

## Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
GRANADA

La política del reconocimiento  
en Charles Taylor

ROBERTO VILLASANTE MESO SJ

---

“Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será  
mi Dios” (Rut 1,16). El libro de Rut:  
creer en tiempos inciertos

IANIRE ANGULO ORDORIKA

---

El desarrollo y re-descubrimiento del  
concepto Sacramentum en la tradición  
de la Iglesia de Occidente

JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

---

Gnosis y neoplatonismo en la exégesis  
de Clemente de Alejandría

LUIS GONZAGA ROGER CASTILLO







# 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 270  
julio-septiembre 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 política del reconocimiento en Charles Taylor ..... 245-265  
*ROBERTO VILLASANTE MESO SJ*

“Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será  
mi Dios” (Rut 1,16). El libro de Rut:  
creer en tiempos inciertos ..... 267-290  
*IANIRE ANGULO ORDORIKA*

El desarrollo y re-descubrimiento  
del concepto Sacramentum en la tradición  
de la Iglesia de Occidente ..... 291-310  
*JOSÉ MANUEL FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ*

Gnosis y neoplatonismo en la exégesis  
de Clemente de Alejandría ..... 311-326  
*LUIS GONZAGA ROGER CASTILLO*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 327-357

LIBROS RECIBIDOS ..... 357-357



## ROBERTO VILLASANTE MESO SJ

DEA en Filosofía Política por la UPSA. Ha realizado estudios de sinología y minorías étnicas en China tanto en la Universidad Católica de Fu Jen como en el TBC de Pekín. En la actualidad realiza estudios de Máster en Teología y Mundo actual en la Facultad de Teología de Granada.

## IANIRE ANGULO ORDORIKA

Bilbao (1976). Religiosa Esclava de la Stma. Eucaristía. Licenciada en Teología de la Vida Religiosa y en Sagrada Escritura, especialidad en la que realiza su doctorado. Es profesora en la Facultad de Granada, donde imparte la asignatura de Profetas. También desarrolla su labor docente en la Universidad Pontificia Comillas y en el Instituto Teológico de Vida Religiosa.

## JOSÉ MANUEL FERÁNDEZ RODRÍGUEZ

Teólogo seglar, licenciado en Estudios Eclesiásticos y en Teología Histórico-dogmática. Doctor en Teología por la Facultad de Teología de Granada. Tiene varias obras publicadas: La Santa Unción de los enfermos (Cuadernos Phase 193); El Sacramento de la Santa Crismación (UPSA); y Las Iglesias Orientales Católicas (CPL-Libri 31). También ha publicado artículos de distintas temáticas en varias revistas entre las que destacan: Angelicum, Studi ecumenici, Phase, Diálogo Ecuménico. Perito evaluador para artículos de la revista (indexada): Theologica Xaveriana. Actualmente imparte clases de religión como docente en centros públicos dependientes de la Junta de Andalucía.

## LUIS GONZAGA ROGER CASTILLO

Santa Fe (Granada) en 1982. Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada, Licenciado en Derecho por la Universidad de Granada, Graduado en Teología por la Facultad de Teología de Granada. Miembro investigador del Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas de Granada. Editor de la revista académica Religion & Spirituality in Society. Sus principales campos de estudio son, entre otros, símbolos y religiones comparadas, el pensamiento neoplatónico, la poética y estética literaria, acerca de los que ha realizado diversas publicaciones y conferencias.



# *POR ULA POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO DE CHARLES TAYLOR*

*Roberto Villasante Meso sj*

*Sumario:* Los modelos de ciudadanía y sociedad que han derivado de los marcos políticos de la modernidad han tendido a invalidar las tradiciones religiosas y culturales por considerarlas una realidad exclusiva de la esfera privada. Así, el mundo moderno se diferenciaría del pre-moderno por la constitución de un nuevo "yo". Charles Taylor ha sido uno de los autores que sin negar lo positivo de la herencia de ese marco moderno, ha reivindicado la recuperación, reparación y valoración de las tradiciones humanas en las que los "individuos" se socializan. En este artículo voy a mostrar su crítica al modelo de ciudadanía de la modernidad y su propuesta.

*Summary:* The models of citizenship and society which have stemmed from the political framework of Modernity have tendered to invalidate religious and cultural traditions, considering them a reality exclusive of the private sphere. In this way, the Modern world would be different from the pre-modern world due to the constitution of a new "self". Charles Taylor has been one of the authors that, without denying the positive aspects of the modern legacy, has vindicated the restoration, reparation and appraisal of those traditions in which "individuals" are socialized. In this article, I want to show his critique to the model of citizenship typical of modernity and his own proposal.

*Palabras clave:* Modernidad, ciudadanía, multiculturalismo, filosofía política, religión, tradiciones.

*Key words:* Modernity, citizenship, multiculturalism, political philosophy, religion, traditions.

Fecha de recepción: 26 marzo de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 mayo de 2018

## **1. Introducción**

En este artículo vamos a abordar la crítica al paradigma político de la modernidad de Charles Taylor y su propuesta de una ciudadanía que incluya la pluralidad de tradiciones. Procedente de la tradición neo-hegeliana y hermenéutica, Taylor sitúa su discurso más allá del planteamiento moderno, en tanto que se distancia de una visión de la verdad con un sentido esencialista pre-moderna o de una visión de la razón como tribunal de todos los saberes modernos. Siguiendo a Hegel se sitúa en una visión más historicista o comunitarista, lo que implica que la cuestión de la verdad y de la razón no se pueda situar fuera de la historicidad. Desautoriza la cuestión de una razón a priori en tanto que, siguiendo a Hegel, la razón sólo puede tener conciencia-de-sí por

medio del mundo, con sus mediaciones y paradigmas. La razón toma conciencia de sí y se define en relación a otras realidades preexistentes, o por lo menos coexistentes, a sí misma. Es por ello que la filosofía de Taylor no parte de criterios de corrección en los razonamientos prácticos o morales sino de *razonamientos de transición*<sup>1</sup>, *esquemas jerárquicos de valores morales* que se configuran en una determinada cultura. Afirma que hay un discurso narrativo que nos precede y en el que nos hallamos insertos. Desde esta historia narrativa configuramos nuestra biografía, entendida como el relato por medio del cual tomamos conciencia de nuestra identidad. La cuestión de la identidad -como la cuestión del valor- no es algo que construyamos monológicamente, como postula el sujeto moderno cartesiano, sino dialógicamente con *los otros* y *lo otro*. Taylor se distancia de verdades últimas o criterios de razón últimos que partan tanto de esquemas trascendentales como universales. La cultura entendida como un marco referencial y de sentido que ha acompañado a un determinado grupo ya contiene, si ha podido sobrevivir a los cambios, un núcleo normativo básico válido con el que los sujetos individuales se pondrán en juego. La vida como terreno de juego irá definiendo y cambiando las bases morales en las que nos movemos y estos marcos y culturas cambiarán. La cuestión es que tenemos que contar con ellos para poder articular un discurso moralmente eficaz, si no perpetuaremos ilusiones modernistas de un yo que proyecta e improvisa el futuro sin caer en la cuenta que es un sujeto en transición.

Por tanto, la cuestión del pluralismo se plantea para el filósofo canadiense desde dos caminos distintos. Por un lado, hay muchos grupos sociales que reclaman para sí reconocimiento<sup>2</sup> y derechos especiales (las feministas, las minorías étnicas, inmigrantes, minorías nacionales...); y, por otro lado, como necesidad teórica, en tanto que el Estado moderno se ha visto incapaz de gestionar la cuestión del reconocimiento de la diferencia. La concepción del individuo heredada de la modernidad ha imposibilitado -o al menos dificultado mucho- la cuestión de la pertinencia política de la pertenencia a grupos culturales distintos. Como señalaré más adelante esto se ha debido según el autor a una concepción del individuo, de la cual Descartes fue su principal artífice y Locke extrapoló a la política, que es una respuesta errónea<sup>3</sup> y desenfocada de quién somos y cómo funcionamos. Y, aún más, también la considera una respuesta contradictoria<sup>4</sup> que imposibilita el ejercicio de los ideales inaugurales de la modernidad (libertad, igualdad y autenticidad) en la medida que establece un marco a priori de lo que se considerará racional y civilizado e imposibilita y perpetúa, de este modo, un modelo de racionalidad que desprecia tradiciones culturales que se consideren distintas a este modelo. Sin embargo, esta contradicción, que se podría dar a nivel teórico, no se da en la medida que el liberalismo sí asume lo que podríamos llamar elementos culturales procedentes de la cultura dominante.

---

<sup>1</sup> C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, Paidós básica, Barcelona 1996, 88 y ss.

<sup>2</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey), 25.

<sup>3</sup> C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós & Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 1992, 85 y C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 66.

<sup>4</sup> C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 84.

Consecuencia de esto último serían las políticas que se han adoptado respecto a la cuestión de la diferencia en las sociedades modernas: el asimilacionismo, en sus distintas vertientes y versiones. Los individuos se han de introducir en el aparato administrativo del Estado y, para ello, es necesario que adopten las prácticas de los nativos renunciando a las propias. La segregación y el colonialismo han sido herederas de esta mentalidad. Una cuestión intrínsecamente unida a esto es que para Taylor identidad y reconocimiento se corresponden a dos caras de una misma moneda: todos los sujetos y grupos luchan por su mutuo reconocimiento y la ausencia de tal reconocimiento puede ser vista como una forma de opresión<sup>5</sup>.

En las sociedades pre-modernas del *ancien regime*, la identidad y el reconocimiento, se definían sobre todo por el lugar que ocupaba uno socialmente. La modernidad supuso un drástico cambio a este respecto por las consecuencias de la aparición de una nueva formulación del hombre que se basaba sobre todo en el hecho de que todos los seres humanos poseen una igual dignidad. La dignidad universal, de todos los individuos por el hecho de ser racionales, es decir, de poderse guiar mediante principios racionales -al menos potencialmente- implicó una serie de cambios que cuajarían en lo que hoy entendemos por Ilustración.

Si en el *ancien regime* los privilegios y desigualdades provenían de una sociedad estamental donde era el honor el principio que establecía las diferencias, ahora, en la Ilustración, se defiende la igualdad de todos los seres humanos. Esto provoca nuevos problemas que han de ser resueltos: todos somos iguales pero en la medida en que potencialmente cualquier individuo puede acceder a los mejores bienes aparecen nuevas problemáticas que han de ser resueltas: la fama, el prestigio, la cohesión social... Hay otro elemento que se añade a lo anterior en el siglo XVIII con la irrupción del romanticismo y especialmente el pensamiento de Herder, la cuestión de la autenticidad: cada ser humano es original y distinto al resto y la fuente de la autenticidad y la identidad no es algo externo sino interiormente generado.

La clave de esta nueva forma de entender el mundo es que el supuesto nuevo orden de la realidad, donde el individuo es su principio y fundamento y garante de toda racionalidad, no sólo es fruto de una historia y tradición contra lo que pensaron los ilustrados sino que el abominar de dicha tradición va a conllevar la discriminación de tradiciones culturales con narrativas distintas.

El multiculturalismo, como expresión política de esas reivindicaciones, es también el resultado de la lucha y exigencia de las culturas minoritarias por mantener su cultura en oposición a las experiencias de discriminación y asimilación por parte de las culturas dominantes. La modernidad es tan moderna como inglesa, francesa o norteamericana. El reto del multiculturalismo para Taylor es preservar el ideal de la modernidad pero sin usurpar ni extirpar las diferencias culturales.

Taylor no abomina del ideal de la modernidad cayendo en un relativismo cultural acomodaticio que pactara con lo que de hecho sucede, pues para él esta posición es contradictoria<sup>6</sup>. El ideal ilustrado es válido en su intuición inicial<sup>7</sup>, la libertad y la

<sup>5</sup> C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 85.

<sup>6</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 72.

<sup>7</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 58 y 85-86.

igualdad de todas las personas, y la sociedad liberal, si quiere perpetuarse, ha de seguir sus principios constituyentes. Es necesario remontar las fuentes de las que provenimos y buscar formas de participación social en las que sea posible un diálogo en el que entren en juego distintas concepciones de bien. Es decir, es necesario que los distintos grupos que componen lo social tengan su propia versión de quiénes somos y de adónde vamos, para no perpetuar modelos políticos que no responden adecuadamente a la diferencia.

Ahora bien, este diálogo social se ha de dar dentro de los sistemas democráticos, no desde imposiciones externas ni desde éticas o políticas procedimentalistas de corte habermasiano o rawlsiano que den poco espacio a lo particular. El reto del multiculturalismo para el filósofo canadiense radica en posibilitar un espacio político donde todos los individuos y grupos puedan participar desde la diferencia y al mismo tiempo perpetuar el sistema político democrático.

La propuesta de Taylor radica en el hecho de que sean los propios individuos, insertos en distintas tradiciones culturales, los que lleven a cabo una revisión de los fines que persiguen. Un concepto central en la filosofía de Taylor que sirve de enlace entre lo individual y lo general, es como veremos, el de marco referencial. Los marcos referenciales son las estructuras a priori en las que nos hallamos insertos y dotan de sentido y significatividad a nuestras acciones concretas. Estos marcos son los que definen y constituyen las identidades grupales e individuales, los que definen qué cosas son significativas y cuáles no, qué cosas merecen perpetuarse y cuáles no. De este modo, el debate tradicional de si en lo social es anterior el grupo o el individuo en lo social, está desenfocado en tanto que a ambos les precede una historia que moldea su campo significativo.

Así, un elemento central de la crítica de Taylor a la modernidad radica precisamente en esta cuestión. Si el yo moderno se sitúa dentro de un yo abstracto, atómico y despojado de todo vínculo social, los marcos referenciales son las estructuras reales donde, de hecho, opera y cobra sentido el yo. Estos marcos, a diferencia del yo abstracto y desvinculado, son los que de un todo indiferenciado y continuo, marcan la discontinuidad y la diferencia. Si siguiéramos una postura racional solipsista radical, uno podría pensar que lo más significativo de su vida es -siguiendo un ejemplo de Taylor- meter los pies en barro<sup>8</sup>, sin embargo, la cuestión de la significatividad no es intrapersonal sino interpersonal. Las cosas son significativas en función del valor que el grupo atribuye a un hecho singular y no al revés.

Estos grupos no se deben entender de una manera abstracta, como un aglomerado de individuos con intereses comunes, sino en su concreción, como el espacio donde voy constituyendo el autoconcepto y donde mis acciones, deseos y deberes cobran sentido. Por tanto, si tuviéramos que responder, desde Taylor, a la cuestión de si lo originario en lo social es lo individual o lo grupal, deberíamos inclinarnos a la segunda opción, pero añadiendo adjetivos como lo histórico, tradicional... es decir, a lo social le preceden también estructuras heredadas en la que se define y se inserta.

El multiculturalismo, cuestión clave en el mundo contemporáneo, se sitúa en medio de esta tensión entre lo individual, lo grupal y lo histórico. Así una reflexión filosófica que salga de las fuentes de la tradición y articule un nuevo discurso es una ta-

---

<sup>8</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 72.

rea que para Taylor es de vital importancia. El cómo las sociedades democráticas vayan dando cabida a lo distinto va a ser central en el futuro tanto para evitar problemas de segregación o racismo como para perpetuar un sistema político y un modelo de sociedad que consideremos positivo e inclusivo.

## 2. El fenómeno de la convivencia multicultural

Hoy numerosos grupos reclaman para sí reconocimiento. Las mujeres quieren que se les trate según su especificidad de mujeres y de potenciales madres; los discapacitados de acuerdo a políticas que incluyan programas de atención a la diversidad; las minorías étnicas conforme a las exigencias de sus grupos de pertenencia y su especificidad dentro del mosaico social... El reconocimiento de la diferencia es cada vez más una cuestión imprescindible en la agenda de los políticos.

En EEUU y Canadá, como dos países pertenecientes al nuevo mundo y donde se iniciaron las políticas democráticas liberales, la cuestión de la política de la diferencia ha cobrado una notable relevancia. Las experiencias recientes de discriminación y segregación han llevado a esos países a la implementación de políticas de inclusión y discriminación inversa. Si en los años sesenta el reclamo de la identidad afroamericana se interpretaba como una agresión a la identidad norteamericana, hoy más bien se valora el hecho de las identidades plurales en USA y Canadá.

Sin embargo, la cuestión del reconocimiento no es para Taylor una cuestión menor, meramente paliativa, sino que es una cuestión vital para la propia regeneración de las sociedades democráticas<sup>9</sup>. Aunque por un lado, la integración de todos los grupos que constituyen lo social contribuye al bienestar social (para esto se aplican políticas de discriminación inversa por ejemplo), por otro lado, el concepto de integración se refiere a un grupo discriminado respecto a otro que discrimina, y por tanto, el deber ser está en que un grupo se iguale al otro. Esto no da una respuesta adecuada al hecho de que hay grupos cuya cultura es distinta y tienen no sólo derecho a preservarla si no, desde las suposiciones liberales, a que la pertenencia a una cultura no sea el elemento discriminatorio.

Lo que comúnmente llamamos multiculturalismo aglutina un conglomerado de realidades diferentes entre sí que comparte un problema común: la necesidad del reconocimiento de su especificidad, la necesidad de que la forma y manera que tiene uno de definirse e identificarse sea socialmente reconocida. Tanto las feministas como los multiculturalistas afirman que la cuestión del reconocimiento de un grupo incide decisivamente en la imagen que se tenga de un grupo y de los sujetos pertenecientes al grupo. Así, si una persona pertenece a un grupo y la imagen social que tiene dicho grupo es peyorativa, las personas que pertenezcan a ese grupo tendrán una imagen degradada y peyorativa. Los defensores del multiculturalismo parten del hecho de que la falta de reconocimiento supone una forma de opresión<sup>10</sup>. Y si esto sucede, los pronósticos sociales se cumplirán, daría lugar a lo que los sociólogos lo llaman la profecía autocumplida.

<sup>9</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 25.

<sup>10</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 36.

Así, por ejemplo, en EEUU los afroamericanos descendientes de los esclavos reclaman para sí un “nicho ecológico” donde puedan participar de la vida social desde su ser afroamericano, de la misma manera que los blancos participan de ella desde su ser-judío-polaco o irlandés. Los inmigrantes de nueva generación movidos por el deseo de un futuro suponen un desafío para las políticas de inclusión. Los refugiados, los indígenas o las minorías religiosas como los *amish*, los menonitas o los cuaqueros también reclaman para sí un espacio donde puedan vivir de acuerdo a su visión del mundo.

En el caso de Canadá hubo primero una colonización del territorio indígena por parte de los franceses y después una invasión y posterior ocupación por parte de los ingleses. Así en Canadá hay un fuerte movimiento nacionalista francófono que reclama para sí algunos derechos diferenciales como la imposición de la lengua francesa en las escuelas para nuevos ciudadanos y nativos quebequeses.

Por otra parte, la inmigración es un fenómeno global imparable. Las proyecciones del PNUD respecto a la inmigración en los próximos años van a hacer replantear drásticamente las políticas migratorias. Tanto en Europa como en EEUU y Canadá en los próximos treinta años los hijos de los inmigrantes van a suponer un porcentaje muy elevado de la población. Las sociedades occidentales son más multiculturales y porosas<sup>11</sup>, es decir, susceptibles de una visión de la política y de lo social cada vez más plural. Diferentes concepciones de bien entran en colisión y lo que se llama el liberalismo procedimental (de origen kantiano, se define por un modo de proceder del Estado en lugar de por haber adoptado una determinada concepción del bien) se vuelve incapaz de gestionar dichos conflictos. Casos como el de Salman Rushdie con “versos satánicos” serán cada vez más comunes por lo que es necesario hacer una reflexión al respecto<sup>12</sup>.

El reto del multiculturalismo supone garantizar los ideales que han constituido lo que somos y valoramos de las sociedades liberales y al mismo tiempo evitar las prácticas de grupos culturales que supongan una amenaza a nuestros principios constituyentes<sup>13</sup>. El desafío está en tratar a todos por igual y al mismo tiempo reconocer y potenciar la identidad de cada cual sin que nadie se sienta sometido.

Por último, hay que resaltar que Taylor enfoca la cuestión del reconocimiento desde una perspectiva filosófica y no tanto jurídica<sup>14</sup>, por lo que no entra en cuestiones relativas a tipos de derechos (colectivos, individuales, diferenciales...) ni en tipologías de colectivos sociales. Su reflexión la podemos ubicar más bien como una reflexión en tomo a la importancia del reconocimiento, la pertenencia y la identidad.

### 3. La política de la diferencia en la tradición política europea

El paso de la Edad Media a la Modernidad supuso un cambio radical en la concepción del hombre que alteró por completo la nueva configuración socio-política de Europa. Lo que comúnmente llamamos Ilustración es un fenómeno heterogéneo en

<sup>11</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 63.

<sup>12</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 61.

<sup>13</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 62-63.

<sup>14</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 68 y 72.

cronología, visiones e intereses. Aun así, la mayoría de los historiadores coinciden en que los “ilustrados” convergieron en torno a una serie de puntos que constituirán, a la postre, el subsuelo y el trasfondo significativo sobre él que se ha constituido la identidad europea, el individuo, el estado y la libertad.

Taylor se sitúa en un lugar singular<sup>15</sup> respecto a la valoración del proyecto ilustrado. No coincide con aquellos críticos, postmodernos o premodernos, que abjuraron de la modernidad (MacIntyre o Nietzsche, por ejemplo), ni con aquellos para quienes el proyecto ilustrado supone una conquista irreversible (Habermas, por ejemplo). Para él aunque con intuiciones y conquistas incuestionables la modernidad necesita volver a sus fuentes para articular un discurso eficaz y verosímil.

En la tradición política europea la cuestión de la política del reconocimiento hunde sus raíces en el nacimiento de la modernidad. Si bien fue Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*, el que definió con mayor hondura la cuestión del reconocimiento<sup>16</sup>, fue Rousseau el primero en afrontarlo dentro de un marco referencial propiamente moderno. La manera en cómo se ha articulado la identidad desde Rousseau hasta Hegel y los debates posteriores entorno al núcleo teórico de estos autores es, como veremos en el siguiente apartado, en opinión de Taylor errónea<sup>17</sup>. No responde adecuadamente a las pretensiones, prácticas, aspiraciones y necesidades reales de los hombres.

La cuestión de la identidad y el reconocimiento adquiere una importancia relevante en la historia a raíz de una serie de sucesos que dan paso a la modernidad: el colapso de las jerarquías sociales, la dignidad universal de todos los seres humanos y el ideal de la autenticidad herderiano<sup>18</sup>. De estos tres factores va a brotar una concepción de la sociedad y del individuo que han permeado los últimos siglos, y han resultado decisivos a la hora de afrontar la cuestión de la diferencia.

En el siguiente apartado voy a tratar brevemente los puntos que han resultado ser más relevantes en la constitución tanto de la imagen del individuo moderno como de las posibilidades que han brotado de la política a través de dicha imagen. Para ello voy a empezar desarrollando el primero de los puntos, el colapso de las jerarquías sociales que va en paralelo al postulado de la igual dignidad de todos los seres humanos.

### 3.1. *El paso del viejo al nuevo mundo*

En el Antiguo Régimen la identidad de una persona venía marcada por el lugar que ocupaba dentro de un sistema social, o la Gran Cadena de Ser como la llama Taylor<sup>19</sup>. Desde el nacimiento hasta la tumba lo que hoy llamaríamos identidad era una serie de significados atribuidos y otorgados a un ser humano que vivía en un grupo definido. La sociedad era por definición desigual y la noción de honor, que pertenecía

<sup>15</sup> C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 11.

<sup>16</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, Cf., o.c., 36; y también en C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 83.

<sup>17</sup> C. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, o.c., 50.

<sup>18</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 27 y 30.

<sup>19</sup> C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, o.c., 38 y ss.

a unos pocos, se opondría por completo a la noción moderna de dignidad como valor universalmente compartido por todo ser humano por el hecho de ser humano, ya que la noción de dignidad iguala a todos los seres humanos. Con la democracia se introducirá una política de igual reconocimiento de todos los seres humanos y entrará en colapso la concepción social jerárquica.

El paso de un modelo a otro fue paulatino y tuvo que ver con lo Max Weber llama el desencantamiento del viejo mundo. En la Edad Media el mundo estaba estructurado por la Gran Cadena de Ser que empezaría por un orden cósmico (ángeles, cuerpos celestes y criaturas), se reflejaría en un orden jerárquico y, finalmente, en un orden social, por el que las personas estarían confinadas en un lugar infranqueable. El mundo antiguo otorgaría a los seres humanos un sentido mayor en sus vidas que trascendería sus apeñencias. Para muchos el paso a la modernidad supuso la pérdida de sentido y sobre todo del sentimiento heroico de la vida, ya no hay nada por lo que merezca la pena morir.

El viejo mundo paulatinamente va siendo sustituido por una nueva concepción del mundo, de la ciencia y del individuo, que va socavando poco a poco las viejas creencias. La clave para entender este proceso es la constitución de una nueva imagen de la persona que podría definirse por la subjetividad, la libertad de elección que brotaría de una razón instrumental y la aplicación de esta racionalidad a la política. La aplicación de la razón instrumental a la política supondrá una oposición como veremos más tarde entre las concepciones del bien, es decir, lo que individualmente consideramos que está bien y es moralmente defendible y los intereses políticos que pueden contradecir lo primero. De hecho, se daría una forma de coartar sutilmente nuestra libertad que Alexis de Tocqueville definía como “despotismo blando” ya que cada vez nos preocuparíamos menos del bien común y nos volcaríamos más en la vida privada.

Básicamente, como hemos apuntado al principio y veremos con más detenimiento en el siguiente punto, la pérdida de sentido y el desarraigo del hombre moderno hace que los horizontes de éste se vuelvan más estrechos, que ante la falta de grandes relatos de sentido éste se vuelva hacia los placeres más inmediatos y entienda su libertad como libertad de elección (de cualquier cosa pues lo que muestra la racionalidad son los procesos subyacentes a la lógica de la elección, no el fin). El efecto y enfoque más perverso de esto será la cultura del narcisismo, una sociedad configurada entorno a la autorrealización entendida como la prolongación inmediata de un ego, tal como lo han señalado autores como Lipovetsky o Lash.

Por tanto, el paso del antiguo al nuevo mundo supone una reconfiguración completa de la idea de hombre que se refleja a su vez en la idea de política y sociedad. Si antes de la modernidad la cuestión del reconocimiento y la identidad no eran temas problemáticos, en tanto que los horizontes y estructuras de sentido estaban fijadas, con el paso a la modernidad surgen nuevos problemas que se tratan de afrontar desde la nueva filosofía subjetivista de corte cartesiano.

### *3.2. El ideal de la autenticidad*

Otro elemento fundamental para la creación del sujeto moderno es la filosofía romántica y en concreto el pensamiento herderiano. La razón de esto es que para Taylor

tras la instauración de las democracias lo que todavía seguía definiendo al individuo era su pertenencia a un grupo social. Lo que truncó este modelo fue la aparición de Herder en coalición con Rousseau.

En el siglo XVIII surge con Hutcheson una noción de los seres humanos en los que estos están dotados de una sensibilidad, una voz interior, que les hace diferenciar lo que está bien de lo que está mal. Esta teoría, que en cierta medida sigue el agustinismo, se oponía a otra por la cual el bien y el mal era una cuestión de cálculo de las consecuencias en relación a los premios o castigos divinos. Este progresivo desplazamiento de lo moral de lo externo a lo interno encuentra en Herder su mayor articulador. El núcleo de este ideal radicaría en que cada ser humano tendría algo distintivo e irrepetible que decir. En J. S. Mill, según Taylor, se puede ver esta misma preocupación por ser uno mismo. La autenticidad y autorrealización tendrían dos niveles en Herder, uno íntimo o personal y otro social, de unos pueblos respecto a otros (*Volkgeist*).

Sin embargo, quien dio a esta idea un giro definitivo fue Rousseau, que frecuentemente plantea la moralidad como una cuestión de seguir la voz de la naturaleza dentro de nosotros. Esta voz puede verse mermada o anulada por las pasiones humanas o por la dependencia hacia los otros. Para Rousseau la salvación de lo moral viene por recobrar un contacto moral con nuestra propia autenticidad. Este contacto que es fuente de alegría y plenitud lo define como *le sentiment de l'existence*<sup>20</sup>.

El planteamiento rousseauiano tendrá unas consecuencias enormes en los filósofos posteriores, sobre todo Kant y Hegel, en la cuestión del valor de la identidad y el reconocimiento. Rousseau, gran conocedor del mundo antiguo e influido por la doctrina cristiana y el estoicismo, es consciente de que la pérdida de las estructuras jerárquicas puede llevar al caos y la anomía. Si en el nuevo mundo se entendiera la libertad únicamente como libre arbitrio, en principio, si no todos, al menos gran parte de los intereses estarían en colisión. Y aunque no estuvieran en colisión lo que sí sucedería es que la vida social y por tanto la política se mermaría en tanto que los vínculos sociales ya no serían algo dado a priori sino que dependerían de la elección de cada cual. La cuestión está en cómo mantener los vínculos sociales, salvar la nación y el Estado, y al mismo tiempo que cada cual tenga autoconciencia de libertad.

La clave para Rousseau está en situar la cuestión del honor y la libertad fuera del planteamiento anterior. Es decir, el honor se podría definir o bien según el modelo de desigualdad del *ancien regime* o bien se podría anular con la dignidad universal de todos los seres humanos por el hecho de ser humanos. El honor y desigualdad son conceptos estrechamente relacionados, si no por definición no existiría el honor. La libertad, va en paralelo a esta cuestión, ya que se podría entender en función del grupo de pertenencia (yo soy libre en tanto que cumplo con la tarea y el rol asignado) o según el nuevo modelo como libre arbitrio, libertad de (movimiento, de prensa, de pensamiento, de credo...), soy un sujeto autónomo, independiente a lo social, y puedo hacer lo que me plazca. Esta segunda concepción de la libertad supondría la potencial adquisición de los bienes por parte de cualquier sujeto y lleva a una lucha sin cuartel, abierta o soterrada, por los mejores puestos, la estima y el reconocimiento.

<sup>20</sup> C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, o.c., 29.

Taylor define la libertad como la capacidad de determinarse uno mismo sobre aquello que le concierne a pesar de las influencias externas. Las apetencias y los impulsos inmediatos han de ser sometidos a revisión para poder pasar de la *libertad de* a una *libertad para*. El cambio decisivo en la concepción del honor y la libertad va a tener dos consecuencias decisivas en la política venidera. Por un lado, Rousseau abre una tercera vía para recuperar la cuestión del honor y el reconocimiento. El honor a partir de la filosofía de Rousseau tendrá que ver con la capacidad y la entrega por un proyecto común que se encarnará en el Estado y la Nación. Para él, como reconoce en una carta a D'Alembert<sup>21</sup> sobre los espectáculos, los juegos griegos representaban perfectamente esta nueva concepción de la política. Hay que eliminar las barreras entre actor y espectador para que todos formen un mismo espectáculo y todos formen parte de un proyecto común. En la nueva configuración social resulta decisivo que el imaginario y las apetencias individuales converjan en un ideal común, la república será la encarnación y forma más saludable de dicho ideal.

Podríamos preguntarnos: ¿qué supone esto que hemos visto en la tradición continental para la política del reconocimiento de las distintas realidades culturales? La concepción rousseauiana de la política pivota sobre un trípode que será el padre del jacobinismo: indiferenciación de roles, propósito común, y libertad entendida como no dominación<sup>22</sup>. Si vamos ascendiendo por el pensamiento rousseauiano vemos cómo su concepción del Estado es organicista y naturalista: el Estado es la culminación de un proceso natural y lógico en el que se pretenden salvaguardar la libertad y la seguridad individual. Por otro lado, Rousseau identifica el Estado con una voluntad general que representa el interés natural de todos los individuos por la conservación de la libertad y la seguridad. A la voluntad general se opone la voluntad de todos que es interesada y no guarda relación ni vínculo con la de los otros ciudadanos.

Así siguiendo el planteamiento rousseauiano, que se plasmará en la filosofía política futura, cualquier cosa que tenga que ver con identidades culturales, la particularidad de cada persona o grupo lo podríamos situar en la voluntad de todos que tiende a la anarquía. Así que aunque Rousseau junto a Herder hayan aportado la originalidad y el ser uno mismo al pensamiento moderno en la aplicación real de su política más bien sucede lo contrario, la especificidad queda relegada a una cuestión privada que no tendrá reflejo en lo social. Esto evidentemente hará que todo lo que no responda a este organicismo naturalista se considere pre-moderno y bárbaro. En el siguiente punto veremos la crítica de Taylor y la posible salida a esta cuestión. Por tanto, para Rousseau la igualdad sería un proceso dinámico y estaría situada dentro de un proceso político donde el objetivo es la conquista de la libertad individual y la igualdad formal.

La concepción anglosajona, iniciada por Locke por influencia de la concepción cartesiana del individuo<sup>23</sup>, tratará la igualdad desde un plano más economicista. El Estado ha de garantizar el procedimiento para que todos los individuos, que son previos a lo social, puedan participar en igualdad de condiciones. Sin embargo, las desigualdades

<sup>21</sup> J.J. ROUSSEAU, *Lettre á D'Alambert, Letter to M D'Alambert on the Theatre*, en *Politics and the Arts*, Cornell University press, Ithaca 1968, 126.

<sup>22</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 51.

<sup>23</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 176 y 183 y ss. Y también C. Taylor, *Ética de la autenticidad*, o.c., 61.

que se den a posteriori serán causa del talento y la naturaleza de cada cual y por tanto legítimas. La racionalidad de los procesos la marca el mercado, el libre juego de la oferta y la demanda, que son un reflejo de los intereses reales del individuo. La función del Estado es arbitrar para que el libre ejercicio del juego de los intereses no sea modificado por cuestiones ajenas al propio proceso. Sólo puede intervenir en casos extremos, cuando es el mercado o el propio mercado quien está en juego. En la concepción anglosajona, las cuestiones de la especificidad y el derecho a la diferencia también se sitúan en la esfera de lo privado.

Otra forma de entender la igualdad que ha calado hondamente en el liberalismo anglo-americano es la de Immanuel Kant<sup>24</sup>. Para éste la dignidad humana consiste en la capacidad de los seres humanos de guiarse mediante principios formales. La autonomía de la moral, consiste precisamente en la capacidad de trascender las determinaciones empíricas y culturales para abrazar principios racionales. La dignidad de los seres humanos radica en su condición de seres racionales y de poder vivir conforme a principios, aunque de hecho en la práctica se puedan contradecir. Para Kant un Estado no puede abrazar una determinada concepción del bien sino que debe ser neutral en materia de formas de vida y tratar a todos los ciudadanos en igualdad. Esto es a lo que Michael Sandel denomina una “república procedimental”, en la que el Estado no abraza una determinada concepción del bien sino que garantiza la posibilidad de que los seres humanos puedan desarrollarse en igualdad.

En el siguiente apartado veremos las insuficiencias teóricas de estos modelos y la nueva articulación que pretende Taylor en diálogo con las fuentes constituyentes.

#### 4. Insuficiencias teóricas del yo moderno

Taylor considera que hay una serie de insuficiencias teóricas que han afectado al modo de tratar la cuestión de la identidad y la diferencia en la cultura europea. En cualquier caso sí considera que hay formas de liberalismo que se pueden acomodar y adaptar a la cuestión de las diferencias culturales<sup>25</sup>. Los puntos que voy a desarrollar a continuación tienen que ver con: la creación del mito del individuo, la contradicción del proyecto ilustrado como ideal sustantivo, y la dificultad para gestionar y reconocer la especificidad de lo individual y cultural.

Si tuviéramos que hacer un retrato, o caricatura, de lo que es la identidad moderna podríamos desplazarnos entre dos concepciones que en el fondo comparten un mismo horizonte significativo: Descartes y Rousseau.

El subjetivismo del primero habría engendrado una imagen del individuo desvinculado del mundo, criterio último de sentido y verdad, autosuficiente y que sólo se identifica con los procesos interiores que en él acontecen. El yo cartesiano pivota sobre un fuerte individualismo, dualista, donde la cuestión de la verdad y la moral queda desplazada a los procesos de verificación interior del sujeto. El yo desvinculado cartesiano pretende “inventar” la realidad, autodesarrollarse de libertad e imponer de significados a la

<sup>24</sup> C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 57.

<sup>25</sup> C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 52.

realidad. Esto queda claro simplemente viendo la primera regla del método de sólo tomar por verdadero lo que es evidente al espíritu. La tradición es otra de las maltratadas por Descartes que en su ansia de certeza no le otorga ninguna credibilidad.

De la concepción cartesiana<sup>26</sup> del individuo habría una continuidad en la política liberal inglesa, sobre todo en Locke<sup>27</sup>. El individuo sería anterior a la política y por tanto lo que otorgaría racionalidad a la política sería el juego de intereses de los individuos. Mientras que la concepción de Rousseau, como hemos visto antes, tendría una continuación en Hegel y Marx en la política y Kant en la moral.

El problema del subjetivismo cartesiano es que independientemente de cuáles sean los límites evidentes de la subjetividad, los seres humanos no funcionan, “fuera de la academia” -parafraseando a Hume- de ese modo. Los seres humanos son seres insertos en grupos, prácticas sociales, que quieren y desean, que tienen auto-conceptos de los que la mayor parte de las veces no son conscientes y que de hecho les gobiernan más allá de sus evidencias. El ámbito de la tradición, como lo heredado o el mundo de las creencias, en sentido orteguiano, conforman el suelo donde se pisa, y el subsuelo que da seguridad.

Además hay que tener en cuenta que la conformación del subjetivismo cartesiano no se podría haber dado sin dos condiciones históricas. Por un lado, la filosofía cartesiana surge como una respuesta filosófica al problema de falta de método en la filosofía. Esa falta de método se da porque hay unas personas que antes que él pusiera en duda las grandes certezas -Scoto, Ockham o Suárez, por ejemplo- y dieron posibles respuestas que no terminaron de romper con el paradigma pasado. Por otro lado, el pensamiento cartesiano se valora y recibe positivamente porque en el mundo hay una necesidad de nuevas respuestas, y la cartesiana se valora positivamente. Por tanto, lo que pretendo mostrar es cómo las respuestas filosóficas más teóricas y abstractas están más sujetas a cuestiones históricas y humanas de lo que parecen.

Rousseau, por otra parte, concebiría al yo como una fuerza en lucha con otras por el reconocimiento, por alcanzar estima. La única forma de salir de esa servidumbre y dotar de un horizonte más amplio de significado al yo sería mediante la colaboración mutua y el reconocimiento de una necesidad universal de estima y de libertad que sólo se puede garantizar rompiendo la cadena de las pasiones que pueden malograr la liberación del individuo. De esta tarea se encargaría la política cuya culminación racional sería la república. La única forma saludable, como hemos visto, es el Estado.

La política entendida como una razón que ha de encarnarse necesariamente en instituciones para liberar al hombre puede de hecho esclavizar si no tiene en cuenta la práctica concreta de los hombres, prácticas que son pre-rationales o disposicionales. Cualquier proyecto político de máximos que se precie para que sea duradero necesita que los individuos que lo van a llevar a cabo lo respeten y valoren positivamente como una buena respuesta a sus vidas. Si no es así caerá o en un autoritarismo o en una forma ineficaz de política.

Lo que es importante tener en cuenta es que esta concepción del individuo se ha convertido en un mito. La cultura moderna y postmoderna ha creído ingenua-

---

<sup>26</sup> C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 167.

<sup>27</sup> C. TAYLOR, *Las fuentes del yo*, o.c., 183 y ss.

mente esta concepción del individuo marcando las líneas de juego donde se limita la racionalidad e irracionalidad de una determinada concepción. Esto genera unas contradicciones vitales que tienen consecuencias políticas e históricas -como sucedió por ejemplo con el colonialismo o está sucediendo ahora con las políticas de las minorías-. Pero esto lo veremos en el apartado siguiente donde se tratará la cuestión de qué sucede con un grupo que de hecho tiene una concepción del bien dentro de una sociedad liberal.

En síntesis, el yo moderno se ha configurado en torno a una idea simple de lo que es el individuo. Por la vertiente cartesiana y anglosajona, el individuo es presocial y autosuficiente, principio y fin, la razón que se va a constituir con esta concepción va a ser una razón instrumentalista. La cuestión de la identidad y la diferencia va a estar sometida a la vida privada y en la esfera pública no va a haber lugar para ello, no pertenece a las razones sustanciales de la política moderna. Por el lado de la filosofía rousseauiana se amplía más la visión anterior: el sujeto además de tener unos intereses particulares que son legítimos precisa de lo social para el ejercicio tanto de su libertad como de su seguridad. Y aunque Rousseau sí da importancia teórica a la diferencia, en la práctica la política se configura a partir de unos principios políticos que imposibilitan la diferencia y troquelan una configuración del individuo. A esto hay que añadir después el kantismo, que para salir de las antinomias de la razón (es decir, desde distintos axiomas se pueden llegar a conclusiones contradictorias) y garantizar la paz precisa de un sistema político que no se defina por ninguna idea de bien, con lo cual imposibilita que lo particular tenga un reflejo social.

Un representante cualificado de esta visión kantiana sería el liberal Ronald Dworkin cuya concepción de la política de la diferencia refleja muy bien, según Taylor, el imaginario liberal<sup>28</sup>. Para Dworkin habría dos formas de proceder moralmente: una concerniente a lo que consideramos como buena vida y otra que tiene que ver con el modo en el que se ha de tratar justamente a un individuo, que no tiene por qué estar en relación con nuestra concepción de la vida buena. La sociedad liberal se regiría por este segundo modelo. Las demandas de las minorías estarían regidas por el juego de las mayorías y los procedimientos democráticos, por lo que la cuestión no tendría que ver con la discriminación sino simplemente con el reflejo social del juego de intereses. No se puede imponer una determinada concepción de bien a toda la sociedad. La cuestión como veremos en el punto cinco es si una sociedad liberal puede integrar distintas concepciones de bien.

## 5. Insuficiencias prácticas del yo moderno

En este apartado, recogiendo lo expuesto hasta ahora, vamos a abordar el cómo de hecho las prácticas políticas que entendemos como liberales han discriminado y discriminan, y cómo de hecho si no introducimos un nuevo elemento en la agenda política, -la cuestión del reconocimiento- dichas prácticas seguirán excluyendo a los grupos

---

<sup>28</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 56.

minoritarios. Para Taylor una buena política liberal se tiene que definir sobre todo por la forma en la que trata a las minorías<sup>29</sup>.

Voy a tratar brevemente tres aspectos por los que las políticas liberales son insuficientes para dar respuesta a la cuestión de la diferencia, desde una visión pragmática. En primer lugar, la política liberal tiene una forma de proceder que responde a unos patrones culturales como ya hemos visto. Las diferencias culturales son vistas como una cuestión de la esfera privada en la que la política no tiene por qué meterse, en detrimento de una supuesta neutralidad. Los liberales llaman a esto omisión bienintencionada o ceguera ante la diferencia. El Estado ha de garantizar unos supuestos procedimentales para que los individuos no sean discriminados, pero no ha de entrometerse en el mercado cultural. Las libres elecciones de los individuos serán las que den relieve o no a una determinada práctica cultural. Si hay un interés por mantener una determinada cultura, la libertad de asociación, de religión, de prensa... posibilitará un marco legal que pondrá las bases para que la cultura de un determinado grupo se perpetúe.

Este planteamiento hunde sus raíces en la concepción de la libertad utilitarista y no tiene en cuenta que el valor de las elecciones no radica en la elección misma sino en un fondo de inteligibilidad previo a mi elección que da significado a mi elección<sup>30</sup>. Si no es así, llevado al extremo, cualquier cosa tendría a priori el mismo valor: la defensa de la democracia estaría al mismo nivel que la elección que hago de un determinado producto en un supermercado... si de hecho estas dos acciones no son iguales es porque a priori me muevo en un campo significativo que da un relieve diferente a ambas prácticas. Así en el caso anterior el proceso debido, propio del liberalismo procedimental, no da una respuesta satisfactoria. En el “mercado cultural” aunque los grupos tengan las posibilidades y los procedimientos para mantener sus prácticas parten de una desigualdad estructural que va a hacer que su práctica tenga menos valor que la de la mayoría. Esto va a hacer que poco a poco siguiendo los procesos normales, la diferencia cultural se vaya mermando en detrimento de la cultura hegemónica, como ha sucedido históricamente con los inmigrantes llegados a USA o Canadá. A esto los críticos del liberalismo lo han llamado proceso de asimilación.

Otra práctica paralela a la asimilación de la diferencia es la discriminación. Los liberales han tenido muchos problemas a la hora de defender desde sus bases teóricas aspectos tales como las fronteras, las herencias o la ciudadanía. En la práctica diaria, hay numerosos aspectos que contradicen la supuesta neutralidad del Estado: las fiestas oficiales, la lengua oficial, la indumentaria en los cargos oficiales... Si bien es cierto que las condiciones en las que se desenvuelve la vida social no se improvisan sino que son fruto de la tradición, a su vez esto hace que los grupos que no responden a estos modelos se vean discriminados no por cuestiones relativas a su talento sino por cuestiones relativas a pertenencias culturales. Otro aspecto que tiene que ver con la discriminación es la distribución de la población en función de los grupos de pertenencia, las lógicas subyacentes al desarrollo urbanístico que responde a la dominación por parte del grupo dominante. Y, por último, la cuestión de la representatividad parlamentaria también

---

<sup>29</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 59.

<sup>30</sup> C. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, o.c., 72 y ss.

es reflejo de la discriminación y la falta de representación de los grupos minoritarios. Por tanto, podemos concluir que de hecho la política liberal si discrimina, en sentido neutro, a unos grupos respecto a otros, y sí discrimina, en sentido peyorativo, a unos grupos respecto a otros.

Sin embargo, como hemos mencionado en la primera parte cuando hablábamos de la relación entre el reconocimiento y la esfera íntima y pública en Hegel para la elaboración del autoconcepto, para Taylor el mayor éxito del colonialismo no radicó en el sometimiento de un grupo, sino en la autoimagen de desprecio y marginación que los colonos lograron introyectar a los nativos. A lo largo de diferentes generaciones, a los grupos minoritarios de USA y Canadá como los afroamericanos (se les ha introyectado) una imagen degradante por parte de la mayoría blanca. Una propuesta en esta dirección sería la posibilidad de ampliar el currículo escolar donde la mayor parte de los autores que estudian son “hombres blancos muertos de mediana edad” -que en el currículo oculto significa que son los únicos que tienen algo importante que decir- e incluir elementos de otras culturas.

Por esta razón la cuestión decisiva por la que hay que tener en cuenta la política del reconocimiento es por un lado, la realización del ideal de la autenticidad propio de la cultura moderna, y la realización de una idea de igualdad que responda mejor a lo que es el individuo y el yo a como se ha respondido hasta la fecha. Si el proyecto ilustrado quiere llegar a buen término ha de dialogar con las fuentes históricas que han constituido dicho proyecto. Por tanto, la cuestión del reconocimiento tiene que ver con una lucha por la libertad hacia la igualdad que pase por la revisión concreta de nuestras injustas herencias culturales<sup>31</sup>.

Pero sobre todo, lo que el liberalismo procedimental no es capaz de responder es qué pasa cuando un determinado grupo, como por ejemplo los francófonos canadienses, no sólo quieren un espacio para sus prácticas culturales, sino que además quieren que se perpetúen, Es decir qué sucede cuando un determinado grupo sí tiene una determinada concepción del bien. Además de esto para Taylor hay otra cuestión soterrada que hay que tener en cuenta: no sólo que las culturas tienen derecho a sobrevivir sino que en sí mismas tienen valor en tanto que son articulaciones de sentido que han dado respuesta a las cuestiones humanas durante mucho tiempo.

## 6. La articulación de Taylor

En este último apartado vamos a tratar de ver la respuesta de Taylor a los problemas planteados. Para ello vamos a ver el yo dialógico frente al monológico moderno, los marcos referenciales y la idea de articulación.

Taylor se opone a una concepción de la identidad considerada como monológica<sup>32</sup>, derivada de una parte del discurso de la modernidad que ha sido el dominante. La cuestión de si en las prácticas sociales lo primero es el individuo o el grupo desenfoca por completo la práctica real. Para él la característica más peculiar de los seres humanos

<sup>31</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism and the politics of recognition*, o.c., 66 y también en C. Taylor, *Fuentes del yo*, 53.

<sup>32</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 32.

es el carácter dialógico. A través del lenguaje, (en un sentido amplio y entendido no sólo lingüísticamente) es cómo podemos entendernos y dotar a todas las cosas de identidad. Sin embargo, la identidad debido a su carácter dialógico se da en la interacción con las personas y las cosas de tal modo que somos sujeto y objeto de significados. Este proceso es abierto, los significados se pueden ir reelaborando o cambiando en diálogo o en lucha con otros, pero en este proceso interactivo no se puede decir dónde empieza y termina la singularidad del individuo y el entorno, es un proceso holístico. La participación en nuestra identidad de los otros significantes puede durar toda nuestra vida dependiendo de la influencia que hayan tenido en nosotros, como ocurre con nuestros padres.

Por otro lado, Taylor establece una estrecha relación entre el carácter dialógico del individuo y el valor. Las cosas que habitualmente queremos no las queremos porque tengan un valor en sí sino sobre todo porque el trasfondo cultural y personal en el que nos hemos educado nos hace valorar ciertas cosas. El valor de algo está intrínsecamente relacionado con la interpretación que hacemos de los deseos, las evaluaciones cualitativas que hacemos de los deseos<sup>33</sup>. Y las evaluaciones dependen en gran medida de los marcos referenciales.

Los marcos referenciales<sup>34</sup> en los que nos movemos establecen discontinuidades y jerarquías frente a un todo indiferenciado. Establecen discontinuidades y distinciones que permitan sentir, valorar, juzgar o pensar. Son en cierta medida condiciones de posibilidad para vivir socialmente. Aunque estas condiciones no son necesarias sino históricas y sociales, sujetas a cambio, en muchas ocasiones funcionan y operan con una lógica que trasciende a los propios actores en tanto que están tan insertos en dichos marcos que no son conscientes de su influencia. Por qué se dan y si operan dentro de una lógica necesaria es una cuestión que excede este trabajo, baste con tomar en consideración que incluso el filósofo más solipsista y con una visión más asocial ha funcionado dentro de un marco referencial.

Esto es lo que posibilita que seamos distintos tanto a nivel personal como grupal, porque los significados que atribuimos a las cosas son distintos. El valor adquiere significado dentro de estos marcos referenciales, que precisamente, en tanto que son referenciales y no determinantes, pueden cambiar en función de las nuevas relaciones sociales que se establezcan. Así por ejemplo Descartes pudo rechazar la tradición porque se movió en un ámbito significativo en el que sería valorado sino no hubiera habido un principio de razón suficiente para que su afirmación calara en la historia. Por otra parte, el pensamiento cartesiano cuajó en la historia y puedo abrir nuevos horizontes significativos porque hubo un caldo de cultivo que propició que se valora y reconociera lo novedoso de su pensamiento. Y, por último, el pensamiento cartesiano ha resultado significativo en la historia por razones que excedían y no tenían por qué tener que ver con las motivaciones iniciales de Descartes, al igual que el marxismo excedió las pretensiones e intenciones de Marx.

Esta es la razón por la que definir la parte individual y social de la política es tan complejo. En una determinada configuración cultural lo individual puede exceder por

---

<sup>33</sup> C. TAYLOR, *Human Agency and language*, Philosophical Papers 1, Cambridge University Press, 9ª ed., Cambridge 1996, 15 y ss.

<sup>34</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 41-42.

completo lo que los europeos consideramos lo individual. Así por ejemplo la separación entre público y privado para que la política liberal pueda operar significativamente y sin colisionar la esfera ética y política es una separación que un musulmán no admitida y ciertamente, para Taylor, es cultural.

Los procesos históricos y sociales en los que se va configurando una determinada concepción del bien son lentos y susceptibles de muchas influencias. Por lo tanto, la filosofía o los filósofos pueden ser y a veces de hecho son los que mejor articulan una determinada concepción del mundo pero los procesos que se dan para que se arraigue una determinada mentalidad exceden por completo las dimensiones de la academia<sup>35</sup>.

La modernidad subestima por completo esta dimensión dialógica en la creación de la identidad de los seres humanos<sup>36</sup>. Sin embargo, muchas de las cosas que valoramos y nuestras alteraciones en la valoración de las cosas, tienen que ver con las personas con la que hemos compartido penas y alegrías respecto a determinadas experiencias. Este es uno de los problemas de la visión moderna del individuo, imposibilitada que hubiera un discurso articulado que tomara en cuenta las valoraciones cualitativas de los individuos, que tomaran en cuenta los marcos referenciales en los que se hallan insertos los distintos yo<sup>37</sup>. Los marcos referenciales permiten saber quiénes somos y en qué espacio moral nos hallamos insertos. Nos permiten tener una orientación vital, y esta orientación es en el fondo la que establece las señales que nos permiten identificarnos y distinguimos frente a los demás. Sería falaz considerar por ejemplo, al estilo de Habermas, que un individuo pudiera definir su pertenencia en función de un proyecto ilustrado como “el patriotismo constitucional”, es decir, una comunidad de intereses y proyectos libremente elegidos por los individuos.

Por tanto, ¿Cómo concibe Taylor la identidad y en qué tiene que hacer la filosofía política europea para paliar los problemas acarreados por dicha identidad? La identidad tiene dos polos: por un lado, el modo en que los individuos y las culturas se definen y quieren que se les defina<sup>38</sup>, y por otro lado, tiene que ver, y sobre todo tiene que ver, con las identificaciones y los compromisos del individuo respecto a una grupo de pertenencia<sup>39</sup>. Por tanto en esta segunda definición se mueve más en un nivel volitivo que racional. El problema de la filosofía política moderna ha sido el de no articular estos dos polos. La filosofía liberal ha pretendido funcionar con un yo atomizado que de hecho ha respondido a marcos referenciales concretos y ha subyugado y juzgado la pertenencia a otros marcos referenciales.

Para Taylor en tanto que el multiculturalismo es una realidad inevitable la política de igual respeto a la diferencia ha de implementarse para gestionar los posibles conflictos que se den en el futuro. En cualquier caso el liberalismo procedimental ado-

<sup>35</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 303 y ss.

<sup>36</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 32 y ss.

<sup>37</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 52.

<sup>38</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 25.

<sup>39</sup> C. TAYLOR, *Fuentes del yo*, o.c., 43.

lece de una serie de carencias que se resumen en dos<sup>40</sup>: sospecha de objetivos colectivos e insiste en la aplicación uniforme de una serie de derechos.

Si, como vimos, la filosofía moderna a través de Herder y Rousseau valoró positivamente la cuestión de la identidad, el modo en que uno ha de ser distinto de los demás, esta perspectiva no consiguió articularse derivando en los problemas que hemos visto en los puntos precedentes (discriminación, dominación, segregación...). Por tanto, tiene que haber una forma de articular los principios que consideramos constituyentes de las democracias modernas con las diferentes culturas que componen las sociedades donde vivimos. Y la cuestión no es sólo una cuestión de paliar excesos pasados, ni de evitar la dominación de un grupo respecto a otro, sino sobre todo la cuestión tiene que ver con que valoremos que el hecho de la pluralidad es algo positivo en tanto que las culturas han sido lenguajes que han logrado expresar durante tiempo la riqueza de la distintividad humana y que precisamente porque han perseverado durante el tiempo han sido sometidas a revisión y purga. Es decir, para Taylor, las diferentes culturas por el hecho de haber sobrevivido muestran que tienen algo positivo que dar al mundo. Sin embargo, para él esto es casi un acto de fe<sup>41</sup>, no hay argumentos racionales últimos que permitan definir, de una vez por todas, tales juicios. A lo sumo se puede llegar a lo que Gadamer denomina fusión de horizontes, donde dos personas pertenecientes a dos comunidades culturalmente distintas tras un proceso de mutuo conocimiento pueden reconocer una expresión y respuesta a las problemáticas humanas de la *Divina Comedia* que difieren de unos grupos a otros. Así una persona del 2017 puede leerla y reconocerse en la trama y la problemática de los personajes que aparezca, valorar la forma en que se traza la obra, y diferir en el modo en que uno habría procedido, pero sin que este diferir sea el elemento último del juicio. Más importante que el juicio en estos casos es la comprensión de una determinada práctica cultural.

Expresiones como por ejemplo la que se le atribuye a Saul Bellow<sup>42</sup> de “leeremos a los Zulúes cuando produzcan a Tolstoy” esconde, a juicio de Taylor, una mentalidad xenófoba y etnocéntrica ya que por un lado invalida toda posibilidad, a priori, de que los Zulúes produzcan a “cultura” y, por otro lado, pensamos que su contribución a la humanidad está por hacer. Otro autor que descalifica las políticas multiculturales aún más agresivamente es Roger Kimball. Según Kimball no estamos en el dilema entre la represión y el paraíso multicultural sino entre la cultura y la barbarie. La civilización occidental es una conquista que ha costado muchos siglos y hay que cuidarla y preservarla<sup>43</sup>. Para Taylor tiene que haber un punto intermedio que parta del hecho inevitable de la multiculturalidad. Este punto intermedio estaría quizá en una aproximación hacia el otro donde se le deje un espacio en el que el otro se pueda definir y expresar.

Para él, la filosofía política ha de abogar por un liberalismo sustantivo, es decir que admita y permita que grupos que sí tienen una determinada concepción del bien y quieren perpetuar su cultura tengan un espacio en el sistema político y judicial democrático. Para ello a diferencia del liberalismo de corte kantiano que define la dignidad

<sup>40</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 60-61.

<sup>41</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 25.

<sup>42</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 42.

<sup>43</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 72.

del individuo en función de su capacidad de gobernarse de acuerdo con principios racionales. Taylor apuesta por una concepción más amplia de la dignidad donde la identidad de las personas y los grupos estén en relación con lo que, de hecho, ellos consideran importante. Este es un reto difícil pero no imposible como lo demuestra la cuestión quebequesa en Canadá que ejemplifica muy bien las dificultades e incompatibilidades de la sociedad liberal.

Por un lado, tenemos a un grupo el francófono que se considera una sociedad distinta y reclama para sí un marco jurídico distinto donde esto se pueda reflejar. Para ellos el liberalismo procedimental homogeneiza y pone en riesgo el futuro de su cultura. Por otro lado, tenemos a otro grupo, el Canadá inglés, que parte de una mentalidad más procedimental que considera que tratar a un grupo como sociedad distinta es discriminante y atenta contra el liberalismo en tanto que se admite un objetivo colectivo que implica una posible y probable discriminación a personas.

En este punto hubo un gran debate y desacuerdo ya que una de las medidas en implicaba que los hijos de inmigrantes y francófonos no podían enviar a sus hijos a la escuela inglesa y otra obligaba a los francófonos a poner los letreros comerciales en francés. La cuestión está en si una sociedad moderna y liberal puede establecer estas leyes en virtud de un objetivo colectivo, como por ejemplo, en el caso de Canadá, la supervivencia de su cultura, que implique restricciones a la libertad de los individuos.

La respuesta para Taylor está en articular un discurso donde por un lado, exista la posibilidad de que una determinada sociedad que sí tenga una concepción compartida de bien, pueda organizarse en torno a una concepción de buena vida, y que por otro, en esta concepción se distinga muy bien cuáles son las libertades fundamentales que tienen que ser inexcusablemente defendidas, y cuáles son los privilegios e inmunidades que se pueden otorgar a un grupo como el de los francófonos o aborígenes en Canadá<sup>44</sup>.

Retomando algunas de las cuestiones que hemos visto en este artículo voy a ilustrar con algunos ejemplos la posición de Taylor. En el caso de que nos encontráramos con un fundamentalista islámico que apoyara la Fatua a Salman Rushdie, donde se pone en juego la vida de una persona por una determinada concepción de bien, valdría simplemente la afirmación límite de “aquí no funcionamos así” sin mayores explicaciones. En cambio esta afirmación no sería suficiente si lo que estuviera en juego fuera simplemente un modo de funcionar de la sociedad liberal. El reto decisivo que tenemos que articular en las sociedades del futuro, más multiculturales y, por tanto, que pondrán más en cuestión los límites filosóficos en los que nos movemos, es el de tratar con el límite en el que no comprometemos nuestros principios políticos y al mismo tiempo nos hacemos cargo del sentido de marginación de las minorías<sup>45</sup>.

## 7. Conclusión

En este artículo he desgranado la posición de Charles Taylor respecto a la cuestión del pluralismo. El planteamiento general del filósofo canadiense tiene algunos pun-

<sup>44</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 59.

<sup>45</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 63.

tos fuertes que merecen resaltarse, otros más dudosos que señalaré y algunas lagunas que considero importante anotar.

Considero que es importante tener en cuenta el retrato que hace Taylor de la conformación del pensamiento político moderno y su influencia en la cuestión de cómo se ha aplicado a la diferencia. Es importante caer en la cuenta de que somos herederos de una historia y de que nos movemos en el ámbito de las creencias (Ortega y Gasset) y el prejuicio (Gadamer) sobre los que después construimos nuestra vida social. Así que una labor de demolición de los falsos prejuicios nunca está de más para dar una mejor respuesta a los problemas que afrontamos como sociedad.

La idea de articular un discurso moral que dé debida cuenta de las motivaciones reales de los ideales que han constituido la modernidad y realizar nuevas propuestas de cómo afrontar los problemas planteados por la multiculturalidad es en mi opinión un buen punto de arranque.

Taylor opta por una articulación sustantiva del ideal de la autenticidad moderno en que tengan cabida las distintas concepciones de bien. Por ello, en algunos casos como en el de Quebec puede suceder que una sociedad sí quiera definirse como distinta y que se reconozca en toda su extensión legal los principios que dicha sociedad considera como constituyentes: que se implementen escuelas francófonas obligatorias para los descendientes de la comunidad francófona; que la administración reconozca Quebec como una sociedad distinta con pretensión de perpetuarse o que el currículo y los medios fomenten una visión unitaria de la sociedad quebequesa. Sin embargo, Taylor no se queda sólo en estas contrapartidas que se podrían asumir dentro de un modelo confederal<sup>46</sup>. La clave no está en estos acuerdos sino en el reconocimiento de que hay una comunidad que tiene una idea de sí misma que pretende perpetuar. La visión del Estado como neutral a las distintas concepciones de bien no puede dar cuenta de estas pretensiones, legítimas de una comunidad y hace que las comunidades estén en conflicto y pretendan someterse a la imagen de una respecto de la otra. El que el Estado reconociera la sustantividad de estas formas de vida y le diera reconocimiento y un curso legal a su juicio evitaría conflictos<sup>47</sup>. El gran problema del liberalismo procedimental es, a su juicio, que es inhospitalario a la diferencia, pretende hacer cumplir su visión de los derechos por cualquier medio. Y el reto radica en definir en contextos significativos, donde las distintas concepciones de vida buena tengan cabida, estableciendo unos límites.

Sin embargo, el proyecto de Taylor resulta excesivo. Por un lado, las identidades de los sujetos pueden, y de hecho, suelen ser plurales. Uno se puede considerar católico-quebequés-filoanglófono o ateo-quebequés-republicano sin que ninguna imagen de sociedad distinta satisfaga lo más mínimo su identidad. Por otro lado, el proceso a través del cual se define una sociedad como distinta y que pretende evitar la dominación de los grupos mayoritarios, puede volverse también opresora respecto a sus individuos. Esta es la historia de los nacionalismos, un relato creado por unos pocos, difundido en la masa y que ha generado y sigue generando, al menos en las sociedades europeas, sociedades represivas.

---

<sup>46</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 58.

<sup>47</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 60.

Además el planteamiento de Taylor tampoco da respuesta a qué sucede con los grupos de inmigrantes, refugiados o minorías étnicas pertenecientes a las dos sociedades mayoritarias. Lo único a lo que apunta indirectamente en este punto es que los inmigrantes quebequeses han de someterse al mismo proyecto de vida de estos, es decir, estudiar francés obligatoriamente y asumir su credo<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> C. TAYLOR, *Multiculturalism*, o.c., 63.



**“TU PUEBLO SERÁ MI PUEBLO Y TU DIOS SERÁ MI DIOS”  
(RUT 1,16). EL LIBRO DE RUT:  
CREER EN TIEMPOS INCIERTOS**

*Ianire Angulo Ordorika*

*Sumario:* La pregunta sobre la identidad resulta inquietante hoy del mismo modo que lo fue en el momento histórico en el que probablemente se escribió el libro de Rut. Frente a la postura del judaísmo oficial en la época del postexilio, Rut ofrece un modo alternativo de entender qué significa pertenecer a Israel, cómo se expresa YHWH en la historia y cuál es el papel de la Ley. Este artículo vuelve la mirada a la experiencia creyente que se descubre en la historia de Rut y, desde ahí, pretende extraer algunas consecuencias válidas para nuestro momento actual.

*Summary:* Today the question about identity is disturbing in the same way that it was in the historical moment in which the book of Ruth was probably written. Contrary to the position of official Judaism in the post exilic period, Ruth offers an alternative way of understanding what it means to belong to Israel, how YHWH speaks in history and what is the role of the Law in this self-communication. This paper seeks to go back to the faith experience revealed in the story of Ruth and, from there, to offer some clues for our current times.

*Palabras clave:* Rut, identidad, experiencia religiosa, momento actual.

*Key words:* Ruth, identity, religious experience, current times.

Fecha de recepción: 13 de julio 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 de agosto 2018

“¿Qué tiene que ver conmigo una historia escrita hace cientos de años? ¡Vivimos situaciones tan distintas!” No es extraño que quienes nos dedicamos al estudio de la Biblia tengamos que enfrentarnos a expresiones de este tipo, que suelen ir acompañadas de cierto gesto de compasiva indulgencia por entusiasrnos por tan extrañas aficiones. Pero para las personas del s. XXI la Escritura sigue siendo viva y eficaz (cf. Heb 4,12), porque las experiencias humanas y creyentes que describen conectan interiormente con nosotros. El abismo espacio-temporal se reduce hasta quedar minimizado en la medida en que somos capaces de descubrir los vínculos entre las vivencias narradas y las que todo ser humano alberga en su corazón. La pretensión de este artículo no es otra que explicitar algunas de esas conexiones que nos permiten reconocernos en el texto bíblico, en este caso ante el libro de Rut, así como descubrir algunas conclusiones capaces de iluminar nuestro modo de ser cristianos en el mundo de hoy.

## 1. Nuestro tiempo y el libro de Rut: dos contextos no tan dispares

Quien suscribe confiesa que un escalofrío le recorre la espalda cuando alguien plantea que ha empezado a leer la Biblia desde el comienzo, como quien se anima con la última novela de Ken Follet. Y es que desconocer la pluralidad de géneros, de momentos históricos o de claves culturales que subyacen a los relatos puede convertir este propósito en una verdadera misión imposible que deje malherido al aguerrido lector. Con todo, para quien no está iniciado en la Escritura, el libro de Rut es una de las más aconsejables puertas de acceso al Antiguo Testamento. Los cuatro capítulos que forman esta pequeña historia resultan sencillos de comprender de manera global, de forma que alguien que comienza la aventura de acercarse al texto veterotestamentario no le brotan más problemas de los deseables.

Pero, como suele suceder, tras esta fácil comprensión de Rut late un relato más complejo. Aunque el libro sitúa lo narrado “en los días en que gobernaban los jueces” (Rut 1,1), el texto adquiere connotaciones provocadoras si se lee desde la perspectiva de la época del postexilio, contexto histórico en el que probablemente fue escrito<sup>1</sup>.

El año 586 a.C. el rey babilónico Nabucodonosor entró en Jerusalén, destruyó la ciudad y el Templo, asesinó a los hijos del monarca de Judá ante los ojos de su padre, Sedecías, y a este lo llevó preso a Babilonia después de sacarle los ojos (cf. Jr 39,5-7). Expulsar a tierra extraña a quienes podrían organizar una rebelión contra el imperio invasor fue la estrategia que impulsó la deportación. Esta marcó un antes y un después en la historia del pueblo y resultó clave para el desarrollo del texto bíblico<sup>2</sup>. La nueva situación va a exigir un replanteamiento de la fe y de la identidad judía de quienes marcharon al exilio, pues a la caída de los grandes pilares religiosos del Templo o la monarquía, se le une el drama de la lejanía de la tierra (cf. Sal 137).

El conflicto entre quienes permanecieron en una tierra devastada y los deportados surgirá cuando estos últimos regresen animados por el edicto de Ciro (538 a.C.). Cuando el imperio persa terminó con la hegemonía babilónica impuso una llamativa tolerancia social y religiosa que contrastaba mucho con la política habitual de

---

<sup>1</sup> A pesar de cierto acuerdo general en situarlo entre el s. V y IV a.C., la discusión sobre la datación de Rut se ha convertido en un problema sin solución de continuidad. Sirva para reflejar esta problemática la incoherencia interna que refleja el ya clásico Comentario Bíblico San Jerónimo. Si bien Stuhlmueller presenta este libro como una reacción a la tendencia postexilica al aislamiento nacionalista, en el mismo volumen Wood considera que se trata de una obra mucho más antigua. C. STUHLMUELLER, “Período posexilico: espíritu, apocalíptica”, en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (Dir.), *Comentario Bíblico “San Jerónimo”*, vol. II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1971, 18; G.E. WOOD, “Rut. Lamentaciones”, en R.E. BROWN – J.A. FITZMYER – R.E. MURPHY (Dir.), *o.c.*, 679-681. La postura más frecuente sobre la fecha de Rut queda recogida en, E. CABEZUDO MELERO, “Rut”, en S. GUIJARRO OPORTO – M. SALVADOR GARCÍA (ed.), *Comentario al Antiguo Testamento*, vol. I, Verbo Divino, Estella 1997, 613; J. VÍLchez LÍNDEZ, *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998, 35-37; M. NAVARRO PUERTO, “Narraciones bíblicas”, en VVAA., *Historia y Narrativa* (IEB 3b), Verbo Divino, Estella 2017, 543-545. Para una mirada más detallada a los motivos que justifican la datación, sirva el artículo de Zevit, Z. ZEVIT, “Dating Ruth: Legal, Linguistic and Historical Observations”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2005) 574-600.

<sup>2</sup> Para una mirada panorámica de la situación en que quedaron los exiliados, quienes se quedaron en la tierra y los que optaron por huir a Egipto, R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Desde el exilio hasta la época de los macabeos* (BCBO 1), Editorial Trotta, Madrid 1999, 461-471.

los emperadores<sup>3</sup>. Reflejo de esta respetuosa actitud fue la proclamación de un edicto que abría la posibilidad de regresar a la propia tierra a quienes lo deseaban. Estos no fueron tantos como se podría imaginar, pero sí compartían un objetivo fundamental: reconstruir el Templo.

Las dificultades que supuso el encuentro entre los que volvieron del exilio y aquellos que habían permanecido en la tierra apenas se pueden intuir tras el testimonio que nos ofrecen los libros de Esdras y Nehemías<sup>4</sup>. La reconstrucción del Templo de Jerusalén se retrasó más de lo esperado debido a la precaria situación económica, la inestabilidad política y las revueltas sociales, pero tras su culminación el 12 de marzo del 515 a.C., este ocupará un lugar primordial. La importancia que va adquiriendo el Sumo Sacerdote, la centralización del culto y que este es el único ámbito en el que Judá podía mantener cierta autodeterminación gracias a la tolerancia religiosa de los persas, hacen que la comunidad judía postexílica se organice en torno al Templo y a la Ley.

Si la reconstrucción de la ciudad fue una tarea ardua<sup>5</sup>, mucho más fue recomponer la malograda trama social. Y es que los exiliados, mientras estuvieron en Babilonia, pretendieron proteger su condición judía subrayando aquello que les diferenciaba de los extranjeros entre los que vivían, llegando a considerarse a ellos mismos el “resto de Israel” anunciado por los profetas (cf. Jr 31,7; Ez 11,13; Esd 9,8)<sup>6</sup>. De este modo, al regresar y encontrarse con quienes se habían quedado en la propia tierra, inevitablemente tuvo que producirse un conflicto<sup>7</sup>. Este se encuentra, a la vez, acallado y latente en la Biblia, en especial en el libro de Rut. Los roces entre ambos grupos quedaron silenciados porque, por su estatus social y su condición cultural, fueron los deportados los que hicieron prevalecer su interpretación de la realidad en el conjunto del texto bíblico. Pero, como veremos, la historia de Rut se va a convertir en una sutil memoria de un modo alternativo de afrontar la problemática del momento.

Aunque sean muchos siglos los que nos separan de este tiempo de restauración postexílica, vivimos una situación que comparte con ese momento histórico una cuestión fundamental. Hoy, como entonces, nuestra sociedad se tropieza con la pregunta sobre la identidad, que se mantiene pendiente de ser respondida.

<sup>3</sup> La bibliografía sobre el dominio persa es abundante. Sirva como ejemplo para adquirir una visión global de la cuestión, J.A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 327-350.

<sup>4</sup> Sobre los libros de Esdras y Nehemías, P. TORRIJANO, “La historiografía bíblica”, en G. SEIJAS (dir.), *Historia de la literatura hebrea y judía*, Trotta, Madrid 2014, 90-93; J. CAMPOS SANTIAGO, “Historia cronística”, en VVAA., *Historia y narrativa* (IEB 3b), Verbo Divino, Estella 2017, 411-462.

<sup>5</sup> Si el Templo fue reconstruido en el año 515 a.C., el libro de Nehemías dibuja la ciudad de Jerusalén aún en ruinas en torno al 445 a.C. Algunos estudiosos sugieren que se encontraba así desde la invasión babilónica debido a que la población campesina que quedó no se interesó demasiado por la urbe. Así lo plantea, J.L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico* (EB 45), Verbo Divino, Estella 2011, 320. Otros autores proponen conflictos posteriores al retorno. P. SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo. Israel entre los siglos VI a.C. y I d.C.*, Trotta, Madrid 2004, 151.

<sup>6</sup> Cf. J.A. SOGGIN, *o.c.*, 318-323; M. LIVERANI, *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Crítica, Barcelona 2005, 263-265.

<sup>7</sup> Este enfrentamiento se intuye en el modo en que se releen las tradiciones. Aunque la postura de Liverani es matizable, presenta los relatos patriarcales como expresión de este conflicto en, M. LIVERANI, *o.c.*, 297-320.

Tras el exilio y en esa confluencia entre quienes regresan y lo que ya estaban en la tierra, Israel se ve abocada al desafío de volver a redefinir quién es como pueblo. También en este momento en que nos toca vivir la cuestión de la identidad resulta problemática. Se ha hecho ya célebre la denominación de nuestra época como *modernidad líquida*, expresión acuñada por el sociólogo polaco Zygmunt Bauman. Este autor defendía que la fluidez, los cambios, la adaptabilidad o el movimiento característico de este estado de la materia definían nuestra sociedad. Ya nada es firme, predecible ni sólido, pues nos vemos abocados a navegar en un entorno donde todo es incierto y variable, de modo que lo que ayer era válido, hoy no lo es.

Si en tiempos de verdades seguras y principios sólidos, como aquellos que caracterizaban al siglo pasado, la identidad nos venía dada, ahora ha de ser construida con esfuerzo<sup>8</sup>, y esta tarea se convierte en un riesgo que puede llevar al conflicto<sup>9</sup>. La inconfesable inseguridad que despierta en el individuo la incertidumbre de una época *líquida* se pretende aliviar con la protección que ofrece el grupo humano al que se pertenece<sup>10</sup>, así como con la voluntaria inclusión en “guetos” de quienes piensan y sienten igual que nosotros<sup>11</sup>. Lo distinto se percibe como una amenaza<sup>12</sup>, pues la propia identidad acaba erigiéndose al contraponer el “nosotros” frente a “los otros”.

Este diagnóstico, no solo nos permite comprender la proliferación actual de posturas extremas en todos los ámbitos de la vida<sup>13</sup>, sino que también implica un desafío para la experiencia creyente. ¿Cómo delinear la identidad religiosa en esta situación? ¿Qué rasgos de Dios se pueden hacer fuertes en este contexto? Para acercarnos a cómo Israel responderá a estos interrogantes en el postexilio ante una problemática paralela a la descrita, prestaremos atención al modo de situarse ante tres realidades: la Ley, los matrimonios mixtos y la historia.

---

<sup>8</sup> “La «identidad» se nos revela solo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, «un objetivo», como algo que hay que construir desde cero o elegir de ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas después con una lucha aún más encarnizada”. Z. BAUMAN, *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*, Editorial Losada, Buenos Aires 2005, 40.

<sup>9</sup> “La «identidad» reserva peligros potencialmente mortales tanto para la individualidad como para la colectividad, aunque ambas recurran a aquella como arma de autoafirmación. El camino hacia la identidad es una batalla continua y una lucha interminable entre el deseo de libertad y la necesidad de seguridad, agravada además por el miedo a la soledad y el terror a la incapacitación”. Z. BAUMAN, *Vida líquida*, Ediciones Paidós, Barcelona 2006, 45.

<sup>10</sup> “En términos sociológicos, el comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada «licuefacción» de la vida moderna, una reacción ante su consecuencia más irritante y dolorosa: el desequilibrio, cada vez más profundo, entre la libertad individual y la seguridad”. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 181.

<sup>11</sup> “Sus habitantes descubren, para su consternación, que cuanto más seguros se sienten dentro de su confinamiento, menos familiar y más amenazadora parece la jungla exterior [...] Los guetos voluntarios comparten con los genuinos una tremenda capacidad de autoprotector y autoexacerbar su aislamiento”. Z. BAUMAN, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Madrid 2006, 114.

<sup>12</sup> “La incapacidad de enfrentarse a la irritante pluralidad de los seres humanos y a la ambivalencia de todas las decisiones de clasificación/archivo es, por el contrario, espontánea y se refuerza a sí misma: cuanto más efectivos son el impulso hacia la homogeneidad y los esfuerzos destinados a eliminar las diferencias, tanto más difícil resulta sentirse cómodo frente a los extraños, ya que la diferencia parece cada vez más amenazante y la angustia que provoca parece cada vez más intensa”. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2004, 114.

<sup>13</sup> Resulta de plena actualidad la siempre recomendable reflexión de Maalouf en, A. MAALOUF, *Identidades asesinas*, Alianza editorial, Madrid 1999.

### 1.1. La Ley

Ya hemos mencionado que la reconstrucción del tejido social tras el exilio resultó ser una tarea más compleja que la redificación del Templo. En esta ardua misión, la Ley se convirtió en una aliada en torno a la que reunir a quienes estaban en el país y a los que regresaron<sup>14</sup>. La solemne lectura de la Ley por parte de Esdras ante todo el pueblo es una gráfica representación de la centralidad que esta tendrá para Israel (Neh 8–9).

“Llegado el mes séptimo, todo el pueblo se congregó como un solo hombre en la plaza que está delante de la puerta del Agua. Dijeron al escriba Esdras que trajera el libro de la Ley de Moisés que YHWH había prescrito a Israel. Trajo el sacerdote Esdras la Ley ante la asamblea, integrada por hombres, mujeres y todos los que tenían uso de razón. Era el día uno del mes séptimo [...] Esdras leyó en el libro de la Ley de Dios diariamente, desde el primer día al último. Durante siete días se celebró fiesta; al octavo tuvo lugar, según la norma, una asamblea solemne” (Neh 8,1-2.18).

Israel se define en torno a la Voluntad de Dios expresada en la Torá. Un objetivo relevante de la Ley será precisamente la pretensión de conservar la pureza de la comunidad<sup>15</sup>, de la que se convierte en un claro ejemplo la detallada legislación del Levítico. En las normas que ofrece este libro del Pentateuco se evidencia una teología en la que santidad y pureza caminan de la mano<sup>16</sup>.

Los binomios sagrado-profano y puro-impuro van a ser fundamentales en el judaísmo, de forma especial a partir de la restauración<sup>17</sup>. Simplificando mucho esta compleja cuestión, si la santidad y lo profano tienen que ver con la relación o no con Dios, la pureza o impureza están vinculadas al modo en que un grupo humano clasifica, separa y diferencia realidades. Algo es puro o impuro en la medida en que se mantiene o no en el ámbito que le es propio<sup>18</sup>. Así, el contacto entre lo sagrado y lo profano provoca también la impureza, pues supone una intromisión de órdenes dispares<sup>19</sup>.

Estas categorías evidencian cómo se entiende el mundo como *ordenado* en la teología sacerdotal que se desarrolla tras el exilio. Tal y como refleja el relato del primer capítulo del Génesis, Dios crea clasificando “según su especie” (Gn 1,12.21.25: לְמִינֵהוּ),

<sup>14</sup> Sobre cómo se pretendió generar identidad en la comunidad a través de la Ley y la relevancia de esta época para el Pentateuco, R. ALBERTZ, *o.c.*, 610-661.

<sup>15</sup> Este interés se advierte en las huellas de esta época que se encuentran en el Pentateuco. Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco* (IEB 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 330-335.

<sup>16</sup> García López presenta de manera panorámica la teología del Levítico en, F. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.*, 215-218.

<sup>17</sup> Sobre este tema, P. SACCHI, *o.c.*, 467-506.

<sup>18</sup> Para una explicación clara y sencilla de esta cuestión, B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, 181-219.

<sup>19</sup> Desde la perspectiva de la antropología, Douglas lo expresa así: “Entre las restricciones, unas están destinadas a proteger a la divinidad contra la profanación, y otras a proteger lo profano contra la intrusión peligrosa de la divinidad. Las reglas sagradas son, por lo tanto, meras reglas que ponen coto a la divinidad, y la impureza es el peligro de doble sentido que implica el contacto con la divinidad”. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991, 2.

y todo estará bien en la medida en que permanezca ahí donde le corresponde<sup>20</sup>. El caos informe previo a la acción divina se convierte en cosmos en la medida en que YHWH va poniendo cada realidad en el lugar que le es más propio. Separar y clasificar son las acciones que marcan las primeras páginas de la Biblia. De esta manera se trazan los límites y se indica con claridad cuál es el lugar que le corresponde a cada ente. Según esta percepción, la voluntad de Dios que se expresa en la Ley sirve para que todo se mantenga donde Él mismo ha decretado que esté.

Permanecer vinculados a YHWH, que es Santo, pasa por respetar las categorías que Él mismo ha establecido en la creación, evitando tanto difuminar los límites que separan las distintas realidades, como mezclarlas<sup>21</sup>. Y es que las normas de pureza, que se derivan de esta concepción ordenada de la realidad, pretenden consolidar y dar estabilidad a Israel en plena pregunta sobre la identidad, haciendo de él una nación única y distinta, diferente y diferenciada de otras. Así, la Ley va a servir para marcar fronteras entre los unos y los otros, entre el pueblo elegido por Dios y los demás. Esto va a resultar aún más evidente en la prohibición de matrimonios mixtos.

### 1.2. *Los matrimonios mixtos*

La determinación de prohibir los matrimonios mixtos puede parecer una mera medida de política social, pero delata una forma de percibir al pueblo y, sobre todo, de comprender a YHWH. Los libros de Esdras y Nehemías dan testimonio de cómo en la restauración se impuso la prohibición de los matrimonios mixtos, esto es, de uniones entre varones judíos y mujeres extranjeras<sup>22</sup>. Desde la mentalidad patriarcal del momento, la esposa era la que se integraba como un miembro más en el clan del marido. Así, estas bodas suponían la incorporación en la familia de una integrante ajena a su cultura.

Es posible que una de las decisiones legales que más repercusión social tuvo durante la restauración fue la denegación y disolución de los matrimonios mixtos.

“Entonces el sacerdote Esdras se levantó y les dijo: «Habéis sido rebeldes al casaros con mujeres extranjeras, aumentando así el delito de Israel. Ahora, pues, dad gracias a YHWH, el Dios de vuestros padres, cumplid su voluntad y separaos de la gente del país y de las mujeres extranjeras»” (Esd 10,10-11).

Puesto que la mujer era comprendida siempre en vinculación con un varón que la protegía y se hacía cargo de ella en todos los aspectos, podemos suponer la situación precaria de aquellas que fueron despedidas por su condición de extranjeras. La indefen-

<sup>20</sup> En esta clave hay que comprender la repetida afirmación de que “vio Dios que estaba bien” (Gn 1,10.12.18.21.25: *וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב*), hasta afirmar que “todo estaba muy bien” (Gn 1,31: *וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַבְּהֵמָה כֻּלָּם כַּטוֹב*).

<sup>21</sup> Así se interpreta la legislación del Levítico incluso desde la antropología. Cf. M. DOUGLAS, *o.c.*, 42-60.

<sup>22</sup> Sobre esta cuestión, R. ALBERTZ, *o.c.*, 587-588; M. LIVERANI, *o.c.*, 422-425; J.L. STCRE, *o.c.*, 322.

sión y dificultad económica y social a la que se vieron abocadas estas mujeres no están recogidas en ningún texto bíblico.

Según la Escritura, la reacción de Esdras al conocer la existencia de matrimonios mixtos en el seno de Israel se asemeja a los gestos propios de un duelo (Esd 9,3). Lo que podría parecer una cuestión menor, adquiere la gravedad de un pecado semejante al que, desde una relectura teológica, provocó la destrucción de Jerusalén y el destierro (cf. Esd 9,6-15). Así se justifican las dolorosas expresiones de este personaje.

En los libros de Esdras y Nehemías la decisión de despedir a las esposas extranjeras se justifica desde dos motivos algo distintos, pero que revelan una forma semejante de comprender la identidad religiosa de Israel. Si bien Esdras alega una razón de *contaminación* del pueblo santo por mezclarse con distintos, Nehemías atiende a una cuestión de *idioma*.

“El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de las abominaciones de la gente del país –cananeos, hititas, perizitas, jebuseos, amonitas, moabitas, egipcios y amorreos–, sino que han tomado para sí y para sus hijos mujeres de entre las hijas de ellos: la raza santa se ha mezclado con la gente del país; los jefes y los consejeros han sido los primeros en esta rebeldía” (Esd 9,1-2).

“Vi también en aquellos días que algunos judíos se habían casado con mujeres asdodeas, amonitas o moabitas. De sus hijos, la mitad hablaban asdodeo o la lengua de uno u otro pueblo, pero no sabían hablar judío” (Neh 13,23-24).

Ya hemos mencionado la relevancia de la idea de pureza e impureza, que es la que aúna los motivos de Esdras y Nehemías a la hora de impugnar los desposorios con extranjeras. Esdras subraya la condición de Israel como *nación santa*, pues la Alianza le convierte en su propiedad personal por la elección de YHWH (cf. Ex 6,7). Pertenecer a Aquel que es el único Santo, convierte en exigencia para Israel participar de esa santidad: “Porque yo soy YHWH, vuestro Dios; santificaos y sed santos, pues yo soy santo” (Lv 11,44). Mezclarse con otros pueblos es romper el orden establecido y se percibe como una impureza que contradice su condición de *raza consagrada*.

Tras las razones lingüísticas de Nehemías se esconde una cuestión cultural. Las madres son las responsables de transmitir, junto a la lengua, la identidad profunda de sus hijos. Junto al idioma, se enseña todo aquello que configura una cultura: los valores, la cosmovisión, los estereotipos... y también la religión. De esta manera, los matrimonios mixtos no solo se perciben como una amenaza de idolatría y sincretismo, pues las extranjeras están incapacitadas para transmitir a sus descendientes la identidad de Israel, sino también como una traba para mantener la pureza ritual que requieren los sacrificios.

Según muestra el texto bíblico, el judaísmo imperante en el postexilio comprendió que el modo de fortalecer la propia identidad en un tiempo incierto era elevando muros y marcando distancias con respecto a las otras naciones<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Sobre explicitar que hablamos de ideología imperante, pero no de la única. En la Biblia también se

### 1.3. La percepción de la historia

La búsqueda de identidad tras el exilio y la teología que se gesta en ese momento tendrán también su expresión en el modo en que se va a releer la historia del pueblo. Será en la historia cronística (1-2 Cro, Esd y Neh) donde cristalice esta peculiar mirada al pasado al retomar y corregir la deuteronomista (Jos, Jue, 1-2 Sam y 1-2 Re)<sup>24</sup>. La relevancia que adquirió el Templo tras su reconstrucción junto a las expectativas fortalecidas de que Dios cumpliría la promesa establecida con David y restauraría su linaje, explican que la monarquía y el culto jerosolimitano queden potenciados en la revisión que se hace del material deuteronomista. Pero estos acentos, que son los más llamativos, no son los únicos que caracterizan la obra del Cronista.

Al volver la mirada a los libros de Samuel y Reyes nos encontramos con una interpretación secular de la historia. En estos relatos YHWH no es un personaje que actúe de manera directa y explícita en los acontecimientos que se narran. De hecho, resulta difícil encontrar momentos en los que Dios se haga presente de modo explícito, pues, aunque permanezca, lo hace respetando el orden de la realidad y el ritmo en el que se desenvuelven los acontecimientos. Esta no es, ni mucho menos, la perspectiva que observamos en los libros de Crónicas<sup>25</sup>. En ellos, todos los factores que movilizan la historia son de carácter religioso.

Esta perspectiva del Cronista a la hora de mirar hacia el pasado responde a una rigurosa aplicación de la llamada *teoría de la retribución*. Esta se basa en la experiencia, compartida en algún momento por todos, de que recibimos de las circunstancias una respuesta acorde a nuestra actitud ante la existencia- De este modo, quien suele comportarse con honestidad y justicia recibe reacciones que responden a esas actitudes o al contrario. Sobre esta lección que nos suele ofrecer la vida se fundamenta la *teoría de la retribución*, que generaliza y simplifica esta vivencia.

Puesto que la creencia en la resurrección se desarrolló de forma tardía y no generalizada en la teología judía, se interpreta que nuestra suerte es fruto directo de la acción de YHWH, pues el reconocimiento o el rechazo divino por nuestro actuar solo puede producirse durante la vida terrena. De este modo, las riquezas, la salud y los hijos se consideran premio de Dios por un comportamiento ejemplar, mientras que la pobreza, la enfermedad y la esterilidad son reflejo de que algo reprochable se ha cometido. Aunque la dificultad teológica de esta comprensión tan simple de la realidad se aborda con crudeza en Job y Eclesiastés, los libros de Crónicas emplean este prisma para releer la historia de Israel, sacralizando las fuentes deuteronomistas que revisa.

Cada acontecimiento que se narra se va a interpretar como respuesta al comportamiento religioso de los personajes implicados. Así, por ejemplo, al describir la muerte

---

encuentran huellas de una forma alternativa de percibir al extranjero, textos que invitan a la universalidad y una percepción distinta de cómo tendrían que ser las relaciones de Israel con otras naciones.

<sup>24</sup> Para una mirada panorámica a la obra del Cronista, P. TORRIJANO, *o.c.*, 87-93; J. CAMPOS SANTIAGO, *o.c.*, 333-462.

<sup>25</sup> Sobre la cuestión que vamos a desarrollar a continuación, A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993, 198-203.

de Saúl, el libro de las Crónicas incluye esta justificación que no se encontraba en otra versión de los hechos (1Sam 31,1-13), y que no remite a causas políticas o sociales:

“Saúl murió a causa de la infidelidad que había cometido contra YHWH, porque no guardó la palabra de YHWH y también por haber interrogado y consultado a una nigromante, en vez de consultar a YHWH, por lo que le hizo morir, y transfirió el reino a David, hijo de Jesé” (1Cro 10,13-14).

Si bien no se oculta el modo exacto en que fallece el rey (1Cro 10,3-4), se considera a Dios como el causante de esta acción, motivado por el modo reprochable en que actuó Saúl desde una perspectiva creyente. Este esquema teológico se reproduce de manera constante en la valoración que la obra histórica del Cronista hace de cada uno de los monarcas.

Del mismo modo, algo tan profano como las batallas son descritas como si de acciones litúrgicas se trataran. Entre los posibles ejemplos que ilustran esto, nos detenemos en la guerra contra moabitas y amonitas. Estos amenazan a Josafat, por lo que este rey “se dispuso a buscar a YHWH, promulgando un ayuno para todo Judá” (2Cro 20,3). En vez de convocar para la batalla, el pueblo se reúne en asamblea en el Templo, donde el monarca se dirige a Dios pidiéndole protección (2Cro 20,3-13). El Señor no se hace esperar y, a través de un profeta sobre el que baja el espíritu divino (2Cro 20,14), reciben las instrucciones que les harán vencer en el enfrentamiento (2Cro 20,15-26). Tras la victoria, todo el pueblo regresa al Templo para dar gracias con instrumentos propios del culto (2Cro 20,27-28).

#### 1.4. ¿Qué identidad creyente y qué imagen de Dios?

En los apartados anteriores hemos visto cómo la pregunta por la identidad que despierta el exilio y el regreso del destierro va a generar la búsqueda de cohesión en torno a la Ley, la percepción de la mujer extranjera como amenaza y una lectura sacralizada de la historia. Desde estas opciones se gesta una manera religiosa de concebirse como pueblo elegido que delata, a su vez, una percepción de Quién es el Dios en el que creen.

De YHWH se subraya su absoluta Santidad. Israel, como consagrado por Él, ha de vivir conforme a su condición de *raza santa*, manteniéndose de acuerdo a “su especie”. Esto hace que se le exija un modo de comportamiento coherente con esta cualidad y que tenga muy en cuenta la pureza e impureza. Esta identidad nacional lo separa de modo natural de quienes no pertenecen a su grupo, convirtiéndolos en amenaza que pone en riesgo la cohesión interna y su naturaleza sacra. La estrecha relación entre Dios e Israel no solo exige el cuidado del sistema de pureza, sino también comprender la realidad desde claves religiosas. Así, la historia es reinterpretada desde esta perspectiva, convirtiendo los acontecimientos sociales y políticos en la consecuencia directa de la forma de actuar de los protagonistas. Si cumplen aquello que cabe esperar de un buen judío, son premiados, mientras que un comportamiento reprochable tiene repercusión en los avatares históricos.

La imagen de YHWH que destila del auto-concepto que Israel tiene de sí subraya su condición de organizador de la realidad. Dios introduce en el mundo creado un orden interno que es sabio, al que todos deben responder y que ofrece seguridad frente a la confusión. En ese orden se enmarca la elección del pueblo, que la sitúa por encima de cualquier otra nación y le exige una superioridad ética. Es, además, Aquel que dirige el devenir de la historia de modo claro y evidente, premiando o castigando el comportamiento humano a través de las circunstancias.

Es evidente la estrecha relación entre el modo de responder a la cuestión sobre la identidad de Israel y los rasgos que se subrayan de YHWH. Esta conexión permanece también cuando la pregunta sobre quién es el pueblo elegido se responde desde parámetros diversos a los que ofreció la teología preminente en el postexilio. De hecho, en el mismo contexto de crisis del tiempo de restauración, el libro de Rut nos ofrece otra respuesta posible. Entre sus líneas encontramos el testimonio de una forma alternativa de situarse ante la Ley, las mujeres extranjeras y la historia y, por eso mismo, apunta hacia otras facciones del Dios que da razón de ser al pueblo creyente.

Así, a la luz de su contexto histórico, Rut adquiere carácter de provocación y ofrece un modo alternativo de situarse ante él<sup>26</sup>. En las próximas páginas nos vamos a acercar a la experiencia creyente que se desprende de este libro bíblico, prestando atención a los dos personajes principales: la judía Noemí y la pagana Rut. Tras descubrir los matices que se subrayan de Dios, podremos trazar cuál es la forma distinta de situarse ante la Ley, los distintos y la historia que se propone en Rut.

## 2. Noemí, la judía

A pesar de que el título del libro bíblico ya nos delata quién es la protagonista de la narración, la suegra de Rut resulta ser el otro personaje principal de la narración. Ella es la que inicia el movimiento de retorno a Belén tras la muerte de su marido y sus hijos (Rut 1,5-6), de modo que su soledad se va a convertir en el motor que despliega la trama de la historia.

Si atendemos a las palabras que el autor pone en boca de Noemí, descubrimos que en ella se encuentran el mayor número de referencias explícitas a Dios. La experiencia creyente de esta viuda se desprende de la interpretación que hace de la realidad y de cuanto le acontece. Así sucede cuando le dice a sus nueras:

“Que es más amargo para mí que para vosotras (כִּי-מֵרַלִּי מָאֵד מִכֶּם)<sup>27</sup>, porque la mano de YHWH (יְדֵי-יְהוָה) ha caído sobre mí” (Rut 1,13).

<sup>26</sup> Aunque la perspectiva sea diversa, también Estévez desarrolla el modo alternativo de generar identidad que ofrece el libro de Rut en, E. ESTÉVEZ, “Función socio-histórica y teológica del libro de Rut”: *Miscelánea Comillas* 59 (2001) 685-707.

<sup>27</sup> En este caso nos alejamos de la traducción de la Biblia que empleamos a lo largo del artículo, la *Nueva Biblia de Jerusalén*, en favor de una traducción más literal del texto hebreo. Esta versión castellana dice: “Siento gran pena por vosotras”.

La “mano” en la mentalidad bíblica hace referencia al poder<sup>28</sup>. Cuando esta es de Dios (יְדֵי-יְהוָה), su fuerza se traduce en la capacidad divina de salvar y hacer justicia<sup>29</sup>. Cuando la “mano” del Señor actúa para con su pueblo, lo hace de manera benigna (cf. Is 41,20; 59,1; 66,14) e incluso suscitando una revelación cuando reposa sobre un profeta (cf. 2Re 3,15; Ez 3,22; 37,1). En cambio, esta resulta agresiva para los enemigos de Israel (cf. Ex 9,3; Jue 2,15; 1Sam 5,6). La muerte de sus hijos es interpretada por Noemí como una acción punitiva de YHWH que, aunque afecta a sus nueras, es más dolorosa para ella. La suegra de Rut parece haberse convertido en “enemiga” del Señor contra la que Él descarga su justicia. Del verbo *ser amargo* (מָרַר), que emplea con sus nueras para expresar cómo se siente, deriva el adjetivo con el que pide ser nombrada al regresar a Belén:

“¿No me llaméis ya Noemí! Llamadme Mará (מָרָא), porque Saddy me ha llenado de amargura. Colmada partí yo, vacía me devuelve YHWH. ¿Por qué me llamáis aún Noemí, cuando YHWH da testimonio contra mí y Saddy me ha hecho desdichada?” (Rut 1,20-21).

La alteración de su nombre que reclama se mueve en el campo semántico del sabor y juega con el significado etimológico del nombre *Noemí* (נְעֻמִי). Este procede del término empleado para hablar de *deleite, sabor, grato* (נֵעַם). De esta manera, aquella que se llamaba *mi deleite* se entiende a sí misma como *amargura*. El cambio radical en su situación existencial se debe, como ya había expresado ella ante sus nueras, a una acción de YHWH que, en esta ocasión, se perfila con más detalle. Es la muerte de su marido y de sus hijos lo que ha dejado hueca a aquella que llegó colmada a los campos de Moab.

El vacío que experimenta Noemí y del que se lamenta no es tanto la precariedad como la ruptura de los vínculos afectivos que implica la muerte. El hambre, que le empujó a tierra extraña (Rut 1,1), no le impedía percibir su existencia como plena. En una sociedad como la judía, en la que una mujer dependía siempre de la protección del varón, ser viuda suponía formar parte de uno de los grupos sociales más vulnerables y a los que era necesario proteger a través de la legislación (Ex 22,21-23; Dt 24,17-21). Pero a la fragilidad de esta condición se le añade el sufrimiento por la muerte de sus hijos.

El hebreo tiene una palabra propia para denominar a la mujer *privada de hijos* (שְׂכִילָה). Este dato lingüístico refleja, no solo lo que implica para una mujer la gestación de descendencia<sup>30</sup>, sino la magnitud del dolor que conlleva la pérdida de la

<sup>28</sup> Sobre las connotaciones del brazo y la mano en la antropología bíblica, H.W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento* (BEB 99), Ediciones Sígueme, Salamanca 2017, 99-101.

<sup>29</sup> Los ecos a la “mano de YHWH” son, para Lorenzo de Santos, expresión de la identidad de Jesús en sus curaciones. L. DE SANTOS MARTÍN, “La mano de Jesús: signo de su identidad y manifestación de la presencia del Reino (Mc 7,31-37)”, en L. DE SANTOS – S. GRASSO (ed.), *Perché stessero con lui*. *Scritti in onore del Prof. Klemens Stock, SJ, nel suo 75° compleanno* (AB 180), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 219-240.

<sup>30</sup> Ya es conocida la relevancia que tiene la fecundidad en el mundo bíblico. La esterilidad se convierte en un verdadero drama, como muestra la aflicción de Ana (1Sam 1,1-11) o las palabras de Raquel a Jacob: “Dame hijos o me muero” (Gn 30,1). Para una mirada panorámica a la esterilidad en el mundo antiguo, M.C. MASSÉ GARCÍA, *La esterilidad en la historia. Sufrirla, comprenderla y superarla*, Dykinson, Madrid 2016, 23-113.

progenie. De este modo, la mayor desgracia que se puede predecir contra Babilonia es precisamente sufrir aquello que ha experimentado Noemí en carne propia. Así lo hace el Deuterocanónico:

“Tú que te sientas en seguro y te dices en tu corazón: «Yo, y nadie más! No seré viuda, ni sabré lo que es carecer de hijos (שְׁבוּל)». Estas dos desgracias vendrán sobre ti en un instante, en el mismo día. Carencia de hijos (שְׁבוּל) y viudez caerán súbitamente sobre ti” (Is 47,8-9)<sup>31</sup>.

El sufrimiento siempre ha hecho tambalear los fundamentos creyentes, pues resulta complicado conciliar esta experiencia con la percepción de un Dios benévolo. En las dos intervenciones de Noemí, ante sus nueras y las mujeres de Belén, expresa la certeza de que YHWH es el causante del dolor que le rompe por dentro. La tradición judía posterior intentará justificar las palabras de Noemí aplicando la *teoría de la retribución* a los avatares que esta sufre, convirtiéndola así en responsable de su propio destino<sup>32</sup>. Sin la matización de esta interpretación posterior, podríamos considerar que la experiencia creyente de esta mujer está marcada por la negatividad contra el Señor y que por ello resulta poco edificante<sup>33</sup>. Con todo, hay otro modo de comprender la vivencia que delatan las expresiones de la belenita.

Las palabras de Noemí quizá no pretenden convertir a Dios en el culpable de sus desdichas, sino confesar que su poder y su presencia se esconden en todo cuanto le sobreviene. Más que arremeter contra Él, el lamento de esta mujer refleja la certeza de que cuanto sucede tiene que ver con Aquel que es Señor de todo, de lo bueno y de lo malo. Nada acontece, ni la vida ni la muerte, sin que YHWH esté implicado.

El encuentro con el sufrimiento interpela la fe de esta mujer y contradice la experiencia de un Dios cuya Mano está acostumbrada a salvar, pero que ahora ha caído sobre ella vaciándola. Como tantos creyentes a lo largo de la historia, tampoco el dolor por la pérdida que vive Noemí contradice *per se* su confianza y su acogida de la voluntad divina. Podría tratarse de una actitud similar a la que muestra Job en la parte en prosa del libro: “YHWH me lo ha dado y YHWH me lo ha quitado. Bendito sea el nombre de YHWH” (Job 1,21)<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Una suerte opuesta es la que se le promete a Jerusalén, que se preguntará sorprendida: “¿Quién me ha dado a luz a estos? Pues yo había quedado sin hijos y estéril (שְׁבוּלָה וְנִלְמִידָה), desterrada y aparte” (Is 49,21a).

<sup>32</sup> Así queda patente en el *Targum de Rut*, al justificar la muerte de los familiares de Noemí con su pecado: “I went out full of my husband and my sons and the Lord has brought me back empty of them. Why do you call me Naomi, when from before the Lord my sin has been testified against me, and Shaddai has brought calamity upon me?” (TgRut 1, 21). De aquí y en adelante usaremos el texto presentado en, D.R.G. BEATTIE, *The Targum of Ruth with Introduction, Apparatus and Notes* (TAB 19), T&T Clark LTD, Edinburg 1994.

<sup>33</sup> Aunque considera que el conjunto del libro equilibra la imagen de Dios que ofrece Noemí, Freedman presenta esta postura en, A.D. FREEDMAN, “Naomi’s Experience of God and Its Treatment in the Book of Ruth”: *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* 23 (2003) 29-38. Aún más negativa es la percepción del rostro de Dios que tiene Noemí según Navarro en, M. NAVARRO PUERTO, “Evolución de la/s imagen/es de la divinidad en los personajes del libro de Rut. Aproximación psiconarrativa”, en C. BERNABÉ (ed.), *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia* (ABE 62), Verbo Divino, Estella 2013,98-101.

<sup>34</sup> La comprensión de Rut como una historia paralela a la de Job es una de las tres líneas de interpretación de los primeros versículos del libro. Cf. H. ANGEL, “A Midrashic View of Ruth. Amidst a Sea of Ambiguity”: *Jewish Bible Quarterly* 33 (2005) 92-93.

Así, la queja de Noemí sería la expresión de una confianza tan honda que le permite volcar el corazón ante su Señor en medio de la confusión y el dolor, pues de Él proceden lo sabroso y lo amargo de la existencia. Esta es la actitud que hace posible acoger el cuidado providente de Dios, aunque en el momento no se entienda o las circunstancias parezcan contradecirlo, tal y como mostrará el desarrollo del relato. Al final de la narración, aquella que había quedado *vacía* por la muerte de sus hijos termina acogiendo en su seno y criando al que sus vecinas consideran hijo suyo (Rut 4,16-17), aunque haya sido engendrado por una nuera que es “mejor que siete hijos” (Rut 4,15).

Pero la experiencia creyente de Noemí no se ciñe solo a los textos en los que reconoce la acción de Dios en la dificultad y el sufrimiento, sino que son frecuentes las expresiones de bendición. “Decir bien” no es otra cosa que reconocer las huellas divinas en lo que acontece y desear que, Quien realiza cuanto expresa (cf. Gn 1,3), hable bien de ciertas personas. Estas palabras se ponen en su boca al despedir a sus nueras:

“Andad, volveos cada una a casa de vuestra madre. Que YHWH tenga piedad (חַסָּד) con vosotras como vosotras la habéis tenido con los que murieron y conmigo. Que YHWH os conceda encontrar vida apacible en la casa de un nuevo marido” (Rut 1,8-9a).

De esta manera, Noemí expresa, por una parte, el reconocimiento agradecido de la relación que Orfá y Rut han establecido con su familia y, por otra parte, el deseo de que Dios les devuelva un trato similar y les posibilite recomponer su existencia, renunciando así a una descendencia legítima a través de ellas (cf. Rut 1,12-13). Demuestra así que busca el bien de sus nueras por encima del suyo propio, insistiendo en que rehagan sus vidas y le dejen regresar sola a Belén.

La decisión de Rut, inquebrantable y más allá de lo razonable, de acompañarla (Rut 1,16-18), impulsa a Noemí a implicarse en el cuidado de su nuera, hasta el punto de asumir para con ella un rol paterno. Del mismo modo que lo normal hubiera sido animarlas a regresar a la casa del paterfamilias y no a la de la madre (Rut 1,8), en el patrón de comportamiento habitual en la sociedad judía el padre era el responsable de buscar para sus hijas aquello que la belenita había deseado para sus nueras: “vida apacible en la casa de un nuevo marido”. En cambio, la suegra de Rut será la que trame con ella el modo de seducir a Booz (Rut 3,2-4).

Noemí asume como propia la tarea paterna de buscarle marido a su nuera y la percibe como una exigencia. Así lo expresa al preguntarle si “¿no debo procurarte una posición segura que te convenga?” (Rut 3,1). Así, las fronteras sociales del género masculino y femenino se relativizan en este personaje, que recibirá de Booz las seis medidas de cebada que podrían corresponder a la dote por Rut (Rut 3,15)<sup>35</sup>.

La bendición de Noemí a sus nueras no es la única que se pone en labios de este personaje y desde la que podemos intuir su experiencia creyente, pues bendice también a Booz en estos versículos:

<sup>35</sup> Vélchez plantea que esa cantidad de cebada es el equivalente a un regalo de boda en, J. VÉLCHEZ LÍNDEZ, *o.c.*, 121.

“Su suegra le dijo: «¿Dónde has estado espigando hoy y qué has hecho? ¡Bendito sea (בְּרִיךְ) el que se ha fijado en ti!» Ella contó a su suegra con quién había estado trabajando y añadió: «El hombre con quien he trabajado hoy se llama Booz». Noemí dijo a su nuera: «Bendito sea (de) YHWH (בְּרִיךְ הוּא יְהוָה) que no deja de mostrar su bondad (חֶסֶד) hacia los vivos y los muertos»” (Rut 2,19-20a)<sup>36</sup>.

Noemí bendice en un primer momento al benefactor de Rut cuando aún no sabe su identidad, pero en un segundo momento parece explicitar esa bendición. La frase hebrea resulta ambigua y podría interpretarse dirigida tanto a YHWH como a Booz<sup>37</sup>. Así, podría interpretarse bien como una alabanza al Señor, del que se reconoce su bondad ante los vivos y los muertos, o bien como un reconocimiento a aquel que tiene “derecho de rescate” y puede dar descendencia a sus hijos difuntos a través de la *ley del levirato* (Rut 2,20b). No es difícil que este tipo de ambigüedades literarias en el texto bíblico sean pretendidas. Con todo, ambas comprensiones no resultan contradictorias.

El término clave de esta bendición es el mismo que aparecía en el discurso que Noemí dirigía a sus nueras. El motivo de reconocimiento en ambos textos remite a la misma palabra hebrea, *hésed* (חֶסֶד), que se ha traducido por *piedad* y *bondad*<sup>38</sup>. Este vocablo cubre un amplio campo semántico, y se puede entender como amor, fidelidad o ternura, de modo que, tanto si remite a seres humanos como a Dios, subraya la idea de lealtad al vínculo que une<sup>39</sup>.

Este *amor fiel* al que alude el término hebreo se expresa en acciones y caracteriza al mismo YHWH, que se autodefine con esta palabra (Ex 34,6). Estos dos rasgos quedan patentes en las bendiciones que se ponen en boca de Noemí, pues en ambas ocasiones el comportamiento de ciertas personas se considera reflejo de su *piedad* y se pone en relación con la *bondad* de Dios. Del mismo modo que Noemí valora el cariño leal de sus nueras, que se expresa con gestos y les desea que Dios se lo devuelva, también lo descubre tras la compasión de Booz para con Rut. En esta última ocasión, la ambigüedad de la expresión nos podría sugerir que el *hésed* divino llega a nosotros a través del humano, del mismo modo que el comportamiento piadoso de las personas propicia la bondad divina.

Así, Noemí se nos presenta como experta en hacer lectura creyente de cuanto vive y especialista en vislumbrar a Dios en los acontecimientos cotidianos. Se trata de

<sup>36</sup> Con la pretensión de reflejar la ambigüedad del texto hebreo, matizamos la traducción que ofrece la *Nueva Biblia de Jerusalén* incluyendo un (de) que sugiere la posibilidad de que la bendición remita a YHWH o a Booz.

<sup>37</sup> Sobre la dificultad de este versículo trata el artículo de Kim, que soluciona la ambigüedad filológica a través del contexto global del libro y la relevancia que se da en él a la acción humana. Cf. Y.K. KIM, “The Agent of hesed in Naomi’s Blessing (Ruth 2:20)”: *Biblica* 85 (2014) 589-601.

<sup>38</sup> Sobre este término, H.J. STOEBE, “חֶסֶד”, en E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 832-861; VVAA, “חֶסֶד”, en D.J.A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 277-281; D.A. BAER – R.P. GORDON, “חֶסֶד”, en W.A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. II, Zondervan Publishing House, Grand Rapids 1997, 211-218. Sobre el término en el libro de Rut, E.F. CAMPBELL, “Naomi, Boaz, and Ruth: Hesed and Change”: *Austin Seminary Bulletin* 105 (1990) 64-74.

<sup>39</sup> Este aspecto de fidelidad queda reforzado por el hecho de que esté acompañado con frecuencia por el término *fidelidad* (אֱמֻנָה). Sirvan de ejemplo: Gn 24,27.49; Ex 34,6; 2Sam 2,6; Sal 25,10; 85,11: 89,15.

una mujer que vuelca en YHWH el sufrimiento de su corazón y que, a su vez, intuye la estrecha relación entre el actuar divino y el humano, cuando este último se distingue por asemejarse al amor fiel que define al Señor. Con esta mirada acostumbrada a descubrir cómo Él entrelaza los hilos de la historia, se implica y se complica en la relación con Rut hasta saltarse las convenciones sociales, dando y recibiendo, cuidando y dejándose cuidar por ella con la misma delicadeza con que el Señor protege a ambas.

### 3. Rut, la moabita

Aquella de quien recibe nombre el libro bíblico es denominada a lo largo del relato con el adjetivo *moabita*<sup>40</sup>. De este modo, no solo se insiste en su condición de extranjera y, por ello, ajena al pueblo de Dios, sino que este calificativo implica abundantes resonancias negativas para un lector habituado al Antiguo Testamento.

Que los pueblos colindantes acostumbran a llevarse mal resulta un tópico que se repite en todas las latitudes. La enemistad de Israel con Moab es una constante que se evidencia en diversos oráculos contra ellos<sup>41</sup>. Entre los conflictos que enfrentaron a ambas naciones, parece difícil de olvidar para los israelitas la actitud de sus vecinos ante la destrucción de Jerusalén. Así lo expresa el profeta Ezequiel:

“Hijo de hombre, vuelve tu rostro hacia los amonitas y profetiza contra ellos. Dirás a los amonitas: Escuchad la palabra del Señor YHWH. Así dice el Señor YHWH: Por haber dicho: «¡Ja, ja!» sobre mi santuario cuando era profanado, sobre la tierra de Israel cuando era devastada y sobre la casa de Judá cuando marchaba al destierro, por eso, voy a entregarte en posesión a los hijos de Oriente; emplazarán en ti sus campamentos, y pondrán en ti sus tiendas; ellos comerán tus frutos y ellos beberán tu leche. Yo haré de Rabá un establo de camellos, y de las ciudades de Amón un redil de ovejas. Y sabréis que yo soy YHWH” (Ez 25,2-5).

El pecado del que se le acusa a Moab no es haber realizado una acción directa contra Israel, sino haberse alegrado por la invasión de Babilonia hasta el punto de festejarla. Reírse de la desgracia ajena se convierte así en un delito digno de ser castigado. Esta hostilidad se hace patente al narrar el modo en que se originan, pues los moabitas son el fruto del incesto de una de las hijas de Lot (Gn 19,30-38), así como en la tajante negativa a que entren a formar parte de la asamblea cultural:

“Ni el amonita ni el moabita serán admitidos en la asamblea de YHWH; ni aun en la décima generación serán admitidos en la asamblea de YHWH, nunca jamás” (Dt 23,4).

<sup>40</sup> En siete ocasiones se le denomina así a Rut a lo largo del libro. Rut 1,4.22; 2,2.6.21; 4,5.10.

<sup>41</sup> Además del pasaje que presentamos, también hay oráculos proféticos contra Moab en Am 1,13-15; Jr 48,1-47; 49,1-6 y Ez 25,8-11.

La insistencia con la que se recurre a este gentilicio para denominar a Rut no es llamativa solo por esta enemistad histórica que enfrentaba a ambos pueblos. Resulta también extraña porque se relaciona de manera estrecha a las mujeres moabitas con la idolatría<sup>42</sup>. Así se evidencia en Números:

“Israel se estableció en Sitín. Y el pueblo se puso a fornicar con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses” (Nm 25,1-2).

El libro de Rut parece obviar todas estas connotaciones negativas, de modo que pasarían completamente desapercibidas para un desconocedor de la Escritura. Pero la tradición judía posterior tuvo que hacer verdaderos equilibrios para conciliar la visión positiva de Rut que desprende el texto bíblico con la legislación contraria a las moabitas. De este modo, el *tárgum de Rut* puntualiza que, al casarse los hijos de Noemí con mujeres de Moab, trasgredieron la Ley, lo que provocó su muerte prematura<sup>43</sup>. El *tárgum*, además, pretende salvaguardar la normativa que prohíbe la inserción de moabitas en la asamblea de Israel alegando que el Deuteronomio se refiere a varones y no a mujeres<sup>44</sup>.

Mientras el libro bíblico silencia la dificultad que conlleva el origen de nuestra protagonista, abunda en alabar la calidad humana de este personaje. Rut es presentada como una mujer con *piedad*, fiel a su suegra, arriesgada, con iniciativa, trabajadora, agradecida y generosa. Se trata de un dechado de virtudes que los paisanos de Belén conocen (Rut 3,11). Son estas cualidades las que le insertan en la Alianza de Dios como miembro del pueblo elegido, y no una confesión de fe explícita en YHWH. De hecho, la condición extranjera de Rut hace suponer al lector que tiene otro dios al que Noemí le anima a regresar siguiendo el ejemplo de Orfá:

“Entonces Noemí dijo: «Mira, tu cuñada se ha vuelto a su pueblo y a su dios, vuélvete tú también con ella»” (Rut 1,15).

Aunque la interpretación judía posterior dibuja a Rut como un paradigma de conversión al judaísmo desde su origen pagano, el texto bíblico no nos permite suponerlo<sup>45</sup>. Las únicas palabras puestas en su boca que parecen expresar algo parecido a una

<sup>42</sup> Según la hipótesis de Siquans, este es el motivo por el que el único capítulo en el que no se denomina *moabita* a Rut es el del encuentro con Boaz en la era. Cf. A. SQUANS, “Foreignness and Poverty in the Book of Ruth: A Legal Way for a Poor Foreign Woman to Be Integrated into Israel”: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009) 447-448.

<sup>43</sup> “They transgressed against the decree of the Memra of the Lord and they took for themselves foreign wives from the daughters of Moab [...] And because they transgressed against the decree of the Memra of the Lord and intermarried with foreign peoples, their days were cut short” (TgRut 1,4a.5a).

<sup>44</sup> “She fell on her face and bowed to the ground and said to him, «Why have I found favor in your eyes, that you should befriend me, when I am from a foreign people, from the daughters of Moab, and from a people who are not permitted to enter the congregation of the Lord?» Boaz replied and said to her, «It has surely been told to me about the word of the sages that, when the Lord made the decree about you, he did not make it with reference to females, he made it only with reference to men»” (TgRut 2,10-11a).

<sup>45</sup> El *tárgum de Rut* transforma las palabras que Rut dirige a su suegra en Rut 1,16-17 en una confesión de fe. Para ello, tras introducir su deseo explícito de ser prosélita, intercala una afirmación de Noemí sobre la práctica

“confesión de fe” son las del juramento solemnísimo con las que acalla la insistencia de su suegra y pone punto final a la cuestión de su regreso a Moab:

“Pero Rut respondió: «No insistas en que te abandone y me separe de ti, porque adonde tú vayas, iré yo. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios. Donde tú mueras moriré y allí seré enterrada. Que YHWH me dé este mal y añada este otro todavía si no es tan solo la muerte lo que nos ha de separar»” (Rut 1,16-17).

Como hemos comentado, la costumbre en Israel era que la mujer, al casarse, dejaba su familia para integrarse en el clan de su marido. Rut, una vez roto el vínculo que le unía a su suegra tras la muerte de su esposo, sigue manteniéndose fiel a esta relación. Con este juramento irrevocable y ante el que Noemí cede, su nuera lleva más allá de lo exigible la solidaridad, el cuidado y la responsabilidad mutua que caracterizan los lazos familiares.

Abandonando el legítimo deseo de encontrar un nuevo marido y tener hijos que le aseguren el sustento futuro, Rut se lanza hacia lo incierto impulsada por la relación personal que ha establecido con su suegra. La moabita se convertirá en extranjera en medio de un pueblo extraño, pero no empujada por el hambre, como le había sucedido a Noemí y a su familia, sino por el afecto fiel que le mantiene unida a su suegra. Se trata, en realidad, de una dinámica contraria a la que provocó la disolución de los matrimonios mixtos, que rompió los vínculos creados con familias judías e impuso el regreso de las extranjeras a sus naciones. En cambio, ahora es la vinculación de Rut con Noemí lo que le va a llevar a acoger como propia la divinidad de su pueblo<sup>46</sup>.

El acceso de Rut a Israel no se produce por una confesión de fe explícita, sino por el cariño fiel a una persona concreta. Según sugiere el texto bíblico, es la calidad humana y las relaciones interpersonales lo que hacen pertenecer a un pueblo, a una cultura y a una religión. Pero, si bien es verdad que no podemos hablar de experiencia creyente en alguien de la que solo se conoce la vaga afirmación religiosa de acoger como propia la divinidad que venera su suegra, no es interpretado así por quienes son testigos de este vínculo. El compromiso de la moabita para con Noemí es para quienes la contemplan la muestra de que hay algo religioso en la actitud de Rut. Así lo denotan las palabras que Booz dirigirá a la moabita cuando la conozca:

“Booz le respondió: «Me han contado al detalle todo lo que hiciste con tu suegra después de la muerte de tu marido, y cómo has dejado a tu padre y a tu madre y la tierra en que naciste, y has venido a un pueblo que hasta

---

judía que su nuera asume. Sirva de ejemplo: “Ruth said, «Do not urge me to leave you, to go back from after you for I desire to be a proselyte». Naomi said, «We are commanded to keep Sabbaths and holy days so as not to walk beyond two thousand cubits». Ruth said, «Wherever you go, I will yo»” (TgRut 1,16). Frente a quienes plantean una conversión implícita en el texto bíblico, Dearman también defiende que el desarrollo de esta percepción de Rut como conversa no está en el texto canónico, por más que se desarrollará ampliamente en la exégesis judía posterior. Cf. J.A. DEARMAN, “Observations on «Conversion» and the Old Testament”: *Ex Auditu* 25 (2009) 33-36.

<sup>46</sup> Es importante insistir en que el texto bíblico nunca presenta a nuestra protagonista como prosélita. Cf. K.M. SAXEGAARD, *Character Complexity in the Book of Ruth* (FAT 46), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 132-133.

entonces no conocías. Que YHWH te recompense por tu obra y que tengas cumplida recompensa de parte de YHWH, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte (לְהִסּוֹת תַּחַת־כַּנְפָּיִי)» (Rut 2,11-12).

Las palabras del que se convertirá en el nuevo esposo de Rut delatan el modo en que comprende la fidelidad de esta hacia su suegra. Abandonar familia y tierra es similar a ponerse bajo el amparo del Dios de Israel. Referirse a las *alas* de YHWH como un lugar seguro bajo el que *refugiarse* (חָסָה) es una expresión frecuente en el libro de los Salmos. El orante expresa así su certeza de la protección y del cuidado divino que recibe (cf. Sal 36,8; 57,2; 91,4). La fidelidad de la moabita al vínculo con Noemí es para Booz el mismo gesto de confianza que saberse protegida por el Señor.

Esta percepción que expresa Booz aparece también implícita cuando el pueblo, reunido en torno a la puerta de la ciudad, coloca a la moabita a la altura de Raquel, Lía y Tamar:

“Toda la gente que estaba en la puerta y los ancianos respondieron: «Somos testigos. Haga YHWH que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lía, las dos que edificaron la casa de Israel. Hazte poderoso en Efratá y sé famoso en Belén. Sea tu casa como la casa de Peres, el que Tamar dio a Judá, gracias a la descendencia que YHWH te conceda por esta joven»” (Rut 4,11-12).

Aunque las palabras de la comunidad expresan sus buenos deseos para Booz, mencionar a las grandes matriarcas de Israel sitúa a Rut en línea con ellas. Parece sugerirse que, del mismo modo que con las mujeres del Génesis, también de una moabita puede edificarse el pueblo. Se hace necesario, eso sí, que ostente la calidad humana de Rut. De ella se destaca fundamentalmente un término hebreo con el que ya estamos familiarizados gracias a la bendición de Noemí: *hésed* (חֶסֶד). Así lo evidencia la bendición de Booz:

“Bendita seas de YHWH, hija mía; tu segundo acto de lealtad (חֶסֶד) ha sido mejor que el primero, porque no has pretendido a ningún joven, pobre o rico” (Rut 3,10).

Una vez más el amor fiel y comprometido es lo que merece las alabanzas para Rut, no solo por parte de su suegra, sino también de Booz. Si las palabras de Noemí nos mostraban cómo el *hésed* humano y el divino estaban en estrecha relación, podríamos preguntarnos si esta calidad humana de la que hace gala la moabita se puede entender también desde parámetros creyentes y considerar, en la línea de Booz y el pueblo de Belén, que es reflejo del siempre mayor *amor fiel* de YHWH.

Entre la tradición exegetica posterior, que puso a Rut como modelo de conversión a la fe judía, y el modo en que los israelitas del texto bíblico interpretan los gestos de esta mujer no hay un abismo insalvable. Es la intuición creyente, que descubre algo “sagrado” en las relaciones humanas cuando estas se viven con intensidad y hondura, la que también vislumbra el rastro del amor fiel de Dios en el compromiso con las perso-

nas. De ahí que no resulte difícil intuir tras el afecto que la moabita profesa por Noemí el mejor ejemplo de la adhesión del pueblo a YHWH.

#### 4. Un modo alternativo de construir la identidad: la comunidad que acoge

Hemos visto cómo Noemí experimenta a un Dios que está detrás de los acontecimientos cotidianos, dolorosos o alegres, y del que puede percibir la conexión entre el *amor fiel* característico de YHWH y el comportamiento de las personas que lo hacen tangible. Rut, por su parte, se nos presenta como una mujer virtuosa cuyo compromiso con su suegra le hace merecedora de los halagos y la valoración de quienes le rodean. Son estos los que nos ofrecen la interpretación creyente del actuar de esta moabita. Con estos datos, nos adentramos ahora a releer la información que nos da este libro a partir de la pregunta por la identidad, que se alzaba amenazante en el contexto histórico en el que se gesta Rut.

Al inicio ofrecíamos la respuesta preponderante del judaísmo desde los tres parámetros de la Ley, los matrimonios mixtos y la percepción de la historia. Ahora presentamos cómo estos ejes, que en la época del postexilio sirvieron para construir una identidad malograda, se replantean de modo diverso en Rut. Sin ser aparentemente su temática fundamental, se propone una forma alternativa de afirmar quién es Israel y de vivir la fe en tiempos inciertos.

##### 4.1. Una ley al servicio del frágil

Los autores están de acuerdo en subrayar la importancia que adquiere la legislación en el relato de Rut. Nada más comenzar la historia, Noemí argumenta la conveniencia de que sus nueras regresen a su tierra a través de la *ley del levirato* (Rut 1,11-13). Tal norma pretendía conservar el nombre del marido cuando este fallecía sin descendencia, para lo que el hermano tenía la obligación de casarse con la viuda y considerar al primer engendrado como hijo del difunto (Dt 25,5-10)<sup>47</sup>. Esta medida beneficiaba también a la viuda, pues abandonaba el estatus de “sin hijos” y mantenía la vinculación con la familia en la que se había integrado a través del matrimonio.

La historia se va desplegando a golpe de normativa. Si se pretendía justificar la insistencia en el regreso de Orfá y Rut a Moab a través de la *ley del levirato*, la supervivencia de Noemí y su nuera se va a realizar gracias a la iniciativa de esta de salir a espigar (Rut 2,2). Esta posibilidad de que las personas más vulnerables de la sociedad pudieran ir tras los segadores para recoger aquello que pudieran olvidar está recogida en el Deuteronomio:

“Cuando siegues la mies en tu campo, si dejas olvidada una gavilla en el campo, no volverás a buscarla. Será para el forastero, el huérfano y la

<sup>47</sup> Sobre esta legislación, R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1976, 71-73; X. PIKAZA, *La familia en la Biblia. Una historia pendiente* (EB 50), Verbo Divino, Estella 2014, 155-160.

viuda, a fin de que YHWH tu Dios te bendiga en todas tus empresas” (Dt 24,19).

Rut, como viuda y extranjera, se encuentra amparada por esta norma<sup>48</sup>, que no es la única que adquiere un papel relevante en la historia. En el último capítulo del libro se remite a otra figura legal que resulta clave para el desarrollo de la narración: el *go'el* (גוֹאֵל) o rescatador<sup>49</sup>. La solidaridad familiar que caracteriza a Israel se evidencia en la responsabilidad de los parientes cercanos de proteger la propiedad, liberar de la esclavitud o incluso vengar la muerte. En nuestra narración, la *ley del rescate* está vinculada a la tierra que poseía Elimélec, marido de Noemí (Rut 4,3-4):

“La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra. En todo terreno de vuestra propiedad concederéis derecho a rescatar la tierra. Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su pariente (גוֹאֵל) más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano” (Lv 25,23-25).

Lo curioso es que Booz hace una extraña mezcla entre esta obligación de rescatar la tierra que pertenecía al suegro de Rut con la *ley del levirato*, que obligaba a desposarse con la “esposa del difunto” (Rut 4,5: אִשְׁת־הַיָּתִים)<sup>50</sup>. Esta combinación de dos leyes, diferentes y no vinculadas entre sí, resulta muy llamativa<sup>51</sup>. Tal curiosidad ha llevado a proponer la posibilidad de que, en este último capítulo de Rut, nos encontremos ante otra legislación latente, esto es, con aquella que hace referencia a la herencia de las hijas<sup>52</sup>. Entre otros argumentos, se esgrime que la repetición del término *heredad* (Rut 4,5-6.10: נַחֲלָה) vincula el libro de Rut con esta normativa, que capacita a las hijas de un difunto para adquirir la tierra de este como heredad cuando no tienen hermanos varones (Nm 27,1-11).

La concentración de referencias legales en los pocos capítulos de este libro evidencia que se comparte la relevancia que la Ley ostenta en el contexto histórico en el que con probabilidad fue escrito. Con todo, llama la atención que la normativa que se pone en juego no es aquella que remite a la pureza o impureza, sino a la protección de los más débiles. El objetivo de las normas que se traen a colación no es delimitar qué corresponde al ámbito de lo sagrado y qué al de lo profano, sino cómo han de ser tratados las personas más vulnerables de la sociedad.

<sup>48</sup> Siquans considera que, dado el interés del libro por el tema de la condición de extranjera por parte de Rut, la aplicación de este derecho se realiza por su origen y no por su viudez. Cf. A. SIQUANS, *o.c.*, 449-450.

<sup>49</sup> Sobre el *go'el*, R. DE VAUX, *o.c.*, 52-53; X. PIKAZA, *o.c.*, 156-159.

<sup>50</sup> Esta expresión hebrea “esposa del difunto” (אִשְׁת־הַיָּתִים) aparece solo en dos ocasiones en la Escritura: en este versículo y en la mención a la *ley del levirato* de Dt 25,5. Para Siquans, se trata de la expresión que realmente da a Rut estatus social dentro de Israel. Cf. A. SIQUANS, *o.c.*, 450-451.

<sup>51</sup> Ketchum defiende la hipótesis de que la práctica había fusionado el rescate de la tierra con la *ley del levirato* bajo la figura del *go'el*. Lo hace en, J. KETCHUM, “The Go'el Custom in Ruth. A Comparative Study”: *Restoration Quarterly* 52 (2010) 237-245.

<sup>52</sup> Así lo propone, B. EMBRY, “Legalities in the Book of Ruth: A Renewed Look”: *Journal for the Study of the Old Testament* 41 (2016) 31-44.

Por un lado, se presenta el derecho a subsistir de la protagonista con las espigas que no se cosechan, mientras se silencia su condición de extranjera. Así, el frágil es protegido en sus necesidades más básicas. Por otra parte, la *ley del levirato*, la del rescate y aquella que permite heredar a las hijas subrayan la vinculación de Rut con la familia de su nuera y, por ende, con el pueblo de Israel. El vínculo familiar que la muerte del marido parecía haber roto se mantiene gracias a unas leyes que insisten en conservar el nombre del difunto a través de la descendencia y la tierra (Cf. Nm 27,4; Dt 25,6). Frente a las normas que separan y diferencian, se hace hincapié en aquellas que unen y vinculan, ignorando las que segregan por pertenecer a Moab.

#### 4.2. *El diferente no es una amenaza*

Ya sabemos las connotaciones negativas que tienen las moabitas en la Escritura. La insistencia en este calificativo solo empeora la percepción de amenaza que tienen los extranjeros en el momento histórico en el que se enmarca el libro de Rut. Frente a la percepción de que la identidad de Israel estaba amenazada por la existencia de matrimonios mixtos, este relato nos presenta a una mujer de Moab que es acogida como miembro de la comunidad por su modo de comportarse.

La presentación de Rut como “la joven moabita que vino con Noemí” (Rut 2,6) no va a condicionar la acogida de Booz, que será especialmente generosa (Rut 2,8-9). Al contrario, es el hecho de haber abandonado el propio pueblo por fidelidad a su suegra lo que va a impulsar su cuidado protector (Rut 2,11-12). Del mismo modo, los habitantes de Belén, como representación del conjunto de la comunidad, no solo no perciben a la nuera de Noemí como un elemento extraño que pone en riesgo su identidad, sino que son los primeros en considerar que sus gestos la convierten en pilar y fundamento del pueblo, como lo fueron las matriarcas (Rut 4,11-12). Así, el firme cimiento sobre el que se levanta el pueblo elegido no diferencia entre judías y extranjeras.

Aunque la tradición judía posterior haya presentado a este personaje como un modelo de conversa, el texto bíblico no ofrece argumentos para esta consideración. Rut, sin dejar de ser moabita, se integra como un miembro más de esa *nación santa* de la que Noemí es miembro por nacimiento. Las fronteras étnicas quedan así relativizadas, pues es comportarse en coherencia con el *hésed* que caracteriza a YHWH lo que define al pueblo a Él consagrado.

Entre líneas de este relato se intuye una comprensión de la elección divina que no se vive como algo arbitrario ni como derecho adquirido. Según esta historia, lo que determina quién pertenece y quién no a Israel no es la sangre, sino el *amor* que se implica y se complica con las personas concretas. Formar parte del pueblo no es una cuestión de genética sino de responder a tal preferencia divina con un comportamiento acorde, como Rut encarna. Estamos, por tanto, ante la representación gráfica del grito profético: “Porque yo quiero *amor* (אֶהֱבֶה) y no sacrificios” (Os 6,6a).

### 4.3. *El Dios oculto en lo cotidiano*

Si la tendencia postexílica era a sacralizar la historia y a percibir que YHWH actuaba de manera clara en ella, en el libro de Rut Dios parece estar ausente. Resulta extraña a este texto bíblico la percepción de que los acontecimientos son premios o castigos divinos que dependen de manera directa del comportamiento humano, aunque posteriormente el *targum* aplique esta *teoría de la retribución* para justificar la muerte de los hijos de Noemí.

Frente a la relectura que el Cronista hacía de los acontecimientos de Israel, el narrador de este libro no ofrece nunca una comprensión religiosa de cuanto acontece. Al contrario, son los personajes quienes interpretan y ofrecen claves creyentes para acoger lo narrado. Y es que Dios no resulta evidente en los avatares de estas dos mujeres, sino que los hechos requieren ser releídos a la luz de la fe de Booz, Noemí o de los habitantes de Belén.

No es que se niegue el papel relevante que YHWH juega en cuanto sucede, pues hemos visto como Noemí es capaz de descubrir Su mano en lo positivo y en lo negativo. El Señor dirige la historia, pero no lo hace de manera directa y clara, sino sutil y entre líneas. Las huellas de su actuar no solo se descubren a través de las oraciones de los personajes o de lo que ellos afirman de Dios, pues también la *casualidad* se convierte en una forma de delatar la oculta acción divina<sup>53</sup>. Esa sensación nos da en:

“Fue ella y se puso a espigar en el campo detrás de los segadores, y quiso su suerte (זְקִינָהּ) que fuera a dar en una parcela de Booz, el de la familia de Elimélec” (Rut 2,3).

Aunque el término hebreo que se utiliza significa *accidente, suerte o casualidad*, que Rut vaya a espigar a la propiedad de Booz no es una cuestión de azar. En creyente nada es casual, sino que en todo se vislumbra el discreto cuidado de YHWH. Algo parecido muestra el empleo de la partícula enfática hebrea *hinnēh* (הִנֵּה), pues esta sirve para introducir a la persona correcta en el momento adecuado. Se recurre a ella para hacer llegar a Booz a su campo justo cuando está su futura esposa espigando en él (Rut 2,4), o para expresar cómo el pariente con derecho de rescate pasa por la puerta de la ciudad en el preciso momento en que está Booz ahí (Rut 4,1). Estos detalles, aparentemente fortuitos, sirven al propósito divino y permiten que se desarrolle la trama.

Bajo la apariencia de una historia secular, en este libro bíblico la providencia divina dirige la historia, pero no lo hace a través de una aplicación simplista del principio “causa – efecto”. Es en la rutina humana y en su cotidiano vivir donde se reconoce la acción divina. YHWH se evidencia también en el *hésed* de los personajes, de manera que las acciones humanas, más que mercedoras o no de castigo, se transforman en mediación privilegiada para reconocer las huellas de un Dios escondido (Is 45,15).

<sup>53</sup> Bland desarrolla esta cuestión de cómo se presenta en el libro de Rut la providencia divina en, D. BLAND, “God’s Activity as Reflected in the Books of Ruth and Esther”: *Restoration Quarterly* 24 (1981) 129-139.

La historia, que se inició con una mujer *vaciada* por la *mano de YHWH*, se des-  
pliega gracias a una oculta acción divina que culmina con la bendición que las mujeres  
de Belén dirigen a Noemí:

“Las mujeres dijeron a Noemí: «Bendito sea YHWH que no ha permitido  
que te falte hoy uno que te rescate para perpetuar su nombre en Israel.  
Será el consuelo de tu alma y el apoyo de tu ancianidad, porque lo ha dado  
a luz tu nuera que tanto te quiere y que es para ti mejor que siete hijos».  
Tomó Noemí al niño y lo puso en su seno y se encargó de criarlo. Las  
vecinas le pusieron un nombre diciendo: «Le ha nacido un hijo a Noemí».  
Y le llamaron Obed. Es el padre de Jesé, padre de David” (Rut 4,14-17).

Quien se sentía *vacia* ante el fallecimiento de sus descendientes ha sido bene-  
ficiada por el cariño de una nuera que es mejor que siete. La comunidad, representa-  
da por estas mujeres, confiesa a un Dios que protege y cuida a las personas a través de  
mediaciones. Es YHWH quien, en realidad, *rescata* a Noemí dándole un nieto con  
quien hará funciones de madre y no de abuela. Que sean las vecinas las que pongan  
el nombre al niño, tarea que habitualmente se reservaba al padre de familia, refleja  
cómo la totalidad del pueblo se implica en esta expresión redentora del Señor, parti-  
cipando así de tal gesto salvífico. También el conjunto de la comunidad creyente se  
verá beneficiada por esta acción salvadora, pues, como recuerda el narrador, ese bebé  
será el abuelo del rey David.

Este libro no narra acontecimientos importantes en la vida de Israel ni interven-  
ciones llamativas de YHWH, sino el modo en que Él habitualmente cuida y protege a  
las personas de manera silenciosa. Se presenta el rostro de un Dios que actúa en lo co-  
tidiano y encuentra su ámbito más propio de revelación y ocultamiento en la calderilla  
de la vida humana. Su amorosa protección y cuidado se realizan en las entrañas de la  
cotidianeidad, desde abajo y desde dentro de una historia que habla de relaciones perso-  
nales, de necesidades y de gestos de ternura que se convierten, además, en los gestos de  
ternura del Dios que protege *bajo sus alas* utilizando mediaciones humanas.

## 5. Un relato que ilumina nuestra historia

Comenzábamos estas páginas presentando ciertas semejanzas entre el momento  
histórico en el que se escribe el libro de Rut y el actual. La pregunta por la identidad es,  
ahora y en ese momento, un interrogante incómodo que nos vemos urgidos a respon-  
der. La reacción mayoritaria del judaísmo postexílico pretendió resolver la problemática  
levantando muros, subrayando diferencias e insistiendo en una percepción muy concre-  
ta del Dios que les había elegido como pueblo santo.

Como hemos visto, la historia de Rut apunta hacia otra manera de reforzar la  
propia identidad y un modo alternativo de vivir la experiencia creyente en tiempos in-  
ciertos. Entre sus líneas se encuentra el testimonio de quienes, tras el exilio, adquirieron  
posturas distintas a las preponderantes. Entendieron que su identidad no se encontraba  
necesariamente amenazada por lo distinto, que la bondad humana puede crear lazos

más fuertes que los de la sangre y que la pertenencia al pueblo elegido tiene más que ver con el amor, que crea vínculos, que con la separación. La apertura y la universalidad se presentan así como criterios válidos y valiosos para la reconstrucción de la nación.

Ante la tentación siempre vigente de afirmar la propia identidad en contraste con los distintos, la invitación de este texto bíblico es a aventurarnos a una identidad dialogal. Es el encuentro con el diferente, acogiendo lo que se nos puede ofrecer y presentando lo que podemos brindar, lo que va fortaleciendo quiénes somos. Del mismo modo que unos padres van aprendiendo qué implica la paternidad en estrecho vínculo con sus hijos, también nuestra identidad se fortalece en el diálogo y no en la confrontación.

No es la condición de moabita de Rut la clave de comprensión para quienes la reciben en Belén, sino el *amor fiel* que muestra en sus gestos. En tiempos de grandes movimientos migratorios y del renacer de actitudes xenóforas, se nos ofrece el modelo de una comunidad creyente capaz de descubrir lo importante frente a lo anecdótico. Es el compromiso y el cariño entre suegra y nuera el que les lleva a relativizar todo tipo de fronteras sociales, tanto las étnicas como las del rol social que se aplicaban entre varones y mujeres.

En una sociedad cada vez más secularizada y en la que aún existen enfrentamientos sobre el lugar público que debería ostentar lo religioso, este libro bíblico nos recuerda el modo silencioso en que Dios acostumbra a actuar. Es la mirada creyente la que permite reconocer el paso divino por nuestra historia y la que convierte la vida cotidiana en tiempo sagrado. Ahí donde el Señor parece callar, es donde se nos invita a reconocer su cuidado providente, pues con Él no hay separación entre lo sagrado y lo profano.

El libro de Rut es una llamada a hacer lo mismo que sus dos protagonistas: “caminaron, pues, las dos juntas” (Rut 1,19). Hacer la opción de vivir “caminando al lado”, ni delante ni detrás, implica considerar al otro un interlocutor válido, alguien con una palabra que ha de ser escuchada y que resulta enriquecedora. El respeto mutuo y el abandono de cualquier actitud proselitista son la condición de posibilidad para que nadie se sienta amenazado ante una expresión sincera de fe.

La experiencia creyente de Noemí nos invita a relacionarnos con Dios en todo y más allá de todo, reconociendo que su absoluta trascendencia no se contradice con descubrir su presencia en las realidades más cotidianas. Como nos recuerdan otros muchos textos bíblicos, en la historia de la moabita se nos confirma que es el amor comprometido con quienes tenemos cerca lo que verifica cualquier vivencia religiosa. Si la fe no nos hace mucho más humanos y nos protege del riesgo que siempre supone implicarse y complicarse con los demás, algo no va bien y, desde luego, no se ajusta al mensaje de este libro.

Levantar murallas, fortalecer fronteras no es ni el único modo ni posiblemente el mejor de fortalecer la propia identidad. Somos en diálogo, en acogida al diferente. Nos vamos edificando como personas en la medida en que damos y recibimos, en que aportamos y reconocemos lo que otros nos pueden aportar. Hoy, como sucedió siglos atrás, Rut nos presenta un modo alternativo de vivir la fe en tiempos inciertos.

***EL DESARROLLO Y RE-DESCUBRIMIENTO  
DEL CONCEPTO SACRAMENTUM EN LA TRADICIÓN  
DE LA IGLESIA DE OCCIDENTE***

*José Manuel Fernández Rodríguez*

*Sumario:* En el pasado, el vocablo latino sacramentum tenía unos significados y usos paganos. Con el paso del tiempo, en la Iglesia latina se optó por emplearlo para ciertas acciones sagradas. Pero este cambio tuvo su propio proceso de adaptación y reflexión teológica, al igual que ocurrió en la Iglesia oriental con el vocablo griego *mystêrion*. En este estudio se pretende mostrar cómo, desde la antigüedad cristiana, el término sacramentum ha ido enriqueciéndose con una serie de contenidos teológicos y, pese a que no todos han conservado su importancia en el tiempo, algunos de ellos así como el sentido semántico más genuino del concepto latino han perdurado hasta nuestro tiempo.

*Summary:* In the past, the Latin word sacramentum owned some pagan meanings and uses. With the passing of time, in the Latin Church it was opted to employ it for the designation of certain sacred actions. But this change had its proper process of adaptation and theological reflection, equal to what happened in the Oriental Church with the Greek term *mystêrion*. In this study it is intended to show how, since the Christian antiquity, the word sacramentum has continued to be enriched with a series of theological contents and, despite that not all of them have kept its importance in the course of time, some of them, as the most genuine semantic sense of the Latin concept, have lasted up to our days.

*Palabras clave:* sacramentología, tradición católica, renovación litúrgica, Signo, Símbolo.

*Key words:* sacramentology, Catholic tradition, liturgical renewal, Sign, Symbol.

Fecha de recepción: 26 julio de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2018

### **1. Presupuesto: *Sacramentum* como concepto y rito**

El término *sacramento* que utilizamos hoy ha tenido su propia evolución histórica a través de la cual ha ido adquiriendo el sentido y significado con el que definitivamente se le conoce en la actualidad. Por su parte, el vocablo griego *mystêrion* corrientemente usado por la Iglesia oriental, también ha tenido su propio desarrollo histórico hasta alcanzar su significado actual. Así pues, ha sido, a lo largo de toda la vida de la Iglesia en estos dos milenios de historia y en virtud de la reflexión teológica y pastoral, como se ha ido fraguando el concepto latino *sacramentum* en el Occi-

dente latino y el griego *mystêrion* en el Oriente ortodoxo para determinar aquellas acciones sagradas que, fundamentadas en la Palabra de Dios y realizadas en el seno de la Iglesia, tienen una finalidad soteriológica y vienen a ser por tanto medios de salvación para el hombre<sup>1</sup>.

Como veremos el término latino *sacramentum* procede inicialmente de la traducción más común del vocablo griego *mystêrion*, y al igual que este último arrastra tras de sí un amplio espectro de significados y usos prácticos. El vocablo latino ha conservado connotaciones del latín precristiano a pesar de que los Padres y antiguos escritores eclesiásticos lo aplicaran a contenidos propios de la nueva fe, pero eso no evita que nos planteemos: ¿ha conservado en su evolución histórica algunas influencias del concepto *mystêrion*?

Según esto, nos proponemos abordar en esta investigación la evolución histórica del vocablo *sacramentum*, para comprobar cómo se ha ido configurando todo su contenido teológico histórico, así como las características propias que definen este concepto. Para ello, nos centraremos brevemente en ver cuáles han sido los significados del término latino *sacramentum* en los padres latinos y autores occidentales de los primeros siglos hasta bien avanzada la primera mitad del segundo milenio con la sacudida de la Reforma protestante. Por último, veremos el redescubrimiento de algunos significados del vocablo sacramento, ya en pleno siglo XX, gracias a autores de la talla del benedictino Odo Casel (1886-1948) y a los movimientos de renovación litúrgica, en especial, el movimiento de reforma litúrgica promovido por el Concilio Vaticano II<sup>2</sup>.

Por último, aunque la perspectiva ecuménica de esta materia no es aquí nuestro objeto de estudio, debemos subrayar que estas corrientes y tendencias de renovación se han dejado sentir y han tenido su reflejo e influjo, especialmente, en los diálogos interconfesionales del movimiento ecuménico. En efecto, las diversas concepciones teológicas que envuelven a las palabras latina y griega, comprendidas desde el carácter de *signo sacramental* que las anima, así como las características propias atribuidas a ambos conceptos, han sido examinadas, debatidas y puestas en común en encuentros bilaterales y multilaterales entre las diferentes confesiones e Iglesias cristianas que cada vez más están tomando parte, con más empeño y compromiso, en el diálogo ecuménico oficial y extraoficial<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Para la evolución y concepción oriental del vocablo griego *mystêrion*, cf. J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "Evolución del concepto «mystêrion» en la tradición de la Iglesia oriental": *Proyección* 233 (2009) 169-191.

<sup>2</sup> Seguimos principalmente a R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994; R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Sígueme, Salamanca 1986; y R. SCHULTE, *Los Sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, en: J. FEINER – M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium Salutis* IV/2, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 53-158. Como referentes para cumplimentar y confrontar A. GONZÁLEZ DORADO, *Los sacramentos del Evangelio*, CELAM, Bogotá 1988, 33-110; también el art. de D. BOROBIO, "Breve historia de los sacramentos cristianos (1ª p.)": *XX Siglos* IV, 14 (1993) 83-96; y "Origen y evolución histórica del concepto de sacramento (2ª p.)": *XX Siglos* IV, 17 (1993) 76-93; y los "Apuntes de clase de Sacramentología general" de J. M<sup>a</sup>. HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, "Evolución del concepto de sacramento a lo largo de la historia" (curso académico 2003-2004).

<sup>3</sup> Véase un amplio estudio crítico y detallado de la materia en: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "El signo sacramental: «Sus elementos estructurales e implicaciones ecuménicas»": *DiEc* XLVII 147 (2012) 31-118.

## 2. *Sacramentum* en la historia de la Teología latina

En los dos primeros siglos los antiguos escritores cristianos sólo utilizaban el plural *mystéria* para designar los cultos místéricos paganos y los reprobables ritos y doctrinas del gnosticismo filosófico-religioso, ya que al igual que en el Nuevo Testamento, se evitó su uso teológico por la repugnancia a emplear esta terminología pagana-religiosa y filosófica, y sólo utilizaban el singular *mystêrion* en su concepción bíblica.

Con todo, los rasgos característicos del concepto neotestamentario de *mystêrion* (la obra salvífica de Dios revelada en Cristo y la misión de la Iglesia de darlo a conocer a toda la humanidad) no siempre se van a conservar con toda su riqueza y equilibrio, ya que a lo largo de la historia se han dado multitud de concepciones sacramentales, las cuales no han conservado del todo ni siquiera los usos profanos-populares originarios de *mystêrion* ni tampoco del término latino *sacramentum*.

Por eso, la cuestión que se nos plantea en último término es ¿qué impulsó a la Iglesia indivisa a aplicar más tardíamente el concepto *mystêrion* a la eucaristía y al bautismo, y a otras “acciones sagradas”, y poco después el cambio de ése por el de *sacramentum*?

Parece ser que el empleo de la palabra *mystêrion* fue favorecido por el uso paulatino de elementos lingüísticos procedentes de la praxis cultural mística<sup>4</sup>, pero sobre todo por las influencias de la gnosis y de la filosofía neoplatónica, debido a necesidades misioneras y apologéticas.

Hemos de tener en cuenta de partida que en Occidente fue decisiva la traducción del vocablo *mystêrion* por la palabra latina *sacramentum* (y no por *mysterium* como se dio en un principio), primero en el siglo II en las versiones de la Biblia *Vetus latina* (o *Itala*) y predominante en la *Vulgata*, y más adelante con Tertuliano, en el siglo III, que se encargó de la elaboración teológica de este cambio lingüístico. Mientras tanto, en Oriente, los Padres griegos se inclinaron más bien por mantener y empezar a aplicar el término a diversas realidades, entre ellas, a las acciones sagradas. A partir de aquí y durante el resto de la época patrística se va a ir perfilando una separación terminológica y cultural entre *mystêrion* y *sacramentum*.

Por lo visto existen algunas características originarias diferenciales entre estos dos conceptos, para la palabra *sacramentum* las veremos en esta sección<sup>5</sup>, las cuales creemos que han influido —entre otras tantas— probablemente para que se concretara el cambio de mentalidad y reflexión teológica, así como la opción por un término lingüístico en lugar del otro, y esto se debe a que precisamente entre Oriente y Occidente se dan diferencias lingüísticas y conceptuales.

---

<sup>4</sup> Esto lo puso de manifiesto la “teología de los misterios” de Odo Casel. Así ha sido recogido por el dogmático alemán M. Schmaus, pues, aunque las *formas esenciales* de los sacramentos tienen su origen en Cristo, las religiones místicas contribuyeron al desarrollo de las *formas sacramentales*. Su lenguaje fue admitido en gran parte en la fe cristiana y sirvió como recipiente para un contenido completamente distinto, cf. M. SCHMAUS, *Teología Dogmática VI. Los Sacramentos*, Ediciones Rialp, Madrid 1961, 35-36.

<sup>5</sup> Acerca del uso del término *mystêrion* en el mundo oriental (cultos místéricos, filosofía) y en el mundo bíblico, etc., remitidos a la exposición en nuestro estudio anterior: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, “Evolución del concepto «mystêrion»”: *Proyección* 233 (2009) 170-178.

Esto lo ha expresado acertadamente Hans-Urs von Balthasar († 1988), que bien puede ilustrarnos para comprender nuestro asunto en cuestión:

“El Oriente es joánico, es la Iglesia de la visión. El Occidente sinóptico-paulino, es la Iglesia de la audición. En Oriente, el Logos se llama «Sentido (pensamiento)» e «Idea», en el Occidente *Verbum*, «Palabra»...”<sup>6</sup>.

Partiendo de estas dos tendencias diferentes y contando con que se dan distintos contenidos conceptuales en el ver (Oriente) y en el escuchar (Occidente), es natural que puedan reconocerse diferencias en la concepción de los *mystéria*, o sea, *sacramenta*.

Si bien es cierto que la total separación terminológica entre los términos no se produjo hasta que Occidente no cambió la filosofía neoplatónica por otra de corte aristotélico en los inicios de la escolástica latina, y a pesar de que ambos conceptos se emplearon como sinónimos, nunca llegaron a ser idénticos desde el principio, sino sólo análogos porque se referían a distintos enfoques<sup>7</sup>. Por eso, la traducción del concepto *mystèrion*, en su origen más dinámico, por *sacramentum*, de entrada más estático, incluía ya a causa del diferente campo lingüístico el principio que daría lugar a una interpretación diferente entre griegos y latinos<sup>8</sup>.

Para un mejor entendimiento del desarrollo histórico, vamos a abordar, a continuación, más detalladamente el empleo del concepto *sacramentum* en los escritores eclesiásticos de la Iglesia de Occidente, hasta su uso y comprensión en la época de la Contrarreforma católica.

### 2.1. *El concepto Sacramentum en los autores latinos del primer milenio*

Debemos comenzar teniendo en cuenta que el término *mystèrion* no fue admitido por los Padres latinos occidentales ni por la Iglesia Católica Romana de los cuatro primeros siglos, para significar los sacramentos; aunque su rechazo fue indirecto,

---

<sup>6</sup> Cf. H.-U. VON BALTHASAR, *Ensayos Teológicos: Sposa Verbi* II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1964, 572. De modo similar y desde el punto de vista de los sistemas teológicos imperantes en Oriente y Occidente, el profesor búlgaro S. ZANKOV llega a caracterizar en una palabra de forma comparativa a las tres Confesiones cristianas afirmando que el Catolicismo romano es petrino, el Protestantismo paulino y la Ortodoxia joánica (cf. *Das Orthodoxe Christentum des Ostens*, Berlin 1928, 134). El mismo S. BOULGAKOFF, entiende la expresión ‘joánica’ como contemplativa (cf. *L’Orthodoxie*, d’Allonnes et Cie, Paris 1958, 213, reedición de la ed. de Paris 1932). Por lo que no es de extrañar que haya sido frecuente preguntarse y responder afirmativamente que la Ortodoxia aparece como una vía media entre el Catolicismo y el Protestantismo, cf. M. M<sup>a</sup> GARIJO-GUEMBE, “Naturaleza y características de la teología ortodoxa”: *DiEc X*, 37-38 (1975) 315-353, esp. 327.

<sup>7</sup> Un breve estudio sobre el uso de los vocablos *mysterium-sacramentum* desde la época de los santos padres hasta la escolástica en: P. VISENTIN, “Mysterion-sacramentum dai Padri alla Scolastica”: *StPat IV* (1957) 394-414.

<sup>8</sup> Un acto de consagración no significa lo mismo para los griegos que para los latinos. Pues para los griegos una consagración incluye bajo el término *mystèrion* tanto aquellas ceremonias sagradas reconocidas oficialmente como *mystèria* centrales, cuanto aquellas restantes acciones sagradas (ritos consecratorios) -como pueden ser bendiciones y ‘santificaciones’ en sentido estricto de cosas- destinadas al servicio de los *mystèria*, que son reconocidas bajo la categoría de *quasi-mystèria* y que poseen un carácter sacramental. Así pues, dicho acto abarca un campo de aplicación más rico y más amplio. Para los latinos, en cambio, un acto de consagración estaría delimitado en sentido propio y riguroso a los siete sacramentos; las restantes acciones sagradas estarían limitadas en sentido estricto a lo que en Occidente llamamos los *sacramentales*.

puesto que lo que se rechazó fue más bien el plural *mystéria*, por su vinculación al culto místico pagano. En cuanto al singular *mysterium*, después de cierto tiempo fue admitido en el lenguaje corriente de los padres latinos, no en sentido cultural sino más bien intelectual, ya que en relación con la significación del Nuevo Testamento sirvió para la formulación de las verdades de la fe<sup>9</sup>.

Sin embargo, la palabra *sacramentum* no procede del ámbito de la cultura bíblica. Fue modestamente asumida de la cultura latina por las comunidades cristianas del Norte de África durante el siglo III, donde empezó a traducirse lingüísticamente la palabra griega *mystêrion* por la latina *sacramentum*, asumiendo en un principio todo el contenido conceptual de la noción bíblica *mystêrion*. Las dos palabras *mystêrion* y *sacramentum* aplicadas como sinónimas en un principio, entraron en la traducción latina de la Biblia<sup>10</sup>, así como también en la liturgia.

La palabra *sacramentum* está formada por la raíz latina *sacr-* y por la desinencia *-mentum*. *Sacr-* (del verbo *sacrum-sacrare*), significa santificar o consagrar, que equivale a dedicar a la divinidad. El sufijo *-mentum*, designa medio o instrumento mediante el cual algo o alguien se hace sagrado. De ahí que la palabra signifique que una persona o un objeto son elevados al ámbito de lo *sacrum*, de lo divino, por medio del rito de la consagración. En el concepto *sacramentum* se distinguen tres sentidos: 1. activo: el agente activo de consagración; 2. pasivo: lo consagrado; y 3. la acción consecratoria<sup>11</sup>.

Fijadas estas nociones conceptuales vamos a exponer, a continuación, el proceso histórico en virtud del cual se fue operando en la teología occidental la traducción de *mystêrion* por *sacramentum*.

### 2.1.1. Tertuliano

La elaboración teológica de este cambio lingüístico va a venir de la mano del apologista Tertuliano († 225), siendo el primer autor latino que utiliza el término *sacramentum* con este sentido, ya que, como hijo de un oficial del ejército, docto jurista, catequista y teólogo laico en Cartago, trató de favorecer la aceptación del cristianismo por el mundo cultural romano<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> San Agustín fue uno de los que aplicó el término *mysterium* para describir el dogma cristiano.

<sup>10</sup> Ya ocurría en el siglo II que se utilizaba el préstamo lingüístico *mysterium* con un uso frecuente en la *Vetus latina* (o *Itala*) y predominante en la *Vulgata* (29:16). Pero, después de todo, aún no ha sido posible determinar con exactitud por qué en la primera época se tradujo *mystêrion* por *sacramentum* y no por *mysterium*, quizás se deba a que, al principio, se intentaron evitar los extranjerismos, pero sobre todo por su específica relación con el culto pagano. Cf. R. SCHULTE, *Los Sacramentos*, en: *MySal IV/2*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 92.

<sup>11</sup> Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, *Los sacramentos del Evangelio*, CELAM, Bogotá 1988, 43-44; R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 64-65; y H. VORGRIMLER, *Sakrament*, en: *LThK VIII* (1999<sup>3</sup>) 1440.

<sup>12</sup> Cf. A. KOLPING, *Sacramentum Tertullianum*, Regensburg-Münster 1948; y D. MICHAELIDES, *Sacramentum chez Tertulian*, Études Augustiniennes, Paris 1970. Para una exposición más amplia pueden ser útiles los estudios ya clásicos de H. VON SODEN, *Mysterion und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten*: ZNW 12 (1911) 188-227; y J. DE GHELLINCK y OTROS, *Pour l'histoire du mot «Sacramentum»*, t. I: *Les antécédents*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain-Paris 1924. Para una mayor exposición de su doctrina, cf. *Apuntes de clase*, 8-9; y R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Ed. Sígueme, Salamanca 1986, 68-69.

En la latinidad profana-romana, la noción *sacramentum* tenía a nivel jurídico, además del sentido semántico ya visto, un doble significado, o bien significaba “fianza” o “juramento” según el contexto en el que se utilizara.

En cuanto a la *fianza* se refiere a que cuando un romano tenía que enfrentarse a un proceso judicial, las dos partes litigantes deponían una suma de dinero en el templo y el sacerdote invocando a los dioses averiguaba quien era el culpable, aquel que perdía el juicio divino también perdía el dinero. Con respecto a la palabra *juramento*, hace referencia al juramento que hacía un soldado a la bandera (o entre dos partes que cerraban un trato), este acto suponía una auto-consagración a la divinidad (así se le daba tributo al emperador como dios), y la forma de consagración llevaba aneja una conjuración de los poderes infernales en el caso de faltar a él. El juramento se ratificaba con un tatuaje en el brazo (*signum, signaculum*). Este tipo de fórmulas del juramento militar servían de réplica a las que se utilizaban en los ritos iniciáticos de los cultos místéricos. Todo esto hacía que la traducción de *mystêrion* por *sacramentum* resultara plausible.

A partir de todos estos usos precristianos de *sacramentum*, se comprende que Tertuliano lo aplicara con sentido teológico al bautismo<sup>13</sup>, de tal modo que caracterizaba con dicho vocablo la entrada del cristiano adulto en la *militia Christi* (*sacramento de la milicia cristiana*), como un juramento que Dios sellaba por el bautismo, por el cual el cristiano se compromete a servir a Cristo. Pero este compromiso no suponía para Tertuliano algo arbitrario, un acto de fe ciega o una acción unilateral del hombre, sino que la decisión por Cristo se hacía por el conocimiento de la fe, que acoge y responde a la acción de Dios.

Por otro lado, Tertuliano ampliará el campo de significación de *sacramentum* incluyendo también los *mystêria* de la historia de la salvación. Todas aquellas prefiguraciones culturales de la salvación a la largo de la historia veterotestamentaria, así como las acciones culturales de Jesucristo con las que plenifica esa historia, las califica de *sacramenta*.

Observamos que en la doctrina tertuliana hay ya implícitamente lo que hoy (en la teología sacramentaria actual) denominamos una *interacción sacramental*: en el sacramento —así como en la Alianza del Antiguo Testamento— hay un encuentro, un compromiso y una entrega mutua entre Dios y el hombre. Sin embargo, es preciso advertir que la adopción del término *sacramentum* cada vez más frecuente con preferencia al vocablo *mystêrion*, va a ir provocando un desequilibrio sacramental al poner el acento más bien sobre la acción del hombre al realizar el acto en sí, y no tanto sobre la gracia de Dios que nos dona a través del mismo.

### 2.1.2. Cipriano

En cuanto al sentido que Cipriano le otorga a *sacramentum*, habría que hacer una doble distinción<sup>14</sup>. En *primer lugar*, da un paso adelante sobre Tertuliano pues no

<sup>13</sup> Cf. TERTULIANO, *Traité du baptême*, (“Foi, l’eau et l’Esprit”), (SC 35), [texte, intr. et notes de R. F. REFOULÉ], Paris 1952, 49-53.

<sup>14</sup> Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 69-70. Una edición castellana del pensamiento de Cipriano, en: *Obras de San Cipriano*, BAC, Madrid 1964.

limita el sacramento al simple juramento del que deriva la consagración y compromiso; más bien ve en el sacramento una expresión directa del misterio de Dios. Afirma que el *sacramento* es sinónimo de *mystêrion*, en la doble vertiente de dar a conocer la realidad de Dios, expresión de su verdad a ser aceptada por la fe, o de recibir la gracia por los elementos sensibles determinados por Jesucristo. En *segundo lugar*, el término “sacramento” que utiliza tiene una significación muy amplia al incluir una figura profética, un acontecimiento a revelar o un signo de la voluntad divina. Según él, el sacramento es una realidad a través de la cual el hombre accede a participar de la vida divina.

### 2.1.3. La teoría agustiniana del concepto sacramental<sup>15</sup>

Con san Agustín († 430) se da un impulso nuevo y decisivo en la concepción cristiana del sacramento. El Obispo de Hipona es el primer escritor que, con la influencia de la gnoseología y la ontología neoplatónicas, desarrolla una teología sistemática sobre los sacramentos, elaborando una *teoría del signo sacramental*, analizada desde el ámbito filosófico-metafísico y teológico. Su edificio doctrinal lo encontramos en sus tratados *De magistro* y *De doctrina christiana*. Para el santo, los sacramentos son ritos y celebraciones diversos, esencialmente los signos, en cuanto sagrados (*sacramentum, id est sacrum signum*)<sup>16</sup>. Para comprender su pensamiento, hay que distinguir en la teoría agustiniana del signo cuatro planos de aplicación: gnoseológico, ontológico, teológico y sacramental.

- 1) A *nivel gnoseológico*, define el signo del siguiente modo: “es una cosa que desde su apariencia externa y a través de la misma conduce al conocimiento de otra realidad distinta”<sup>17</sup>. El signo une un significante con un significado, para que sea conocido, siendo de dos tipos, signos naturales (vgr., el humo) se conocen por sí mismos, y signos determinados (vgr., un gesto de la mano) que llevan al conocimiento de algo. Si el signo apunta a lo significado, éste a su vez puede significar otra cosa, dando lugar a un sistema de significantes. De entre todos los signos, destaca la palabra como el más relevante ya que indica y contiene la misma “res” significada.
- 2) A *nivel ontológico*, imbuido por el idealismo neoplatónico, Agustín concibe el ser compuesto de dos planos: uno espiritual (supratemporal e inmutable) y otro material (temporal y mutable). Al aplicar a esta

<sup>15</sup> Nos apoyamos principalmente en las orientaciones de D. BOROBIO, “Breve historia”: *XX Siglos* IV, n. 14 (1993) 89-90; y *Apuntes de clase*, 10-12. Pueden consultarse otros estudios: F. SORIA HEREDIA, “Teoría agustiniana del signo”: *Augustinus XXXIII* (1988) 169-179; R. RUSSEL, “The Concept of a sacrament in St Augustine”: *ECQ* I (1936) 73-79, 121-131; F. VAN DER MEER, “«Sacramentum» chez saint Augustin”: *MD* 13 (1948) 50-65; P.-Th. CAMELOT, “«Sacramentum». Notes de théologie agustinienne”: *RThom* LVII, 3 (1957) 429-449; y E. HOCÉDEZ, “La conception agustinienne du sacrement, dans le Tractatus 80 in Joanneim”: *RSR* 9 (1909) 1-29.

<sup>16</sup> AGUSTÍN, *De civitate Dei* X, 5 (PL 41,282).

<sup>17</sup> AGUSTÍN, *De doctrina christiana* III, 9,13, en: *Opera. Pars IV/1*, (CChr.SL 32), Turnholti 1962, 85, (cf. texto latino original: PL 34,70).

concepción bipartita del ser la distinción entre bienes de *disfrute* y bienes de *uso*, determina que el hombre sólo puede tender a disfrutar los bienes espirituales y eternos, mientras que los bienes materiales sólo debe usarlos correctamente, de tal forma que trascendiéndolos pueda llegar a alcanzar los bienes eternos.

- 3) En el *plano teológico*, aplica estas concepciones filosóficas a la teoría del *pecado original*. Así, el pecado de Adán consistió en que se entregó a los signos mudables descuidando los eternos, alterando así el orden original establecido por Dios. Esta perversión sólo puede ser *reparada* por la con-versión realizada a través de los acontecimientos de la historia de la salvación, en especial con la encarnación de Cristo. Estos acontecimientos al tener un auténtico valor de signos de la realidades divinas, son llamados *sacramenta*, signos sagrados, que hacen posible la salvación del hombre<sup>18</sup>. Pues cuando “los signos pertenecen a las realidades divinas, se llaman sacramentos”<sup>19</sup>, uniéndonos a su propio significado.
- 4) En el *plano sacramental*, conservando la línea marcada por Tertuliano, aplica la palabra *sacramentum* a aquellos sucesos de la historia bíblica que prefiguraban la eterna voluntad salvífica de Dios. El creyente alcanza la meta a la que orientaban estos hechos a través del bautismo y la eucaristía, que son signos sagrados de las realidades divinas de la gracia. Explica que la estructura del signo sacramental, está compuesta de un elemento corporal visible y de un elemento espiritual invisible. La parte sensible o significante, se compone a su vez, del aspecto material (‘elementum’), y de la palabra (‘verbum’) tan unidos entre sí que Agustín habla de ‘visibile verbum’<sup>20</sup>. Y la parte invisible o significado, en el que se distingue a su vez, la ‘virtus’, o Espíritu por la que es eficaz, y la ‘res’, el contenido y misterio de la gracia que el signo sagrado comunica<sup>21</sup>.

Debemos destacar que, en cuanto al *verbum*, es la palabra divina la que realiza el sacramento. Otro de los elementos que también forma parte esencial del sacramento es la *institución* por Cristo o por la disciplina apostólica, puesto que es Cristo mismo quien actúa en el sacramento: es él quien bautiza<sup>22</sup>. Esta fue la postura que defendió contra los donatistas, la eficacia sacramental por la acción de Cristo independientemente de los méritos y fe del ministro. Por otro lado, contra los pelagianos defendió la primacía de la gracia de Dios sobre los méritos y la fe del sujeto<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Cf. AGUSTÍN, *De magistro* XIV, 45, en: *Opera. Pars II/2,...* (CChr.SL 29), Turnholti 1970, 201-202, (cf. texto latino original: PL 32,1219).

<sup>19</sup> AGUSTÍN, *Epistola 138 ad Marcellinum* I, 7, en: *Obras de San Agustín*, t. IX, *Cartas* (2º), BAC, Madrid 1953, 128-131, (cf. texto latino original: PL 33,527).

<sup>20</sup> Cf. AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* 80,3, en: *Obras de San Agustín*, t. XIV, BAC, Madrid 1957, 437.

<sup>21</sup> Cf. D. BOROBIO, *art. cit.*, 90.

<sup>22</sup> Cf. R. SCHULTE, *Los Sacramentos*, en: *MySal* IV/2, 95.

<sup>23</sup> Cf. D. BOROBIO, *art. cit.*, 90.

De toda esta doctrina agustiniana, podemos deducir que para el padre latino los sacramentos son signos que realizan lo que significan, puesto que comunican a quienes los reciben la semejanza de lo que hacen referencia. No obstante, a pesar de que se ayuda de las categorías neoplatónicas describe la relación *arquetipo-imagen* que se da en el sacramento, poniendo el acento más bien en el signo visible yendo más allá de la noción neoplatónica del *mystêrion* como imagen (*antitypos*) del arquetipo divino (*typos*).

Por consiguiente, a causa del diferente entorno lingüístico entre Oriente y Occidente, frente al pensamiento más figurativo y simbólico-real de Oriente, se va a ir extendiendo en la Iglesia de Occidente un pensamiento más clarificador con una mayor amplitud de contenido conceptual. Con todo, la doctrina agustiniana desembocó en torno a la eucaristía, en posturas tanto realistas como en simbolismos espiritualistas o idealistas, llegando a aflorar este conflicto incluso en los reformadores del siglo XVI.

## 2.2. *Sacramentología escolástica medieval*

En el tiempo que va desde san Agustín hasta el siglo XII no se avanza hacia una comprensión y conceptualización más precisa y fundamental del concepto de sacramento, época que se denomina la “pre-escolástica” o primera escolástica. Por eso, nuestra intención es centrarnos en los autores más importantes de la “gran escolástica” que va hasta el siglo XIV. Es a partir del siglo XII cuando se van a ir dando avances importantes en la reflexión teológica sobre los sacramentos teniendo su origen en la universidad de París.

Citamos de paso al escolástico Pedro Abelardo († 1142) que propuso, casi con la contundencia de una definición, que el sacramento es el signo visible de la gracia invisible, así preparó el camino para el tratado sobre los sacramentos en general.

Tal es el caso de Hugo de San Víctor († 1141) que compuso, con su *De sacramentis christianae fidei*, el primer gran tratado general sobre los sacramentos, estando influenciado por san Agustín (Occidente) y por el Pseudo-Areopagita (Oriente). Parte de que los sacramentos surgieron a partir del pecado de Adán y Eva, que necesitaba una restauración. Por tanto, la finalidad primordial de los sacramentos es la acción *sanante* sobre el hombre enfermo, y de este modo divide el desarrollo de la economía sacramental en tres etapas: los sacramentos de la ley natural, los sacramentos de la ley escrita (Antiguo Testamento) y los sacramentos de la gracia o cristianos. Pero, Hugo elabora un concepto más preciso de sacramento en base a su *institución* como “recipientes o contenedores” de la gracia:

“Un sacramento es un elemento corporal o material presentado externamente a los sentidos, que en virtud de una semejanza representada, en virtud de una institución significa y en virtud de una santificación contiene una gracia espiritual e invisible”<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> “Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilter propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam”: HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* I, 9, 2 (PL 176,317D).

El escolástico Hugo determina que la gracia es causada no a partir de lo material visible del sacramento, sino que la causalidad le viene al sacramento por medio del Espíritu Santo, que obra en lo visible de manera invisible<sup>25</sup>.

Quizás el autor importante de esta época sea Pedro Lombardo († 1160) que escribió sus famosos *Cuatro Libros de Sentencias*, sirviendo de manual durante siglos en las universidades eclesiásticas. Después de mantenerse en la línea cultural, moral y jurídica de la tradición latina y de recoger elementos de diversas definiciones de autores anteriores, el Maestro de las Sentencias —sobrenombre por el que es conocido— introduce en la definición de sacramento la idea de *causalidad* como su elemento más específico mientras que el *signo* vendría a ser su elemento genérico:

“Se llama propiamente sacramento a aquello que, de tal manera es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible, que lleva la imagen de esta gracia y es causa de la misma”<sup>26</sup>.

A partir de aquí, el maestro parisino junto con otros teólogos de la época va a determinar el número septenario de los sacramentos<sup>27</sup> ayudado por el criterio de *causalidad* en combinación con el criterio de *institución divina* propuesto por Hugo. Pero, aunque suponga un avance especulativo, este acotamiento va a traer consigo un empobrecimiento al aislar los siete signos sacramentales del amplio y rico abanico de acciones sagradas que ofrece la economía sacramental en la historia de la salvación y en la misma vida de la Iglesia.

Durante todo este periodo comenzaron también a establecerse distinciones tanto entre los “sacramenta” de la antigua ley y los de la nueva ley, cuanto diferenciaciones

<sup>25</sup> HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis legis naturalis et scriptae. Dialogus* (PL 176,34). Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado general...*, 96, nota 25.

<sup>26</sup> PEDRO LOMBARDO, *Summa sententiarum, Sent. IV, dist. I, c.2* (PL 192,839). Cf. D. BOROBIO, “Origen y evolución histórica del concepto de sacramento (2ª p.)”: *XX Siglos IV*, n. 17 (1993) 79, y 91 nota 42.

<sup>27</sup> Fue el escolástico Pedro Lombardo quien llegó a precisar el número septenario ofreciendo en sus *Sentencias* por vez primera un catálogo definitivo con los siete sacramentos de la nueva ley, cf. *Summa sententiarum, Sent. IV, dist. II, c. 1* (PL 192,841-842). De hecho, se defiende el septenario latino por el significado simbólico que se le atribuye al número siete (3 + 4), como expresión de la unión de lo celeste (Dios Trinidad) con lo terrestre (cuatro elementos de la naturaleza) y como símbolo de plenitud y perfección (siete dones del Espíritu); cf. D. BOROBIO, “Origen y evolución histórica del concepto de sacramento (2ª p.)”: *XX Siglos IV*, 17 (1993) 79.

A partir de Pedro Lombardo el número septenario fue aceptado por la Iglesia, pues varios concilios provinciales del siglo XIII sancionaron su aceptación y el número siete se hizo bastante corriente. Por ejemplo, en Inglaterra, las *Constituciones* de Ricardo Poore, obispo de Sarum, aceptadas por el Sínodo de Durham en 1217, enumeraron los siete sacramentos en el capítulo XIII (MANSI XXII, 1110-1111); en el Concilio de Oxford en 1222, presidido por Esteban Langton, arzobispo de Canterbury, cada uno de los siete sacramentos fue estudiado de forma separada (MANSI XXII, 1173-1178); en el Concilio de Londres en 1237, presidido por Ottonis, legado de la Santa Sede, se enumeraron los siete sacramentos “principales” (MANSI XXIII, 448); y en los *Estatutos Sinodales* de Ricardo de Chichester adoptados en 1246, también fueron descritos los siete sacramentos (MANSI XXIII, 703-715). Otros concilios repartidos por la geografía europea también muestran la misma unanimidad a lo hora de ratificar su admisión; así, por ejemplo, en Alemania, el Concilio de Ratisbona en 1235 (MANSI XXIII, 396); en Italia, el Concilio de Cremona en 1247 (MANSI XXIII, 736ss); en España, el Concilio de Valencia en 1255 (MANSI XXIII, 886-892); y en Francia, el Concilio de Clermont en 1268 (MANSI XXIII, 1189-1201). Para algunos apuntes sobre el desarrollo dogmático del septenario sacramental, cf. C. MEERSDOM, “Le développement du dogme et le dogme du nombre septénaire des sacrements”: *NRTb XLII* (1910) 600-623.

entre los llamados *sacramenta maiora* (bautismo y eucaristía) y *sacramenta minora* (los otros cinco)<sup>28</sup>.

A partir del siglo XIII se va dando una profunda transformación de la herencia agustiniana con la introducción de las categorías sistemáticas de la filosofía aristotélica en detrimento del platonismo en la teología de los sacramentos en particular. Este proceso iniciado por Hugo de San Caro († 1263) alcanza su punto más álgido con santo Tomás de Aquino († 1274), y a partir de él es aceptado oficialmente en la doctrina del Magisterio<sup>29</sup>. Santo Tomás intentó conjugar el Aristotelismo con san Agustín sin conseguirlo, por eso construye su síntesis sacramental desde la empírica y la causalidad aristotélica. Así, ya no ocupa el primer plano la función simbólica y gnoseológica del acto cultural, sino su naturaleza y eficacia sobre quienes lo reciben, consideradas desde la perspectiva física y metafísica. Por tanto, a partir de Tomás, se acentúa el realismo hasta extremos cosificantes, al mismo tiempo que se oscurece la dimensión histórico-salvífica del misterio<sup>30</sup>, eliminando de este modo la concepción oriental del *mysterion* como imagen del arquetipo divino.

La reflexión teológica del Aquinate se centra principalmente en la tradicional fórmula: los sacramentos realizan aquello mismo que significan (*sacramenta significando causant*). A partir de su concepción de la causalidad como *causa eficiente*, parte de que Dios mismo es el sujeto de la acción de gracia, actúa como *causa principal*, y los sacramentos son *causas instrumentales*, que Dios por medio de Cristo ha confiado a su Iglesia. Dios se sirve del rito como un instrumento para comunicar la gracia y, por tanto, desde su institución divina están ordenados al culto a Dios y a la santificación del hombre<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Consúltese, p. ej., Y. J.-M. CONGAR, “La idea de sacramentos mayores o principales”: *Conc(E)* 4, t. I, 31 (1968) 24-37; y A. SCHILSON, “Sacramenta maiora – sacramenta minora”, en *LThK* VIII (1999<sup>3</sup>) 1421.

<sup>29</sup> Véase, en particular, la profesión de fe del *Concilio II de Lyon* (1274) (DH/DS 860/Dz 465; y FIC 941) y el *Decreto para los Armenios del Concilio de Florencia* (1445) (DH/DS 1310-1327/Dz 695-702), cuya doctrina sacramental está sacada casi literalmente del opúsculo de Sto. Tomás, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*. De forma orientativa, recogemos aquí parte de los textos de este decreto: “Los sacramentos de la nueva Ley son siete: a saber, el bautismo, la confirmación, la eucaristía, la penitencia, la extremaunción, el orden y el matrimonio... Pero estos sacramentos nuestros, además de contener la gracia, la confieren a quienes dignamente los reciben [...] Todos estos sacramentos se realizan con tres elementos: las cosas, como materia; las palabras, como forma; y la persona del ministro que confiere el sacramento con intención de hacer lo que hace la Iglesia. Si uno de tres estos elementos falta, el sacramento no se realiza. Entre estos sacramentos, hay tres que imprimen carácter, es decir, un signo espiritual distintivo, indeleble en el alma. Por lo cual no pueden ser reiterados en la misma persona. Los otros cuatro no imprimen carácter y admiten ser reiterados” (trad. de J. COLLANTES, FIC 942-945). Ya antes de estos dos concilios citados, el papa Inocencio III (papado 1198-1216) en la *confesión de fe prescrita a los Valdenses* en 1208 mencionó los siete sacramentos (cf. *Carta “Eius exemplo” al arzobispo de Tarragona, 18 de diciembre de 1208*, DH/DS 790-797/793-796; FIC 572).

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO todavía conserva a su manera la triple dimensión del memorial, al considerar el sacramento como *signum rememorativum, demonstrativum y prognosticum*, cf. *STh* III, q. 60, a. 3, (BAC 164), Madrid 1957, 26-27. Cf. J.-M. R. TILLARD, “La triple dimension du signe sacramentel. (À propos de Sum. Theol. III, 60,3)”: *NRTb* LXXXIII, 3 (1961) 225-254.

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 61 a. 4 ad 2; y q. 62 a. 1, (BAC 164), 54-55, y 70-73. A lo largo de la Escolástica proliferaron distintas posturas y sentencias sobre el modo cómo *causan* (u operan) los sacramentos la gracia. Así los autores escolásticos hablaron de varias teorías -unas más aceptadas, otras menos- para explicar de la mejor manera posible la *causalidad eficiente* (e *instrumental*) pero entendida ésta como: *física* (‘perfectiva’ o ‘dispositiva’), *intencional “dispositiva”* (‘moral’ o ‘jurídica’); o simplemente como *causalidad ocasional*. Hasta nuestros días se han seguido proponiendo explicaciones que han aportado más luz a esta difícil cuestión, así algunos autores más contemporáneos (E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. M. Lecea) hablan con acierto de *causalidad simbólica instrumental*, etc. Sobre toda esta temática véase, p. ej., B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*,

Para describir la *estructura esencial* el sacramento como signo sagrado y sensible el Aquinatense se ayuda de los conceptos aristotélicos de *materia* y *forma*, haciendo una interpretación teológica del *hilemorfismo*. El sacramento está compuesto de materia y de forma, la *materia* viene a ser la cosa visible (como el agua en el bautismo) o bien la acción sensible y significativa (la confesión de la culpa en la penitencia); mientras que la *forma* se refiere a las palabras pronunciadas por el ministro que determinan el sentido del elemento sacramental (vgr., las palabras de consagración o de absolución). El Santo concede, por tanto, a la palabra preeminencia sobre el elemento visible<sup>32</sup>.

Además, el sacramento transmite su eficacia *ex opere operato*<sup>33</sup> (o sea, en virtud del mismo rito realizado, por la obra puesta), gracias al poder de Dios, independientemente de los méritos (o dignidad) del que lo da o del que lo recibe. Para que el sacramento sea eficaz basta con que el ministro tenga la intención de “hacer lo que hace Cristo y la Iglesia”, y de que la actitud del receptor ante la oferta de la gracia no sea de rechazo o indiferencia<sup>34</sup>. De este modo, al poner Tomás su atención en la estructura, funcionamiento y eficacia objetiva del rito, pierde su importancia el compromiso personal y ético que conllevaba el sacramento en Tertuliano<sup>35</sup>.

A pesar de todo el esfuerzo sistematizador de Tomás, otros autores coetáneos a él como San Buenaventura († 1274) y posteriormente Juan Duns Scoto († 1308) de la escuela franciscana, rebatieron la doctrina tomista al decir que el sacramento no es causa instrumental de la gracia, ya que ésta no puede ser “contenida” en el sacramento —según categorías aristotélicas— como un efecto se halla contenido en su causa. Sino más bien el sacramento es condición de la gracia, o sea, que dispone a recibir la gracia que Dios comunica con *ocasión* del sacramento, inmediatamente en base a su promesa o decreto<sup>36</sup>.

Con esta forma de pensar se produce de nuevo un viraje hacia la orientación neoplatónica-agustiniana, subrayando la importancia de la piedad personal, así como la predicación de la Palabra, preparando de este modo el terreno para la Reforma.

---

Mame, París 1959, 385-474; y M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, BAC, Madrid 1969, 237-264. A propósito de la *causalidad instrumental*, cf. H. BOUËSSÉ, “La causalité efficiente instrumentale de l’humanité du Christ et des sacrements chrétiens”: *RThom* XXXIX (1934) 370-393; y E. HUGON, *La causalité instrumentale en théologie*, Téqui, París 1907. Véase un estudio exhaustivo y más reciente acerca de la *causalidad eficiente*: J.-M<sup>a</sup>. CARRASCO PEÑA, *La causalidad eficiente en la teología sacramentaria*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, Romae 2004.

<sup>32</sup> TOMÁS DE AQUINO, *STh* III, q. 60, a.7, BAC, 36-38.

<sup>33</sup> Para un acercamiento al origen y comprensión conceptual de esta fórmula medieval remitimos a W. BEINERT, “Ex opere operato”, en W. BEINERT (ed.), *Diccionario de Teología Dogmática*, E. Herder, Barcelona 1990, 283; E. J. KILMARTIN, “Ex opere operato”, en *New Catholic Encyclopedia* V, Thomson Gale [etc.], Detroit [etc.] 2003, 501-502; B. LEEMING, *Principes de théologie sacramentaire*, París 1959, 3-11; M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, BAC, Madrid 1969, 226-237; J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos”, en T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 821-822; y C. VON SCHAZLER, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, Herder, München 1950.

<sup>34</sup> Cf. *STh* III, q. 62, a.4; q. 64, a.8-10; q. 68, a.8, BAC, Madrid, 77-80, 129-134, y 270-273.

<sup>35</sup> Pese a todo, Tomás no incurre en una concepción mágica de la eficacia del sacramento, pues es consciente de que “la virtud de los sacramentos, que se ordena a destruir los pecados, procede principalmente de la fe en la pasión de Cristo”, *STh* III, q. 62, a.5 ad 2, (BAC 164), 82.

<sup>36</sup> Cf. JUAN DUNS SCOTO, *Ordinatio* IV, d. 1, pars 2, q. 2, en: *Opera Omnia* XI, Civitas Vaticana 2008, 77-88.

### 2.3. La doctrina sacramental de los reformadores y la defensa del Concilio de Trento<sup>37</sup>

La doctrina sacramental agustiniana que daba la primacía a la Palabra sobre el signo visible y otras acciones de la vida eclesial, sirvió de base orientativa para que los reformadores rechazaran frontalmente todo el sistema eclesiástico tardomedieval de su época. Establecieron tres *principios* preponderantes: por la Palabra revelada en la Escritura rechazan todos aquellos sacramentos e “inventos humanos” que no tuvieran en el Nuevo Testamento una palabra o promesa explícita de institución de Jesús (*sola Scriptura*). Destacan la Palabra inmerecida, personificada en Cristo frente a todo el tinglado abusivo de misas, indulgencias y bendiciones que circundaba toda la praxis eclesial (*sola gratia*). Y valorizan la Palabra predicada que despertaba en los pecadores la fe que los justificaba frente a la eficacia ritual (*sola fide*).

Aunque los reformadores partían de unos mismos presupuestos no llegaron a un acuerdo a la hora de determinar la función de los sacramentos instituidos por Cristo, a saber, el bautismo y la eucaristía (en un principio Lutero también admitió la penitencia), surgiendo así de nuevo entre ellos las mismas dificultades que arrastraba la herencia agustiniana para conciliar el realismo y el simbolismo.

Con respecto a los sacramentos, los reformadores Martín Lutero († 1546) y Felipe Melancton († 1560) defendieron una postura realista aunque no objetivista. Según ellos, los sacramentos tienen un carácter eficaz, destacando la supremacía de la Palabra sobre el signo, a la que considera como ‘*verbum visibile*’ y aplicada al signo comunica al hombre lo que afirma la promesa constitutiva del sacramento, o sea, la salvación, ya que lo que justifica no es el sacramento, el sacerdote o méritos del sujeto, sino la presunción de la fe subjetiva suscitada por la palabra y unida a la promesa divina. Por eso, el mandato de institución de Dios fue la tercera característica que añadió Lutero al sacramento, al considerar insuficiente la constitución del sacramento por la palabra y el signo sacramental, para explicar que la eficacia de los sacramentos debía ser atribuida a Dios<sup>38</sup>.

Por el contrario, Ulrico Zwinglio († 1531), el reformador de Zurich, defendió la postura simbólica más radical en su doctrina sobre el bautismo y la cena. Para él, estas acciones culturales conmemorativas (rechaza *sacramento* por no ser término bíblico)<sup>39</sup> no obran la gracia, sino que la certifican, en este sentido la salvación acontecería a nivel espiritual e interno. Tampoco sirven para suscitar o robustecer la fe, ya que se presupone presente en el creyente y su comunidad, suscitada por la palabra de predicación. Son un simple recuerdo de los hechos salvíficos de Cristo, así como símbolos de las cosas espirituales, y sirven como señal de *reconocimiento* y confesión pública para los creyentes.

Por otra parte, Juan Calvino († 1564) adoptó una posición intermedia entre Lutero y Zwinglio. Contra Zwinglio rechazó literalmente la idea de que el sujeto de las acciones del bautismo o de la cena sea el creyente o la comunidad cristiana. Para él Dios es el verdadero sujeto de los sacramentos sirviéndose de ellos para ‘sellar’ sus promesas

<sup>37</sup> Seguimos a R. HOTZ, *Los sacramentos en nuevas perspectivas. La riqueza sacramental de Oriente y Occidente*, Ed. Sígueme, Salamanca 1986, 103-127, y *Apuntes de clase*, 16-18; y cf. con D. BOROBIO, *art. cit.*, 82-86.

<sup>38</sup> Cf. M. LUTERO, *Sermon von Neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* (1534), EA<sup>1</sup> vol. XXVII, 153; y EA<sup>1</sup> vol. XVI, 55-59.

<sup>39</sup> Cf. H. ZWINGLIO, *Auslegen und Gründe der Schlussreden* (1523) art. 18, (*Sämtliche Werke* II, 125-127).

y fortalecer la fe. El sacramento es “el testimonio de la gracia divina confirmado por un signo externo junto con el testimonio de nuestra devoción hacia Dios”<sup>40</sup>. Puesto que sigue a Lutero, subordina el signo sacramental como medio salvífico a la Palabra predicada, ya que está orientado y fortalece a la palabra. Su contribución más importante está en el papel justificador que le otorga al Espíritu Santo que actúa con ocasión del sacramento y no como algo encerrado en él.

En respuesta a las críticas y protestas de los reformadores, el Concilio de Trento (1545-1563) definió la doctrina sacramental después de tratar el tema de la justificación. Apoyándose en san Agustín dio una definición de la santísima Eucaristía, que comúnmente vale para el resto de sacramentos, como “símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible”<sup>41</sup>.

Fue en la Sesión VII del 3 de marzo de 1547 dónde se promulgó un decreto con 13 cánones sobre los sacramentos en general. De entre otras cosas, se afirma que los siete sacramentos que la Iglesia admite fueron instituidos por Jesucristo siendo “verdadera y propiamente sacramentos” (can. 1), y al mismo tiempo se rechaza el hecho de que todos los sacramentos sean iguales entre sí (can. 3) estableciendo así una *jerarquía* diferenciadora. Se condena a los que dicen que “los sacramentos no son necesarios para la justificación” (can. 4), condenando también a los que afirman que “los sacramentos fueron instituidos por el solo motivo de alimentar la fe” (can. 5) y a los que —como Zwinglio— niegan que los sacramentos contengan o confieran la gracia que significan a los que no ponen trabas, reduciéndolos a simples signos externos de profesión de fe por los que se distinguen los fieles (can. 6). Además, se defiende la eficacia sacramental con la fórmula *ex opere operato* que fue motivo general de impugnación por los reformadores, en contra de la *sola fide* (can. 8)<sup>42</sup>.

A pesar de que el Concilio Vaticano II ya no habla de que los sacramentos comuniquen la gracia *ex opere operato*<sup>43</sup>, sino de que confieren la gracia y que su misma celebración prepara para recibirla, supuesta la fe, (ya que estos signos sagrados fueron instituidos para la santificación), en la actualidad, estas expresiones clásicas han sido objeto de un amplio debate ecuménico.

Sólo nos queda por decir que si el Concilio de Trento se limitó a una condena sin dar propiamente una definición conceptual, deja claro hasta qué punto se consideraba como ya establecida la doctrina sobre los sacramentos en general, tanto que las afirmaciones del Tridentino han perdurado y determinado el pensamiento católico cerca de 400 años. Como veremos más adelante, hasta mediados del siglo XX no se dan nuevas especulaciones y explicitaciones en la doctrina sacramental católica contemporánea.

<sup>40</sup> J. CALVINO, *Institutio christianae, religiones* IV, cap. 14 § 1 (1559).

<sup>41</sup> DH/DS 1639/ Dz 876; FIC 1040.

<sup>42</sup> DH/DS 1601-1613/Dz 844-856; cf. con la versión castellana de J. COLLANTES, FIC 947-960. Cf. J. LLIGADAS VENDRELL, *La eficacia de los sacramentos “ex opere operato” en la doctrina del Concilio de Trento*, Facultad de Teología de Barcelona [etc.], Barcelona [etc.] 1983.

<sup>43</sup> Const. Dog. *Sacrosanctum Concilium* (SacCon), cap. III, n. 59.

### 3. *Sacramentum* y *sacramenta* en la renovación actual de la sacramentología en Occidente

Los planteamientos de la teología escolástica que determinaron las afirmaciones del Concilio de Trento han permanecido vigentes en la doctrina católica hasta comienzos del siglo XX y además con un marcado acento antirreformista. Mientras que la teología protestante puso más énfasis en el carácter *simbólico* o de *signo* de los sacramentos, la teología católica ha acentuado el aspecto de la *eficacia* sacramental<sup>44</sup>.

Pero es en el siglo XX cuando también en la Iglesia católica se produce una revisión profunda, y un viraje que afectará a la praxis litúrgica antes que a la reflexión teológica. Apoyado en una nueva conciencia eclesial, el movimiento litúrgico redescubre el carácter comunitario de la celebración sacramental y el simbolismo esencial a todo sacramento<sup>45</sup>. Se intentaba superar el abismo entre el ministro y la comunidad celebrante, y se comienzan a concebir y a realizar los signos litúrgicos en una dimensión nueva<sup>46</sup>.

La teología contemporánea se inspira en ese movimiento renovador, surgido en la base y adoptado más tarde por la Iglesia oficial. Al mismo tiempo, el movimiento bíblico-exegético y el interés por el retorno a los santos padres hacen que la doctrina escolástica pase a un segundo plano —sin que por ello sean desacreditados o suprimidos sus particularidades y atributos lingüísticos, pues a día de hoy muchos de ellos siguen vigentes conservando, desde una óptica renovada, su sentido y significado originarios— ocupando el primer plano la vuelta a la antigua tradición eclesiástica, sobre todo de Oriente<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Seguimos con ciertas matizaciones algunas de las indicaciones de F. J. NOCKE, “Doctrina general de los sacramentos”, en: T. SCHNEIDER (dir.), *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona 1996, 828-830, junto a las obras originales de los autores en los que nos apoyamos para nuestra reflexión sistemática.

<sup>45</sup> Con respecto a lo que ha significado el movimiento de renovación litúrgica y su desarrollo en Occidente, cf., p. ej., O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique: esquisse historique depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au pontificat de Pie X*, (Lex orandi 3), Cerf, París 1945; B. E. KOENKER, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*, Chicago University Press, Chicago 1954; H. J. STAWLEY, *The Liturgical Movement*, Oxford 1954; y el número monográfico de la revista “La Maison-Dieu” 25, n. 1 (1951), titulado: “Avenir et risques de renouveau liturgique”. Más recientemente, cf. M. GARRIDO BOÑANO, *Grandes maestros y promotores del movimiento litúrgico*, BAC, Madrid 2008; y también el número monográfico de la revista *Phase* LIII, n. 316 (2013), dedicado a: “Los fundamentos del movimiento litúrgico del siglo XX”. En este sentido, el movimiento litúrgico ha sido un rebufo para la teología sacramental contemporánea, sobre todo en lo que ha sido la renovación de la teología sacramentaria en su praxis litúrgica, en cuanto que el *re-descubrimiento* litúrgico se concibe como fuente privilegiada de la teología sacramentaria, cf. A. HOUSSIAU, “Le redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980)”: *MD* (1982/1) 27-55.

<sup>46</sup> A pesar de este inestimable esfuerzo de renovación litúrgica promovida por el Vaticano II y los autores del movimiento, todavía hoy pensamos que, dada la escasa repercusión que ha tenido en el plano de la praxis litúrgica para la implicación de los laicos, es necesario introducir cambios cargados de un nuevo sentido tanto en la conciencia jerárquica como en el contexto litúrgico, para favorecer aún más la comprensión simbólica de los gestos y signos, la cual —creemos— conllevará tras de sí una mayor integración de toda la asamblea en la celebración sacramental comunitaria.

<sup>47</sup> Ciertamente, como indica el profesor P. KALAITZIDIS, es su reciente estudio (cf. “L'Église orthodoxe face au défi du renouveau et de la réforme”: *Contacts* LX, 223 (2008) 212-255, esp. 221-224), el “Retorno” a los Padres no fue un fenómeno aislado que solamente afectó a los Ortodoxos. Si no que como ha demostrado, el punto de partida de cualquier movimiento de reforma eclesial ha sido siempre un “retorno a las fuentes”, y esto es precisamente lo que se ha podido observar para la misma época en los Protestantes con la teología dialéctica y en los Católicos con los movimientos de renovación bíblica, patristica y litúrgica.

Quizás la aportación más importante del siglo XX, que sirvió de inspiración para otros teólogos, fue la de Odo Casel († 1948), pues participando activamente en el movimiento litúrgico, desarrolla su *teología de los misterios* remontándose a los santos padres de la Iglesia oriental. Gracias a sus investigaciones afirmó con contundencia que el término *sacramento* significa *misterio*: “Sacramento tiene el mismo... significado de misterio y en los textos litúrgicos posee el mismo amplio sentido”. Pues según la concepción del pensamiento oriental antiguo, el término *mystêrion* abarcaba todas las ‘acciones sagradas litúrgicas’ (los siete medios de gracia y los sacramentales), o sea, toda la liturgia, es misteriosamente sagrada:

“Originariamente no indicaba sólo los siete medios de gracia que obran *ex opere operato*; más bien para los antiguos todos los ritos litúrgicos, también los sacramentales, mejor dicho, toda la liturgia, son *sacramenta*, misterios”<sup>48</sup>.

Esta corriente teológica anuncia un cambio de perspectiva en la consideración de los sacramentos: desde un enfoque basado en el concepto de *causalidad instrumental* de la gracia se pasa ahora a un planteamiento basado en el concepto de *símbolo*, que para muchos teólogos católicos ha llegado a ser el concepto fundamental del *sacramentum*. Este cambio va acompañado por la tendencia a articular más estrechamente —como ya ocurriera en la teología ortodoxa— la doctrina sacramental con otras disciplinas teológicas: eclesiología, cristología, antropología, teología de la palabra, doctrina de la creación.

Una contribución clave en esta línea fue el concepto de Iglesia como “sacramento original”, acuñado por Otto Semmelroth († 1979). Según Semmelroth la Iglesia no sólo administra (“dispensa”) unos sacramentos, sino que ella misma es *sacramento*, signo eficaz de la gracia de Dios, donde los siete sacramentos son “diferenciaciones del sacramento original de la Iglesia”<sup>49</sup> o lo que es lo mismo, formas derivadas del sacramento primordial.

Pero, afortunadamente, para la teología católica, por medio de una reflexión profunda sobre la base cristológica del sacramento, el mismo Semmelroth junto con otros ilustrados teólogos católicos como Edward Schillebeeckx († 2009)<sup>50</sup> y Karl Rahner († 1984)<sup>51</sup>, perfeccionaron más tarde esta terminología al designar a Cristo como el “sacramento originario” o “Proto-sacramento” (*Ur-Sakrament*), a la Iglesia como el “sacramento básico (fundamental)” (*Grund-Sakrament*), y a los siete sacramentos particulares como “autorrealizaciones” (*Selbstvollzüge*) fundamentales o “procesos básicos de la Iglesia”. Con ello se desarrolla un concepto analógico de sacramento más cercano al uso lingüístico de la Iglesia antigua.

<sup>48</sup> O. CASEL, *Mysterium. Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche*, Münster 1926, 29-52, esp. 48, (cf. B. NEUNHEUSER, “Misterio”, en D. SARTORE – A. M. TRIACCA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1321-1342, esp. 1328).

<sup>49</sup> O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1963, 61.

<sup>50</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1964, 22-25, 79-81, y 126-127.

<sup>51</sup> K. RAHNER, *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964, 11-25, esp. 22-23.

Vemos aquí características fundamentales y análogas que se dan con respecto a Oriente, pues también para los Católicos los sacramentos estructuran esencialmente la Iglesia al tiempo que son actos de toda la *Ekklesia*. Esto último es destacado por Yves M.-J. Congar († 1995) que, rastreando la tradición, ha puesto de relieve de qué manera la eucaristía y todo el hecho sacramental es fruto de la *concelebración* de toda la comunidad eclesial, necesitando lógicamente la presencia del ministro ordenado<sup>52</sup>.

Sin embargo, el momento crítico de la evolución lo representó el Concilio Vaticano II (1962-1965) que, por una parte, revalorizó la importancia de la Palabra ‘algo olvidada’ hasta entonces en la Iglesia latina, pero por otra equilibró razonablemente esta revalorización poniendo el acento con más fuerza esencialmente en el “misterio”, gracias a que recogió y dio un impulso sensacional a muchos de los propósitos de estos notables teólogos católicos y avances reformadores, a la vez que se apoyaba en la tradición oriental.

Como muestra de todo ello, la “Constitución Dogmática sobre la Iglesia” recupera la perspectiva histórica-salvífica del misterio, desarrollando una concepción sacramental de la misma Iglesia como “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”<sup>53</sup>, y acentuando también la *dimensión eclesial* de todos los sacramentos<sup>54</sup>. En la “Constitución sobre la Sagrada Liturgia”, partiendo de la Iglesia como sacramento básico se expresa su conexión con los distintos sacramentos precisando que “las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia que es el sacramento de la unidad”<sup>55</sup>, poniendo de relieve el sacerdocio común de los fieles y la necesidad de reforma litúrgica y de que todos los fieles participen en la celebración de manera plena, consciente y activa<sup>56</sup>. Entre otras cosas, también se resalta la especial articulación que debe darse entre el sacramento y la fe, puesto que los sacramentos suponen, alimentan, robustecen y expresan la fe por medio de las palabras y cosas<sup>57</sup>, y se le da una importancia especial a la Palabra<sup>58</sup>, que en épocas pasadas se había obviado.

Por este retorno a las mismas fuentes de la tradición de los padres, se llegó a una cierta aproximación de las posiciones ofreciendo nuevo impulso al diálogo ecuménico. Tales encuentros ecuménicos están dando unos resultados notables en torno a la *doctrina de los sacramentos en general*, y sobre las relaciones entre la palabra y el sacramento y la fe, en los que se está llegando a un considerable *consensus* entre las mismas Iglesias surgidas de la Reforma; entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias reformadas (Luterana, Anglicana, Metodista...); entre la Iglesia Ortodoxa e Iglesia Católica, y entre Iglesia Ortodoxa y las Iglesias reformadas, superando de este modo las controversias

---

<sup>52</sup> Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963, 194-199.

<sup>53</sup> LG 1.

<sup>54</sup> Cf. LG 11.

<sup>55</sup> SacCon 26.

<sup>56</sup> Cf. SacCon 1 y 21; y LG 10-11.

<sup>57</sup> Cf. SacCon 59.

<sup>58</sup> Cf. SacCon 24.

del pasado que hasta ahora venían enfrentando y dividiendo a las Iglesias<sup>59</sup>. Este mismo diálogo oficial ha inspirado a la teología católica a reflexionar sobre las relaciones entre *palabra/sacramento, y fe*, y a partir de aquí empezó a elaborarse en el campo católico una teología de la palabra.

#### 4. Contribuciones y reflexiones finales

Como se ha podido comprobar el mundo sacramental no se agota en una somera aproximación a la variedad de concepciones (“amplias” e “imprecisas”) que ha revestido el vocablo latino *sacramentum* a lo largo de su dilatada historia teológico-eclésiástica. No obstante, para finalizar este recorrido histórico vamos a hacer una serie de puntualizaciones y reflexiones a modo de síntesis teológica sacramental.

Para empezar debemos dejar claro que, actualmente, la concepción católica de los sacramentos incluye tres elementos constitutivos (y en esto coincide con la concepción ortodoxa<sup>60</sup>):

1. la institución de alguna manera por Jesucristo;
2. el signo externo y sensible (acto simbólico);
3. la concesión de la gracia divina.

Pese a las diferencias y controversias históricas con otras confesiones y corrientes cristianas la teología católica no se ha desprendido de ninguno de estos elementos, sino todo lo contrario siempre ha buscado darles un encaje o una reinterpretación teológica conforme a los movimientos de renovación teológicos, litúrgicos y ecuménicos.

Hemos visto cómo en la comprensión definitoria de *sacramentum* se ha pasado de unas interpretaciones conceptuales a otras, o bien se han recuperado concepciones que se habían quedado bastante deterioradas u olvidadas en el tiempo. Hoy se está profundizando, entre otros, en el ámbito misterioso que envuelve al signo sacramental —que lo acerca más al *signo misterioso* concebido y practicado por los ortodoxos y orientales— y también se está recuperando la categoría de *símbolo* como algo identitario de los cristianos (es especial para los católicos). Además, por el impulso dado por los reformadores y el Vaticano II, se ha revalorizado el ‘valor salvífico’ de la Palabra en la celebración de los sacramentos.

A lo largo de la evolución histórica del término *sacramentum* hemos podido observar cómo se ha ido profundizando en la comprensión de los contenidos intrínsecos al concepto *sacramento* mediante contribuciones y adiciones que lo han ido

---

<sup>59</sup> Una muestra de ello es el *Acuerdo sobre la doctrina de la justificación* que firmaron la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial en Augsburg el 31 de octubre de 1999. Consúltese en la revista “Diálogo Ecuménico”: FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL Y PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, “Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación, Augsburg 31 de octubre de 1999”: *DiEc* XXXIV 109-110 (1999) 675-707.

<sup>60</sup> Como bien ha subrayado J. M. IZZO, “A Comparison of Some Sacramental Doctrines and Practices of the Roman Catholic and Eastern Orthodox Churches”: *Diak. (US)* X/3 (1975) 233-243, esp. 235.

enriqueciendo, fruto de toda la reflexión teológica católica desde la antigüedad cristiana hasta nuestros días.

Es cierto que en este desarrollo y profundización ha habido diferentes oscilaciones en los elementos que componen el signo sacramental; esto no sólo ha ocurrido desde la vertiente histórica, sino que también se ha visto reflejado desde el campo ecuménico como tuvimos ocasión de comprobar amplia y detalladamente<sup>61</sup>. Esto significa además que dentro de cada uno de los tres elementos esenciales de los sacramentos —arriba citados— han sido muchos los contenidos doctrinales que se han ido incluyendo o adhiriendo, los cuales han sido reflexionados, reinterpretados e incluso algunos recuperados o definitivamente descartados, si bien, como decimos, han enriquecido la comprensión actual del término sacramento. Todos ellos son aspectos y cuestiones fundamentales que entran dentro del campo de estudio de la sacramentología en general.

Baste recordar en forma de pinceladas algunas de esas concepciones y contenidos que han sido mayormente aceptados por la crítica teológica: de una concepción del signo sagrado basado en la función simbólica y gnoseológica (en la época de san Agustín) se pasó a una concepción centrada en su naturaleza y eficacia sobre quienes lo reciben (que se acentuó aún más con el Aristotelismo a partir de Santo Tomás). La naturaleza del sacramento se delimitó con las categorías de *materia* y *forma*, y la eficacia sacramental ha recibido una variedad de interpretaciones desde diferentes ópticas. Primero, se introdujo en el sacramento la idea de causalidad, es decir, el sacramento es causa de la gracia por lo que se terminó por aceptar en su comprensión la *causalidad instrumental*. Más tarde, para explicar cómo el sacramento trasmite su eficacia, independientemente de los méritos de quien lo da o recibe, se hizo uso de la expresión latina clásica *ex opere operato*. Los aspectos de naturaleza y eficacia terminaron por cosificar la comprensión realista del signo sacramental en el periodo medieval. En la época de los reformadores las posiciones oscilaron entre el realismo y el simbolismo sacramental, sin que al final se diera un claro posicionamiento en la comprensión del concepto sacramento. Desde las afirmaciones doctrinales del Tridentino no se ha avanzado en la doctrina católica sobre los sacramentos, cuya influencia ha perdurado en el pensamiento católico casi hasta nuestros días. Ya en tiempos más recientes, como antes decíamos, en la concepción del sacramento se ha recuperado la categoría de *símbolo*, que es por la comúnmente más nos inclinamos los sacramentólogos o especialistas en la materia.

Por eso, para terminar vamos a aportar una definición de sacramento que incluya algunos de los contenidos más importantes que hemos tratado que, en su mayoría, están admitidos por diferentes corrientes teológicas:

El sacramento es una acción simbólica sensible y visible que comunica la gracia espiritual e invisible por obra del Espíritu Santo, y que Dios ha dado por medio de su hijo Jesucristo a la Iglesia para que este acto misterioso sea celebrado en un ambiente festivo y comunitario con una evidente función salvífica.

Como se puede apreciar en esta definición se contemplan varias dimensiones teológicas, unas más intrínsecas al signo sacramental como son: simbólica, realista, eficacia sacramental; y otras más genéricas tales como: trinitaria, cristológica, pneumato-

---

<sup>61</sup> Para una profundización en el tema remitimos de nuevo a nuestro estudio crítico: J. M. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "El signo sacramental: «Sus elementos estructurales e implicaciones ecuménicas»": *DiEc* XLVII 147 (2012) 31-118.

lógica, comunitaria, eclesiológica o soteriológica. Qué duda cabe que una definición más amplia podría hacer hincapié en otras perspectivas que no se muestran aquí. Con todo, consideramos que esta definición aglutina muchos de los aspectos más actuales de la renovada teología sacramental en Occidente.

# ***GNOSIS Y NEOPLATONISMO EN LA EXÉGESIS DE CLEMENTE DE ALEJANDRÍA***

*Luis Gonzaga Roger Castillo*

*Sumario:* Frente a las diferentes tendencias del gnosticismo predominante de los primeros siglos del cristianismo, la obra de Clemente de Alejandría atestigua la existencia de lo que podría llamarse una gnosis cristiana ortodoxa. Esta gnosis se presenta fuertemente entroncada con el concepto de theosis o divinización. Partiendo de fuentes primarias, se examina cómo la gnosis y el neoplatonismo constituyen las bases de la exégesis en la obra de Clemente Alejandrino. La exégesis adquiere así un carácter eminentemente práctico convirtiéndose en un método para la realización ontológica del gnóstico.

*Summary:* Besides the different branches of predominant gnosticism in the first centuries of christianity, the work of Clement of Alexandria attests the existence of what we may call a christian orthodox gnosis, directly related to the concept of theosis or divinization. According to primary sources, gnosis and neoplatonism operates as conceptual basis of exegesis in Clement of Alexandria. This exegesis was used with a practical purpose: the ontological realization of gnostic.

*Palabras clave:* Edad Antigua, Filosofía, Espiritualidad.

*Key words:* Antiquity, Philosophy, Spirituality.

Fecha de recepción: 26 abril de 2018

Fecha de aceptación y versión final: 30 agosto de 2018

## **1. Introducción**

El presente estudio examina la exégesis en la obra de Clemente Alejandrino, centrándose particularmente en la gnosis y el neoplatonismo como presupuestos hermenéuticos. La gnosis, por lo común, es automáticamente identificada con las herejías gnósticas de los primeros siglos del cristianismo, como las descritas por Ireneo de Lyon en *Adversus Haereses*, combatidas por los Padres y un tanto obliteradas por la historia posterior hasta el descubrimiento de la biblioteca de Nag Hammadi. No obstante, además de esta gnosis, suele ignorarse la presencia de una gnosis cristiana, diríamos ortodoxa, de gran importancia e influencia en desarrollos teológicos posteriores, como el de Dionisio Areopagita. En la exégesis clementina se trata de un aspecto fundamental derivado de su teología que supone la experiencia cumbre de la vida del cristiano. Se describe también la metodología propia de la exégesis, así como su finalidad y efectos.

## 2. La gnosis en general

Para poder analizar la exégesis en Clemente Alejandrino, se hace necesario examinar primero la gnosis en general, ya que es el presupuesto básico que informa todo su sistema exegético. Una primera aproximación al concepto se hace desde el análisis fenomenológico de las religiones tradicionales. En toda religión existen tres vías de realización, es decir, de relacionarse la persona con la divinidad: Vía del intelecto, vía del corazón y vía de la acción. No se trata de vías estancas entre sí, sino que con frecuencia participan unas de otras, aunque naturalmente predomine una en concreto. En palabras de Schuon: “La gnosis es esencialmente la vía del intelecto y, por lo tanto, de la intelección; el motor de la vía es ante todo la inteligencia, no la voluntad y el sentimiento”<sup>1</sup>.

En determinadas tradiciones religiosas, como en los monoteísmos semíticos (entre ellos el cristianismo) predomina la vía del corazón y por tanto, el aspecto sentimental. En otros casos, aparece mezclado con la vía de la acción, como en el judaísmo con el escrupuloso respeto a la ley. En ciertas religiones orientales como en el budismo y en parte del hinduismo, prevalece la vía del intelecto, al igual que en la religiosidad más elevada del paganismo grecolatino, que entroncaba con la especulación filosófica y teológica.

Sin embargo, descontando el predominio básico, en cada religión existen las tres vías de forma más o menos evidente. En el cristianismo, la vía del corazón se presenta con un carácter casi absoluto. No obstante, ya desde los principios ha existido una vía del intelecto o gnosis cuya influencia en el desarrollo teológico ha sido crucial a lo largo de la historia, ya que no se agota en los primeros siglos.

### 2.1. La gnosis en el cristianismo de los primeros siglos

La noción de gnosis no debía ser ajena al cristianismo primitivo ni al ambiente religioso de su entorno. Antropológicamente, lo sapiencial es connatural, de una manera u otra, al fenómeno religioso. No hay motivo para pensar que el cristianismo sea ajeno a esta tendencia. Al contrario, encontramos importantes precedentes en el judaísmo, que inevitablemente servían de referencia a la primitiva comunidad cristiana. Así, el AT tiene abundantes muestras de la tradición sapiencial. Esta tradición, se refiere a la adquisición de la sabiduría divina, no una sabiduría mundana. Dicha adquisición es transformadora para quien la recibe. No solamente expresa una particular experiencia de Dios, sino que supone una transformación del sabio que la recibe. Aunque los libros históricos tienen una fecha posterior al Cautiverio de Babilonia (586-537 a.C), nos transmiten la tradición sobre el rey Salomón como paradigma de este camino de sabiduría que culmina con la recepción de la sabiduría divina. Mucha de la literatura sapiencial remite o se le atribuye a Salomón, lo que apunta a cierta continuidad en la tradición. Esta vía, que culmina en la recepción de la sabiduría otorgada por Dios, no es en absoluto ajena a la gnosis como vía del intelecto. Esta tendencia se ve reforzada por el valor que el helenismo concede a la sabiduría y en general a la figura del sabio o filósofo.

<sup>1</sup> F. SCHUON, *Tener un centro*, José J. de Olañeta Editor, Barcelona 2001, 77.

En el ambiente judío fuertemente helenizado del s. I, estas similitudes no habían pasado desapercibidas, como lo prueba la obra de Filón de Alejandría, que aplica la tradición filosófica platónica a la sapiencialidad judía.

El NT no es ajeno tampoco a esta influencia. Autores como Bousset, Reitzenstein, Bauer o Bultmann defienden la existencia de cierta influencia gnóstica en el Evangelio de Juan<sup>2</sup>. Lo cierto es que la palabra *gnosis* y sus derivados aparecen con frecuencia en los textos evangélicos y apostólicos, con lo que no era en absoluto extraña al habla cristiana. Así por ejemplo, Lc 1, 77: “Para dar a su pueblo la *gnosis* (γνωσιν σωτηρίας) de salvación”; Lc 11,52 “Habéis tomado la llave de la *gnosis* (τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως) y vosotros no entráis no habéis dejado entrar a los que querían”. También aparece referida en 2 Pedro 3,18: “Creced en la caridad y en la *gnosis* de nuestro Señor (γνώσει τοῦ κυρίου)” y en numerosos pasajes de Pablo. La palabra, por lo tanto, es empleada con mucha frecuencia en el lenguaje del NT. Otras palabras relacionadas con el contexto de la *gnosis* son *nous* o intelecto, tanto divino como el del receptor humano; o *teleioi*, perfectos, que en la *gnosis* hace referencia a los propios gnósticos o al menos a los llamados a seguir dicha vía. Así, hay un paralelo evidente, incluso lexicológico, entre estos fragmentos del *Corpus Hermeticum* y Pablo: “Todos los que han prestado atención a la proclamación y han sido bautizados con este bautismo del *Nous*, han participado de la *gnosis* (conocimiento) y se han vuelto perfectos (*teleioi*)<sup>3</sup>”. “Transformaos por la renovación del *Nous* (νοός) para experimentar por vosotros mismos lo que es la Voluntad de Dios: el Bien, el Placer, la Perfección (τέλειον)<sup>4</sup>”.

No es de extrañar que con estos antecedentes surgieran las herejías del gnosticismo, pues no operaban con categorías completamente ajenas al cristianismo primitivo. La tradición se mantiene a lo largo de los siglos I y II d.C. Así, la *Didajé* dice en la oración post eucarística: “Te damos gracias, Padre Santo, por tu santo Nombre, que hiciste morar en nuestros corazones, y por el conocimiento (τῆς γνώσεως) y la fe y la inmortalidad que nos diste a conocer (ἐγνώρισας) por medio de Jesús tu siervo<sup>5</sup>”. También en la homilía del s. II atribuida a Clemente de Roma como su *Segunda Carta a los Corintios*, aparecen pasajes de inequívoco sabor gnóstico como el siguiente: “Preguntado, en efecto, el Señor mismo por alguien sobre cuando vendría su Reino, contestó: Cuando el dos sea uno, y lo de fuera como lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino, ni femenino<sup>6</sup>”. Este texto, a su vez, es una cita del *Evangelio de Tomás*, que también cita Clemente Alejandrino: “¿Podremos nosotros —haciéndonos pequeños— entrar en el Reino? Jesús les dijo: Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una, y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior (...) y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra<sup>7</sup>”.

<sup>2</sup> Cf. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, Volumen 1, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006, 65.

<sup>3</sup> Cf. A. D. NOCK; A.-J. FESTUGIÈRE (ed. y trad.), *Corpus Hermeticum. Tome I: Poimandrès - Traités II-XII*, Les Belles Lettres, París 2011, Tratado IV, 4.

<sup>4</sup> Rom 12,2.

<sup>5</sup> D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1993, 87.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 364.

<sup>7</sup> A. SANTOS OTERO (ed.), *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid 2002, 693. Para la cita de Clemente Alejandrino, que lo denomina *Evangelio de los Egipcios*, Cf. *Strom.* III 13, 92.

## 2.2. *La tradición como presupuesto interpretativo en la obra de Clemente*

El marco de la gnosis proporciona contexto suficiente a la obra clementina. Partiendo de esta contextualización, resulta comprensible que Clemente no tenga pretensiones de originalidad con su teología, sino que busque insertarse en una tradición como un eslabón más de la cadena de transmisión de este conocimiento reservado, propio de la vía del intelecto. No le interesa la elaboración personal de los temas que trata, sino efectuar una entrega de esta doctrina preservada. El propio Clemente parece concebir de este modo el libro de los *Stromata*, ya que, en sus propias palabras, no se trata sino de una recopilación de notas pertenecientes a la transmisión gnóstica: “Esta obra escrita no ha sido compuesta artísticamente para la publicidad, sino que versa sobre notas que yo guardo para mi vejez y son un remedio frente al olvido, sencillamente un reflejo y esbozo de aquellos brillantes discursos”<sup>8</sup>. A continuación, habla de los maestros que le transmitieron la iniciación: “Uno era el Jónico, que vivía en Grecia; otros dos habitaban en la Gran Grecia (uno era oriundo de la bahía de Siria, otro de Egipto); y otros [eran] de Oriente: uno de Asiria y otro [conocido] en Palestina, hebreo de nacimiento. Al encontrarme con el último (en realidad era el primero por su capacidad), descansé tras haberle dado caza en Egipto, donde estaba oculto. Realmente era como una abeja siciliana que recogía el néctar de las flores del campo profético y apostólico, y que engendró una sincera y pura gnosis en el alma de sus discípulos”<sup>9</sup>. Queda patente aquí que los maestros transmisores de la gnosis la transmiten de alma a alma, la engendran espiritualmente en el discípulo, cosa que ya apunta a la transformación ontológica del gnóstico, lo que constituye el fin último de la gnosis, como se verá más adelante.

Manteniendo la cadena de transmisión, los maestros de Clemente afirmaban preservar un tipo de doctrina de procedencia apostólica, vinculada con los orígenes de la revelación cristiana: “Estos maestros conservan la verdadera tradición de la bienaventurada doctrina que procede directamente de los santos Apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Pablo, al igual que un hijo recibe la herencia de su padre (aunque son pocos los hijos que se parecen a sus padres); y llegaron con la ayuda de Dios para depositar en nosotros aquellas semillas de [nuestros] antecesores y de los apóstoles”<sup>10</sup>.

La verdadera tradición viene directamente de los apóstoles Pedro, Santiago, Juan y Pablo. Con la excepción de Judas, son los autores de las cartas apostólicas, en las que, como ya hemos visto, hay gran cantidad de alusiones a la gnosis, lo que facilita una interpretación concorde a las ideas de Clemente. También debemos notar que esta transmisión no es para todos, sino para pocos, según hace notar en el símil de la herencia. Muchos son los cristianos, pero pocos los que se parecen a sus padres, aludiendo a los gnósticos. Esta transmisión, además, es la que deposita la semilla en el alma.

La vinculación con la tradición apostólica es muy relevante porque supone una vinculación con quienes tuvieron una experiencia directa de Cristo, es decir, con la Revelación de lo Trascendente. Dicha tradición gnóstica parece plasmarse en varios métodos exegéticos. Uno de ellos, como se verá, es el de interpretar según un determinado

<sup>8</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I*, Ciudad Nueva, Madrid 1996, 89.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 91.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 93.

sentido los textos del NT. Clemente lo hace a lo largo de toda su obra. Además, en los fragmentos conservados del libro de las *Hipotyposis*, comenta varias epístolas apostólicas (incluida la de Judas)<sup>11</sup>. Otro método consiste en tomar como presupuesto interpretativo y herramienta exegética una transmisión oral de enseñanzas secretas de los apóstoles o de Jesús. Así, Clemente cita multitud de *agrapha* atribuidos a Jesús, como también lo hará después Orígenes de Alejandría, vinculado a la teología de Clemente<sup>12</sup>. Por último, aunque no lo declare expresamente, queremos hacer notar la abundancia de citas de evangelios apócrifos diseminadas por toda la obra de Clemente, como el antedicho Evangelio de Tomás, Evangelio de los Hebreos, Evangelio de los Egipcios, Tradiciones de Matías, Epístola de Bernabé, etc., que parecen responder al espíritu de esta transmisión —según palabras de Clemente— de la tradición apostólica verdadera<sup>13</sup>.

### 3. Metodología de la gnosis

Para Clemente la gnosis tiene un carácter práctico, en el sentido de una realización de los estados superiores del ser. Se trata de un proceso ascendente de carácter intelectual estructurado en tres niveles: filosofía, fe y gnosis. La filosofía, a diferencia de otros Padres que la rechazan, tiene un papel fundamental para Clemente, que la considera un tipo de revelación divina equiparable al Antiguo Testamento. Por eso, la filosofía también es ontológicamente transformadora y conduce a la justificación:

“Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora, sin embargo, es provechosa para la religión, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante demostración racional (...) Ciertamente, Dios es la causa de todos los bienes; de unos [lo es] principalmente, como del Antiguo y del Nuevo Testamento, de otros consecuentemente, como de la filosofía. Quizás también la filosofía haya sido dada primitivamente a los griegos antes de llamarles también a ellos mismos el Señor, ya que también la filosofía educaba a los griegos, al igual que la Ley a los hebreos, hacia Cristo”<sup>14</sup>.

La filosofía está equiparada a la Ley judía. Ambas son conducentes hacia el Logos. No se trata de un camino meramente comprensivo, en el sentido de captar unas verdades doctrinales en el plano mental subjetivo, sino que todo lo que conduce hacia el Logos en realidad es un tipo de participación divina. En cualquier caso, que

<sup>11</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos de Teodoto. Éclogas Proféticas. ¿Qué rico se salva? Fragmentos*, Ciudad Nueva, Madrid 2010, 333-371.

<sup>12</sup> A. SANTOS OTERO (ed.), *o.c.*, 108-113. A título de ejemplo, citamos algunos recogidos por Clemente: “Es necesario que vengan los bienes y dichoso aquél por quien vienen”, “Mi secreto para mí y para los hijos de mi casa”, “Pedid las cosas grandes y os darán por añadidura las pequeñas”, “Sed banqueros expertos, rehusando lo malo y reteniendo lo bueno”, “Salid, los que queréis, de vuestras ligaduras”, “Sálvate tú y tu alma”, “¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios”, “El amor cubre multitud de pecados”, etc.

<sup>13</sup> Para una recopilación general no exhaustiva Cf. A. SANTOS OTERO (ed.), *o.c.*, 29-77

<sup>14</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. I, o.c.*, 129.

Clemente crea que la filosofía es homologable a la Ley, indica la amalgama de la vertiente sapiencial judía con la filosófica helénica. Tras la venida de Cristo, sin embargo, la filosofía continúa siendo un método de realización para el gnóstico. Y este es el que busca conseguir la fe mediante demostración racional. Es importante comprender que ni el concepto de razón ni el concepto de demostración que maneja Clemente son los que actualmente se entienden por tales. En este sentido, el libro VIII de los *Stromata* es una especie de tratado de lógica para el uso del gnóstico, de manera que aprenda a investigar lógicamente las cosas divinas. La lógica y la demostración eliminan los obstáculos intelectuales que impiden la *teoría*, que no consiste en un simple conocimiento racional, sino más bien en una suerte de contemplación divina<sup>15</sup>. En las investigaciones, además, ha de tenerse en cuenta tanto la filosofía como la Sagrada Escritura. Así: “La mejor investigación es la que corre pareja con la fe, edificando la magnífica gnosis de la Verdad sobre el fundamento de la fe”<sup>16</sup>. Se ve claramente la intención ascensional. La gnosis se aposenta sobre la fe y la investigación filosófica, que obran como etapas ascensionales. Por eso el que está en un plano superior de conocimiento puede investigar más adecuadamente, es decir, alcanzar la gnosis<sup>17</sup>.

La investigación mencionada es una verdadera metodología exegética. Clemente detalla la metodología de investigación en el libro V de los *Stromata*. Naturalmente, esta investigación no debe entenderse en el sentido positivista del término, ajeno a la Antigüedad y, en general, a todas las civilizaciones tradicionales, sino más bien los presupuestos interpretativos de los que se debe partir para alcanzar la verdad divina. De manera semejante a la hermenéutica contemporánea, entiende que dichos presupuestos atañen tanto al sujeto como al método mismo de interpretación.

Resumidamente, la investigación del gnóstico toma la fe como base sobre la que se yergue la gnosis. La fe debe entenderse aquí como un grado de conocimiento. De la investigación se excluyen las cosas evidentes, las que no es posible comprobar, aquellas sobre las que puede sostenerse un argumento contrario y aquellas que no pueden refutarse de ningún modo. Clemente propone al Logos como fundamento de la investigación.

El acto de investigación, en consonancia con lo indicado anteriormente, no tiene un carácter estrictamente racional, ni siquiera mental, entendidos ambos términos en un sentido contemporáneo. Es un tipo de realización y podría englobarse, más bien, entre los métodos propios de la filosofía antigua, cuya finalidad principal era la ser un tipo de ejercicios espirituales<sup>18</sup>. Esto es claro, al menos, en el caso de Clemente.

Así, los inteligibles sólo se alcanzan mediante “τῆς λογικῆς”, esto es, mediante la lógica, pero también puede entenderse como mediante aquello que participa del Logos. Por eso, afirma que “no conviene que la fe progrese ociosa y sola, sino con ayuda de la investigación”<sup>19</sup>. Esta investigación es la que permite adquirir propiamente el

<sup>15</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII*, Ciudad Nueva, Madrid 2005, 557.

<sup>16</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, Ciudad Nueva, Madrid 2003, 317.

<sup>17</sup> Cf. L. G. ROGER CASTILLO, “El plan de estudios de Clemente Alejandrino: Gnosis y platonismo”: *Collectanea Christiana Orientalia* 14 (2017) 157.

<sup>18</sup> Cf. PIERRE HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Etudes augustiniennes, París 1987.

<sup>19</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 329.

conocimiento superior. Para ello, el gnóstico que investiga debe aplicarse a la búsqueda y rehuir completamente el espíritu de logomaquia, polémica y discusión. Lo relevante es la actitud de búsqueda y comprensión de las realidades divinas y no el afán de discordia<sup>20</sup>. Esto se vincula con el presupuesto interpretativo que Clemente considera como la primera lección para el gnóstico: la detención de la ignorancia. La investigación tiene como propósito conducir a la contemplación de las realidades que sólo pueden captarse con el intelecto. Clemente las identifica con las ideas platónicas. Ahora bien, estas ideas son un pensamiento de Dios, que es exactamente lo mismo que decir Logos de Dios<sup>21</sup>. Por eso la finalidad de la investigación es la adquisición de la gnosis, equiparable a la vida divina: “Porque los que investigan conforme a la verdadera búsqueda, alabando al Señor, serán colmados del don de Dios mismo, esto es, de la gnosis”<sup>22</sup>. Se accede al Logos a través de la semejanza intelectual. De lo antedicho se comprende que para Clemente este proceso no es meramente mental y subjetivo, sino que concibe el intelecto como una facultad del hombre que se eleva por encima de la mente o la mera razón, un poco como el intelecto agente de Aristóteles.

Por lo tanto, el método de investigación antes descrito, propio de la filosofía, opera como presupuesto hermenéutico de la fe y de la Sagrada Escritura, que se interpreta a la luz de la filosofía. Para entender y comprender —y la máxima comprensión interpretativa es la gnosis— se emplea la filosofía como herramienta. Si tanto la Escritura como la filosofía son una revelación de Dios, cada una a un pueblo y a un ámbito diverso, es lícito emplear una parte de la revelación para desvelar la otra.

Sin embargo, también el uso de la dialéctica y el manejo de proposiciones contradictorias forma parte del método clementino: “también el contraste de opiniones provoca en sí mismo la verdad, mediante la cual se alcanza la gnosis, porque la filosofía no se impone por la razón anteriormente expuesta, sino gracias al fruto de la gnosis”<sup>23</sup>. El contraste entre las proposiciones opuestas provoca en sí mismo la verdad. Quizá podría compararse al modo en que el choque de dos pedernales hace saltar chispas. De hecho, este contraste y esta verdad son ya gnosis, porque no se puede alcanzar la verdad en filosofía si no es ya una consecuencia de la gnosis. El ejercicio de la lógica y de la filosofía es ya un grado de participación en la misma. En cierto modo, nos acercamos aquí al círculo hermenéutico. Esta búsqueda del contraste entre opiniones y pares de opuestos es un presupuesto exegético.

Al hablar de este contraste de opiniones —y, en general, de toda estos presupuestos metodológicos— Clemente tienen en mente los diálogos de Platón, a cuya tradición, en su vertiente neoplatónica, indudablemente se adscribe. De hecho, en los textos neoplatónicos hallamos una noticia tardía que recoge una tradición propia de la escuela semejante a la metodología clementina sobre las proposiciones opuestas. Los *Prolegómena anónimos a la filosofía de Platón*, aunque datados en torno al siglo VI d.C., recogen la tradición de esta línea de interpretación:

<sup>20</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 331-333.

<sup>21</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 341-343.

<sup>22</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V*, o.c., 333.

<sup>23</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. I*, o.c., 113.

“Debemos mencionar las razones por la que Platón empleó esta forma literaria. La escogió, decimos, porque el diálogo es un tipo de cosmos. Del mismo modo que en el diálogo hay diferentes personajes y cada uno habla según su carácter, también el universo comprende las existencias de diversas naturalezas que se expresan de diversas formas, porque la expresión de cada una es conforme a su naturaleza. Fue, entonces, en imitación de la creación de Dios, por lo que lo escribió así”<sup>24</sup>.

Los presupuestos clementinos no son compartimentos estancos, sino que se produce una mutua inhesión entre unos y otros: “¿Es necesario repetir que las virtudes están mutuamente implicadas unas con otras, como se ha de mostrado ya que la fe se basa en el arrepentimiento y en la esperanza, la circunspección en la fe, y la experiencia y la perseverancia en esas virtudes, unidas al estudio disciplinado, se completan en el amor y éste se perfecciona con la gnosis<sup>25</sup>”. Vemos los factores propios del camino del gnóstico: Virtudes – Fe – Filosofía – Amor – Gnosis. La gnosis es la perfección del amor y cabe suponer que también de las virtudes, la filosofía y la fe. El camino es ascensional pero simultáneo.

La fe, como se ha visto antes, es una base sobre la que se estructura la gnosis y, por lo tanto, se sitúa en un plano epistemológico y ontológico inferior: “La fe es una gnosis compendiada, por así decirlo, de las verdades perentorias, y la gnosis es la demostración firme y segura de lo recibido mediante la fe (...) conduce a la certeza inquebrantable, a una comprensión adecuada acompañada de ciencia”<sup>26</sup>. Es decir, la fe todavía es imperfecta porque no proporciona comprensión y conocimiento. Es más bien como una especie de compendio escolar que predispone para el aprendizaje definitivo, que es la gnosis, que otorga la comprensión y la ciencia de las verdades que previamente había enunciado la fe.

En el orden epistemológico, aparece estructurada una escala ascendente de corte intelectual, donde cada tramo sucesivo es jerárquicamente superior al anterior. Como veremos más adelante, la finalidad de la aplicación exegética clementina es ir trepando intelectivamente por los diferentes grados de la escala. Así, dice Clemente: “De forma semejante a la ciencia, tenemos la experiencia, la capacidad de discernir, la comprensión sintética, la abstracción intelectual y la gnosis”<sup>27</sup>. La escala ascendente del intelecto hacia la gnosis queda así<sup>28</sup>:

- Experiencia: Capacidad de recibir dato.
- Discernimiento: Ciencia de los universales. Clasifica los seres según la especie.

<sup>24</sup> L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, The Prometheus Trust, UK 2011, 28.

<sup>25</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III*, Ciudad Nueva, Madrid 1998, 143.

<sup>26</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 445.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>28</sup> Para una exposición más detallada de esta escala intelectual y sus aplicaciones concretas en el conjunto de la obra clementina, Cf. L. G. ROGER CASTILLO, “El plan de estudios de Clemente Alejandrino: Gnosis y platonismo”: *Collectanea Christiana Orientalia* 14 (2017) 157.

- Abstracción intelectual: Ciencia de lo inteligible. Capta las realidades puramente inteligibles, como las matemáticas.
- Comprensión sintética: Capacidad de establecer relaciones y comparar tanto cosas particulares como universales.
- Gnosis: Ciencia del ser en sí mismo o de lo que tiene posibilidad de ser. Supone la comprensión y captación de las esencias.

Hay determinadas materias y disciplinas que se corresponden con este ascenso del intelecto hasta alcanzar los más altos grados del conocimiento. Son a la vez preparación, formación y realización de la vía del gnóstico. Estas, precisamente, operan simultáneamente como presupuestos y como herramientas exegéticas.

#### 4. El papel de la exégesis

##### 4.1. *Exégesis alegórica de la Sagrada Escritura*

La exégesis alegórica de la Escritura supone un método práctico de la interpretación simbólica:

“Pitágoras estimaba no sólo el más inteligente, sino también el más antiguo de los sabios al que había impuesto los nombres a las cosas. Por tanto, conviene examinar con rigor las Escrituras, puesto que se admite que están enunciadas en parábolas, y a partir de los nombres [poder] captar los conceptos que el Espíritu Santo posee respecto de las cosas que [los] enseña, puesto que ha impreso, por decirlo de alguna manera, su propio pensamiento en las expresiones, para que nosotros las examinemos con rigor y sean explicados los nombres que son mencionados con muchas significaciones; pero lo escondido con muchos velos, buscado a tientas y examinado con cuidado, se debe sacar a la luz y encenderse. Lo mismo que también el plomo, que es negro, a los que lo frotan les cubre de blancura, la cerusa, así también la gnosis, que difunde esplendor y luminosidad sobre las cosas, que puede ser en realidad la sabiduría divina, la luz clara como el sol, que ilumina a los hombres puros, como la pupila del ojo, para obtener una visión y una comprensión segura de la verdad”<sup>29</sup>.

Aquí Clemente expone la finalidad de su método alegórico de exégesis, comúnmente atribuido a la escuela de Alejandría. En efecto, el propósito principal de dicho método, frecuentemente obviado al tratar el tema, es la transformación ontológica — quizá sea apropiado decir divinización— que se produce en el propio intérprete. Las palabras de la Escritura se conciben como símbolos, que como se desprende de la cita anterior, están situados en un plano de realidad entre lo oscuro y lo luminoso, entre

<sup>29</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos*, o.c., 200-201.

lo inefable y lo expresable, entre lo no manifestado y lo manifestado. Los símbolos proporcionan un tipo de conocimiento sintético y suponen una elevación desde una realidad concreta y material hasta una realidad universal y de sentido. El Espíritu Santo ha expresado las realidades trascendentes en las palabras de la Sagrada Escritura. Platónicamente diríamos que las palabras son sombra de las Ideas, que son lo Real. El sentido literal, histórico, moral, etc., de la Escritura son velos que cubren el pensamiento revelado. Acostumbrándose a la exégesis alegórica, el hombre se acostumbra poco a poco a la realidad de Dios, porque el alma se va impregnando. Este es el ejemplo de frotar el plomo e irse manchando de cerusa. La gnosis va difundiendo luz sobre las palabras de la Escritura, de manera que el alma se va acostumbrando a la visión de la Verdad. Aquí se observa la gran importancia que Clemente concede a la revelación divina, tanto del AT como del NT. Su lectura alegórica permite a la mente irse adecuando a Dios, irse iluminando hasta poder contemplar las verdades divinas.

Por esto incide tanto Clemente en el análisis adecuado de las palabras concretas. La cita de Pitágoras acerca de que el sabio es quién sabe imponer nombres a las cosas es importante. Probablemente Clemente esté influido aquí por el diálogo platónico *Crátilo*, que trata sobre la corrección de las palabras. En el *Crátilo*, unas palabras pueden venir dadas por convención y otras por imitación de la naturaleza. Sin embargo, el sabio perfecto sería el onomaturgo, es decir, quien sabe poner los nombres a las cosas de tal manera que el nombre mismo expresa la esencia de la cosa. Para los platónicos, y sin duda Clemente lo era, cuando los nombres de las cosas están bien puestos expresan la esencia y no son simplemente una convención. Ahora bien, dado que la Sagrada Escritura está inspirada por el Espíritu Santo, la consecuencia lógica, nos dice Clemente, es que las palabras deben expresar las esencias de las realidades superiores. Por eso conviene examinarlas atentamente.

En esta formulación clementina, claramente inspirada en el platonismo, se encuentra la base del método exegético de la Escuela Alejandrina. Precisamente por lo antedicho, se entiende por qué Orígenes, continuador de esta tradición, considera la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura como un método espiritual en sí mismo

#### 4.2. *Trivium y quadrivium*

Clemente también interpreta las disciplinas propias del trivium y quadrivium como un tipo de método de abstracción paulatina y ascenso intelectual a través del cual el gnóstico puede alcanzar su propósito último:

“Él se dedica a las actividades que le preparan para la gnosis, tomando de cada disciplina su contribución a la verdad; así, busca la proporción en las armonizaciones de la música; en la aritmética observa los aumentos y disminuciones de los números, las relaciones entre unos y otros y cómo la mayoría de las cosas se encuentran sometidas a cierta proporción aritmética; en la geometría contempla la esencia misma en cuanto tal, y se acostumbra a concebir un espacio continuo y una esencia inmutable, distinta de los cuerpos de aquí abajo. De igual manera, desde la astronomía

se eleva por encima de la tierra, alcanza con el entendimiento las alturas del cielo y gira al mismo tiempo con la esfera, descubriendo siempre las cosas divinas y su mutua sinfonía; desde estas cosas partió Abrahán para remontarse hacia la gnosis del creador. No obstante, también el gnóstico se aprovechará de la dialéctica para describir las divisiones de los géneros en especies y alcanzará la distinción de los seres. Incluso llegará a tocar lo primero y simple. En verdad, como los niños respecto de los espantajos, la mayoría teme a la filosofía griega, no sea que les engañe”<sup>30</sup>.

Dada la interrelación simbólica y abstractiva existente entre las diversas metodologías, Clemente considera que es lícito interpretar la Sagrada Escritura a la luz de las disciplinas del trivium y quadrivium. El ascenso mediante estas se le atribuye al propio Abraham, lo cual, necesario es notarlo, es ya un tipo de interpretación de la Sagrada Escritura. Vemos aquí como las disciplinas elevan la mente de lo concreto a lo universal, sucesivamente, hasta retornar a la simplicidad y unidad de la esencia divina. En su aplicación a al texto sagrado, algunas disciplinas se relacionan con personajes bíblicos. En esto sigue el método exegético de Filón de Alejandría. Todas estas disciplinas tienen también una clave simbólica que despierta resonancias en el alma. Por esto Clemente dedica un capítulo a la exégesis del trasfondo simbólico numérico, en clave pitagórica. La astronomía y la aritmética son propias de Abraham; la música, de David. Estas disciplinas son colaboradoras de la filosofía auténtica, que conduce a la verdad y esta, a su vez, a la gnosis.

El siguiente pasaje es bastante representativo de este tipo de exégesis:

“Lo mismo que tenemos a Abrahán como ejemplo respecto a la astronomía, también acerca de la aritmética [tenemos] al mismo Abrahán. En efecto, cuando se enteró de que Lot había sido hecho prisionero, alistó los trescientos dieciocho siervos de su propia casa y atacando se apoderó de un gran número de enemigos. Ahora bien, dicen que la letra que significa trescientos es, en cuento a su forma, tipo del signo del Señor, y la *iota* y la *eta* significan el nombre del Salvador. Así se indica que los hombres de la casa de Abrahán estaban ya frente a la salvación, porque habiendo recurrido al nombre y signo [del Señor], habrían de llegar a ser señores de los prisioneros y de la multitud de gentes infieles que les seguían. Además, el número trescientos es una tríada de centenas; la década es reconocida como absolutamente perfecta. El ocho, el primer cubo, es la igualdad en todas las dimensiones: longitud, anchura y altura”<sup>31</sup>.

Se observan aquí varios elementos exegéticos derivados del trivium y quadrivium. Abrahán mismo es símbolo de la aritmética. El número 318, de los siervos, es interpretado desde dos presupuestos:

<sup>30</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 189.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 195.

Primero, por la forma y significado de las letras griegas con las que se escribe el número en el original. La letra que simboliza 300 es la *tau*,  $\tau$  que por su forma, sobre todo en las inscripciones antiguas, se asemeja a la cruz de Cristo. Las letras  $\text{I}\eta$  son las iniciales en griego del nombre de Jesús. Estas técnicas de interpretación con las letras griegas recibían en griego el nombre de isopsefía. Hoy en día pueden parecer arbitrarias o que pierde de vista el sentido de la interpretación textual, pero considerarlo así sólo pondría de relieve nuestro prejuicio exegético contemporáneo. En la época esto era un tipo de argumentación válido, sobre todo en los ámbitos gnósticos. Por lo demás, no es específico de la tradición griega, sino que podemos encontrar una metodología semejante punto por punto en otras muchas tradiciones religiosas, como la gematría dentro de la cábala hebrea, la Ciencia de las Letras dentro del Islam, el veda de las letras o el katayapadi dentro del hinduismo<sup>32</sup>. En realidad es un tipo de disciplina iniciática común adaptada al alfabeto o silabario correspondiente.

Segundo, por el simbolismo numérico propiamente dicho. El ocho simboliza la igualdad entre las dimensiones del espacio, es decir, en lo creado. La decena indica perfección. La centena es decena de decenas y perfección en un plano superior. Tres centenas parece ser, por tanto una referencia trinitaria. Podríamos aventurar el sentido que quiere darle Clemente, esto es, que se trata de una Trinidad que perfecciona la semejanza con lo creado. Sea como sea, lo relevante es que se aprecia esta otra técnica exegética derivada de la aritmética.

Como se puede apreciar de lo anterior, Clemente asume que el conocimiento de lo simbólico es la base fundamental para la exégesis, cuya finalidad es el desarrollo del gnóstico. La consecuencia necesaria es que dicho ámbito de los símbolos divinos no está exclusivamente restringido a la revelación de la Escritura. Es lógico si se tiene en cuenta que Clemente también considera a la filosofía como un tipo de revelación, de manera que el siguiente paso consiste en extender este carácter misterioso o revelado a todos los símbolos divinos doquiera que se encuentren “Una vez que hemos demostrado que el género simbólico es antiguo y ha sido utilizado no sólo por nuestros profetas, sino también por la mayoría de los antiguos griegos y por no pocos de los otros pueblos bárbaros, es necesario también tratar igualmente de los misterios de los iniciados”<sup>33</sup>.

En efecto, Clemente también analiza la simbología de los cultos místicos, de los poetas clásicos griegos, de las ceremonias de la antigua religión egipcia o el simbolismo numérico de los pitagóricos. Todo esto, acrisolado y fundido por la sabiduría, se convierte en crecimiento espiritual para el gnóstico. El desarrollo de la mentalidad simbólica predispone para captar las ideas platónicas que se manifiestan a través de los símbolos, que tienen una fuerza resonante en el alma capaz de transmitir una intuición de las realidades trascendentes. Los símbolos actúan como intermediarios entre la materia y la forma, lo trascendente y lo inmanente, lo humano y lo divino, lo general y lo particular, etc. La exégesis simbólica es aquí una herramienta que transforma al exégeta.

Derivado de lo anterior, parece que Clemente estaba iniciado en los cultos místicos paganos, ya que proporciona abundantes noticias sobre estos cultos, cuyo

<sup>32</sup> Cf. K. BARRY, *The Greek Qabalah*, Samuel Weiser, INC., York Beach (Maine) 1999.; O. PUJOL, “El simbolismo del alfabeto sánscrito”, en O. Pujol, A. Vega (eds.), *Las palabras del silencio*, Trotta, Madrid 2006.

<sup>33</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 65.

conocimiento estaba reservado a los iniciados. Así, a título de ejemplo: “Me parece que de ahí deriva la prohibición de tocar en las ceremonias místicas no solo a ciertos animales, sino también las partes de los animales sacrificados que quitaron conforme a la costumbre, por razones que los iniciados en los misterios conocen”<sup>34</sup>.

## 5. Finalidad de la gnosis

La exégesis clementina busca un resultado concreto: la transformación ontológica del exégeta. Analizado el camino ascendente, estamos ya en condiciones de definir la gnosis: “Es una determinada perfección del hombre en cuanto hombre, porque éste se realiza mediante la ciencia de las cosas divinas en lo que mira a la conducta, a la vida y a la palabra, siendo concorde y coherente consigo mismo y con el Logos divino. En ella se perfecciona la fe, porque sólo con ella el fiel llega a ser perfecto”<sup>35</sup>. La gnosis es la perfección del hombre y el culmen de la vida cristiana, ya que es la máxima experiencia posible de la fe.

Hemos visto como la gnosis es tanto el camino recorrido como el punto de llegada. Clemente tiene muy clara esta proyección de la gnosis sobre toda la vía de realización: “La voluntad, el juicio y la ascesis del gnóstico son la misma cosa. Si hay idénticos objetivos, existen también las mismas doctrinas y juicios, porque el gnóstico tiene las palabras y la conducta de vida según su estado”<sup>36</sup>. Se ve que no consiste en una vida fuera del mundo o en el mundo, sino que la gnosis se adecúa al estado, proporcionando la conducta de vida adecuada, así como las palabras precisas para cada situación. La ascesis referida es interior y no eremítica.

Ahora bien, esta experiencia transformadora, según Clemente, produce ciertos efectos en el gnóstico. El primer efecto inmediato es la *apatheia* o superación de las pasiones: “Son afines al gnóstico, la serenidad, el reposo y la paz”<sup>37</sup>. Esta *apatheia* es un requisito, pero también es una consecuencia participar ya de la gnosis: “Pero adquirir gnosis de Dios por parte de quienes aún son presa de las pasiones es cosa imposible; y los que no se han procurado alguna gnosis de Dios no podrán en absoluto alcanzar alguna esperanza”<sup>38</sup>. El gnóstico ya no siente ninguna inquietud porque confía plenamente en la economía de la salvación, hasta el punto de que ha desaparecido el miedo a la muerte. Esta impassibilidad es participación y reflejo de la misma impassibilidad de Dios y a la inversa, mediante la impassibilidad el gnóstico logra asemejarse a Dios: “Cuando se asemeja a Dios, asemejando todo lo que puede al Impasible por naturaleza una impassibilidad mediante ascesis, porque se relaciona y convive con el Señor sin distracciones”<sup>39</sup>.

Ya se ha mencionado que Clemente tiene como finalidad práctica el ascenso

<sup>34</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom II-III, o.c.*, 247.

<sup>35</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 441.

<sup>36</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Extractos, o.c.*, 203.

<sup>37</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. II-III, o.c.*, 159.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 375.

<sup>39</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 359.

ontológico hacia lo divino, lo que se corresponde con la *theosis* o divinización, concepto de gran importancia teológica entre los Santos Padres y todavía en circulación en las iglesias ortodoxas: “El gnóstico ha llegado a ser *a imagen y semejanza*, porque imita a Dios en lo posible sin omitir nada de cuanto es útil para hacer realidad esa semejanza”<sup>40</sup>. Estamos ante un tipo de purificación, a resultas de la cual se accede a la vida divina e ilimitada: “La gnosis conduce a un fin interminable y perfecto, enseñándonos anticipadamente el estilo de vida según Dios que tendremos en medio de los dioses, cuando seamos liberados del castigo y de toda pena, que por los pecados soportamos ahora en aras de una corrección salvadora”<sup>41</sup>.

Esta divinización se fundamenta en Platón:

“Con razón afirma Platón que el que contempla las ideas vivirá como un dios entre los hombres; el intelecto es el lugar de las ideas, y Dios es intelecto. En efecto definió dios viviente entre los hombres al que contempla al dios invisible (...) Cuando un alma, remontándose por encima de la creación, está a solas consigo misma y frecuenta las ideas, como el *corifeo* en el *Teeteto*, entonces es como un ángel; estará siempre con Cristo, en contemplación, vigilando siempre la voluntad de Dios”<sup>42</sup>.

En este pasaje se advierte una realización cristiana de tipo platónico, pues el gnóstico contempla las ideas, al dios invisible, se remonta hacia los estados no manifestados del ser, yendo literalmente “por encima de la creación”. La consecuencia es que ya está siempre con Cristo y tiene carácter angélico, puesto que contempla la voluntad divina misma. Vemos aquí de nuevo la concordancia entre la filosofía y la revelación judeocristiana, ya que Clemente considera que la contemplación de las Ideas en Platón equivale a la contemplación de la divinidad en el cristianismo, del mismo modo que en la metodología de investigación, contemplar las ideas era contemplar el Logos mismo. No es descartable que estas formulaciones influyeran posteriormente en el desarrollo escatológico de la teología. Pero esta contemplación no es meramente pasiva, sino que supone una transformación de la persona, que participa a partir de ese momento en la vida divina.

## 6. Conclusiones

- La exégesis clementina parte del presupuesto de la gnosis como vía de realización espiritual donde prima el intelecto. Aunque el cristianismo por su naturaleza tiende a basarse más en el amor o la devoción, siempre ha existido una vía intelectual en su seno.

- La exégesis clementina procede de una tradición y un entorno interpretativo. La misma palabra gnosis aparece con bastante frecuencia en los textos neotestamentarios. Lo mismo sucede con otros términos propios del lenguaje gnóstico, como perfec-

<sup>40</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. II-III, o.c.*, 231.

<sup>41</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. VI-VIII, o.c.*, 443.

<sup>42</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom. IV-V, o.c.*, 281.

tos (*teleioi*) o pléroma (*plenitud*). Además, esta tradición continúa durante los primeros siglos en los evangelios apócrifos (como el de Tomás) o en la obra de algunos padres apostólicos como la Homilía del s.II atribuida a Clemente de Roma.

- Clemente Alejandrino recibe la gnosis a través de una iniciación o transmisión de una tradición oculta conferida por sus maestros. Sus obras principales donde trata sobre el tema, como los *Stromata* o las *Hipotiposis* son de difícil lectura para velar la transmisión de dicho conocimiento, de modo que sólo pueda adquirirlo el llamado a dicha vía. Los *Stromata* son apuntes y notas, voluntariamente desordenados, de modo que sólo alguien que se dedique a cotejarlos pueda reconstruir el sistema. Es decir, la propia obra clementina está escrita pensando en que el lector que desee beneficiarse de ella debe hacer un esfuerzo interpretativo. Clemente presupone conscientemente la hermenéutica en la lectura de su propia obra.

- Además, dicha doctrina se presenta en continuidad con la doctrina apostólica como principio básico. Es similar al concepto de *Torá oral* como complemento de la *Torá escrita*, que según los cabalistas sería una supuesta transmisión oral de Moisés. En Clemente, la tradición apostólica tiene una vertiente pública, que incluye tanto la oral como la escrita, y una vertiente privada o secreta que es la propia de la gnosis. En este sentido es de notar como las citas de apócrifos y de *agrapha* son muy frecuentes en la obra de Clemente.

- La gnosis es un ascenso del intelecto que permite la contemplación y conocimiento de las realidades divinas. Clemente menciona una metodología o plan de estudios correspondiente a dicha elevación del intelecto. La filosofía y la fe son partes interrelacionadas de dicho ascenso intelectual.

- Hay cinco grados en los órdenes interpretativos que se corresponden con los grados de ascenso del conocimiento: La experiencia sensible; el conocimiento de los géneros y especies; el conocimiento de las realidades inteligibles, como las matemáticas; el conocimiento de las relaciones simbólicas y analógicas entre las distintas cosas; el conocimiento del ser en sí mismo o gnosis.

- El trívium y el cuadrivium son parte integrante de la exégesis clementina. A través de estas disciplinas adquiere algunos de los tipos de conocimiento anteriores y comienza a aprender las relaciones entre las cosas. Clemente encarece la lógica, particularmente, como herramienta de investigación para el gnóstico, si bien teniendo en cuenta diversas normas concernientes a la revelación. Dedicó un libro entero a este tema. También identifica pasajes de la escritura con la aritmética y la astrología.

- El conocimiento de la simbología es otro de los aprendizajes necesarios para el gnóstico. Con esto se desarrolla la capacidad de establecer analogías y relaciones entre los distintos planos de la realidad. Clemente aplica el análisis simbólico a los ritos místicos, a los poetas griegos, a la religión egipcia, etc.

- La simbología de la Sagrada Escritura conforma una metodología distinta, ya que las palabras actúan como receptáculo perfecto de las realidades superiores, imbuidas por el Espíritu Santo en la revelación. La exégesis alegórica ilumina el alma porque se va acostumbrando al contacto con el mundo divino.

- El primer efecto de la gnosis es el fin de las pasiones en el gnóstico. Se basa en el concepto estoico de *apatheia* reelaborado por Clemente. Es a la vez requisito y consecuencia del ascenso gnóstico.

- La exégesis está dirigida a alcanzar la *theosis* o divinización del hombre. El gnóstico, mediante la gnosis, retorna a la unidad divina y su alma es colocada en Dios. Aún entre los hombres el gnóstico ya está gozando de participación en la vida divina. La gnosis supone la perfección de la fe. Por eso dirá Clemente que el verdadero cristiano es el gnóstico.

- El gnóstico, tras retornar a la unidad apofática, contempla a Dios en todas las cosas creadas, de manera que está plenamente inflamado por la caridad y el amor. Su misión para con su prójimo es educarlo y mejorarlo paulatinamente, de modo que llegue a ser capaz de la contemplación divina.

Naturalmente, sólo podemos esbozar las líneas principales de investigación de un tema tan vasto. Conviene destacar las posibilidades que presenta este tema para el diálogo ecuménico e interreligioso, mediante la comparación con la experiencia gnóstica y mística en otras religiones. Asimismo, consideramos que también revela otras posibilidades de cristianismo menos conocidas, engrandeciéndolo en su conjunto.

# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

AUGUSTIN, George, *El alma del ecumenismo. La unidad de los cristianos como proceso espiritual*. Sal Terrae, Santander 2018, 190 pp., 10 €

Los avances del ecumenismo han sido indudables en los últimos tiempos y han permitido acercamientos notables en el terreno dogmático tanto en forma bilateral como multilateral. Pero quedan recelos del pasado y una vieja incomprensión que no siempre facilita las relaciones. Por otra parte, en un mundo globalizado los creyentes de diversas confesiones nos preguntamos con una urgencia nueva por nuestra identidad y nuestro papel en la sociedad. En estas coordenadas el ecumenismo conoce un giro de interés, que le lleva a plantearse su contenido espiritual. Por eso George Augustin, catedrático de Teología Dogmática y Fundamental en la Escuela Superior de Filosofía y Teología de Vallendar (Aemania), nos propone ese enfoque del ecumenismo: el que busca la unidad de los cristianos como un proceso espiritual. Es una nueva Reforma, que conduce ahora de la división a la unión. Para ello hay que concentrarse en los fundamentos de nuestra fe retornando a las fuentes, lo que nos descubrirá su riqueza. Dichos temas son los que en libro se desarrollan: Dios, Jesucristo, la eucaristía, la Iglesia, el mensaje del Reino de Dios... Son etapas de un proceso en que la Iglesia avanzaría superando el eclesiocentrismo y hacia un auténtico ecumenismo.- B. A. O.

BERNARDO DE CLARAVAL, *Tratado sobre el amor a Dios y Sermones escogidos*. San Pablo, Madrid 2018, 222 pp., 14,50 €

En 1113 ingresó Bernardo en el Císter y dos años más tarde salía de allí con un grupo de hermanos para fundar la abadía de Claraval, desde la cual el Císter se extendió con fundaciones por toda Europa. Bernardo fue una gran personalidad: hombre de acción, hombre de oración, hombre de doctrina. Un precipitado de todas esas facetas de su vida lo tenemos en

su *Tratado del amor a Dios*, una obra breve pero central en su pensamiento, articulado todo él en torno a su experiencia de Dios que es el verdadero amor. Dentro de la brevedad de la obra (págs. 63-119 de este volumen), lo más conocido de ella es la segunda parte con la explicación de lo que son los cuatro grados del amor: amor por sí mismo, amor a Dios por uno mismo, amor a Dios por él mismo, amor a sí mismo por Dios. El autor de la Introducción (págs. 5-59) es monje cisterciense, especialista en el estudio de la tradición monástica medieval y antigua: en esas páginas tan documentadas data la obra de Bernardo entre 1132 y 1135. La edición se completa con siete *Sermones escogidos*, útiles para conocer mejor el pensamiento de Bernardo sobre el amor, un tema tan central en el siglo XII, en el medievo pre-escolástico y antes de la irrupción de la razón.- B. A. O.

BONHOEFFER, Dietrich, *Comunidad y promesa. Escritos y cartas desde Barcelona*. Trotta, Madrid 2018, 264 pp., 19 €

Quizás el subtítulo es el que mejor expresa el contenido de este estudio, que recoge los escritos de Bonhoeffer durante su etapa de vicario de la comunidad evangélica de Barcelona desde febrero de 1928 hasta febrero de 1929. Un prólogo de Dámaso Eslava y una nota a la edición preceden al estudio, que tiene como eje fundamental las tres conferencias que tuvo de noviembre de 1928 a febrero de 1929 sobre "Necesidad y esperanza en la situación religiosa actual". Analiza el significado trágico de los profetas y su necesidad, a Jesucristo y la esencia del cristianismo y las cuestiones básicas de una ética cristiana, que luego serían explicitadas y desarrolladas en uno de sus escritos más importantes. La segunda parte del libro recoge su predicación en Barcelona, mayormente sobre los evangelios y algunos textos paulinos. La tercera parte recoge las cartas y otros documentos, que reflejan las preocupaciones y el contexto de esos años, en la situación de la Alemania anterior a la toma del poder por el Nacional-socialismo. Es una buena documentación, que completa en español las obras clásicas de Bonhoeffer.- J. A. ESTRADA.

KASPER, Walter, *Escritos esenciales*. Introducción y edición de George Augustin. Sal Terrae, Santander 2018, 222 pp., 12 €

Que de un autor tan fecundo tengamos una selección de escritos como la que aquí se ofrece siempre será de agradecer. La ocasión ha sido el sexagésimo aniversario de su ordenación sacerdotal (6 abril 2017). Como modelo ha servido una antología que publicó Orbis Books para hacer accesible las líneas maestras del pensamiento de Kasper al público anglófono. George Augustin inicia el presente volumen con una completa semblanza de la trayectoria vital de Walter Kasper, que sirve de introducción a una colección de 41 textos escogidos de diferentes escritos suyos y agrupados de forma sistemática en torno a siete ejes: el mensaje del amor de Dios, la fe en Jesucristo, el Espíritu Santo vivificante, el ser humano ante Dios, la Iglesia como lugar de la presencia divina, la unidad de los creyentes en Jesucristo, la esperanza a la que somos llamados. Los textos, por lo general breves, son editados como si formaran un todo continuo: solo en las últimas páginas (214-221) se nos indica la procedencia de cada uno de ellos.- I. CAMACHO.

LÓPEZ QUINTÁS, Antonio, *La belleza de la fe*.

*Romano Guardini en su plenitud*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2018, 217 pp., 16 €

Este estudio ve la luz con motivo del cincuenta aniversario de la muerte de Romano Guardini. Su obra es un gran antídoto contra el relativismo subjetivista, la enfermedad del espíritu o la civilización prepotente del poder. En su obra intenta buscar un método formativo eficaz que ayude a superar el desamparo espiritual que produjeron las dos hecatombes de las guerras mundiales. Buscó en todo la verdad integral del ser humano, única realidad capaz de hacer que el hombre viva su vida con autenticidad. La desorientación que percibía en la juventud lo hizo buscar con empeño un método adecuado para la transmisión de la fe, para que esa juventud pudiera gozar de las riquezas de la vida cristiana cuando se vive con total autenticidad. El lector tiene la impresión de hallarse en presencia del propio Romano Guardini.- A. NAVAS.

LUTERO, Martin, *Obras reunidas 1. Escritos de reforma*. Edición de Pablo Toribio. Trotta, Madrid 2018, 532 pp., 30 €

Los 500 años de la Reforma han sido la ocasión para publicar esta selección de escritos de Lutero, textos poco accesibles al lector de lengua castellana. La selección se ciñe a los *Escritos de reforma*, que son los que vieron la luz desde el comienzo de la disputa sobre las indulgencias (1517) hasta la ruptura total con Roma (1521), aunque se ha incluido también el prólogo que Lutero escribió un año antes de su muerte al primer volumen de sus obras latinas completas (1545). De la selección y edición, así como de los índices (bíblico, onomástico y de personalidades), se ha encargado Pablo Toribio, investigador del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (del CSIC). En total se trata de once textos, entre los que se incluyen las 95 tesis sobre las indulgencias, sus tres manifiestos del año 1520 y dos textos apenas conocidos en España (“Contra la execrable bula del Anticristo” y “la “Carta a León X. Tratado sobre la libertad cristiana”). Esta edición contribuirá a un mejor conocimiento y valoración de la obra del reformador: en este sentido es un buen servicio el que presta la editorial Trotta.- B. A. O.

MOLONEY, Francis J., *Leer el Nuevo Testamento en la Iglesia. Un manual para agentes de pastoral, educadores de la fe y cristianos en general*. CCS, Madrid 2018, 212 pp., 20,80 €

La cultura bíblica en la Iglesia es deficiente, probablemente como resultado de una larga tradición que durante siglos no facilitó a los creyentes el acceso a los libros bíblicos. Este es el punto de partida de Francis J. Moloney, un sacerdote salesiano nacido en Melbourne y que ha realizado sus tareas docente y pastoral durante largos años en Australia. Fruto de esta experiencia es el manual que ahora llega al lector español. Su objeto es claramente pastoral: facilitar al lector un acercamiento sistemático al Nuevo Testamento. Tras presentar el contexto histórico y los orígenes de este conjunto de libros hasta llegar a ser recibido por la Iglesia (canon), se ofrece un breve apunte biográfico de Jesús. El resto del libro va pasando revista a los libros, pero siguiendo el orden cronológico en que fueron apareciendo. Por eso se comien-

za por Pablo, con una síntesis muy precisa del mensaje central de sus cartas. Le toca luego el turno a los cuatro evangelios y a los Hechos de los Apóstoles. Siguen los últimos escritos: las cartas postpaulinas (atribuidas a Pablo), las siete cartas de los Apóstoles (Santiago, Pedro, Judas y Juan) y ese escrito tan particular que es Hebreos (considerado por algunos como una homilía). Naturalmente cierra el recorrido el Apocalipsis. Las abundantes notas y la bibliografía denotan que estamos ante un manual muy bien fundamentado, útil para personas que desean adquirir una cierta formación bíblica de forma sistematizada.- B. A. O.

OLMO LETE, Gregorio del, *Lectura intertextual de la Biblia hebrea. Ensayo de literatura comparada*. Trotta, Madrid 2018, 408 pp., 38 €

El profesor del Olmo está dedicando los últimos años de su trabajo investigador al estudio de la literatura bíblica en la perspectiva de la intertextualidad. Su obra *La Biblia en la literatura española*, en tres volúmenes, investiga de manera sistemática la influencia que ha ejercido la Biblia en la historia de la literatura española, en sus diferentes épocas y autores. En esa perspectiva presenta ahora esta obra en la que pretende “situar la BH en su contexto histórico-literario global, con la intención de resaltar la continuidad y la prolongación de sus contenidos” (pág. 10). Para ello, en doce capítulos y un apéndice, trata cuestiones introductorias como la BH como obra literaria; paradigma cultural; y representación, y estudios temáticos, como el paraíso y sus ángeles; el ciclo de Gn 1-11 o 12-50; el ciclo épico-normativo de Éxodo-Josue... Es una obra rigurosa, con una bibliografía extensa y presentada al principio de cada capítulo, que puede interesar a cualquier amante de la literatura con unos sucintos conocimientos de historia sagrada cuya ignorancia por parte de los más jóvenes puede convertirse en “asombro y estima [por la literatura bíblica] cuando algún autor decide recurrir a un arquetipo bíblico para encuadrar su creación literaria” (pág. 318).- J. GUEVARA.

PIÑERO, Antonio (ed.), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Herder, Barcelona 2017, 469 pp., 19,90 €

Este libro, publicado en la Editorial El Almenadro en 1991 y reeditado ahora por la Editorial Herder, es el fruto de un curso de verano organizado por la Universidad Complutense en Almería en agosto de 1989. En él participaron profesores de distinta procedencia: judíos, cristianos de distintas confesiones, investigadores independientes. El curso se organizó con el objetivo de ofrecer una panorámica de los orígenes de cristianismo en su entorno histórico concreto: por eso se presta especial atención a la herencia judía y veterotestamentaria así como al helenismo. De este modo resulta más comprensible la persona de Jesús y su anuncio del Reino, la persona y el mensaje de Pablo de Tarso, la aportación de Juan y su grupo. No cabe duda que a través de todos ellos se produce un proceso evolutivo que queda reflejado en los libros que terminaron constituyendo el canon del Nuevo Testamento. Los estudios están bien documentados, siempre atentos a dar una visión de conjunto de los estudios disponibles en aquel momento. Falta, evidentemente, una actualización que incorpore los frutos de la investigación posterior.- B. A. O.

SANMARTÍN, Joaquín (ed.), *Gilgameš, rey de Uruk*, Trotta, Madrid 2018, 3ª edición, 472 pp., 29 €

La epopeya babilónica clásica de Gilgameš es la historia de alguien que lucha por encontrar un sentido a la existencia. Ha influido notablemente en la literatura universal como tipo y universal literario; cualquier estudio del texto bíblico, en concreto, sabe reconocer la influencia de esta magna obra en los relatos de los orígenes que hoy están en Gn 1-11. En este volumen, y con la colaboración del profesor Sanmartín, que se ha encargado de la edición y traducción, se presenta la primera versión realizada en lengua española que considera todo el contexto literario del texto “que da razón de su evolución es decir, de su vida” (pág. 13). Estamos ante una obra de carácter científico, rigurosa y útil para los especialistas por su enorme bibliografía, notas explicativas y comentarios e introducciones. La obra se estructura en tres partes y unos apéndices: la presentación de la epopeya; la traducción, y una serie de estudios. Teniendo en cuenta el estado sumamente fragmentario de los textos, el resultado final es

excelente y provee a los especialistas en textos antiguos, y desde luego a los biblistas, de una obra imprescindible de la que carecían hasta ahora.- J. GUEVARA.

TEODORETO DE CIRO, *Los diez discursos sobre la providencia*. Ciudad Nueva, Madrid 2018, 288 pp., 22 €

Nacido en Antioquía en el año 393, Teodoreto ingresó en un cenobio en 416, desde donde desarrolló una intensa actividad cultural que le valió el ser nombrado en 423 obispo de Ciro. Esta ciudad se convertirá en centro de importantes controversias teológicas a lo largo del siglo V, en las que Teodoreto tendrá una participación muy señalada. El tema central de las mismas es cristológico. Las posiciones de Teodoreto, cercanas a Nestorio, le valieron el ser apartado de su sede tras el concilio de Éfeso (431), aunque luego sería restituido a ella. Tuvo nuevas dificultades en torno al concilio de Calcedonio (451) y murió probablemente el año 460. Los discursos sobre la providencia, que ocupan un nuevo volumen de la serie "Biblioteca de Patrística", fueron escritos entre 435 y 437: por su gran altura filosófica y teológica algunos autores piensan que no fueron pronunciados en Ciro sino quizás en Antioquía. Los cinco primeros se centran en la observación de la naturaleza y las técnicas humanas; siguen otros cuatro sobre cuestiones morales; solo el último, sobre la encarnación del Hijo de Dios, cumbre de la providencia de Dios para con la humanidad, se ocupa del tema cristológico, que tanto le preocupó. Manuel Caballero González es el responsable de esta edición tan cuidada, con un texto que se divide con epígrafes para facilitar la lectura y se acompaña de notas explicativas de gran utilidad.- B. A. O.

TRIGO, Pedro *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*. Sal Terrae, Santander 2018, 574 pp., 30 €

El jesuita Pedro Trigo nos presenta un acercamiento a la figura de Jesús de Nazaret, de marcado carácter bíblico. Subrayamos la adjetivación de "acercamiento" porque el propio autor huye de encerrar a Jesús en un "sistema", ya que la propia personalidad del Nazareno desborda con mucho toda pretensión sistematizadora. De este modo, al comenzar su reflexión es-

tablece un pórtico de entrada que nos parece sugerente: entender la vida entera de Jesús en clave de discernimiento permanente. Dicho discernimiento tiene dos vectores esenciales, que posibilitan a Jesús situarse en la realidad de su tiempo más allá de cualquier "visión" o "paradigma" dominante: su relación absoluta con Dios, que lo convierte en Hijo, y su referencialidad permanente a todo otro, que lo convierte en hermano. La lectura de esta obra deja ver, de modo indisimulado, la cercanía de Trigo a la corriente viva de la teología de la liberación. De hecho, el autor hace permanentes referencias a la necesidad de buscar una ubicación justa desde la que sea posible encarnar el proyecto de Dios en cada vida humana. En el caso de Jesús, esa ubicación se llama "Nazaret", que es el correlato de lo que podemos considerar como "kénosis" o identificación de Jesús con los últimos. Además, el autor adopta un tono claramente profético, donde, además de su crítica a la visión neoliberal del mundo, podemos encontrar referencias muy precisas a la jerarquía eclesial (a excepción del papa Francisco, del que habla laudatoriamente) y sus renuencias, en opinión del autor, a un verdadero proceso de conversión. Desde un punto de vista más estrictamente teológico, la lectura de esta obra deja ciertos interrogantes que sería interesante plantear al autor. En concreto, podríamos apuntar la sensación de un cierto hiato entre "Jesús de Nazaret" y "Cristo", y entre "evangelio" y "dogma".- S. BÉJAR.

WILLIAMS, Rowan, *Sobre San Agustín. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2018, 316 pp., 30 €

En estas páginas se publica una serie de ensayos que fueron escritos con la intención inicial de explicar y compartir la obra de san Agustín tanto con estudiantes como con lectores expertos interesados en su pensamiento. Tanto la calidad de éste como la influencia enorme que san Agustín ha tenido en la historia del cristianismo justifican el que se vuelva a leerlo. No se presenta aquí una revisión exhaustiva de las obras del santo. Estamos más bien ante unas reflexiones sobre temas claves tratados por él, como su teología trinitaria, su cristología, el problema del mal, la naturaleza del amor, la

consciencia de sí mismo, la memoria del sujeto humano, sin olvidar el desasosiego que caracteriza al propio corazón humano. Los ensayos destacan por su gran lucidez y su gran profundidad.- A. NAVAS.

## ÉTICA Y MORAL

BRUNI, Luigino, *Virtudes y vicios del mercado.*

*Palabras para una economía humana.* Ciudad Nueva, Madrid 2018, 112 pp., 13 €

La cultura de las grandes empresas nos está invadiendo imponiéndonos sus categorías, su lenguaje, sus valores, toda una gramática. Y este libro quiere presentar una alternativa. ¿Cómo? Primero, ayudándonos a tomar conciencia de la ideología que se esconde detrás de las escasas y pobres palabras que han popularizado las grandes organizaciones “de éxito”. Segundo, proponiéndonos otras palabras capaces de sustituir a esas y de contribuir a que las empresas se pongan en la senda de ganar en humanidad. En este ensayo Luigino Bruni, economista cofundador de la Escuela de Economía Civil y coordinador internacional de “Economía de Comunión”, ofrece un ramillete de estas nuevas palabras: generosidad, compasión, misericordia, don gratuidad, etc. Sus reflexiones nos ayudan a comprender cómo dichas palabras tienen cabida en nuestra sociedad así como también en la vida económica y empresarial.- I. CAMACHO.

FERRARA, Christopher A., *La Iglesia y el liberalismo: ¿Es compatible la enseñanza social católica con la Escuela Austriaca?* Última Línea, Málaga 2017, 560 pp., 24,95 €

Este libro sale al paso de quienes ven una sintonía profunda entre el pensamiento liberal y la Doctrina Social de la Iglesia. Su autor, que es presentado en la solapa como “uno de los autores de cabecera del tradicionalismo católico contemporáneo del mundo anglosajón”. Tiene en su origen este estudio una serie de artículos en la revista católica *The Remnant* sobre la oposición entre el pensamiento católico y el austro-libertario (entre cuyos representantes destacan Ludwig von Mises o Murry Rothbard). La tesis del autor es que ese liberalismo no es compatible con la enseñanza católica por su concepción de la libertad, que es el centro del pensamiento

liberal. Porque para el autor la única verdadera libertad, la única aceptable, es aquella libertad hecha posible por la verdad del Evangelio, así como la única sociedad verdaderamente libre es la que se construye sobre la verdad del Evangelio. Para mostrarlo comienza en la primera parte estudiando a la Escuela Austriaca; en la segunda se muestra su incompatibilidad con la doctrina católica; en la tercera se presenta la alternativa católica al sistema austro-libertario. La edición castellana se completa con un extenso estudio de Daniel Marín Arribas sobre la Iglesia, el liberalismo y la Escuela de Salamanca.- I. CAMACHO.

GARCÍA MARZÁ, Domingo – LOZANO, José F. – MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio – STURANA, Juan C. (coords.), *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina.* Tecnos, Madrid 2018, 630 pp., 30 €

El recorrido intelectual de Adela Cortina, que tan bien queda sintetizado en los “Recuerdos biográficos” redactados por Jesús Conill (págs. 15-23), explica perfectamente el contenido de este tan merecido libro-homenaje. Si en sus comienzos trabajó en la fundamentación de la ética siguiendo de cerca a Karl-Otto Appel y la ética dialógica, se ocupó luego del estatuto epistemológico de la ética aplicada y de sus áreas más destacadas (empresarial, política, pública), para desembocar más recientemente en la neuroética. Los 48 textos que se recogen en el volumen se estructuran en tres partes: ética fundamental, éticas aplicadas, filosofía política. Sus autores representan una amplia gama de expertos, que muestran con esta participación su aprecio por quien acaba de jubilarse como catedrática de la Universidad de Valencia. El conjunto es además un fiel testimonio de cómo la ética se va abriendo camino en la universidad española después de un tiempo en que no esta le prestó la atención que hubiera merecido.- I. CAMACHO.

HÖFFE, Otfried, *El poder de la moral en el siglo XXI. Aproximaciones a una ética actual.* Biblioteca Nueva, Madrid 2018, 233 pp., 15,90 €

El autor de esta obra, Otfried Höffe, es profesor de filosofía en la Universidad de Tubinga, aunque tiene también formación en teología y

sociología. La obra quiere ser una defensa del lugar de la filosofía moral en el mundo contemporáneo, cuando esta parece estar menos valorada. Para defender este argumento, nuestro autor repasa algunos de los temas principales de la moral de hoy en día mostrando al lector donde se sitúa la reflexión moral hoy para demostrar así su pertinencia. De esta manera, el libro trata temas como la visión actual de la antropología, la ética ecológica y la consideración ética de los animales, ética de la investigación, ética de la técnica... En definitiva, un verdadero *status quaestionis* sobre la filosofía moral en este comienzo del siglo XXI. El autor demuestra una gran erudición y conocimiento de autores y corrientes. Tal vez haya que achacarle el que se centra excesivamente en la bibliografía de autores alemanes, muchas veces desconocidos para el público español. En cualquier caso, un buen libro para saber dónde está la filosofía moral hoy y para cargarse de razones para darle su valor.- G. VILLAGRÁN.

SASIA, Pedro M. (coord.), *La perspectiva ética*. Tecnos, Madrid 2018, 210 pp., 20 €

Cuando en una obra colaboran diversos autores no siempre queda garantizada la unidad y la coherencia de los contenidos. No es este el caso del presente libro, donde cuatro profesores vinculados a la Universidad de Deusto han trabajado en estrecha colaboración para ofrecer una visión adecuada de la ética en la articulación entre pensamiento y acción. Los tres primeros capítulos (uno de F. Martínez Cortés y dos de X. Etxebarria) responden a tres cuestiones: ¿por qué la ética? ¿qué es la ética? ¿cómo el pensamiento ético se pone en acción? Representan un esfuerzo relevante de síntesis, que no ignora la pluralidad de enfoques existentes y la valoración de lo que aporta cada uno de ellos. Los otros dos capítulos que completan la obra muestran dos ámbitos en que se aplicada la ética: el primero es el de la realidad social y la organización social (P. M. Sasia); el segundo es el de la enseñanza, con una atención especial a la presencia de la ética en la docencia universitaria (G. Bilbao).- I. CAMACHO.

TORRE, Javier de la, *Humanae vitae 14: una propuesta desde Amoris laetitia*. Sal Terrae, Santander 2018, 678 pp., 39,90 €

El número 14 de la encíclica *Humanae vitae* (Pablo VI, 1968) excluía tajantemente la anticoncepción artificial: todo “acto conyugal hecho voluntariamente infecundo” era considerado como “intrínsecamente deshonesto”. 50 años después de aquel texto, lo que entonces fue un problema crucial para muchos matrimonios ha dejado de serlo, porque los matrimonios deciden al margen de aquellas orientaciones o las ignoran, mientras la Iglesia es experimentada como demasiado alejada de los seres humanos en este terreno. Javier de la Torre, laico casado y profesor de Moral de la Persona en la Universidad Pontificia Comillas, se propone hacer una reflexión teológica sobre el Magisterio de la Iglesia en torno a la anticoncepción artificial. Es un trabajo teológico *ad intra Ecclesiae*, que busca ampliar y desarrollar esta doctrina realizando de ella una hermenéutica más orgánica y sintética. Reconoce el autor que la *Humanae vitae* contiene una visión positiva de la moralidad conyugal, que este libro quiere rescatar desde una panorámica más comprehensiva, bajo el estímulo del papa Francisco en sus más importantes documentos, *Evangelii gaudium* y *Amoris laetitia*. Para ello se desarrollan cuatro perspectivas complementarias en otros tantos capítulos en que se divide la obra: histórica (estudio del desarrollo de esta doctrina y de los cambios que en ella se han ido produciendo), eclesiológica (desde una eclesiología de comunión que ayuda a comprender y valorar los problemas de recepción de la citada doctrina), teológico-moral (para avanzar en una hermenéutica que integre la reflexión que desde los primeros momentos se desarrolló en torno a la encíclica), filosófico-moral (una racionalidad más amplia, más sapiencial y vital, más relacional, que enriquezca los enfoques de la teología moral). Estamos ante un trabajo en que se dan la mano la investigación y la vida, que ayudará a volver sobre un tema con la objetividad que le da el paso del tiempo y la experiencia pastoral acumulada en estos 50 años.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

ARANGUREN GONZALO, Luis – PALAZZI, Félix (eds.), *Nuevos signos de los tiempos. Diálogo teológico ibero-latino-americano*. San Pablo, Madrid 2018, 400 pp., 20,50 €

Los cincuenta años del concilio Vaticano II y de su recepción en Latinoamérica a través de los documentos emanados de la Conferencia de Medellín fueron conmemorados con el I Encuentro Iberoamericano de Teología, que se celebró en Boston (febrero 2017). En este volumen se recogen las principales contribuciones a dicho encuentro, que fue organizado como un espacio para el diálogo y con el objetivo de releer aquel pasado desde la situación actual y desde un espíritu de discernimiento para descubrir el paso de Dios por nuestra historia. Asistieron más de 40 teólogos y pastoralistas de todo el continente (hubiera sido útil insertar la lista completa en el volumen), con una presencia significativa de la comunidad latino-estadounidense. Es difícil resumir el contenido de estas páginas, pero destaca en ellas el afrontar los desafíos de las culturas y la preocupación pastoral. El volumen se cierra con la *Declaración de Boston*, que resumió las principales orientaciones de lo tratado por los participantes y de su actitud ante la realidad del continente y de la Iglesia en él.- I. CAMACHO.

CORTÉS, Juan Ignacio, *Lobos con piel de pastor. Pederastia y crisis en la Iglesia católica*. San Pablo, Madrid 2018, 310 pp., 18 €

El autor se presenta como periodista y escribe como periodista: no un libro científico, sino un reportaje. En un tema tan delicado y que despierta tanto morbo como la pederastia en el clero, el periodista debe ser cuidadoso y cotejar hasta donde sea posible las fuentes de información y el desarrollo de los hechos: no basta una primera denuncia, es preciso ver cómo terminan los procesos. Con ello no se quiere minusvalorar el problema (Benedicto XVI lo presentó como la mayor crisis de la Iglesia católica desde la reforma protestante), pero sí insistir en la necesidad de examinar críticamente la información que se difunde. Juan Ignacio Cortés se ha asomado en la primera parte a la historia del problema, que no es de hoy porque ya se encuentran vestigios en la Iglesia antigua, ni tampoco exclusivo de la Iglesia. Pero su reconocimiento oficial no llegó sino con la carta de Benedicto XVI a los católicos irlandeses en marzo de 2010. Si el problema saltó ya en los años 1940 en Estados Unidos, luego se extendió a Irlanda, Austria, Australia, por citar los

casos más relevantes, sin olvidar la figura de Marcial Maciel. Naturalmente se presta una atención particular al caso de España, donde el fenómeno parece haber tenido una menor difusión. Unas páginas conclusivas proponen como hipótesis que ayudaría a explicar el problema esa cultura clerical basada en el secreto y en la idea del que los sacerdotes forman una especie de casta privilegiada. En un anexo final se incluye una entrevista con el jesuita Hans Zollner, que subraya la complejidad del problema y de sus causas desde su experiencia en la Comisión Pontificia para la Tutela de Menores, para la que fue nombrado por el papa Francisco.- I. CAMACHO.

LOWNEY, Chris, *Todos somos líderes. Cómo revitalizar la Iglesia católica*. Sal Terrae, Santander 2018, 272 pp., 20,95 €

Ya conocemos por otros escritos suyos la habilidad de Chris Lowney para aplicar su experiencia en la gestión de grandes empresas al mundo religioso y eclesial. En este libro tenemos una nueva muestra de ello. El punto de partida es la crisis que atraviesa la Iglesia (manifestada en la reducción de sus miembros efectivos), una crisis que previsiblemente se agravará y que en cualquier gran empresa provocaría una estrategia potente de reacción ante lo que está ocurriendo. Para Lowney la respuesta ha de consistir en fomentar una cultura en la que todos seamos líderes, entendiendo el liderazgo como la capacidad para señalar un camino y una meta y de influir a otras personas para que se dirijan hacia allí. Esto no es una novedad, aunque esté expresado en términos novedosos para el lenguaje eclesial: su inspiración última debe buscarse en la figura de Jesús. Concretando más su propuesta, Chris Lowney presenta una estrategia que denomina con el acrónimo PASCUA y que consta de cinco componentes a los que dedica sendos capítulos de su libro: *proactividad* (una Iglesia más emprendedora y creativa), *auditabilidad* (pastoralmente más dispuesta a rendir cuentas de su funcionamiento), *servir* (a los pobres y marginados del mundo), *convertir* (transformar los corazones hasta hacernos discípulos más auténticos de Jesús), *alargar la mano* (hacia el mundo más amplio para salir a su encuentro y acogerlo).- I. CAMACHO.

MARCHESE RAGONA, Fabio, *Los hombres de Francisco. Los nuevos cardenales se confiesan.*

San Pablo, Madrid 2018, 406 pp., 20,50 €  
El número de cardenales creados por el papa Francisco en cinco consistorios (febrero 2014, febrero 2015, noviembre 2016, junio 2017, junio 2018) supera ya los 80. Ello supone una renovación importante de la Iglesia institucional: es sabido que la creación de un cardenal responde a los criterios muy personales del papa que los nombra. La política de Francisco en este terreno, como en tantos otros, tiene mucho de romper moldes establecidos e inercias: y en los nombramientos cardenalicios ha destacado la universalidad, para hacer del colegio un verdadero reflejo de la diversidad del planeta y de la Iglesia (hoy son muchos los cardenales nombrados que ocupan sedes episcopales que nunca tuvieron un cardenal). Fabio Marchese es un periodista especializado en cuestiones vaticanas que trabaja para el grupo Mediaset. En su deseo de ofrecer una panorámica de lo que es la Iglesia de Francisco ha reunido en estas páginas 35 entrevistas con otros tantos cardenales creados en los cuatro primeros consistorios de su pontificado. Es muy iluminador leer tantas entrevistas porque dan una idea muy expresiva de lo que es la Iglesia de hoy en su diversidad, pero también de lo que va siendo el colegio cardenalicio y, más particularmente, de lo que es propio de cada uno de los entrevistados en cuanto a su pensamiento y a su actividad.- I. CAMACHO.

NIÑO, Andrés G., *San Agustín, peregrino de Dios.* San Pablo, Madrid 2018, 158 pp., 9 €

Agustino y doctor en psicología clínica, el autor ha combinado la práctica clínica con la enseñanza y el trabajo pastoral. En este librito, de la serie "Retratos de bolsillo", se quiere poner al alcance del lector la enorme figura de san Agustín (354-430). Para ello se dispone de la obra ingente del que fuera obispo de Hipona en las últimas tres décadas de su vida; en ese conjunto destaca su texto más conocido, las *Confesiones*, que suele datarse de 397, diez años después de su bautismo. El autor ha querido dejar la palabra al propio santo transcribiendo muchos pasajes de sus escritos: de este modo sentimos más de cerca la personalidad de Agustín y el

testimonio de su vida que es presentada como la de un peregrino de Dios. Al ponerla a disposición de sus lectores, el autor pretende no solo satisfacer una justificada curiosidad, sino ayudarles también a reflexionar sobre la vida personal de cada uno.- B. A. O.

RUANO ESPINA, Lourdes (ed.), *Ley, matrimonio y procesos matrimoniales en los Códigos de la Iglesia. Reflexiones en el Centenario del CIC de 1917.* Dykinson, Madrid 2018, 138 pp., 17 €

Los cuatro textos que componen este volumen fueron presentados en la Jornada promovida por la Asociación Católica de Canonistas el 20 de octubre de 2017 para recordar el centenario de la promulgación del primer Código de Derecho Canónico de la Iglesia católica latina (27 de mayo de 1917). La Jornada se dividió en dos partes: una sobre el Código en general, otra sobre el derecho matrimonial. En la primera parte intervinieron: Enrique León (juez-auditor del Tribunal de la Rota de la Nunciatura española) con algunas consideraciones generales sobre el Código de 1917; Nicolás Álvarez de las Asturias (de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso), que estudió dicho Código desde una perspectiva eclesiológica. En la segunda parte hubo también dos intervenciones: José María Serrano (durante décadas juez-auditor del Tribunal de la Rota Romana), que analizó el influjo del concilio Vaticano II en el cambio que se observa del Código de 1917 al de 1983 en el tratamiento del matrimonio y sus consecuencias para el derecho matrimonial; Pedro A. Moreno (también juez-auditor del Tribunal de la Rota de la Nunciatura española), que se ciñó a la evolución del proceso de nulidad matrimonial desde el Código de 1917 hasta el reciente *motu proprio* de Francisco *Mitis Iudex Dominus Iesus* (2015).- F. L.

TORRES PÉREZ, Pepa, *Decir haciendo. Crónicas de periferias.* San Pablo, Madrid 2018, 312 pp., 17,50 €

Pepa Torres es una religiosa apostólica del Corazón de Jesús, teóloga y trabajadora social, que vive en el barrio madrileño de Lavapiés donde desarrolla una variada actividad en un mundo que periférico. En ese libro ha querido dar voz a esa realidad que ella conoce tan directamente.

Las crónicas son variadísimas, como reflejo de la experiencia de cada día. No han sido escritas para este libro, sino que fueron apareciendo a lo largo de años en distintas plataformas: la revista Alandar, o los blogs de *Cristianisme i Justícia* y de *entrePeréntesis. Diàlogos en la frontera*. Movimientos sociales, migrantes, mujeres son los temas más frecuentes de estas crónicas, pero siempre vistos desde una mirada a la vez crítica y religiosa, de un inconformismo inspirado en el Evangelio.- B. A. O.

## PASTORAL

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *La opción misionera renovará la Iglesia*. San Pablo, Madrid 2018, 294 pp., 17 €

Religioso trinitario y profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca, Juan Pablo García Maestre comienza esta obra exaltando la figura de Pablo VI por haber puesto en el centro del ser de la Iglesia la evangelización. Así lo hizo en su exhortación *Evangelii nuntiandi* en 1975, explicitando lo que estaba ya en el giro eclesiológico del Vaticano II. Sin negar que Juan Pablo II y Benedicto XVI han profundizado en esta dimensión de la Iglesia (recuérdese la estrategia de la nueva evangelización), no cabe duda que con el papa Francisco el impulso está siendo decisivo. García Maestre, tras hacer un balance de lo que ha sido la evangelización en estos últimos 50 años y detenerse en la fundamentación bíblica de esta, estudia con detención la exhortación *Evangelii gaudium* con la que Francisco inició su pontificado. Los restantes seis capítulos abordan la evangelización en relación con otras dimensiones de la Iglesia: la parroquia, la religiosidad popular, la liturgia, la catequesis, la Doctrina Social de la Iglesia y la familia. Se comprende cómo la evangelización tiene que impregnar todas las actividades de la Iglesia.- B. A. O.

SUAU PUIG, Teodoro, *De Cafarnaún a Jerusalén*. San Pablo, Madrid 2017, 176 pp., 12,90 €

Este libro es el resultado del encargo que hizo el Secretariado de Pastoral Juvenil de la diócesis de Mallorca a su autor para que pusiera al alcance de los jóvenes la figura de Jesús de Nazaret y su mensaje. Con tal fin Teodoro Suau

concibió un relato ficticio, donde el protagonista es un joven de Cafarnaún que, por una serie de acontecimientos de su vida, termina como colaborador de los celotes. Y es a través de ese grupo como llega a conocer a Jesús. Le sigue en sus actuaciones públicas pero también establece una relación personal con él. Es una relación transformadora, que le lleva a vivir dramáticamente el final de Jesús desde sus contactos con Judas, la cabeza de la conspiración para acabar con él. El autor hace gala de una notable imaginación para construir este relato como un intento original de dar a conocer a Jesús a los jóvenes. B. A. O.

TAGLE, Luis Antonio Gokim, *El riesgo de la esperanza. Narrar a Dios hoy*. Mensajero, Bilbao 2018, 184 pp., 11 €

El cardenal Tagle, arzobispo de Manila, es indiscutiblemente uno de los líderes más destacados de la Iglesia en el continente asiático. Tiene fama además de ser un gran comunicador. Y los textos recogidos en estas páginas dan fe de ello. Son nueve intervenciones: discursos, ponencias, reflexiones, conferencias y algún texto escrito, todos ellos fechados entre 2000 y 2014. Sus editores se han preocupado de darle una organización coherente en torno a tres temas: la esperanza, tan propia del cristiano desde la experiencia de la Pascua; la tarea evangelizadora y los requisitos para llevarla a la práctica; la atención a los más vulnerables desde una doble actitud de solidaridad y reciprocidad. Todo ello queda impregnado por la sensibilidad oriental. La lectura de estos textos, que tienen mucho de testimonial, será un estímulo para vivir en profundidad la fe en los distintos contextos de nuestro mundo.- B. A. O.

## LITURGIA

AA. VV., *Sacramentos para la vida*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2017, 128 pp., 20 €

AA. VV., *Comprender la misa*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2018, 164 pp., 20 €

El Centre de Pastoral Litúrgica ha venido publicando una serie de fascículos divulgativos titulada "Liturgia básica": se ocupaban de los siete sacramentos, el año litúrgico, los minis-

terios, el espacio y el tiempo de la celebración. La buena acogida que encontraron ha servido de estímulo para reeditarlos con ligeras variantes agrupados ahora con criterio temático. Estos dos volúmenes que presentamos conjuntamente son una parte del resultado de dicha agrupación. En el primero de ellos se ha recogido el contenido de los fascículos referentes a todos los sacramentos con excepción de la eucaristía. El segundo se consagra enteramente a este sacramento, que es sin duda el eje de todos los demás, y se estudian en sendos capítulos las partes de la celebración y otros temas complementarios (el canto en la celebración o las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero. En ambos volúmenes intervienen autores diferentes: esto garantiza un mejor conocimiento de cada uno de los sacramentos, pero también dota al conjunto de una mayor diversidad en la forma de tratar cada uno. No obstante, el objetivo es siempre el mismo: combinar liturgia y vida, estudiar la teología de cada sacramento y su función en la vida creyente, pero analizando cómo esa teología y esa proyección práctica se refleja en la liturgia sacramental.- B. A. O.

## ESPIRITUALIDAD

CABANIÑA MAGIDE, José B., *Dios habla bajito. Claves para escuchar a Dios*. Ediciones Palabra, Madrid 2018, 254 pp., 14,50 €

Hay que distinguir entre cristianos "sacramentalizados" y cristianos evangelizados o pasar de católicos culturales a cristianos seguidores de Jesús. Estas convicciones están detrás de las páginas de este libro cuyo objetivo es ayudar a alcanzar una amistad con Jesús. Pero esto exige disponer de las claves para escuchar a Dios. Entre ellas ocupa un lugar privilegiado la oración: de ahí que el autor, que es sacerdote del Opus Dei, le dedique una atención especial. La meditación sobre la Palabra de Dios y la participación en la eucaristía son espacios para esta vivencia cercana de Dios, de la que ningún cristiano podría prescindir. El autor reconoce que san Josemaría Escrivá de Balaguer ha sido fuente primaria de inspiración para orientar su propia vida espiritual y su actividad pastoral: por consiguiente también para escribir este libro.- B. A. O.

*Ejercicios Espirituales. Texto de san Ignacio de Loyola y en paralelo versión actual de Angel A. Pérez Gómez, SJ. Para mejor comprenderlos y practicarlos*. Mensajero, Bilbao 2018, 222 pp., 12,50 €

Este libro ha nacido de la necesidad, experimentada al acompañar a muchas personas que hacen los Ejercicios Espirituales ignacianos, de traducir al lenguaje y a la mentalidad actual aquel texto que fue escrito en el siglo XVI. Reconoce el autor que lo que hoy se publica ha tenido una larga elaboración en función de las necesidades sentidas en diferentes momentos. Y lo que se ofrece en estas páginas es muy sencillo: un texto en paralelo. Cada número del texto ignaciano es reescrito con una extensión aproximadamente igual. No estamos, pues, ante un comentario o explicación detallada de la dinámica de los Ejercicios, sino de algo que cubre un espacio inexplorado: una doble versión del texto. El autor confiesa sus dificultades, más allá de las obvias del lenguaje y la sintaxis: las más arduas, sin duda, las derivadas de las diferencias de la teología y la moral de tiempos de Ignacio en relación con los planteamientos dominantes hoy.- I. CAMACHO.

FOUCAULD, Carlos de, *Obras espirituales – Antología de textos*. San Pablo, Madrid 2018, 250 pp., 14,50 €

Han sido las Fraternidades Carlos de Foucauld las que tuvieron la iniciativa de elaborar esta antología, que va precedida de una rica introducción de Ion Etzezarreta, muy adecuada para una primera aproximación a la biografía y al pensamiento del autor. La selección de cartas y escritos no es temática sino cronológica, organizada según los ocho periodos en que se ha dividido su vida desde la adolescencia hasta que fue asesinado en Tamanrasset el 1 de diciembre de 1916. Por eso se recomendaría una lectura continuada de estos 230 textos para empaparse de su espiritualidad, que no sistematizó pero inspira sus muchos escritos ocasionales, en su mayoría cartas. Después de esta selección se incluye un escrito que debió ir elaborando a lo largo de varios años (*El modelo único*) donde él quiso hacer un retrato de Jesús yuxtaponiendo textos que iba entresacando de los evangelios.

Un índice temático ayuda a adentrarse en algunos de los temas más frecuentes en sus escritos.- B. A. O.

GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín, *Disponerse al don. Pasividades en el vértigo digital*. Sal Terrae, Santander 2018, 184 pp., 11 €

Son numerosos y conocidos los escritos de este jesuita español que ha pasado gran parte de su vida en la República Dominicana y en Cuba. En su pluma siempre llama la atención la capacidad que tiene para leer la existencia humana en profundidad y desde una clave cristiana. Es lo que encontramos en estas páginas, que están articuladas en torno a dos ejes: el don y la pasividad. Frente al activismo del hombre moderno y a su afán de protagonismo, González Buelta invita a volvernos al don como al sustrato primero y más hondo de nuestra existencia. Y esa experiencia lleva a abrirnos a la pasividad como la mejor forma de disponerse al don. Vivir en plenitud la existencia humana y la libertad solo es posible desde el don que somos. La fe cristiana es una vía excepcional para situarse en esta doble coordenada del don y la pasividad: y la espiritualidad se enriquece cuando incorpora estas dimensiones. El autor lo hace además desde la inspiración ignaciana, de la que es un experto conocedor como estudioso y como acompañante de muchas personas.- B. A. O.

GUERRA, Isabel – LASALA, Magdalena, *Los colores de la luz. Una vida en busca de la belleza*.

La Esfera de los Libros, Madrid 2018, 227 pp., 20,90 €

El libro está dedicado a quienes buscan sentido a la vida en la luz, en la belleza y en el amor. Ambas autoras están convencidas de que el amor nunca muere y por eso es lo único que al final permanece. El contenido del libro es fruto de dos mujeres muy diferentes. Una de ellas (Magdalena) es poetisa con formación filosófica de corte psicológico humanista y convencida de la trascendencia del ser humano. La otra es religiosa católica practicante, miembro de una comunidad monástica, que es conocida como la pintora de la luz, que cultiva sobre todo el retrato y el bodegón, dándole una importancia especial en sus cuadros a la luz, con inspiración en Velázquez. Entre las dos logran

un equilibrio entre lo poético y lo intelectual, para provocar la reflexión del lector sobre temas nunca antes planteados.- A. NAVAS.

GUILLÉN, Antonio – ALONSO, Pablo – MOLLÁ, Darío, *Ayudar y aprovechar a otros muchos. Dar y hacer Ejercicios ignacianos*. Sal Terrae, Santander 2018, 166 pp., 9 €

Se han unido en este libro tres jesuitas expertos en espiritualidad ignaciana con una larga experiencia en el acompañamiento de Ejercicios Espirituales ignacianos. El resultado es esta obra que reúne, actualizándolas, páginas que ya fueron publicando en los años 2015 a 2017 en la revista *Manresa* en una sección titulada “Ayudas para dar Ejercicios”. El contenido es muy práctico: son orientaciones para cada una de las cuatro semanas precedidas de dos capítulos sobre la oración en los Ejercicios y el inicio de la experiencia. La base de los textos publicados es de Antonio Guillén; Pablo Alonso se encargó de suministrar los textos bíblicos, ofreciendo una contextualización de los seleccionados; por último, Darío Mollá completa con algunas “adiciones y complementos”. Estamos ante una versión actualizada de lo que en la tradición ignaciana se han llamado “directorios”: textos que ofrecían instrucciones y consejos para dar los Ejercicios adaptándolos a las condiciones particulares de cada momento o ambiente.- I. CAMACHO.

MARTIN, James, *En todas las ocasiones, por todas las razones. Orar durante el año*. Sal Terrae, Santander 2018, 158 pp., 9,95 €

Casi 70 breves capítulos componen este librito: son textos que fue publicando mensualmente el jesuita James Martin en la revista *Give Us This Day* (“Danos este día”). En cada uno de ellos se aborda y describe muy brevemente una forma de orar: modelos, momentos de la vida, oportunidades litúrgicas... El autor ofrece esta amplia panorámica al lector para que este elija el modo que mejor se adapta a sus propias condiciones, porque ninguna fórmula es en principio mejor que las otras. En este tiempo, en que se manifiesta en muchos un deseo de practicar la oración y un cierto desconocimiento sobre la forma de hacerlo, estas páginas constituirán una valiosa ayuda para avanzar con madurez en la búsqueda del propio modo de orar: porque

no hay que esperar en ellas recetas acabadas, sino más bien sugerencias y posibilidades que se despliegan ante quien busca y que cada uno tiene que enriquecer con su iniciativa y esfuerzo.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo, *Palabra y silencio de Dios y sobre Dios*. San Pablo, Madrid 2018, 294 pp., 16 €

Ante el misterio que supone el silencio de Dios o sobre Dios en la existencia humana, el autor considera cuatro núcleos fundamentales del tema que aborda: los lenguajes de Dios; los silencios de Dios; el lenguaje sobre Dios; el silencio sobre Dios. El tema estrella es el del silencio de Dios, como lo es de la literatura espiritual. Pero se le incorporan otros temas relacionados con él: el lenguaje de Dios, el lenguaje sobre Dios, el silencio sobre Dios. De todo ello hay abundantes testimonios en la Biblia, que son comentados por el autor. También se comenta que el silencio de Dios está presente también en otras tradiciones religiosas como el budismo o el hinduismo. Hay también testimonios de quienes protestan contra ese silencio de Dios y que, en bastantes casos, ha llevado a muchos a un ateísmo explícito o a la indiferencia religiosa. A. NAVAS.

QUINTAS RIPOLL, José María, *Mar de llama. Los comienzos de la experiencia mística de Chiara Lubich*. Ciudad Nueva, Madrid 2018, 259 pp., 17 €

En este libro se retrata el alma de Chiara Lubich cuando iniciaba su camino espiritual a la edad de 23 años. Por ello no se tocan otros momentos de su vida y la imagen que da ella en sus cartas de juventud no es la imagen definitiva que se produjo al desarrollarse por completo en el mundo del espíritu. Chiara Lubich ha constituido un fenómeno nuevo en el campo de la mística, ya que ésta la orienta ella siempre hacia el otro. La contemplación del mundo, la comunión con todos los hombres, particularmente los que sufren, son el objeto de su vida mística, que nunca la llevó a aislarse de la realidad o a huir del mundo. En total se analizan en esta publicación sesenta cartas suyas escritas a lo largo de seis años, en los que puede detectarse su evolución espiritual de ese momento.- A. NAVAS.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José María, *Bailar con la soledad*. Sal Terrae, Santander 2018, 200 pp., 12 €

Es cierto que a veces podemos decir que disfrutamos de la soledad, pero, por lo general, la soledad es una experiencia frustrante y de fracaso. José María Rodríguez Olaizola, jesuita y sociólogo, nos ofrece una reflexión sobre esta experiencia humana, pero sin pretensiones de agotar un tema complejo, solo para ayudar al lector a que continúe la reflexión iniciada. Parte de una descripción de la soledad, a la que llama "amante inoportuna", y de sus formas. Se adentra luego en las causas de la soledad en nuestro mundo, precisamente un mundo donde la comunicación parece abundante y dotada de innumerables y sofisticados medios. La tercera parte responde al título de libro: cómo actuar ante la soledad, cómo "bailar" con ella, lo que exige abrirse a los otros y a Dios. Por eso la última parte se titula "Encuentros": es una invitación a insertarse en grupos y comunidades de muy diferentes tipos que nos hacen vivir la experiencia de estar con otros, pero de estar con otros en profundidad.- B. A. O.

TATAY, Jaime, *La llegada de un Dios salvaje*. Sal Terrae, Santander 2018, 192 pp., 10 €

Jaime Tatay, director de la revista *Razón y Fe* y profesor de la Universidad Comillas, se estrena como autor con un libro de título extraño: la referencia a un "Dios salvaje" pretende remitir a la transformación que provoca el lobo cuando se le introduce en un nuevo hábitat. De igual modo, nos propone el autor, actúa Dios cuando de improviso aparece en nuestra vida. El texto es una recopilación de artículos que Jaime Tatay ha ido publicando en la revista *Mensajero*. La clave de las reflexiones es el deseo de actualizar el mensaje de la fe a la realidad en la que vivimos. El estilo es cercano, buscando siempre alguna historia con la que despertar la reflexión. Vale la pena acercarse a este texto que nos puede ayudar a cada uno a profundizar en la fe. También se ha pensado que podría servir de material para grupos poniendo al final un apéndice con preguntas para la reflexión.- P. RUIZ LOZANO.

TORRALBA, Francesc, *Y, a pesar de todo, creer*. Editorial PPC, Madrid 2018, 116 pp., 15 €

Leyendo estas páginas cabría decir que Francesc Torralba tiene necesidad de explicarse lo que significa para él la experiencia de creer. Él, que es catedrático de Ética de la Universidad Ramon Llull y se ha ocupado de tantos temas que son centrales en la existencia humana, no ha querido rehuir el de Dios y la fe. Pero lo hace lejos de la vieja apologética, aunque consciente de que la cuestión de Dios está muy presente en nuestro mundo incluso entre los ateos y los agnósticos: porque toda persona tiene una imagen de Dios. Creer no es saber, pero la mayoría de las decisiones importantes de nuestra vida no se toman sobre el saber, sino sobre el creer y el tener confianza. Este enfoque nos sitúa en otro horizonte en el que hablar sobre Dios implica expresar una experiencia que puede ser central en la vida. Las páginas que ofrece Francesc Torralba son como una conversación que va desgranando distintos aspectos de lo que se esconde tras la fe en Dios; le anima a ello la conciencia de que en nuestro mundo no resulta fácil creer en Dios.- B. A. O.

VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *La espiritualidad del desierto con Carlos de Foucauld*. San Pablo, Madrid 2018, 176 pp., 12,90 €

La imagen del desierto nos remite a la soledad, pero también al lugar del encuentro con Dios. Y en la espiritualidad de Carlos de Foucauld el desierto ocupa un lugar destacado: él vivió un tiempo en el desierto y luego quiso hacer del desierto una experiencia típica de la espiritualidad de los que le siguieron. Una muestra de la riqueza que puede brotar de esa experiencia constituye en contenido de este libro. Las dos partes en que está dividido constituyen dos guías para vivir sendas semanas esa experiencia de desierto. La primera propuesta (“La importancia del desierto”) ofrece para cada día de esa semana de retiro algunas lecturas para la meditación acompañadas de salmos adaptados y otros textos de la Biblia. La segunda (“Ir la desierto con Carlos de Foucauld”) pone a disposición de quien desee retirarse textos del propio Carlos así como de otros miembros de su familia espiritual, igualmente ordenados según los siete días de una semana.- B. A. O.

## RELIGIONES

BATCHELOR, Stephen, *Después del budismo. Repensar el dharma para un mundo secular*. Kairós, Barcelona 2017, 553 pp., 29 €

Stephen Batchelor (n. 1953) es un escritor, pensador, traductor y profesor escocés muy leído y mencionado en la actualidad por sus libros y artículos de temática budista y por dirigir retiros de meditación en los más variados lugares del mundo. Defensor de una versión secular o agnóstica del budismo acomodada a la mujer y al hombre contemporáneos, fue ordenado maestro de la escuela Gelug del budismo tibetano y practicó budismo zen en Corea. Destaca por sus estudios acerca de las doctrinas budistas más antiguas recogidas en el Canon Pali (budismo theravada o hinayana), algunos de cuyos textos originales ha vertido al inglés. En este escrito (2015), donde anuda sus experiencias de las tradiciones tibetana, zen y theravada, Batchelor arranca perfilando la semblanza y resumiendo las enseñanzas de Shakyamuni Buda, a quien dibuja como maestro moralista pragmático, más que como pensador metafísico dogmático. La posterior evolución del budismo, desde su expansión por el continente asiático hasta los presentes procesos de globalización, la esboza como desarrollo de una ‘cultura del despertar’ en creciente transformación, capaz de reinventarse a sí misma creativamente en interacción con las culturas de sociedades diversas, incluida la nuestra. Otras obras del autor son *Budismo sin creencias* y *Confesiones de un ateo budista*.- A. MARTÍN MORILLAS.

CHOZA, Jacinto, *La revelación originaria. La religión de la Edad de los Metales*. Thémata, Sevilla 2018, 398 pp., 20 €

Esta es la tercera parte de una trilogía sobre los orígenes de la religión, después de *El culto originario: la religión paleolítica* (2016) y *La moral originaria: la religión neolítica* (2017). Las palabras escogidas para los tres títulos (culto, moral, revelación) dan la clave de la tesis de Jacinto Choza, que es catedrático de Antropología Filosófica en la Universidad de Sevilla y viene dedicando una buena parte de su investigación a este tema. Para él el culto común es la expresión más primitiva de la religión como fuente de identidad compar-

tida (paleolítico); cuando esta conciencia se interioriza la religión contribuye a fijar unas reglas para la convivencia (moral, neolítico); y el tercer paso coincide con la aparición del lenguaje humano donde la religión se convierte en palabra que comunica (revelación). Este tercer volumen se detiene en lo que significa el lenguaje en el nuevo contexto de la edad de los metales con el uso de la escritura y una muy incipiente industria. Estamos entre los siglos V y I a.C. en Eurasia y África Nororiental (calcolítico), y ya unos 300 antes de la llegada de los españoles en América. Ahora será la palabra la dimensión más relevante de la religión como expresión de lo que por distintas vías la divinidad comunica al ser humano. El autor se reconoce deudor de los grandes teóricos de la religión al tiempo que busca a ayuda de la antropología, la arqueología y la prehistoria.- B. L.

OSHO, *Políticos y sacerdotes. La mafia del alma.*

Kairós, Barcelona 2018, 240 pp., 15 €

Piensa el autor que la política es la actividad más ruin del ser humano. Y esta convicción la aplica también a la religión. Por eso en el título se colocan juntos los políticos y los sacerdotes. Unos y otros se afanan en ejercer su poder sobre los demás. Concretamente el negocio de la religión es “vender el paraíso a cambio de nada”. Pero si no hubiera sufrimiento en el mundo la religión perdería su razón de ser, todas las religiones dejarían de existir. Ahora bien, Osho, que fue un místico contemporáneo de origen indio (1931-1990) que sigue teniendo un relativo influjo en nuestro mundo, no se queda en esa crítica mordaz y sin apenas matices de todas las religiones: propone como alternativa una espiritualidad de raíces budistas. De hecho para Osho hay una verdadera religión, donde Dios deja de ser persona para convertirse en la totalidad y el ser humano rechaza la resignación para transformarse a sí mismo, decidir sobre sí mismo. No dejan de sorprender otras afirmaciones contenidas en el libro. Un par de ejemplos: la Madre Teresa contribuyó a agravar la pobreza en el mundo; Adolfo Hitler y Mathama Gandhi son dos personajes parecidos porque ambos recurrieron a la violencia y se abrieron camino gracias a ella.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ GARCÍA, José Antonio, *Libertad religiosa y terrorismo islamista.* Dykinson, Madrid 2017, 252 pp., 22 €

El profesor Rodríguez García es Catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid. En esta obra ha querido sintetizar el tratamiento jurídico del islam en España, y orientar sobre el desarrollo de este marco, a la luz de los atentados islamistas de los últimos años. La obra tiene mucho de síntesis de las sentencias y consideraciones jurídicas que hay que conocer para entender el tratamiento del islam en España. Esta síntesis trata ciertamente los temas principales vinculados a la presencia de esta religión en nuestro país: derecho a la libertad religiosa, seguridad ciudadana, xenofobia, principio de laicidad y de cooperación, enseñanza de la religión, formación de imames, lugares de culto, financiación de las comunidades... La lista de temas tratados es muy completa y no deja casi nada fuera. Como límites del libro yo identificaría tres: tiene un carácter muy descriptivo que a veces se queda corto al no analizar la realidad con la suficiente profundidad; no problematiza lo suficiente la dificultad de articular valores democráticos y tradición islámica que pide la ley a esta comunidad; finalmente, el autor tiene una comprensión previa de los principios de laicidad y cooperación muy restrictiva y tiende siempre a reducir lo que las religiones pueden hacer en público y con el Estado. Esta pre-comprensión no se formula explícitamente, y, por lo tanto, no se puede discutir a pesar de ser discutible. A pesar de estos puntos, la obra es un apoyo fundamental para pensar la presencia pública de las religiones, y en concreto del islam, en España hoy.- G. VILLAGRÁN.

VÁZQUEZ BORAU, José Luis, *Cultos afroamericanos y cristianismo. Espiritismo, santería, vudú, umbanda, candomblé.* Digital Reasons, Madrid 2018, 186 pp., 13 €

Quizás hay que comenzar diciendo que este es un tema poco conocido en el que se une la historia y el encuentro de distintas culturas y tradiciones religiosas. El punto de partida es la rica cultura africana y sus hondas raíces históricas. Y un dato esencial es el comercio de esclavos africanos hacia América que llevó a aquel continente millones de seres humanos desde el

siglo XVI hasta el XIX. Es una historia degradante, pero que hizo posible el contacto de las tradiciones religiosas africanas con la realidad americana y con la presencia colonizadora europea en aquellas tierras. Ese triple encuentro explica el sincretismo de muchos cultos que allí se desarrollaron. José Luis Vázquez Borau, especialista en ciencias religiosas y espiritualidad, ha querido hacer una reconstrucción ante todo de las rutas de los esclavos hacia América y de sus principales creencias, con un análisis además del espiritismo iniciado por Allan Kardec en Francia en 1857. Luego se estudian los principales cultos que se han ido desarrollando en el continente con una atención especial a la presencia cristiana: por una parte, a su aportación específica a estos cultos sincréticos; por otra, desde una perspectiva pastoral adoptada con la perspectiva del Concilio Vaticano II.- F. L.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BALMARY, Marie, *El sacrificio prohibido. Freud y la Biblia*. Fragmenta, Barcelona 2018, 370 pp., 23 €

Es de agradecer a la editorial Fragmenta la edición de este libro que, dentro del panorama de psicoanálisis y religión, se puede considerar ya como un clásico. Su autora, Marie Balmory, es una reconocida psiquiatra y psicoanalista con importantes trabajos de investigación en el área del hecho religioso y de modo especial en el ámbito de los grandes mitos bíblicos. En esta obra realiza una serie de sugerentes reflexiones sobre las relaciones de Freud con lo femenino a partir de su compleja relación con su madre. Según esta autora, se habría establecido en Freud una identificación entre mujer-religión y hombre-ciencia, donde la primera pareja expresaría lo inmutable, lo definitivamente fijado sin esperanza de la menor evolución ni perfeccionamiento, mientras que el polo ciencia-hombre estaría expresando lo joven, inacabado, imprevisible y perfectible. Pero si el psicoanálisis freudiano mostró así una dificultad para la comprensión del hecho religioso, también la religión se mostró recelosa frente al psicoanálisis reservándose una lectura de la Biblia alejada de cualquier interpretación "profana". La propuesta de la autora es leer la Biblia desde

el psicoanálisis para una mejor comprensión de nuestra cultura y para ello va repasando los grandes temas del Antiguo y Nuevo Testamento desde la óptica de lo inconsciente. Lo hace –nos dice– a la vez como no creyente y como creyente, puesto que nadie puede ser lo uno o lo otro de modo exclusivo.- C. DOMÍNGUEZ.

BERMEJO, José Carlos, *Counselling humanista. Cómo humanizar las relaciones de ayuda*.

San Pablo, Madrid 2018, 150 pp., 12,90 €  
Cada día es mayor la conciencia de la importancia que tiene el acoger, escuchar, empatizar en cualquier campo de la relación de ayuda y de los efectos inimaginados que puede tener, tanto negativos como positivos, los modos en los que se desarrolle esa relación. En esta obra, un gran especialista en el tema, depositario de una larga y profunda experiencia, ofrece instrumentos indispensables para quien esté comprometidos en este tipo de tareas. El *Counselling* humanista hace acopio de datos extraídos del psicoanálisis, el conductismo, la psicología cognitiva y la fisiología para, de un modo integrador, repensar cuestiones básicas como la empatía y la escucha. El autor presta particular atención a la persona del acompañante, a su adiestramiento para esta labor, a sus propias dinámicas favorecedoras o entorpecedoras de la relación, a su propio cuidado personal. Cierra el volumen un capítulo dedicado a algunos desafíos particulares como son el abordaje de la vergüenza, el tener que dar las malas noticias, la resignación versus la reinención, o la ayuda a maltratadores. Como siempre, Juan Carlos Bermejo se expresa en un lenguaje asequible, cercano y clarificador.- C. DOMÍNGUEZ.

COMUNIDAD DE SANT'EGIDIO, *¡A la escuela de la paz! Educar a los niños en un mundo global*. San Pablo, Madrid 2018, 286 pp., 16,50 €

En los años 1960 cuatro jóvenes de la Comunidad de Sant'Egidio iniciaron una experiencia educativa en los barrios periféricos de Roma con un objetivo: que la escuela no fuera excluyente, que ningún niño se viera obligado a dejarla por falta del rendimiento esperado. Lo que entonces se llamó "Escuela popular" se difundió después fuera de Italia en pueblos divididos por fuertes conflictos (donde empezó a

llamarse “Escuela de la Paz”); hoy llega a estar presente en más de 70 países de todo el mundo. En un principio se inspiraron en la Escuela de Barbiana, otra iniciativa emprendida en aquellos años por el padre Milani en una pobre parroquia de las montañas italianas. Ahora este libro recoge 50 años de experiencia. Ha sido Adriana Gulotta la encargada de recopilar los textos que forman el entramado de este libro y de construir un relato que les dé unidad. Porque son los niños los que principalmente hablan en sus páginas, mostrando el mundo a través de sus ojos y haciendo ver que es posible construir un mundo en paz. El libro es ante todo un relato, pero en él se trasluce también un método o, por lo menos, una propuesta educativa: dar a palabra a los niños hace que este mundo sea más humano y acogedor.- B. A. O.

CYRULNIK, Boris, *Psicoterapia de Dios. La fe como resiliencia*. Gedisa, Barcelona 2018, 253 pp., 29,80 €

Son ya numerosos los textos de Cyrulnik que nos ha ofrecido la editorial Gedisa. Se trata de un autor que, tras una experiencia vital azarosa y difícil como judío en los tiempos del nazismo, ha realizado una gran aportación desde la psiquiatría, el psicoanálisis y la etología para un mejor entendimiento de las condiciones de vida que propician una mejor o peor adaptación a la vida. Ha contribuido especialmente en la profundización del concepto de resiliencia. En este caso, su aportación se centra en el poder sanador y terapéutico que tiene la fe religiosa como dadora de un sentido y, desde ahí, como instrumento para asumir las incidencias y dificultades que la vida puede plantear. Son muchos y poderosos los motivos por los que el ser humano necesita seguir creyendo. Dios como figura protectora y extensión del amor de los padres ayuda a enfrentar las vicisitudes y adversidades de la vida convirtiéndose en un poderoso instrumento de resiliencia. Las mismas raíces, advierte el autor, pueden también conducir a una posición fundamentalista que deshumaniza en la intolerancia a la diferencia. Obra sugerente, bien fundada y escrita en un lenguaje divulgativo y brillante que facilita su lectura y comprensión.- C. DOMÍNGUEZ.

VÍDAL, Fernando, *La revolución del padre. El padre que nace y crece con los hijos*. Sal Terrae, Santander 2018, 328 pp., 14,95 €

El punto de partida de este libro es una constatación vivida críticamente: que las sociedades modernas industrializadas han vaciado la paternidad de todas sus funciones familiares para limitar al padre a ser agente externo productor que trabaja para aportar los recursos económicos. La propuesta de Fernando Vidal, que es director del Instituto Universitario de la Familia de la Universidad Pontificia Comillas, es ayudarnos a recuperar la función del padre dentro de la familia, alineándose con ese movimiento que desde los años 1980 busca devolver a los hombres su paternidad en sentido pleno. Para ello parte de su propia experiencia compartida con su esposa e hijos, pero se apoya además en la figura de John Lehnnon. Al famoso miembro de los Beatles le dedica los dos primeros capítulos de este libro estudiando lo que fue su historia como hijo y como padre, porque en ella encuentra claves interpretativas de valor para comprender lo que ocurrió a los largo del siglo XX. En los capítulos 3 a 5 busca redescubrir a nuestros padres a lo largo de la historia. Concluye con dos capítulos en que expone la naturaleza del padre y formula una teoría de la paternidad como figura esencial de la sociología humana, campo este que es el propio de su especialización como universitario.- B. A. O.

## FILOSOFÍA

ARISTÓTELES, *Política*. Estudio preliminar de Salvador Rus Rufino. Traducción y notas de Salvador Rus y Joaquín E. Meabe. Tecnos, Madrid 2018, CCII + 492 pp., 20 €

La convicción de que este tratado escrito hace más de 2.400 años sigue siendo de valor y actualidad hoy es lo que ha movido a Salvador Rus, Catedrático de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales en la Universidad de León, a ofrecer esta nueva edición dentro de la serie “Clásicos del Pensamiento”. Se busca ofrecer una traducción adecuada al lector actual, sin gran aparato crítico pero con una cuidada y extensa introducción. En ella Salvador Rus explica lo que supuso la *Política* en su tiempo: cómo Aristóteles pretendía responder a los problemas que el imperio de Alejandro

Magno suscitaba. Pero se detiene también en exponer cómo en otros momentos de crisis a lo largo de la historia se ha recurrido a este mismo tratado, invitando al lector a que lo lea desde los interrogantes que la política nos plantea hoy. La buena traducción del texto así como las notas a pie de página para aclarar algunos términos o referencias menos familiares hoy, todo ello facilita la lectura de este tratado, que sigue manteniendo una indiscutible actualidad.- I. CAMACHO.

BRUNO, Giordano, *De la causa, el principio y el uno*. Traducción, introducción y notas de Miguel Á. Granada. Tecnos, Madrid 2018, XCIV + 272 pp., 18 €

En 1584 publicó en Londres Giordano Bruno (1548-1600) tres de sus diálogos más conocidos. El primero, *La cena de las Cenizas*, es una reacción frente al debate que sostuvo en la noche del Miércoles de Cenizas con dos doctores de Oxford en torno a Copérnico. En los otros dos diálogos (este que ahora se publica y el tercero, *Del infinito: el universo y los mundos*, cuya publicación está en preparación) Giordano Bruno expone su filosofía infinitista que explicita las ideas de Copérnico frente al geocentrismo aristotélico. En este segundo diálogo se detiene en los fundamentos metafísicos del universo infinito que Bruno desplegaba a partir de una cosmología heliocéntrica, y sus relaciones con la divinidad. Bruno se movió por diversas partes de Europa y terminó siendo denunciado a la Inquisición que le juzgó y condenó, por lo que fue ejecutado en Campo dei Fiori (Roma) en febrero de 1600. Por esa razón sus libros, que fueron inmediatamente prohibidos, tuvieron una difusión limitada. La extensa introducción de Miguel Ángel Granada, que enseña Historia de la Filosofía del Renacimiento en la Universidad de Barcelona, sitúa la obra y sintetiza sus contenidos en relación con el resto de sus escritos.- F. L.

CONDE DE VOLNEY (CONSTANTIN-FRANÇOIS DE CHASSEBOEUF), *Las ruinas de Palmira*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2018, CXLVIII+228 pp., 20,90 €

Aquí ve la luz un libro especialmente querido para los librepensadores del siglo XIX, que fue compuesto por su autor como una filosofía de

la historia de cuño propio, con la cual pretendía demostrar que la superstición y los dogmas religiosos causan el hundimiento de las civilizaciones y la degradación de la persona. Frente al entusiasmo que suscitó en los librepensadores, los más afectos a los valores de la religión descalificaron el contenido de este texto sin contempliciones. En España también tuvo influencia y sirvió de plataforma para la controversia entre sectores ideológicos contrapuestos. El contenido del libro fue concebido por el autor a raíz de un viaje suyo por Egipto y Siria, tras el cual llegó a la conclusión señalada más arriba. El libro abunda en la mentalidad de quienes consideran la religión como claramente perjudicial para una sociedad libre y desarrollada.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Jesús, *Historia de la antropología cristiana. De la antropología cultural a la teología fundamental*. Clie, Madrid 2016, 596 pp., 35 €

Desde hace más de un siglo las ciencias humanas han realizado un giro antropológico, bajo la influencia de las ciencias históricas y de la filosofía existencialista. Partiendo de este presupuesto el autor de la obra que presentamos construye una historia de la antropología cristiana, que dialoga con otras disciplinas, como la historia, la sociología o la filosofía. Se puede decir, como el subtítulo indica, que nos encontramos con un trabajo que se sitúa a caballo entre la antropología cultural y la teología fundamental. El recorrido histórico es exhaustivo, comenzando por la antropología bíblica y acabando con el estudio de la antropología de los grandes teólogos del siglo XX. Hay que valorar el trabajo del profesor J. Fernández González porque viene a cubrir un vacío que existía en el pensamiento cristiano.- P. RUIZ LOZANO.

MARTÍNEZ SÁEZ, Santiago, *El proceso de secularización*. Rialp, Madrid 2018, 146 pp., 11 €

El autor comienza rebelándose contra aquellos autores, que incluso se cuentan entre los católicos, que ven en la secularización un proceso irreversible. Y lo hace como reacción contra el materialismo y el naturalismo que nos amenazan. Dentro la secularización no podemos encontrar una vía para superar la crisis actual,

sea cual sea la estrategia que adoptemos. Después de explicar y clarificar los términos de secularización y otros afines, muestra el autor dónde cree que están las raíces del problema (en el inmanentismo moderno, que abre paso al ateísmo y al agnosticismo) y cuáles son sus consecuencias (últimamente, el hundimiento de la persona en la nada, el hundimiento de la sociedad en el nihilismo). La última parte del libro se ocupa de proponer lo que para él es la única solución, la cual se despliega en tres dimensiones: Dios como ser fundante, el hombre como ser fundado, la religión como condición absolutamente necesaria para una verdadera restauración del hombre y de la sociedad.- F. L.

MÚNERA, Luis F. – MELÉNDEZ, Raúl – GÓMEZ, Carlos M. (eds.), *Ciencia y creación. La investigación científica de la naturaleza y la visión cristiana de la realidad*. Sal Terrae, Santander – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá – Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018, 374 pp., 16 €

El subtítulo de esta obra es el que mejor refleja su contenido, que se sintetiza en el capítulo introductorio de los tres editores, “La doctrina de la creación como espacio para el diálogo entre las ciencias y el cristianismo”. La primera parte, “La naturaleza como orden creado: Presuposición de la ciencia moderna”, analiza la relación entre creación y ciencia moderna (M. B. Foster), la perspectiva cristiana sobre Dios y la naturaleza (D. Evers) y las implicaciones de la doctrina de la creación (A. McGrath). La segunda parte (“Acción y presencia de Dios en el mundo”) es más teológica, con un artículo de K. Rahner sobre “El mundo en Dios”, en el cual presenta la doble dinámica de la distinción y también de la diferencia entre Dios y el mundo; hay otro de Ph. Clayton sobre la complejidad de la antropología (“¿Del mundo al espíritu?”) y otro final también de Clayton (“El panenteísmo abierto y la creación como *kenosis*”). Es la parte sistemática más teológica y a mi juicio la más sugerente del estudio. La tercera parte final es la conclusiva que aborda temas actuales y polémicos. Se estudian los “Desafíos e interpretaciones entre las ciencias y la doctrina de la creación” con tres estudios: el primero de W. Carroll (“Creación y ciencia. ¿ha eliminado la ciencia a Dios?”; el segundo de W.

Pannenberg (“La vida humana: ¿creación *versus* evolución?”), y el tercero final de M. Burdett (“Llegar a ser humano: el transhumanismo y la imagen de Dios”). Un breve índice biográfico de los autores acompaña al índice general. Las temáticas y los autores son muy cualificados y avalan esta visión general del estudio, que ofrece una introducción general a la problemática actual sobre las relaciones entre la ciencia y la teología.- J. A. ESTRADA.

PIÑAS MESA, Antonio, *Laín Entralgo. Medicina, esperanza, alteridad*. Ciudad Nueva, Madrid 2018, 200 pp., 15 €

El autor, que es profesor en la Universidad CEU San Pablo de Madrid, dedicó su tesis doctoral al pensamiento de Laín Entralgo. Ahí descubrió su profundidad, que quiere ahora difundir en este libro de la serie “Pensar con...”. Pedro Laín Entralgo (1908-2001) fue catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad de Madrid hasta su jubilación en 1978. Y no solo se ocupó de la medicina en la historia. Esa especialización le permitió adentrarse en la filosofía para abordar las preguntas antropológicas esenciales: ¿qué es el hombre? ¿cuál es el sentido de su vida? ¿qué nos cabe esperar? La relación de la filosofía con la medicina tiene una tradición que se remonta a la antigüedad. Y Laín ha querido recuperarla. En este libro se sistematiza su pensamiento antropológico a partir de las numerosas obras en que lo fue recogiendo. El estudio está organizado partiendo de sus ideas sobre el ser humano, para indagar después sobre cómo las aplicó a la medicina y a su humanización. No falta un último capítulo sobre su visión de España, que él vivió desde su experiencia en la guerra civil y los conflictos que se desarrollaron después de ella. Hay que agradecer esta presentación de Laín Entralgo, tanto más cuanto que su figura sigue siendo mucho menos conocida de lo que su pensamiento merecería.- F. L.

SENDÍN MATEOS, José Antonio, *La filosofía moral de Hans Kelsen*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2017, 336 pp., 28 €

Hans Kelsen (1881-1973) es considerado como el filósofo del Derecho más influyente del siglo XX, aunque su teoría pura del Dere-

cho, el eje de todo su pensamiento, sea objeto de controversia y no goce hoy apenas de apoyo. Para Kelsen la norma es el fruto contingente de la voluntad humana en un mundo históricamente condicionado: por eso es impensable toda pretensión incondicionada, en la línea de la moral tradicional. En su mezcla de positivismo y neokantismo, Kelsen no se olvidó de la moral, y más específicamente de la teoría de la justicia. Pero su posición ante ella es igualmente crítica en sus fundamentos mismos. No niega la existencia de valores y normas morales, pero unas normas que como mucho pueden buscar el apoyo de otras normas superiores o más generales, sin llegar nunca a una fundamentación racional incondicional. También aquí entra en juego su voluntarismo, que le llevó a rechazar con fuerza el derecho natural en la medida en que recurre a tesis religiosas o metafísicas para encontrar su última fundamentación. Es un hecho reconocido que las ideas morales de Kelsen han sido menos estudiadas que otros aspectos de su pensamiento. Por eso hay que agradecer este estudio que procede de una tesis doctoral que su autor presentó en 2015 en la Universidad de Salamanca. La obra comienza con un análisis de la crítica de Kelsen a las doctrinas iusnaturalistas para pasar luego de su filosofía moral propiamente dicha con atención a tres tipos de problemas: el enfoque metaético, los juicios de valor, el concepto de justicia. Sin embargo, este relativismo de Kelsen no obsta para que fuera un acérrimo defensor de la democracia y sus valores.- I. CAMACHO.

STRAUSS, Leo, *El gusto de Jenofonte. Una introducción a la Filosofía*. Estudio preliminar, notas y traducción de Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez. Biblioteca Nueva, Madrid 2018, 214 pp., 14,90 €

Nacido en una familia judía (1899), Leo Strauss estudió en Francia e Inglaterra para instalarse definitivamente en Estados Unidos, donde fue profesor de ciencias políticas en la Universidad de Chicago durante 20 años. Hasta su muerte (1973) trabajó en la historia de la filosofía, especialmente en la lectura e interpretación de Platón y Aristóteles, para lo que se valió de la filosofía judía e islámica. En este libro se han recogido cinco estudios suyos publicados entre 1939 y 1968, que dan una idea

bastante aproximada de su orientación filosófica. El primero de ellos, del que toma el título el presente volumen, está dedicado a Jenofonte y al espíritu espartano, que Strauss considera una buena clave para la filosofía. Sigue un texto dedicado a Platón, que Strauss quiere leer prescindiendo de los platónicos posteriores, los cuales solo sirvieron –según él– para alejarse del pensamiento de su maestro. El tercer estudio se dedica a Rousseau. Los dos últimos, a Collingswood y su filosofía de la historia. El conjunto representa una buena muestra de la variedad de intereses de Strauss, preocupado siempre de la integración de la filosofía en la vida de la ciudad.- F. L.

VICENTE, Teresa – ALBERT, María – ESPESO, Pilar – PASTOR, María José (eds.), *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2017, 252 pp., 16 €

En septiembre de 2017 se celebró en Valencia el XIV Congreso de Antropología organizado por la Federación de Asociaciones de Antropología de España. Este libro recoge las ponencias invitadas. Todas ellas enmarcadas bajo el tema de la transformación, tratan de responder, en sentido amplio y desde la perspectiva particular de cada autor, en qué modo la antropología puede ser transformadora o abrir nuevos sentidos para la sociedad. De entre los nueve textos que presenta el libro, habría que resaltar un interesante acercamiento a la historia de la ciencia antropológica en España (“Paseos por la antropología en España”) o unos no menos relevantes testimonios del quehacer científico de cuatro antropólogos.- P. RUIZ LOZANO.

## HISTORIA

ANDRÉS-GALLEGO, José, *Qué es un ángel (según el judaísmo targúmico)*. Editorial Y, Madrid 2018, 331 pp., 260 €

El autor parte de un hecho innegable: que el cristianismo procede en gran medida del judaísmo. Los seguidores de la fe judía necesitaron algún tipo de noticia o conocimiento que fecundara su fe y los llevara hasta el punto de reconocer a Jesús como el Mesías esperado, algo que no sucedió con todos los judíos contemporáneos de Jesús. Las noticias que fueron

recibiendo fecundaron sus criterios hebreos, y consiguieron moverlos hacia una nueva opción: el reconocimiento de la valía de la persona y la obra de Cristo para el pueblo de Israel. Cuando fueron suficientes en número como para formar una comunidad, empezaron a vivir (aunque lo ignoraran) en una nueva cultura: la cristiana. Igualmente interesa al autor identificar las acciones y la doctrina de Jesús que provocaron una ruptura en el judaísmo (todavía existente), de manera que unos lo aceptaran y otros no.- A. NAVAS.

ANGELA, Alberto, *Un día en la Antigua Roma*. La Esfera de los Libros, Madrid 2016, 3ª edición, 380 pp., 19,90 €

En estas páginas se intenta que el lector se haga cargo de cómo era la vida diaria en Roma, en torno al año 115 d. C., cuando el imperio se hallaba en su máximo esplendor. El autor mueve a fijarse en detalles significativos: el desgaste de los escalones, las pintadas en las paredes enlucidas, los surcos que dejaban los carros en las calles o los arañazos producidos en el umbral de mármol de una vivienda, provocados por el movimiento de una puerta que ya ha desaparecido. En este libro se muestra la gran Historia de Roma contada en muchas pequeñas historias. El autor consigue que las ruinas de Roma cobren vida a través de la narración de la vida cotidiana. Para ello le han ayudado los descubrimientos arqueológicos, los análisis de laboratorio (de objetos o esqueletos) y el examen de textos antiguos.- A. NAVAS.

CÁRDENAS BUNSEN, José Alejandro, *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia. De Pedro de Castro al inca Garcilaso de la Vega*. Iberoamérica-Vervuert, Madrid 2018, 449 pp., 30 €

Curiosamente se aborda en este libro una relación particular entre el caso de los Libros Plúmbeos y el empeño del Inca Garcilaso de la Vega de reivindicar la honra de su padre a través de la escritura histórica. Importante el protagonismo del arzobispo Pedro de Castro, que se dedicó concienzudamente a aclarar el valor de los documentos descubiertos en la Torre Turpiana. Se da cuenta en el libro del influjo que tuvo este descubrimiento en la actividad de anticuarios, traductores y gramáticos,

ya que todos ellos tuvieron que opinar sobre la autenticidad de los hallazgos. La amplitud de los documentos de Pedro de Castro ayuda a mostrar la realidad y la calidad del pensamiento del arzobispo, que estableció canales de comunicación con peritos anticuarios, filólogos e historiadores en la búsqueda de comprender mejor la valía y el contenido de los Libros Plúmbeos.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ-SALVADOR, Carmen, *Encuentros y desencuentros con la frontera imperial. La iglesia de la Compañía de Jesús de Quito y la misión en el Amazonas (siglo XVII)*. Iberoamericana - Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main 2018, 206 pp., 24 €

Aunque Quito se encuentra a muchos kilómetros de la Amazonía, las relaciones entre ambos territorios fueron importantes para consolidar la autoridad de aquella ciudad en relación con las tierras amazónicas de lo que era una complicada frontera. Y la iglesia de la Compañía de Jesús en Quito sigue siendo un buen testigo de aquellos conflictos históricos a través sobre todo de la iconografía con que fue decorada entre la década de 1720 y el año 1765. El estudio que aquí se publica, que tuvo su semilla en una tesis doctoral presentada en la Universidad de Chicago, tiene como objeto este templo tan renombrado de los jesuitas en la ciudad que fue el origen de las misiones de estos en la Amazonía, muchas veces en disputas con los franciscanos sobre quienes fueron realmente los actores más decisivos en aquella audaz aventura evangelizadora. Con este trasfondo la autora pretende reconstruir el programa decorativo de la Compañía de Jesús gracias a un método interdisciplinar que combina el estudio iconográfico con las prácticas sociales desarrolladas en torno a las imágenes: de este modo se busca comprender cómo se imaginaba la frontera entre la población quiteña del siglo XVII. La autora se vale también de fuentes escritas que permiten comprender la relación que entonces se establecía entre las obras apostólicas de los jesuitas en Quito y la conquista espiritual de la Amazonía. Esta mezcla de lo religioso y lo político refleja muy bien la compleja presencia de Europa en aquel continente recién conocido. En un apéndice (págs. 175-205) se ofrece una selección de

imágenes de la rica ornamentación de la citada iglesia.- I. CAMACHO.

GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, *España, entre la rabia y la idea*. Alianza Editorial, Madrid 2018, 445 pp., 19 €

Son de sobra conocidos la competencia y el equilibrio del autor a la hora de enfocar los problemas históricos. Este libro viene motivado por la alarma de constatar que las generaciones españolas de hace un siglo soñaban con volver a vivir los mejores elementos de la nación española, inspirándose en una historia especialmente valiosa como la suya, mientras que las actuales parecen haber perdido el aprecio por todo lo que significa España en el mundo de la historia, de la cultura y de la construcción de occidente. Hace especial hincapié en el deterioro que ha sufrido Cataluña, hasta el punto de pasar de ser una región emblemática, capaz de dinamizar o inspirar al resto de España, a ser un hervidero de problemas, surgidos de un independentismo teñido de populismo que está destrozando su convivencia. Las reflexiones de García de Cortázar darán luz a todos los lectores preocupados por las intenciones secesionistas de los independentistas catalanes por su gran capacidad de análisis histórico.- A. NAVAS.

HAYES, Carlton J. H., *Misión de guerra en España. Memorias*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza 2018, 387 pp., 26 €

Este libro es presentado como “un relato personal” sobre la misión diplomática que Carlton J. H. Hayes (1882-1964) realizó en España desde mayo de 1942 hasta enero de 1945. La atención principal se centra en la política norteamericana con respecto a España en ese tiempo de guerra y las relaciones entre ambos gobiernos. La nota preliminar del autor lleva fecha de 15 de septiembre de 1945, lo que significa que estas páginas fueron redactadas poco después de finalizada la segunda guerra mundial. Para ello Hayes se valió de su diario personal y de su correspondencia, pero no de los documentos del Departamento de Estado. En el relato Hayes subraya sus esfuerzos para mantener al gobierno español en lo que él llama una “benévola neutralidad”, que fue haciéndose más evidente a medida que el conflicto avanzaba. Pero también se trasluce la posición positiva del au-

tor frente al régimen de Franco, al que considera un baluarte contra el avance del comunismo en Europa. A pesar del tiempo transcurrido, el libro se lee con agrado, probablemente por la cercanía que muestra hacia hechos que para nosotros van quedado ya lejanos.- B. L.

HIDALGO GARCÍA DE ORELLÁN, Sara, *Emociones obreras, política socialista. Movimiento obrero vizcaíno (1886-1915)*. Tecnos, Madrid 2018, 366 pp., 25 €

La aportación más destacada de este libro es la aplicación de la teoría de las emociones al estudio del sindicalismo obrero. Y se ha escogido para ello la cuenca vizcaína del Nervión, pionera en los procesos de industrialización de nuestro país, en un periodo decisivo de su historia: los últimos años del siglo XIX y los comienzos del siglo XX. La autora se siente deudora de William Reddy, con el que trabajó en la Universidad de Duke, y que es un destacado especialista en la teoría de las emociones. Su trabajo es presentado como una relectura de las fuentes tradicionalmente utilizadas para el estudio de la historia del movimiento obrero, relectura hecha desde esta nueva perspectiva, que consiste en ver cómo las emociones y las expresiones emocionales configuran la experiencia obrera y socialista, más allá de los factores económicos que siempre han sido considerados los factores más determinantes. No abundan los testimonios directos (solo algunos relatos en primera persona de líderes de la época): por eso hay que recurrir a fuentes escritas, como la prensa, los folletines o las obras literarias. El primer capítulo pasa revista a cómo se ha estudiado hasta ahora la conciencia de clase, para exponer luego en qué sentido la categoría de *emoción* es una herramienta enriquecedora. El resto de la obra recorre la historia de los años estudiados fijándose en lo que la autora llama el “régimen emocional” en tres de sus versiones: burgués, socialista rojo y socialista científico.- I. CAMACHO.

KAMEN, Henry, *Fernando el Católico. 1451-1516. Vida y mitos de uno de los fundadores de la España moderna*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 381 pp., 9,90 €

Esta biografía aparece en el quinto centenario de la muerte de Fernando el Católico en

1516. Su autor es un hispanista reconocido, que ha construido un relato apasionante sobre el único monarca que ciñó todas las coronas que constituyen la España de hoy. El estudio se acerca a su figura en calidad de que Fernando fue uno de los fundadores de la España moderna. Además de la cronología y la genealogía, se tiene en cuenta el contexto en que vivió. Ha tenido también presente la obra incompleta de Vicens Vives sobre el rey. Al principio de cada capítulo aporta una cita de Baltasar Gracián sobre Fernando el Católico. Con esta biografía busca superar la tergiversación que sufre muchas veces el pasado histórico de los pueblos por prejuicios ideológicos o nacionalismos románticos.- A. NAVAS.

LÉCRIVAIN, Philippe, *París en tiempos de Ignacio de Loyola (1528-1535)*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018, 214 pp., 16,50 €

Este libro, que viene a enriquecer la colección “Manresa”, tiene un contenido que supera con mucho lo que el título anuncia. Es cierto que se hace una exhaustiva presentación de lo que era la ciudad de París en el tiempo en que Ignacio estudió allí: los aspectos sociales y económicos, el problema de la mendicidad, el desarrollo urbano, y también lo que la ciudad sufrió como consecuencia de la situación política internacional. Además se nos informa detenidamente sobre la universidad, ese mundo complejo que se articula en los variados colegios que la integraban, los debates filosóficos y teológicos que dividían y enfrentaban a sus miembros. Pero hay más: porque Philippe Lécrivain, jesuita francés y profesor de Historia de la Iglesia medieval y moderna en París, se adentra con detalle en la vida que llevaron los primeros compañeros en aquella ciudad, exponiendo cómo ese contexto incide sobre ellos, sobre todo lo que se refiere a las cuestiones teológicas más controvertidas. Se ocupa también el autor de mostrar cómo ese mundo cultural y teológico deja su huella en algunos de los escritos de los primeros jesuitas, y particularmente en el libro de los Ejercicios, de los que Ignacio traía ya una primera versión escrita como resultado de su experiencia en Manresa. No cabe duda que estamos ante un libro que contribuirá muy

positivamente a comprender el mundo de los primeros jesuitas y los orígenes de la Compañía de Jesús.- I. CAMACHO.

MACÍAS DOMÍNGUEZ, Alonso M. – RUIZ SASTRE, Marta, *Noviazgo, sexo y abandono en la Andalucía Moderna*. Universidad de Huelva Publicaciones, Huelva 2017, 236 pp., 16 €

Los dos autores que este estudio han combinado en sus páginas los resultados de sendas tesis doctorales sobre la historia social en torno al matrimonio. La originalidad de su estudio, aparte de fundir en él los resultados de dos investigaciones distintas, está en centrarse, no en el matrimonio como institución que da estabilidad a la sociedad (como el caso del matrimonio monogámico e indisoluble de la época estudiada, regulado y tutelado por la Iglesia), sino en la conflictividad asociada a los procesos matrimoniales, las formas empleadas para abordarlos y los diferentes modelos de familia o grupo familiar que de ahí surgen. Atención especial merecen las motivaciones que hay detrás de estos conflictos tal como se reflejan en la propia confesión de los implicados y en los procesos judiciales que se siguieron. De ahí que una fuente esencial para esta investigación son los archivos judiciales de la Archidiócesis de Sevilla, que en el tiempo estudiado (siglos XVII y XVIII) se extendía también a la provincia de Huelva y parte de la de Cádiz. Pero se ha recurrido además a otras fuentes (testimonios, textos literarios, escritos de moralistas) que aportan otras perspectivas complementarias.- I. CAMACHO.

MATTEI, Roberto de, *Concilio Vaticano II. Una historia nunca escrita*. Homo Legens, Madrid 2018, 524 pp., 35 €

La interpretación adecuada del concilio Vaticano II es un debate que continúa abierto entre quienes abogan por la continuidad y quienes prefieren hablar de discontinuidad: los primeros se fijan sobre todo en los textos oficiales que fueron aprobados en él, mientras que los segundos subrayan el aspecto de acontecimiento (señaladamente en la línea que ha trabajado la Escuela de Bolonia con sus cinco volúmenes de *Historia del Concilio*); en otros términos, se contraponen doctrina e historia. Roberto de

Mattei se muestra más favorable a la continuidad, pero piensa que con ella sola se puede perder la dimensión histórica. Con otras palabras: si nos atenemos solo a la continuidad nos quedamos sin una alternativa seria a la lectura histórica de la Escuela de Bolonia. Así se explica que él quiera ofrecernos esa historia “nunca escrita”. Y su libro consiste en eso, en una historia de lo que fue el Concilio sesión a sesión. Ahora bien esta historia va precedida de dos capítulos sobre la Iglesia en tiempos de Pío XII y los antecedentes del Concilio, y se cierra con otro capítulo que titula “La época del Concilio (1965-1978)”. Este último es especialmente significativo para comprender la tesis del autor: todos los problemas vinieron por cómo se hizo la aplicación del Concilio en los años de Pablo VI. Es un relato muy negativo de lo ocurrido en esos años, que quizás merecería un esfuerzo de mayor equilibrio interpretativo. Sorprende la abundancia de la bibliografía empleada.- I. CAMACHO.

MAZOWER, Mark, *Gobernar el mundo. Historia de una idea desde 1815*. Barlin Libros, Valencia 2018, 569 pp., 28 €

Esta es la historia de una idea: la idea de cómo gobernar el mundo. Su plasmación práctica la tenemos en ese escenario actual con múltiples y complejos organismos internacionales, que coexisten con los Estados soberanos. Su autor, en la actualidad profesor titular en la Universidad de Columbia, es especialista en la historia de Europa en el siglo XX. Las propuestas para gobernar el mundo han oscilado entre el gobierno total (un modelo muchas veces idealista y con pocos seguidores) y la ausencia total de gobierno). En la práctica –y eso es lo que nos ayuda a comprender el estudio histórico– asistimos en el periodo 1815-1914 a un modelo, el Concierto europeo, auspiciado por las grandes potencias del viejo continente, que evolucionará luego hacia lo que el autor considera un internacionalismo que configura el nuevo orden mundo bajo inspiración angloamericana, en el que se conjugan una forma de intergubernamentalismo complementado por instituciones supranacionales cada vez más numerosas. Comprender la historia de cada una de estas contribuye a ordenar un escenario de por sí complicado y ofrece datos

para poder pensar hacia qué futuro nos encaminaríamos.- I. CAMACHO.

O'MALLEY, John W., *Historia, Iglesia y teología. Cómo nuestro pasado ilumina nuestro presente*. Sal Terrae, Santander 2018, 244 pp., 25 €

“Estudiar el pasado para que nos ayude a vivir el presente con más sensatez” (pág. 1): de esta convicción, que queda expresada en el subtítulo de la obra, arranca la recopilación de artículos que constituyen este libro, porque es así como el autor entiende su vocación de historiador. Y esto lo ha concretado no solo como docente e investigador, también como divulgador. Los textos incluidos en este volumen corresponden a esa dimensión: una buena parte fueron publicados en la revista *America* de los jesuitas norteamericanos (Nueva York); otros proceden de conferencias que muchas veces terminaron en artículos de revistas. Pero el conjunto tiene una indudable unidad que se despliega en las tres partes en que se divide la obra. La primera se ocupa del papado y los papas: se concreta a través de distintos textos la tesis defendida por el autor en otros contextos y que él expresa con el neologismo “papalización”, un proceso que se ha desarrollado desde la Reforma Gregoriana en el siglo X a lo largo del segundo milenio. La segunda parte se centra en los dos grandes concilios de la época moderna: Trento y el Vaticano II (O'Malley inició sus estudios de historia con los siglos XV y XVI y desde ahí “saltó” al Vaticano II). En la tercera parte, que es la más breve, se tratan algunos temas de actualidad en la Iglesia (celibato, universidad, excomunión de un político, sacerdocio). Y siempre bajo una pregunta recurrente: ¿qué nos enseña esto para el presente? De interés la conclusión autobiográfica (“Toda una vida aprendiendo”, págs. 209-225): el autor explica su vida y su vocación de historiador al tiempo que deja constancia de sus limitaciones.- I. CAMACHO.

PÉREZ BRIGNOLI, Héctor, *Historia global de América Latina. Del siglo XXI a la Independencia*. Alianza Editorial, Madrid 2018, 629 pp., 15,50 €

Esta es una obra peculiar en su enfoque y contenido. En el subtítulo está la originalidad del enfoque, de acuerdo con la afirmación de

Benedetto Croce de que toda historia es historia contemporánea. Por eso el autor, que es argentino pero afincado hoy en Costa Rica, se acerca desde el momento actual al periodo que arranca en 1810 y se extiende hasta nuestros días. Ese enfoque más lineal de la historia preside el contenido del primero y del último capítulo: aquel con un estudio de los procesos de independencia entre 1780 y 1830; este con un análisis por países de las décadas más recientes (1980-2010). Los restantes cinco capítulos abordan el conjunto de los dos siglos considerados, no de forma sistemática, sino seleccionando algunas perspectivas que puedan resultar iluminadoras para el conjunto, lejos de todo afán de exhaustividad: uno de ellos se ocupa de las utopías que fueron surgiendo después de la independencia; otro trata de lo que el autor llama “los juegos imperiales” (las asimetrías en las relaciones internacionales); de forma semejante se estudia en otro las imágenes mediáticas que presiden las relaciones de los Estados Unidos con Centroamérica y el Caribe y, por extensión, con toda América Latina; por fin, otros dos capítulos ven la realidad del continente desde dos referentes del mundo de la cultura, el músico brasileño Heitor Villa-Lobos y el pintor argentino Antonio Berni.- I. CAMACHO.

PLAZA ESCUDERO, Lorenzo de la (coord.), *Guía para identificar los santos de la iconografía cristiana*. Ediciones Cátedra, Madrid 2018, 400 pp., 15 €

Esta publicación es de enorme utilidad para todos los cristianos que se interesan por las imágenes de los santos, ya sea como escultura o bien como pintura. Quienes no se han asomado al mundo de la iconografía tienden a buscar en las imágenes algún tipo de parecido físico con el santo o la santa en cuestión. Sin embargo la iconografía no funciona así: a los santos se les identifica por los atributos que los acompañan y no por la expresión de su rostro. En este libro cada santo va acompañado de datos básicos, una ilustración, un texto con su historia, los atributos que lo acompañan y las variantes iconográficas más representativas. Los índices son utilísimos: de atributos, patronazgos, elementos de protección, cura de enfermedades, solución de pro-

blemas y terminología usada en la iconografía cristiana.- A. NAVAS.

REVUELTA, Josemaría, *Historia medieval de la Iglesia en España. La Universidad, los religiosos, los Reyes Católicos y Cisneros*. Ediciones Rialp, Madrid 2018, 161 pp., 14 €

En estas páginas se describe un fenómeno particular en la Europa del siglo XVI: el hecho de que España no se incorporara a la reforma luterana que sacudió el continente. Nuestro autor se suma a quienes afirman que el luteranismo no prendió en España porque en su territorio se había llevado a cabo previamente una profunda reforma religiosa, que fue propiciada principalmente por los Reyes Católicos y el Cardenal Cisneros. Este análisis se extiende al final de la Edad Media, a partir de la cual fue posible la reforma católica que impidió que España se viera sacudida por el luteranismo como sucedió en no pocos países de Europa. Sus iniciativas de reforma alcanzaron no solamente al episcopado y al clero secular, sino también a los religiosos y al pueblo cristiano.- A. NAVAS.

RÜEGG, Walter (ed.), *Historia de la Universidad en Europa – Volumen III: Las universidades en el siglo XIX y primera mitad del XX (1800-1945)*. Universidad del País Vasco, 2018, 815 pp., 30 €

Por fin llega al lector español el tercer volumen de este ambicioso proyecto que se inició en el 1982 en el seno de lo que luego sería la Asociación de Universidades Europeas y que ha venido publicando en inglés Cambridge University Press. Este tercer volumen, de los cuatro que componen la obra, comenzó a prepararse en 1985 en la Universidad de Salamanca. Distintos avatares explican este retraso. Hoy ya disponemos de un trabajo en el que colaboran diversos especialistas de distintos países europeos. En sus capítulos queda reflejada la enorme complejificación que sufre la institución universitaria a lo largo del siglo XIX como consecuencia de la especialización de los estudios y del peso creciente de la investigación. La primera parte se ocupa de los modelos de universidad, que basculan entre el francés y el alemán, con distintas variantes. Una segunda parte estudia a estructura de organización de la universidad, así como sus

relaciones con la administración pública. La tercera parte está dedicada a los estudiantes y a los movimientos estudiantiles, que no dejaron de tener protagonismo en la vida universitaria. La última parte analiza las distintas ramas del saber, desde las más clásicas (teología, artes y humanidades) hasta las más modernas (tecnología).- I. CAMACHO.

RUIZ FRANCO, Rosario, *Las guerras mundiales en sus contextos históricos*. Paraninfo, Madrid 2017, 200 pp., 18 €

La bibliografía sobre las guerras mundiales es abundantísima, casi inabarcable. Y es mérito de Rosario Ruiz Franco, profesora titular de Historia Contemporánea en la Universidad Carlos III de Madrid, el ofrecer esta síntesis, a la que ha contribuido sin duda su experiencia docente. Lo específico de esta obra es, como indica el título, el situar ambos conflictos en su contexto histórico. No se quiere solo ni principalmente recomponer el desarrollo de los acontecimientos bélicos en sus aspectos militares y políticos; se busca más bien exponer las dimensiones sociales, económicas y psicológicas que rodearon a uno y otro conflicto. En realidad estamos ante una historia de la primera mitad del siglo XX europeo y, en gran parte, también mundial: tan importantes fueron las consecuencias que de ellas se siguieron para el mapa de Europa y para el escenario global. Al final se ofrece una bien valorada y sintética bibliografía, la que la autora ha manejado especialmente en su trabajo.- I. CAMACHO.

SÁNCHEZ RAMOS, Valeriano (ed.), *Los mártires de las Alpujarras – Volumen III: Informaciones del arzobispo don Diego Escolano (1668-1669)*. Editorial Nuevo Inicio, Granada 2018, 403 pp., 35 €

El contenido de este tercer volumen sobre los mártires de las Alpujarras corresponde a un material histórico de gran valor, que se conserva en la Biblioteca Arzobispal de Granada, en nueve volúmenes de contenido dispar, con las informaciones que se recabaron entre 1668 y 1669 en las Alpujarras por orden del arzobispo don Diego Escolano. Desde Roma se promovió esta investigación, con motivo del centenario de los sucesos que se narran y con el deseo de expurgar lo que se conocía sobre los martirios

de las Alpujarras de todo lo que fuera legendario o apócrifo. Interesaba también recoger los testimonios orales sobre los hechos acaecidos, con todo el detalle de que fueran capaces los testigos, así como también los escritos existentes con contenidos relacionados con dichos hechos. Es de notar cómo, a un siglo de distancia, se transmitió por vía oral, lo acontecido en aquella tremenda crisis de violencia.- A. NAVAS.

SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, *Alonso Barzana, SJ (1530-1597). El Javier de las Indias Occidentales Vida y obra*. Mensajero, Bilbao 2018, 500 pp., 20 €

Es el papa Francisco el que ha bautizado al jesuita Alonso Barzana como “El Javier de las Indias Occidentales”. Y ha sido por iniciativa suya como se ha puesto en marcha el proceso de su beatificación. El presente volumen busca dar a conocer a este personaje, nacido en Belinchón (Cuenca), que hasta ahora había pasado bastante desapercibido. Wenceslao Soto, que es un experto investigador de la historia de la Compañía, ofrece en este libro materiales diversos. Ante todo, ha elaborado una bien documentada biografía que explica la vocación misionera de Barzana y sus trabajos apostólicos desde que llegó a Lima en noviembre de 1569: su actividad misionera se extendió por todo el territorio que va desde Lima pasando por la actual Bolivia y el Chaco hasta llegar a Asunción, para volver al final de sus días a Perú y morir en Cusco. Pero el libro incluye también una extensa documentación (págs. 273-440): 23 cartas de Barzana (algunas muy extensas, describiendo su actividad y el mundo que fue descubriendo) y documentos varios (cartas a Barzana, textos en que se alude a él, otros que ayudan a comprender su figura). Incluso hay una sección de ilustraciones y, naturalmente, una extensa bibliografía, en la que ocupan un lugar preferente las fuentes en que el autor ha basado su estudio.- I. CAMACHO.

VILLORO, Luis, *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. Edición y estudio introductorio de Ambrosio Velasco Gómez. Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 222 pp., 20,90 €

Nacido en Barcelona en 1922, se trasladó pronto a México donde vivió hasta su muerte,

ocurrida en 2014. Desde su llegada a aquel país se interesó por los indígenas y su inserción en el Estado mexicano a partir de su experiencia directa con ellos como hijo del patrón de una gran hacienda. Ya en 1950 publicó *Los grandes momentos de indigenismo*. Luego dejaría de lado el tema para volcarse como filósofo en temas más universales (sobre todo la filosofía analítica). Pero fue a raíz de la revolución zapatista en 1994 cuando volvió sobre el indigenismo, pero ahora valiéndose de todo el bagaje filosófico adquirido para aplicarlo a un método de análisis diferente: el que partía de los propios indígenas, y no de las interpretaciones que se hacían de ellos desde el mundo no indígena. En este libro se recogen escritos suyos de las dos épocas citadas. De la primera se reproduce una selección de las páginas de *Los grandes momentos del indigenismo*. De la última etapa de su vida, tres ensayos: *El derecho de los pueblos indios a la autonomía* (escrito poco después de la citada revolución, todavía en 1994), *Multiculturalismo: un liberalismo radical* (escrito originariamente en 2005 y reelaborado más tarde), *Pluralidad* (que es el capítulo con que se cierra su obra *Tres retos de la sociedad por venir*, publicado en 2009). Su propuesta de fondo es el reconocimiento del pluralismo cultural como base para la construcción del Estado mexicano, con una estructura política que reconozca decididamente las autonomías de las diferentes culturas que conviven en él.- I. CAMACHO.

ZAFRA DE LA TORRE, Narciso, *Arqueología del Siglo de Oro. Estrategias de poder en Úbeda y Baeza*. Universidad de Jaén, Jaén 2017, 304 pp., 22 €

Arqueólogo de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en Jaén, el autor de los dos estudios incluidos en este volumen quiere mostrar el valor de la arqueología para conocer la realidad histórica en su triple dimensión (física, socioeconómica y simbólica), y también para descubrir el uso interesado que a veces se ha hecho de la historia. De lo primero tenemos una buena muestra en el estudio sobre la plaza Vázquez de Molina en Úbeda, un espacio que es expresión del culmen del humanismo arquitectónico en Andalucía, y del que se estudia no solo lo que se construyó en ella entre 1540 y 1612 y el reflejo que hay en ello de las

principales familias de la época, sino también la historia anterior a través de las excavaciones realizadas que fueron capaces de identificar hasta ocho fases sucesivas de construcción que se remontan a la Edad de Bronce. De lo segundo se nos ofrece también el estudio de un caso concreto: esta vez, referido a Baeza y al falso cronicón que se construyó entre 1619 y 1643 en torno a unos supuestos santos Justo, Víctor y compañeros, que fueron martirizados y cuyas reliquias se pensaban recuperadas así como los relatos de los muchos favores que concedieron; es una compleja “historia” que comenzó a desmoronarse poco después para quedar completamente desacreditada ya en el siglo XVIII. Son dos estudios referendados por una abundante bibliografía (págs. 267-295) y por el trabajo arqueológico del autor.- F. L.

## CIENCIAS SOCIALES

ARCARONS BULLICH, Jordi – RAVENTÓS, Daniel – TORRENS, Lluís, *Renta básica incondicional. Una propuesta de financiación racional y justa*. Ediciones del Serbal, Barcelona 2017, 168 pp., 18 €

Los tres que figuran como autores de este libro forman parte de la Red Renta Básica y recogen en estas páginas una propuesta que justifican como “racional y justa”. Quizás la característica distintiva de su propuesta se encierra en el adjetivo “incondicional”, y en ese sentido se aparta de otras propuestas que se han hecho en tiempos recientes, como la renta mínima de inserción que está vigente en muchas comunidades autónomas de nuestro país. Lo que ahora se propone es una asignación monetaria que recibiría todo ciudadano por el hecho de serlo y sin ninguna otra condición más; su cuantía sería equivalente al umbral de pobreza. En una sociedad donde ya no es esperable que el trabajo dé lugar a una renta estable y suficiente (a diferencia de lo que ocurría en el Estado social que se iba consolidando entre nosotros), la percepción de una renta básica incondicional parece una exigencia de la justicia. Pero la propuesta no solo es justa, es también racional porque resulta viable siempre que vaya acompañada de la necesaria reforma fiscal. En realidad la renta básica incondicional propicia un cam-

bio de escenario que tiene su clave en la desvinculación de la renta respecto a un trabajo remunerado, lo que no supone vivir a expensas de la sociedad siempre que superemos el prejuicio de que solo es trabajo propiamente dicho el que se realiza por cuenta ajena.- I. CAMACHO.

ECHEGARAY, Lázaro, *Historia de la investigación social. Un viaje desde la primera encuesta (S. XVIII) a la actual investigación online*. ESIC Editorial, Madrid 2018, 151 pp., 18 €

El autor se acerca al tema desde su experiencia en el campo de la investigación de mercado y del consumo. Su trabajo se desarrolla en colaboración con distintos grupos universitarios de investigación. Es consciente que detrás de la praxis investigadora se esconden debates importantes de carácter filosófico o epistemológico, pero el autor no quiere entrar en ellos para no desvirtuar el objetivo que se ha propuesto: comprender la investigación social y de mercados a través de la historia de cómo se ha ido desarrollando. En este sentido conoce y valora los autores (por ejemplo, se detiene en Marx, Freud, Durkheim, Weber o Malinowski), pero no quiere alinearse con ninguno de ellos y prefiere suponer que todos ellos, y otros muchos más, han contribuido desde sus discrepancias de enfoque a hacer avanzar los métodos de investigación. Los temas más generales se alternan, según los capítulos del libro, con otros más específicos que aplican la teoría a los campos que el autor más ha trabajado, con son la opinión pública, el consumo o los cambios en la vida social.- F. L.

FERNÁNDEZ ORTIZ DE ZÁRATE, Gonzalo, *Mercedo o democracia. Los tratados comerciales en el capitalismo del siglo XXI*. Icaria, Barcelona 2018, 168 pp., 17 €

El autor es investigador del Observatorio de Multinationales en América Latina (OMAL) – Paz con Dignidad. Y este libro se ha podido aprovechar de un seminario permanente que dicho Observatorio desarrolló en Bilbao a lo largo de 2017 con un doble objetivo de investigación y de incidencia política. El análisis de los recientes tratados internacionales lleva al autor a hablar de una “nueva oleada”. La novedad radica en que tras ellos se esconde una

estrategia de imponer leyes de funcionamiento al mundo desde los intereses de las empresas multinacionales, las cuales tienen cada vez más poder frente a los gobiernos en el contexto de la globalización. El primero de los dos capítulos que componen el libro sitúa esta ofensiva de tratados de nueva generación como uno de los ejes de redefinición del capitalismo del siglo XXI y expone la lógica que los inspira. El segundo capítulo explica por qué se habla de una nueva oleada y cómo estamos ante una estrategia de mercantilización capitalista a escala global, que el autor sintetiza en una tabla de los diez mandamientos corporativos: el análisis de los sistemas de decisión y de los mecanismos de protección de las inversiones permiten comprender el alcance de esta estrategia.- I. CAMACHO.

FUREDI, Frank, *Qué le está pasando a la universidad. Un análisis sociológico de su infantilización*. Narcea S. A. de Ediciones, Madrid 2018, 220 pp., 23 €

Resulta duro el calificativo que aplica el autor, *infantilización*, a la evolución que ha vivido en la universidad desde que se incorporó a ella como estudiante en 1965 y tras largos años de actividad académica. El que hoy es ya profesor emérito de Sociología en la Universidad de Kent ha recorrido otras muchas universidades por todo el planeta. Esta evolución la sintetiza así: hemos pasado de una época en que la comprensión y la búsqueda de la verdad exigían una libertad que permitiera la crítica abierta y el intercambio de opiniones encontradas a un tiempo dominado por la censura y el conformismo en instituciones autoritarias de mentalidad cerrada. Este es la conclusión de su experiencia como profesor universitario, que ha vivido dramáticamente sobre todo cuando ha querido explicar en qué consiste la libertad de expresión. Reconoce que esta experiencia suya se circunscribe al mundo angloamericano, donde se va imponiendo un modelo paternalista nacido en Estados Unidos; pero observa que se va difundiendo por doquier a caballo de la globalización que nos envuelve. Más aún, piensa Furedi que no estamos ante un problema político o ideológico, sino prepolítico y esencialmente psicológico.- F. L.

Novo, María, *La educación ambiental. Bases éticas, conceptuales y metodológicas*. Editorial Universitas, Madrid 2017, 22ª edición, 316 pp., 40 €

Profesora en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, María Novo ha dirigido allí un programa de post-grado entre 1990 y 2015 sobre “Educación Ambiental y Desarrollo Sostenible”. Este libro, nacido en ese contexto y sucesivamente actualizado a través de las 22 ediciones que ha conocido desde su primera publicación en 1995, ofrece una buena sistematización de un tema que tiene un origen reciente, porque no se remonta más allá de los años 1960. Pero esta historia tan breve da lugar a un primer capítulo que ordena cómo se ha ido desarrollando la conciencia medioambiental en algo más de cinco décadas. Esa panorámica permite luego sistematizar a tres niveles: lo ético, lo conceptual y lo metodológico. Tiene interés comenzar con una reflexión ética porque ayuda a valorar el alcance de lo medioambiental pero también a comprender que esta dimensión no se añade, sino que sirve para reenfocar las coordenadas básicas de toda ética. La dimensión conceptual se aborda con un enfoque sistémico, y en ese marco no se olvida revisar los conceptos de desarrollo y desarrollo sostenible. La dimensión metodológica ofrece pistas de acción para hacer efectiva la educación ambiental, y pone de manifiesto cómo la autora se ha implicado también en iniciativas de acción para la defensa del medio ambiente (como reconoce ella misma en la Presentación de libro).- I. CAMACHO.

SAUQUILLO, Julián, *La reforma constitucional. Sujetos y límites del poder constituyente*. Tecnos, Madrid 2018, 406 pp., 20 €

La Constitución política es un pilar fundamental de la organización del Estado y de la protección de los derechos. Pero ¿quién es el sujeto constituyente y cuáles son las condiciones para su actuación, tanto en el momento inicial (de creación) como cuando se trata de una reforma del texto? Este ha sido un tema objeto de debate en toda la historia del pensamiento político clásico y contemporáneo. Recientemente, además, ha alcanzado mucha actualidad en nuestro país, sobre todo a partir de ciertas iniciativas del parlamento catalán. Julián Sau-

quillo, Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Autónoma de Madrid, ha trabajado sistemáticamente sobre el tema. He aquí un resultado de su esfuerzo investigador. El libro tiene un contenido histórico relevante. En un primer capítulo se analiza el *demos* como poder constituyente, para abordar en el segundo el problema del cambio constitucional, sobre todo cuando este se promueve desde un poder revolucionario. El capítulo tercero está dedicado a la experiencia francesa y a los límites establecidos para llevar a cabo una reforma. Un cuarto y último capítulo se centra en la supremacía de la Constitución en relación con el principio democrático. El equilibrio entre estabilidad del texto constitucional y flexibilidad para la adaptación a los cambios históricos es clave de este problema, sin perder de vista que todo poder constituyente está siempre limitado por el texto constitucional precedente, en el que siempre está regulada la reforma eventual del mismo.- I. CAMACHO.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Las bifurcaciones del orden*. Trotta, Madrid 2018, 292 pp., 24 €

Una breve nota preliminar de A. Aguiló Bonet clarifica el concepto jurídico de bifurcación que da contenido a la sociología jurídica de Sousa (bifurcar como elegir un camino apartándose del orden jurídico dominante). El Prefacio y la Introducción (“Los tribunales, el Estado y la democracia”) presentan el desarrollo intelectual y el contexto que ha llevado a buscar alternativas jurídicas a las hoy dominantes y que son la base de este volumen. El libro se divide en tres secciones. La primera, “El derecho y la crisis revolucionaria”, comienza con una introducción a la justicia popular, la dualidad de poderes y la estrategia socialista, que luego concreta en el capítulo segundo, dedicado a la justicia popular como alternativa al derecho consuetudinario en los países africanos de lengua portuguesa en la primera década de la independencia. Se completa con un tercer estudio sobre los casos de justicia popular durante la crisis revolucionaria de 1974-1975. Sousa continúa desarrollando sus estudios sobre la injusticia social y la discriminación, mostrando el carácter colonial e impositivo de la concepción del derecho hegemónico en Occidente y los intentos popula-

res de subvertir esta situación de dependencia y opresión. La segunda parte, “El derecho de los pequeños pasos en la ciudad y en el campo”, continúa con la estrategia de presentar casos concretos desde los que surge una concepción de la justicia que desafía al concepto de derecho dominante. Estudia las luchas urbanas en Recife y el movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra en Brasil, incluyendo además un análisis crítico de “La ciudad capitalista y la renta del suelo urbano”. La tercera parte, “El derecho a la indignación”, ofrece una teoría sociojurídica de la indignación y su posibilidad de configurar un derecho alternativo. Una síntesis bibliográfica acompaña al índice general. Es un buen estudio, avalado por la experiencia que aportan las experiencias que acompañan a la parte teórica.- J. A. ESTRADA.

STANDING, Guy, *La renta básica. Un derecho para todos y para siempre*. Pasado & Presente, Barcelona 2018, 315 pp., 23 €

Investigador asociado a la Universidad de Londres y con una extensa carrera académica que ha combinado con servicios en la Organización Internacional del Trabajo en Ginebra, Guy Standing se cuenta además entre los socios fundadores en 1986 de la *Basic Income European Network* (BIEN, aunque la E pasaría más tarde a significar “Earth” para dar a la red un alcance más universal). La idea de una asignación económica a todos los ciudadanos no condicionada por ninguna otra circunstancia estaba ya en la *Utopía* de Tomás Moro. Pero hasta tiempos recientes no se le ha prestado una atención especial (sobre todo en el mundo académico). Y si ahora la propuesta ha adquirido actualidad, ello es consecuencia de la insuficiencia mostrada por las políticas sociales de garantizar un nivel mínimo de bienestar a todos. El autor, que afirma haber dedicado 30 años de investigación y de activismo social al tema, pretende presentar aquí una guía y una reflexión que pase revista a los argumentos en favor y en contra de esta renta básica atendiendo a las tres dimensiones desde las que suele discutirse: justicia, libertad e igualdad. Tampoco se ignora la cuestión decisiva de su racionalidad económica, indispensable para asegurar la viabilidad de un proyecto de este alcance. En un epílogo Daniel Raventós y David Casassas se detienen

en analizar las posibilidades del proyecto en nuestro país.- I. CAMACHO.

VACAS FERNÁNDEZ, Félix, *El Derecho migratorio, internacional y europeo, como límite desde los Derechos Humanos a la discrecionalidad de los Estados en materia migratoria*. Tirant lo Blanch, Valencia 2018, 353 pp., 36,90 €

Lo menos que se puede decir de este libro es que su tema es de una enorme actualidad. Su enfoque es esclarecedor. Y además la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación lo galardonó con el IX Premio San Raimundo de Peñafort. En sus páginas se explica el paso del Derecho Internacional clásico al Derecho Internacional contemporáneo: si el primero la soberanía del Estado entendida en todo su rigor daba lugar a un Derecho de Extranjería, en el segundo hay que hablar de un verdadero Derecho Migratorio. La diferencia entre uno y otro radica en que ahora se coloca en segundo término la condición del migrante para basarse en lo fundamental que es la condición de persona de cualquier migrante. Las consecuencias de este cambio de enfoque, que se viene abriendo paso desde el siglo XX, están muy bien reflejada en el título escogido por el autor: los límites de la discrecionalidad de los Estados en materia migratoria desde los derechos humanos, puesto que estos son algo previo a la soberanía del Estado. El tema es complejo, pero hay que felicitarle que se abra un nuevo camino desde el mundo jurídico mismo. Y el autor no se limita a estudiarlo a nivel del Derecho Internacional porque dedica toda la segunda parte a analizar sus consecuencias en el Derecho de la Unión Europea. Todavía hay una tercera parte para estudiar el estatuto jurídico de los solicitantes de asilo y los refugiados, tanto a escala internacional como en la Unión Europea.- I. CAMACHO.

## VARIA

CASTELLANO GASCH, Carlos (ed.), *El consumo del vellón*. Atribuido a Pedro Calderón de la Barca, Universitat de València, València 2017, 149 pp., 14 €

Este auto sacramental, atribuido a Pedro Calderón de la Barca, es publicado con un amplio

estudio introductorio, que analiza quién pudo ser el autor, la política monetaria de los Austrias, la estructura compositiva de la obra teatral, la sinopsis métrica, la dramaturgia (con notas sobre el espacio escénico, la técnica de los actores y la indumentaria de los personajes) y un amplio estudio textual. En este último se tienen en cuenta los manuscritos en los que se ha

conservado la obra, las relaciones textuales y un estema final propuesto. Tras el texto se aportan una lista de variantes, un índice de notas del auto, un conjunto de abreviaturas de los autos de Calderón y una bibliografía más amplia de lo que cabría esperar a propósito de un texto teatral, por las implicaciones que arrastra consigo dicha obra.- A. NAVAS.

LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>

- La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia* – Vol. 9: *Salmos 51-150*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 640 pp.
- BINGHAM, Tom, *El estado de derecho*, Tirant lo Blanch, Valencia 2018, 303 pp.
- BUBER, Martin, *Ocho discursos sobre el judaísmo*, Trotta, Madrid 2018, 168 pp.
- CASARA, Rubens R.R., *El estado post-democrático. Neoliberalismo y gestión de los indeseables*, Tirant lo Blanch, Valencia 2018, 171 pp.
- CASTELLANO CERVERA, Jesús, *El castillo exterior. Lo “nuevo” en la espiritualidad de Chiara Lubich*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 150 pp.
- JENIAINATI, Cathia – GROVES, Judy, *Feminismo. Una guía ilustrada*, Tecnos, Madrid 2018, 190 pp.
- ESPEJA PARDO, Jesús, *A la escucha de lo nuevo. Un camino en la fe*, San Pablo, Madrid 2018, 208 pp.
- ESTABLÉS SUSÁN, Sandra, *Diccionario de mujeres impresoras y librerías. De España e Iberoamérica entre los siglos XV y XVII*, Universidad de Zaragoza, 2018, 578 pp.
- FONSECA MONTES, Josué, *Audacia. Guía práctica del cristiano hoy*, Palabra, Madrid 2018, 368 pp.
- FRANCISCO PAPA, *La valentía de ser feliz. El papa habla a los jóvenes del mundo*, Mensajero, Bilbao 2018, 204 pp.
- GAGLIARDI, Achille, *Comentario a los Ejercicios Espirituales de san Ignacio*, Sal Terrae, Santander 2018, 222 pp.
- GARCÍA ACUÑA, Santiago, *“Amoris laetitia”: la misión creativa de la Iglesia hacia la fragilidad del amor en la familia*, Editorial Católica, Madrid 2018, 824 pp.
- GOLDSMITH, Barbara, *Marie Curie, genio obsesivo*, Antoni Bosch, Barcelona 2018, 237 pp.
- GRÜN, Anselm, *Escuela de oración. Guía para la vida espiritual*, Sal Terrae, Santander 2018, 134 pp.
- JÁUREGUI, Ramón, *Memoria de Euskadi. El relato de la paz*, Libros Catarata, Madrid 2018, 224 pp.
- LAMET, Pedro Miguel, *El retrato secreto de Jesús de Nazaret*, Mensajero, Bilbao 2018, 422 pp.
- LATORRE CAÑIZARES, Ricardo, *El cobalto de la comunicación. La evangelización, también en la comunicación social*, Ciudad Nueva, Madrid 2018, 212 pp.
- LÓPEZ GONZÁLEZ, María Nieves, *La dignidad del habla andaluza*, Almuzara, Madrid 2018, 141 pp.
- MATIA PORTILLA, Francisco Javier, *Los tratados internacionales y el principio democrático*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2018, 152 pp.
- MONTES PERAL, Luis Ángel (coord.), *El esplendor de la misericordia. Homenaje a Marcelino Legido*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2018, 505 pp.
- NASARRE, Eugenio – ALDECOA, Francisco – BENEDICTO, Miguel Ángel (coord.), *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.
- OWEN HOLLAND, Piero, *Crítica literaria. Una guía ilustrada*, Tecnos, Madrid 2018, 188 pp.

---

<sup>1</sup> 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.



## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*Justicia y redención de las deudas en la Biblia*

*El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia*

*Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico*

*Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad*

*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. Soren 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*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## 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](mailto:info@teol-granada.com)  
[www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

**ISSN 0478-6378**

