surgen espontáneamente en la sociedad gracias a la libre iniciativa de sus miembros. Pero el concepto así definido deja insatisfecho a Alexander: él piensa que en la sociedad existe además una estructura cultural, que da cohesión a un todo, marcado por el pluralismo e incluso por la conflictividad. Por eso Alexander habla de sociología cultural, como algo distinto de la sociología de la cultura, un tema en el que ha podido profundizar gracias al *Center for Cultural Sociology* de la Universidad de Yale, que él mismo ayudó a poner en marcha y del que actualmente es codirector. Alexander ha acuñado el término *esfera civil* para designar un mundo de valores e instituciones que produce a la vez capacidad de crítica social y de integración social. Ello es posible gracias a lo que él considera una fe secular común, la cual produce respeto hacia el otro aunque no lo conozcamos y desencadena mecanismos de solidaridad. En el fondo, Alexander apuesta por una sociedad marcada por unos valores compartidos, donde no todo se reduce al juego del

propio interés y donde la democracia no es solo un conjunto de reglas del juego sino un verdadero modo de vida. Es significativa la conclusión (“La sociedad civil como proyecto”), porque bajo ese título queda más de manifiesto el carácter dinámico de la misma así como la posibilidad de que ese dinamismo sea conducido por sus miembros y concretamente por los movimientos sociales, a los que el autor dedica una especial atención.- I. CAMACHO.

BÉJAR, Helena, *Felicidad. La salvación moderna*. Tecnos, Madrid 2018, 252 pp., 16 €

La autora es catedrática de sociología en la Universidad Complutense de Madrid y trata de analizar en profundidad las raíces sociales del imperativo cultural que, en nuestro mundo actual, nos impele a ser felices. Por esta razón, el estudio queda enmarcado dentro del ámbito de la sociología cultural y, más específicamente, dentro de una rama de la misma que estudia la cultura emocional; esto es, cómo acabamos generando conductas emocionales que están en estrecha dependencia de aquello que se espera de nosotros. El libro tiene dos partes claramente diferenciadas. En la primera de ellas, *La felicidad en la historia*, se hace un recorrido por la historia del concepto moderno de felicidad, antes de que fuera colonizado por la psicología. La segunda, *Felicidad y cultura psicoterapéutica*, atiende a los textos de autoayuda, desde que surgieron en su entorno norteamericano, distinguiendo entre una vía positiva (optimismo) y otra negativa (ausencia de turbación interior) de acceso a la felicidad. El libro puede ser muy sugerente para teólogos de oficio, ya que puede ofrecer algunos horizontes de comprensión de eso que cabría llamar propuestas soteriológicas secularizadas.- S. BÉJAR.

BINGHAM, Tom, *El estado de derecho*. Tirant lo Blanch, Ciudad de México 2018, 303 pp., 29 €

Muerto en 2010, Tom Bingham es reconocido como el mejor juez británico de la posguerra con una vida enteramente dedicada a la defensa del estado de derecho. En este libro abandona los tecnicismos jurídicos para acercarse al público no especializado ese concepto tan esencial en la historia de la humanidad que es el estado de derecho. Y lo hace con un enfoque ordenado y sistemático, y por supuesto con un toque

anglosajón que incorpora lo que de propio hay en esta tradición político-jurídica. Los dos primeros capítulos presentan el concepto de esta institución política y la historia de cómo llegó a configurarse en la época moderna. Siguen ocho capítulos en los que desarrolla los principales componentes del estado de derecho: la ley y su función frente a la desigualdad y la discrecionalidad, los poderes y su división, los derechos humanos (aunque en este punto solo se refiere a los derechos civiles, no a los sociales). Los dos últimos capítulos abordan dos cuestiones de actualidad y especialmente espinosas para el estado de derecho, aunque de muy distinto orden: el terrorismo y la supremacía del parlamento.- I. CAMACHO.

JENAINATI, Cathia – GROVES, Judy, *Feminismo. Una guía ilustrada*. Tecnos, Madrid 2018, 190 pp., 12 €

Una profesora de Estudios Ingleses y Literatura Comparada de la Universidad de Warwick en Inglaterra (Cathia Jenainati) y una pintora e ilustradora (Judy Groves) se han unido en este libro para ofrecer lo que llaman una “guía ilustrada”. Las ilustraciones son muy abundantes y visualizan los contenidos de más de cien entradas sobre distintos aspectos del feminismo, que en la primera ilustración de libro se define como “la lucha que busca dar fin a la opresión sexista” (pág. 11). Esas entradas no tienen una estructura muy sistemática. Son como “flashes” que se asoman a cuestiones muy variadas relacionadas siempre con esa lucha. Sí destaca la atención que se presta continuamente a la dimensión histórica, como queriendo dejar evidencia de que estamos ante un movimiento que tiene ya un recorrido de siglos. La procedencia y especialidad de sus autoras explica también que las referencias casi exclusivas son al mundo anglosajón (Gran Bretaña y Estados Unidos), aunque el movimiento ha estado presente en otros países del mundo.- F. L.

MATIA PORTILLA, Francisco Javier, *Los tratados internacionales y el principio democrático*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2018, 152 pp., 12 €

Su condición de catedrático de Derecho Constitucional (Universidad de Valladolid) explica el interés de Francisco J. Matia por el tema de

que se ocupa en este estudio: el lugar de los tratados internacionales y su articulación con la legislación de un país y los poderes propios de un Estado de Derecho. Por tratado internacional entiende el autor todo acuerdo supraestatal que tenga carácter normativo. Y el primer problema que surge en ello es el de la instancia que es competente en la materia: se analiza cómo en la legislación española la mayor iniciativa corresponde al poder ejecutivo, lo que deja muy debilitada la función del parlamento en este terreno. Una segunda cuestión es la relación entre Derecho internacional y Derecho estatal: el profesor Matia defiende que los tratados internacionales están subordinados a la Constitución pero tienen una autoridad superior a toda norma con fuerza de ley. Para llegar a estas conclusiones el autor se basa en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español y en los dictámenes del Consejo de Estado, como se puede comprobar en la extensa bibliografía citada en las últimas páginas.- F. L.

SEIJAS VILLADANGOS, María Esther (coord.), *Parlamento y parlamentarismo: origen y retos. XV Congreso de la Asociación de Constitucionalistas de España*. Tirant lo Blanch, Valencia 2018, 346 pp., 39,90 €

El congreso que está en el origen de este libro se celebró en León en marzo de 2017 siguiendo una tradición ya consolidada de la asociación que organiza. Ahora se recoge una parte de los materiales que allí fueron presentados y debatidos: dos ponencias-marco y nueve comunicaciones que se repartieron en tres mesas temáticas. La primera ponencia (Prof. Caamaño Domínguez) hace un balance de lo que es hoy un parlamento y de los retos a que se enfrenta, mientras que la segunda (Prof. Fernández Sarasola) estudia la historia del parlamento español desde sus orígenes en la época de la Ilustración, así como los distintos modelos que le han servido de referencia. En la primera mesa temática se analiza el parlamento como reflejo de la crisis de la democracia y del sistema de partidos. La segunda tiene un enfoque comparativo: Parlamento Europeo, parlamentos autonómicos en España, parlamentarismo latinoamericano y canadiense. La tercera mesa tiene como centro de atención las funciones propias de un parlamento y las transformaciones a las que debería

someterse para adaptarse a las condiciones actuales.- F. L.

VIDAL, Fernando, *La última modernidad. Guía para no perderse en el siglo XXI*. Sal Terrae, Santander 2018, 423 pp., 20 €

El sociólogo vigués de la Universidad Pontificia Comillas Fernando Vidal (n. 1967) sostiene en este ensayo que en nuestros días asistimos a un nuevo estadio del desarrollo histórico de la modernidad, la “última modernidad”. La universalización de la modernidad, marcada precisamente por sus premisas universalizadoras, emergió con las modernidades renacentista del siglo XV y reformista del siglo XVI, se desarrolló con las modernidades del Barroco y la Ilustración, pasó por las modernidades reformistas del siglo XIX y la posmodernidad del siglo XX, para ahora acaso encarar la transición hacia una nueva era planetaria: la Edad del Antropoceno. El libro presenta una radiografía de la sociedad cambiante de nuestro tiempo mediante el análisis de seis de sus estructuras básicas, todas ellas ambivalentes: red móvil global (modernidad globalizada), organizaciones complejas (ecomodernidad), reflexividad, cultura digital (infomodernidad, infoarte), riesgo social y sociedad de los cuidados (modernidad del cuidado de la dignidad humana, los bienes comunes, los vínculos, redes y comunidades, la gobernanza, etc.). De ese séxtuple análisis, desplegado con una metodología dialógica (con autores como Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens, Jean Baudrillard, Edgar Morin, Richard Sennet, Noam Chomski o Gilles Lipovetsky), se dibuja un mundo sometido a incertidumbres y posibilidades estructurales que afectan al sentido de la realidad, la condición humana y la sostenibilidad del planeta.- A. MARTÍN MORILLAS.

VARIA

HOLLAND, Owen – PIERO, *Crítica literaria. Una guía ilustrada*. Tecnos, Madrid 2018, 188 pp., 12 €

Esta “guía ilustrada” es, en realidad, una historia de la crítica literaria. Comienza con la *República* de Platón y la *Poética* de Aristóteles para saltar luego al siglo XVI y llegar hasta

movimientos tan recientes como la “ecocrítica”, ya avanzado el siglo XX. El concepto de crítica literaria admite distintas interpretaciones, desde un juicio general sobre la literatura hasta juicios particulares sobre géneros y sobre obras concretas. El texto es de Owen Holland, que enseñó Historia de la Crítica Literaria en la Universidad de Cambridge. Las ilustraciones, muy abundantes, son de Piero, cuya obra ha sido incluida en el Royal College of Arts de Londres. Un glosario de términos utilizados y un índice de nombres y conceptos ayudan en el uso de esta guía.- F. L.

LAMET, Pedro Miguel, *El retrato secreto de Jesús de Nazaret. Novela histórica*. Mensajero, Bilbao 2018, 422 pp., 22,50 €

El autor es conocido por cultivar este género de la novela histórica, recreando la vida de personajes después de estudiar rigurosamente el contexto en que vivió valiéndose para ello de las fuentes disponibles. En el caso de Jesús de Nazaret las fuentes son abundantes, así como los estudios que se han ocupado de ellas. Y en este estudio ha sido preocupación relevante de Lamet el llegar al Jesús histórico, ponernos en contacto con la realidad de aquel “pobre profeta rural galileo” que cautivó a tantos de sus contemporáneos. En este caso Lamet ha escogido a dos personajes ficticios: Suetonio, tribuno amante de las letras que vive retirado en la isla de Capri, que es quien escribe, dirige su obra a Aristeo, erudito filósofo de Éfeso y guardián de la biblioteca de esta ciudad. Suetonio relata la experiencia que vivió en un viaje que ambos realizaron para elaborar un informe sobre las revueltas sediciosas en Judea, Samaría y Galilea: porque, además del informe que le había sido encargado, escribió un libro en que pretende presentar a la persona de Jesús, que –reconoce– le cambió la vida. Suetonio titula su libro *Imago hominis* para presentar la figura del “único hombre cabal que he conocido en mi vida” (pág. 15). El relato se articula en sucesivos capítulos que van tomando como tema distintos personajes que tuvieron alguna relación con Jesús, como son Andrés, Zaqueo, Lázaro, Nicodemo o la misma María de Nazaret.- I. CAMACHO.

LÓPEZ GONZÁLEZ, María Nieves, *La dignidad del habla andaluza*. Almuzara, Córdoba 2018, 141 pp., 17,50 €

La autora, que es filóloga de formación, quiere salir al paso de ese complejo de inferioridad que hace que los andaluces oculten su habla natural, como consecuencias de esos clichés sociales que tan negativamente la valoran. Estas páginas quieren ser un estímulo para que nos expresemos con naturalidad y transparencia, y se apoyan en la convicción de que el comportamiento lingüístico de un pueblo es símbolo de su pensamiento. Para ello se comienza in-

dagando el contexto en que surgen dichas valoraciones negativas. Basándose en estudios de filólogos se pasa luego revista a los principales rasgos del habla andaluza: el seseo y el ceceo, la aspiración de la “s” al final de sílaba o de la “j”, el uso de la “r” y la “l” implosivas, los andalucismos. Se formulan al final algunas propuestas dirigidas a los organismos y entidades culturales de Andalucía. Y se añade, además de la correspondiente bibliografía, un apéndice con el vocabulario empleado en la localidad de Tocina y Los Rosales (Huelva) como muestra de la riqueza y variedad del habla andaluza.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- AA. VV., *Creo en un solo Dios – El Credo comentado por los Padres de la Iglesia, Volumen 1º*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 320 pp.
- AUGUELLO, Daniela María, *Reconstruir a partir del amor. Cómo gestionar los cambios en la vida de pareja*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 112 pp.
- AUGUSTIN, George, *Yo soy una misión. Pasos de la evangelización*, Sal Terrae, Santander 2018, 159 pp.
- BAUDASSÉ, Philippe, *Vivir el duelo*, San Pablo, Madrid 2018, 128 pp.
- BERMEJO, José Carlos – LÁZARO, Cristina, *La muerte apropiada*, Sal Terrae, Santander 2018, 170 pp.
- BESTARD, Joan, *Sobre la calidad humana. 365 reflexiones para cada día del año*, PPC, Madrid 2018, 306 pp.
- BORGHESI, Massimo, *Jorge Mario Bergoglio: Una biografía intelectual*, Encuentro, Madrid 2018, 360 pp.
- BUXARRAIS, M^a Rosa – VILLAFRANCA, Isabel, *Una mirada femenina de la educación moral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018, 240 pp.
- Conversaciones con Jon Sobrino. A cargo de Charo Mármol*, PPC, Madrid 2018, 454 pp.
- CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermones*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 256 pp.
- DÍAZ, Carlos, *Cuando tu sufrimiento y el mío son un mismo sufrimiento. La vida como sanación compasiva*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018 184
- FUNGUEIRO, Juan, *Libro sobre la buena enseñanza y educación de los jóvenes (1584)*, Editorial Católica, Madrid 2018, 688 pp.
- GIUSSANI, Luigi, *Una extraña compañía*, Encuentro, Madrid 2018, 280 pp.
- GÓMEZ HINOJOSA, José F., *De la teología de la liberación a la teología del Papa Francisco. ¿Ruptura o continuidad?*, PPC, Madrid 2018, 159 pp.
- HERA BUEDO, Eduardo de la, *San Pablo VI: de la cruz a la gloria. Retrato de un papa*, PPC, Madrid 2018, 575 pp.
- INOGÉS SANZ, María Cristina, *La sinfonía femenina (incompleta) de Thomas Merton*, PPC, Madrid 2018, 149 pp.
- IRIBARNEGARAY, Teresa, *Una fe que escandaliza y seduce. Recorrido existencial por el Evangelio de Marcos*, Sal Terrae, Santander 2018, 295 pp.
- LLAMEDO GONZÁLEZ, Juan José, *Teología de Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. Una visión sistematizada*, San Pablo, Madrid 2018, 123 pp.
- LÓPEZ BAEZA, Antonio, *Por una Iglesia al servicio del mundo. Compartir la alegría de la fe*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2018, 160 pp.
- MARTIN, James, *Tender un puente*, Sal Terrae, Santander 2018, 190 pp.
- MARTÍNEZ-GAYOL, Nurya, *El sentido apostólico de la adoración*, Sal Terrae, Santander 2018, 179 pp.
- Martini, Carlo Maria, María Magdalena, Sal Terrae, Santander 2018, 147 pp.
- MENDONÇA, José Tolentino, *Elogio de la sed*, Sal Terrae, Santander 2018, 164 pp.
- MOLLÁ LLÁCER, Darío, *De acompañante a acompañante. Una espiritualidad para el encuentro*, Narcea, Madrid 2018, 152 pp.
- OTAROLA MORENO, Gabriel María, *La revolución pendiente. La Iglesia vista por un laico*, San Pablo, Madrid 2018, 148 pp.
- PAGOLA, José Antonio, *Dejar entrar en casa a Jesús*, PPC, Madrid 2018, 247 pp.
- PAPA FRANCISCO Y AMIGOS, *La sabiduría de los años*, Mensajero, Bilbao 2018, 176 pp.
- PRECIADO IDOETA, Iñaki, *La ruta del silencio. Viaje por los libros del Tao*, Trotta, Madrid 2018, 341 pp.
- RAMOS TOLEDANO, Joan, *Propiedad digital. La cultura en internet como objeto de cambio*, Trotta, Madrid 2018, 255 pp.

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

- REBOLO GONZÁLEZ, Luis Joaquín, *Biografía teológica de la transición política española (1965-1982)*, PPC, Madrid 2018, 169 pp.
- RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio, *El cristianismo naciente. El cristianismo emergente a la luz de los Hechos de los Apóstoles*, Editorial Católica, Madrid 2018, 298 pp.
- SANDRIN, Luciano, *La resiliencia. La fuerza para caminar con el viento en contra*, Sal Terrae, Santander 2018, 162 pp.
- SAPIENZA, Leonardo, *La barca de Pablo. Cartas inéditas de Pablo VI*, San Pablo, Madrid 2018, 272 pp.
- SERRA ESTELLÉS, Xavier, *Inventari dels arxius parroquials de la Safor*, Facultad Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2018, 254 pp.
- SMITH, Traci, *Familias que viven la fe. Crear momentos sagrados en el hogar*, Sal Terrae, Santander 2018, 255 pp.
- STARK, Rodney, *Falso testimonio. Denuncia de siglos de historia anticatólica*, Sal Terrae, Santander 2018, 302 pp.
- TATAY, Jaime, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*, Editorial Católica, Madrid 2018, 600 pp.
- TERTULIANO, *La paciencia. El testimonio del alma. A los mártires*, Ciudad Nueva 2018, 196 pp.
- VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *Centinela en la noche. 100 preguntas desde el silencio*, PPC, Madrid 2018, 228 pp.
- VILLEGAS, Manuel, *Psicología de los siete pecados capitales*, Herder, Barcelona 2018, 216 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia
La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general
De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz
Deuda desde una perspectiva cristiana
“Busco a mis hermanos” (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob
Biología y Espiritualidad: ¿puede ser la espiritualidad una dimensión de la biología?
Estrategia y vacío en la nueva izquierda
La investigación en los archivos públicos civiles para documentar el martirio de los mártires españoles del siglo
XX. El caso del beato Francisco López Navarrete
Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio
Desesperación. Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu
Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia
Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro
¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica? Una cuestión sobre el laicado planteada desde la vida consagrada
La espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús. Exposición sintética
La transculturación de la teología crítica española: la teología política que “deviene” en teología de la liberación
El acontecimiento propiciante en Heidegger. Guía de lectura
Haiku. La vida y el espíritu de la poesía japonesa
El multiculturalismo en Kymlicka
Hegel y la teología liberal. La Escuela de Tübinga
La real Junta de la Inmaculada de 1617 y los Libros Plúmbeos. Religiosidad popular y monarquía en la
Andalucía barroca
La ontología suareciana de la contingencia
La psicología de la atención en el Comentario al De Anima de Francisco Suárez
El tratado “De Ecclesia” de Francisco Suárez
El sistema de límites del poder en Francisco Suárez. La resistencia civil como instrumento fáctico de oposición
al poder
Palabras que matan: calumnia, difamación y buena fama en la Iglesia
Ser musulmán en un colegio jesuita. Alumnos cuentan su experiencia en el SAFA ICET
La eclesialidad de la fe en su dimensión práctica. Indagaciones en la Teología política de Johann Baptist Metz
El concepto de tradición en la Teología de la liberación
Por una implicación teológica en los debates en torno a la noción de ‘dignidad humana’
¿Asesinatos innumerables o un crimen primordial? La homicida noche de los tiempos den Freud y Girard
La misericordia, nueva oportunidad para el diálogo entre musulmanes y cristianos
Experiencia artística y ética cristiana
La política del reconocimiento en Charles Taylor
“Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos
El desarrollo y re-descubrimiento del concepto Sacramentum en la tradición de la Iglesia de Occidente
Gnosis y neoplatonismo en la exégesis de Clemente de Alejandría
La eclesialidad de la fe como memoria provocadora y compasiva. Aportes de Johann Baptist Metz en ‘Memoria
Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista’
Perfiles sociológicos de las religiones contemporáneas
El caso de la estatua robada. Investigación policíaca y exégesis bíblica. Ensayo sobre Jueces 17-18
El Todo en el fragmento. Las vías del pulchrum en la posmodernidad

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXV

ANGULO ORDORIKA, IANIRE, <i>“Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios” (Rut 1,16). El libro de Rut: creer en tiempos inciertos</i>	267-290
CAMPOS MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ, <i>Palabras que matan: calumnia, difamación y buena fama en la Iglesia</i>	9-30
COSTADOAT SJ, JORGE, <i>El concepto de tradición en la Teología de la liberación</i>	75-92
ESPINOSA ARCE, JUAN PABLO, <i>La eclesialidad de la fe en su dimensión práctica. Indagaciones en la Teología política de Johann Baptist Metz</i>	7-73
ESPINOSA ARCE, JUAN PABLO, <i>La eclesialidad de la fe como memoria provocadora y compasiva. Aportes de Johann Baptist Metz en ‘Memoria Passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista’</i>	371-385
FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, JOSÉ MANUEL, <i>El desarrollo y re-descubrimiento del concepto Sacramentum en la tradición de la Iglesia de Occidente</i>	291-310
GARCÍA LOZANO OFM, FRANCISCO JOSÉ, <i>El Todo en el fragmento: las vías del pulchrum en la posmodernidad</i>	427-447
FIEDLER, LEA, <i>Ser musulmán en un colegio jesuita. Alumnos cuentan su experiencia en el SAFA ICET</i>	31-56
MARTÍN MORILLAS, ANTONIO M., <i>Perfiles sociológicos de las religiones contemporáneas</i>	387-404
MORENO FERNÁNDEZ, AGUSTÍN, <i>¿Asesinatos innumerables o un crimen primordial? La homicida noche de los tiempos en Freud y Girard</i>	155-167
NOVOA SJ, CARLOS, <i>Experiencia mística y ética cristiana</i>	185-200
OVIEDO TORRÓ OFM, LLUIS, <i>Por una implicación teológica en los debates en torno a la noción de ‘dignidad humana’</i>	137-154
ROGER CASTILLO, LUIS GONZAGA, <i>Gnosis y neoplatonismo en la exégesis de Clemente de Alejandría</i>	311-326
SICRE DÍAZ SJ, JOSÉ LUIS, <i>El caso de la estatua robada. Investigación policiaca y exégesis bíblica. Ensayo sobre Jueces 17-18</i>	405-426
VÁZQUEZ JIMÉNEZ, RAFAEL, <i>La misericordia, nueva oportunidad para el diálogo entre musulmanes y cristianos</i>	169-183
VILLASANTE MESO SJ, ROBERTO, <i>La política del reconocimiento en Charles Taylor</i>	245-265

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. MÜLLER, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tel.: +34 958 18 52 52



FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA
(Campus Universitario de Cartuja)
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



958 185 252 (Centralita)
958 162 486 (Secretaría)

info@teol-granada.com
www.teol-granada.com

ISSN 0478-6378

