

# Proyección

*Teología y Mundo Actual*



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**GRANADA**

Año LII  
nº 217  
Abril-Junio 2005

## **DIRECTOR**

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

## **SECRETARIO**

Pablo Ruiz Lozano

## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Carlos Domínguez Morano  
Trinidad León Martín  
Leandro Sequeiros  
Ricardo Volo

## **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildelfonso Camacho Laraña

## **INTERCAMBIOS**

Gabriel Verd Conradi  
gvc@probesi.org

## **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

## **IMPRIME**

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

---

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

---

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

(Con licencia eclesiástica)

## SUMARIO

Ante el riesgo del fundamentalismo la difícil aventura de la educación

---

141-158

*ANTONIO JIMÉNEZ ORTIZ*

“Hoy se habla de fundamentalismo político, de fundamentalismo laicista, de fundamentalismo de derechas y de izquierdas, de fundamentalismo ecológico o dietético, de fundamentalismo nacionalista, de fundamentalismo que se hermana con el integrismo y fanatismo, y que puede desembocar en agresividad intelectual y verbal, o en violencia terrorista”. Pero, ¿todo ellos son iguales?, ¿tienen una misma causa? El profesor Antonio Jiménez cree que detrás de toda variedad de expresiones se esconde una realidad más importante como es el fundamentalismo existencial. Por ello analiza con profundidad y sabiduría las auténticas raíces de este fenómeno, con el deseo de proponer algunas claves para una educación preventiva en los jóvenes, que les abra a la aceptación de la multiculturalidad de la sociedad y a la búsqueda de la interculturalidad.

“Experiencias de Dios” en la vida cotidiana

---

159-173

*TRINIDAD LEÓN*

El creyente siempre se ha preocupado por encontrarse con Dios más allá del espacio sagrado del templo o de la liturgia. Y es que no puede haber ruptura entre vida cotidiana y relación con Dios, pero ¿cómo articular espacios donde esa amenaza de ruptura no se haga realidad? La profesora Trinidad León bucea y reflexiona en torno a la cotidianidad como ámbito de encuentro con Dios. A través de una fenomenología de la experiencia cotidiana nos ofrece algunas claves de un encuentro deseado, pero inmanipulable, que exige profundizar en la más auténtica realidad de uno mismo, para posibilitar la experiencia de la más profunda significatividad de la realidad. Allí donde Dios se hace cercano e, intuitivamente, comprensible.

¿Qué podemos saber de la muerte de Jesús? Las fuentes y los datos históricos

175-205

---

*DANIEL GUERRERO RAMOS*

La pregunta sobre la realidad histórica que está a la base de los relatos evangélicos recorre todo este artículo, en el que el autor se pregunta por los datos históricos seguros en torno a la muerte de Jesús. Para ello Daniel Guerrero presenta las fuentes, tanto bíblicas como extrabíblicas. Con un método “fenomenológico” el autor llega a la conclusión de que las fuentes extrabíblicas nunca van más allá de lo que ofrece el estudio de las fuentes evangélicas; con esto, sin embargo, a la par que se reduce la importancia concedida al bagaje teológico de los evangelios, también se acepta la dificultad que existe para poder acercarse históricamente a la figura de Jesús de Nazaret.

La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin

207-222

---

*IGNACIO NÚÑEZ DE CASTRO*

Celebramos este año el cincuentenario de la muerte de Teilhard de Chardin. El profesor Núñez de Castro presenta en este artículo la génesis y la explicitación de la imagen de Dios en Teilhard. Para el autor dicha imagen de Dios “no podía ser otra que la del Dios de la evolución”, y esto en dos vertientes: la del Dios evolucionador y la del Dios evolutivo. Este artículo pone de manifiesto que Teilhard de Chardin intentó durante toda su vida hablar de Dios en términos comprensivos para el hombre moderno y que Teilhard puede ser considerado un místico porque esto lo hizo partiendo de su oración personal, de su experiencia de la presencia de Dios en sí mismo.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

223

LIBROS RECIBIDOS

246

# **ANTE EL RIESGO DEL FUNDAMENTALISMO LA DIFÍCIL AVENTURA DE LA EDUCACIÓN**

*Antonio Jiménez Ortiz\**

## *1. Introducción*

El baptista norteamericano Curtis Lee Laws, editor del *The Watchman Examiner*, acuñó en 1920 el término “fundamentalista”, designando así a una persona dispuesta a “librar una batalla grandiosa” por los fundamentos de su fe. Poco tiempo antes los representantes del movimiento evangélico conservador de Princeton habían editado entre 1910 y 1915 una serie de 12 volúmenes con el título *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, dirigidos por A. C. Dixon<sup>1</sup>. En ese entorno se llamó fundamentalista al que se consideraba defensor de la inspiración literal y de la inerrancia absoluta de la Biblia, de forma que habría que suscribir todo, palabra por palabra, de forma incondicional. Sus raíces están en la ortodoxia protestante que se aferró a la doctrina rigurosa de la inspiración verbal y de la infalibilidad de la Biblia. Y desde ahí el fundamentalismo fue ampliando su territorio conceptual: mantener de forma intocable doctrinas, normas, ideologías, principios rechazando todo tipo de interpretación y actualización, de espaldas a los procesos históricos que en ningún caso podrían empañar el carácter absoluto de ese peculiar punto de vista, que se impone como el exclusivo acceso a la verdad. El fundamentalista se siente poseedor de la verdad definitiva y no tolera el error que se contempla como una amenaza inminente.

Esta palabra tan popular hoy se ha convertido en una especie de “vocablo comodín”, utilizado con frecuencia en contextos dialécticos como “arma arrojada” sobre el contrario: el fundamentalista vive en un horizonte cerrado y estrecho, con una visión miope de la realidad, enemigo de todo pluralismo, vinculado obsesivamente al pasado, ajeno a los cambios históricos y sociales, sin predisposición al diálogo... Desde su matriz religiosa protestante el concepto fundamentalismo ha ensanchado su campo de aplicación.

---

\* Profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Granada.

<sup>1</sup> Cf. N. T. AMMERMAN, “North American Protestant Fundamentalism”, en MARTIN E. MARTY – R. SCOTT APPLEBY (ed.), *Fundamentalisms Observed* = The Fundamentalism Project 1, The University of Chicago Press, Chicago – London 1991, 2. 22.

Hoy se habla también del fundamentalismo político, del fundamentalismo laicista, del fundamentalismo de derechas y de izquierdas, del fundamentalismo ecológico o dietético, del fundamentalismo nacionalista, del fundamentalismo que se hermana con el integrismo y fanatismo, y que puede desembocar en agresividad intelectual y verbal, o en violencia terrorista según ambientes y circunstancias. Se usa con frecuencia integrismo como sinónimo de fundamentalismo. En realidad ese vocablo expresa con claridad un aspecto decisivo de la mentalidad fundamentalista: la coherencia radical con una idea o principio, considerado fundamental, que se concreta con una claridad meridiana en una doctrina o ideología de validez absoluta más allá de los condicionamientos del tiempo y del espacio. El integrista se puede sentir llamado a imponer ese principio incluso de forma agresiva porque su misión es implantar la verdad en una sociedad cobarde y desviada del camino del bien.

Sin embargo desde el punto de vista histórico y desde el análisis fenomenológico se evidencia que el fundamentalismo abarca un horizonte más amplio de referencias significativas que el integrismo. El concepto de fundamentalismo integrista que hoy generalmente manejamos proviene de los años en que el ayatollah Jomeini declaró su revolución islámica con una fusión entre religión y política desconcertante y sorprendente para el mundo occidental de aquellos años setenta<sup>2</sup>.

A modo de ejemplo sobre las acepciones que ha ido adquiriendo el término fundamentalismo podemos citar a Thomas Meyer<sup>3</sup> que desde 1989 habla de fundamentalismo vital, político y cultural, y a Stephan H. Pfürtner<sup>4</sup> que a los fundamentalismos religioso, político y cultural, añade el fundamentalismo moral, el fundamentalismo en el derecho y en la burocracia. En nuestro caso concreto más que el análisis pormenorizado de carácter histórico o social, nos interesa una visión sintética que nos oriente en la pregunta: “¿Cómo educar preventivamente frente al

<sup>2</sup> Sobre otras posibles distinciones, cf. G. HOLE, “Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo. Perspectivas psiquiátricas”: *Concilium* 241 (1992) 418-419, para el cual la característica del fundamentalismo es la de conservar en sentido perfeccionista un valor o una idea fundamental, mientras que el dogmatismo se distingue por la construcción sistemática y el afianzamiento argumentativo de un valor o de una actitud que en su explicitación como doctrina ha de deslindarse exactamente de otros ámbitos de pensamiento, y el fanatismo lo describe como la intensidad anormal en la prosecución e implantación de una sola actitud o idea sobrevalorada sin ninguna posibilidad de autocritica.

<sup>3</sup> Cf. T. MEYER, “El fundamentalismo en la República Federal Alemana”: *Debats* 32 (1990) 80-88. Cf. igualmente las pp. 15-20 sobre los diversos contextos en que aparece la palabra “fundamentalismo” a lo largo del siglo XX en su obra *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Rowohlt, Reinbeck 1991, donde afirma en p. 15: “Sin duda “fundamentalismo” es un concepto problemático. La palabra se ha usado en contextos tan diferentes, desde que apareció a principios de siglo en el ámbito lingüístico anglosajón, que parece dudoso que el análisis crítico pueda encontrar un denominador común, bajo el que se puedan colocar las posiciones y movimientos tan diversos, que desde entonces han sido descritos con esa palabra.”

<sup>4</sup> Cf. S. H. PFÜRTNER, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 110-153.

fundamentalismo como tendencia existencial?” Y pienso que en este punto lo que nos preocupa pedagógicamente no son los fenómenos extremistas, raros o violentos del fundamentalismo, sino más bien la mentalidad fundamentalista y lo que puede suponer como actitud vital<sup>5</sup>.

## *2. Mentalidad fundamentalista y condición juvenil en una sociedad de atmósfera posmoderna*

En todos nosotros existen inclinaciones a adoptar posturas fundamentalistas, sobre todo cuando somos fascinados por ideales o imperativos de perfección. El fundamentalismo nos atañe personalmente: no es un mundo extraño de gente con perfil patológico, sino que está vinculado estrechamente a la dinámica de nuestra interioridad cuando orientamos nuestra energía vital por el cauce de un valor único y absoluto que condiciona de forma injustificable y drástica todo el mundo de valores individuales y colectivos en el que vivimos. Pensemos en lo que encierran expresiones como fanático del orden o de la limpieza, de la justicia o de la raza, o el fanático religioso<sup>6</sup>.

El fundamentalismo puede crecer ante la carencia de nuevos sistemas de significado o de interpretación, capaces de ofrecer luz sobre la complejidad actual con su cohorte de incertidumbre e inseguridad. Ante la falta de un sistema referencias de valores, ante el deseo de identidad, ante el peligro de fragmentación psicológica o social, ante la búsqueda afanosa de un suelo firme para la existencia y los propios proyectos, aparece la oferta clarividente y tranquilizadora del fundamentalismo, como reacción ante los desequilibrios provocados por cambios profundos, acelerados e inesperados.

La actual crisis cultural puede suscitar reacciones fundamentalistas allí donde menos pensamos, porque la incertidumbre produce un profundo malestar ante la inseguridad que condiciona nuestra conducta y nuestra vida. Hay nostalgia de certezas, deseo irreprimible de conseguir un apoyo firme que sostenga e ilumine nuestro obrar. Y en la sociedad de la complejidad y de la opacidad buscamos entender lo que ocurre, comprender a los demás, a nosotros mismos... y son posibles

---

<sup>5</sup> Cf. A. SCHMIDT, “Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart”, en K. KIENZLER, *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 9: “La palabra “fundamentalismo” se ha convertido en tiempo reciente en un concepto aceptado científicamente, que sin embargo se usa todavía de una forma vaga e inespecífica. Es una determinada actitud o “mentalidad”, como lo llaman últimamente los historiadores, con la que se expresa la determinación de “estar absolutamente seguro de la propia causa”, y que declara al otro de forma indiscriminada como el completamente otro, como el extraño, como el que ha de ser excluido. Es un fenómeno que abarca desde la religión hasta la política de cada día.”

<sup>6</sup> Cf. G. HOLE, “Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo. Perspectivas psiquiátricas”: *Concilium* 241 (1992) 420-421.

las tentaciones de la simplificación, o de la huida, o de la imposición de soluciones fundamentalistas<sup>7</sup>.

### 2.1. Perfil de la mentalidad fundamentalista

En las sociedades occidentales, complejas y altamente estructuradas, el individuo puede sentirse perdido en el anonimato y en un pluralismo con frecuencia inabarcable. La identidad del sujeto se ve sometida a la precariedad por la confusión ideológica, por cierto desarraigo cultural, por la desarticulación de las escalas tradicionales de valores, por la fragilidad de los vínculos afectivos... Sin un marco sólido de referencia esa débil identidad puede sentirse amenazada. Y se busca seguridad a cualquier precio... Se siente miedo y se quiere evitar el fracaso existencial.

La mentalidad fundamentalista surgiría de la incapacidad para aceptar los desafíos y conflictos de la vida personal y social, y de la imposibilidad psicológica de elaborarlos de una forma constructiva. La compulsión fundamentalista hundiría sus raíces en esa sensación de incapacidad, de callejón sin salida, en la angustia vital de verse ante un horizonte incomprensible y cerrado, bajo la sombra de cambios culturales y sociales que pueden resquebrajar los fundamentos. Es sensación de impotencia, reacción patológica ante la inminencia sentida de una quiebra de la estabilidad del mundo personal y colectivo, ante la amenaza de caos, si los fundamentos ceden.

Y por tanto la solución es la huida<sup>8</sup>, la regresión ante una necesidad imperiosa de seguridad. El fundamentalismo es una huida hacia la radicalidad, vinculada con frecuencia a una actitud agresiva, con una percepción muy limitada de la realidad, con rechazo de la racionalidad y del desarrollo de la libertad para el individuo y la sociedad<sup>9</sup>.

El presente se vive como amenaza, el futuro como incertidumbre y riesgo, y sólo en un pasado manipulado y enaltecido encuentra el fundamentalista seguridad y luz en el refugio de algo absoluto y definitivo. De ahí la actitud antihistórica del fundamentalismo: la historia no es comprendida como el lugar de la libertad y de la creatividad, sino sólo como espacio para el mantenimiento rígido del pasado.

<sup>7</sup> Cf. H. MANDT, "Fundamentalistische Versuchungen – Destabilisierung der politischen Kultur in der Bundesrepublik?", en K. KIENZLER, *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 92.

<sup>8</sup> Así lo describe JÖRG SPLETT como huida ideológica ante el riesgo de la libertad, en "Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie", en *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Hrsg. H. Kochanek, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1991, 72-82.

<sup>9</sup> Cf. S. H. PFÜRTNER, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, 105.

La actitud frente al entorno social y cultural es de sospecha, de distanciamiento hostil, de exclusión de lo ajeno y extraño desde la rigidez mental, desde la intolerancia, desde el rechazo visceral a toda forma de pluralismo que se identifica sin más como relativismo. El dogmatismo y la cerrazón ideológica se asientan en la creencia de la posesión absoluta de la verdad. Por tanto desde una certeza totalitaria se rechaza el diálogo y se exigen sumisión y obediencia ciega. Se renuncia a todo intento de interpretación y comprensión que son consideradas como peligrosas vías de contagio.

No hay espacio para la discusión<sup>10</sup>. Sólo es posible la aceptación de la definición clara y nítida de la única verdad. Con el fundamentalista puede alcanzarse a lo más un simple intercambio de testimonios pero no un diálogo basado en un esfuerzo de comprensión mutua. Esto conlleva el rechazo de los criterios de la razón como mera coartada a la necesidad de autenticidad fundamentalista, la devaluación de los derechos humanos como molesto condicionamiento a las ansias de salvación del individuo o del grupo fundamentalista, y el desprecio de la democracia y del consenso como expresiones de debilidad y falta de objetivos.

El fundamentalismo en cambio proporciona un marco de referencia sólido y seguro, con pocos principios indiscutibles, en el que los individuos, sostenidos por la colectividad, se sienten aliviados de sus angustias y amenazas, de la duda y de la inseguridad, con metas definidas y claras que alientan su esperanza y aplacan sus ansias. Pero esto exige coherencia, rigor, disciplina, sacrificio, firmeza inquebrantable, y también tiene como consecuencias carencia de flexibilidad, visión mutilada de la realidad e insensibilidad para los matices diferenciadores, inmunización ideológica frente a todo lo que venga "de fuera", concretada en una oposición tajante frente a todo lo que pueda empañar la propia convicción o desestabilizar la seguridad conquistada, actitud antihermenéutica y rechazo de la polisemia, escasa consciencia de lo que implican los condicionamientos afectivos, sociales y culturales en el sujeto, poca capacidad de empatía<sup>11</sup>, miedo a los cambios personales, sociales y culturales, angustia ante la pérdida de los referentes simbólicos del propio sistema de valores, y carencia de humor, ya que éste supone la posibilidad de cuestionarse a sí mismo de forma serena, algo impensable para el fundamentalista.

---

<sup>10</sup> Cf. A. SCHMIDT, *Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart*, 15: "En lugar de una argumentación objetiva se impone un esquema rígido "de los que están dentro y de los que están fuera". Frente a un inflexible "nosotros" se sitúa igualmente un inflexible "vosotros": entre ambos se abre una especie de abismo maniqueo. Los primeros están en posesión de la verdad y los otros están excluidos de ella."

<sup>11</sup> En este contexto habla G. Hole de personalidad ideológica: "Se entiende por ello una persona que, en virtud de su manera de ser, vive principalmente de una idea o de metas idealistas, porque no es capaz de vivir espontáneamente de la plenitud de la vida o del valor de las vinculaciones humanas" (G. HOLE, *Fundamentalismo, dogmatismo, fanatismo. Perspectivas psiquiátricas*, 432).

Las causas del fundamentalismo como mentalidad no están en una u otra religión, en las ideologías o saberes científicos. El fundamentalismo arraiga en la interioridad de individuos de perfil psicológico rígido e inflexible, asediados por el miedo y la angustia, por la incertidumbre y la inseguridad, por la complejidad y el pluralismo, por la incapacidad para la libertad y la comprensión del entorno humano y social.

## 2.2. *Los jóvenes frente a la tentación del fundamentalismo*

¿Hay desde el punto de vista psicológico en adolescentes y jóvenes alguna tendencia que pudiera inclinarlos a la mentalidad fundamentalista? ¿Sus ansias de cambio y renovación, su honda nostalgia de un mundo nuevo, sus vivencias de lo universal y su sensibilidad frente a la injusticia podrían conducirlos a posturas fundamentalistas? ¿El desarraigo afectivo, la falta de inserción en el difícil mundo laboral, la sensación de abandono social podrían empujarlos a aceptar compromisos con grupos que les ofrezcan una identidad corporativa, unos objetivos claros y unas rigurosas reglas de comportamiento frente a una sociedad permisiva que prácticamente no cuenta con ellos? Preguntas inquietantes.

Cuando investigamos las tendencias en la condición juvenil de los últimos años<sup>12</sup> descubrimos elementos que parecen inmunizar a los jóvenes frente a la oferta del fundamentalismo, y al mismo tiempo comprobamos también ciertas características que podrían favorecer la aparición de grupos fundamentalistas. Es la ambivalencia propia de la situación axiológica provocada por el pensamiento posmoderno en la sociedad en que vivimos.

Los jóvenes de los últimos quince años son sorprendentemente realistas. Gran parte de ellos han renunciado a la utopía de transformar el mundo. Ese escepticis-

<sup>12</sup>La síntesis que ofrecemos está basada principalmente en el estudio sobre los jóvenes españoles que publicamos en A. JIMÉNEZ ORTIZ, "¿Los jóvenes españoles bajo el influjo de la posmodernidad?": *Salesianum* (Roma), 61(1999:1) 85-99 y Id., "¿Los jóvenes españoles bajo el influjo de la posmodernidad?", en F.-V. ANTHONY (a cura di), *Seguire i percorsi dello Spirito. Studi in onore del prof. Mario Midali*, LAS, Roma 1999, 125-138. En este trabajo elaboramos los datos de los siguientes estudios sobre la sociedad y juventud españolas: J. L. DE ZARRAGA, *Informe Juventud en España 1988*, Instituto de la Juventud, Madrid 1989; M. NAVARRO - M. J. MATEO (ED.), *Informe Juventud en España 1992*, Instituto de la Juventud, Madrid 1993; R. DÍAZ-SALAZAR - S. GINER (ED.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid 1993; FOESSA, *V Informe sociológico sobre la situación social en España. Sociedad para todos en el año 2.000*, vol. 2, Fundación Foessa, Madrid 1994; M. MARTÍN SERRANO, *Historia de los Cambios de Mentalidades de los Jóvenes entre 1960-1990*, Instituto de la Juventud, Madrid 1994; S. DEL CAMPO (ED.), *Tendencias sociales en España (1960-1990)*, vol. I, Fundación BBV, Bilbao 1994; *Jóvenes españoles 94*, Fundación Santa María, Madrid 1994; CECS, *España 1995. Una interpretación de su realidad social*, Fundación Encuentro, Madrid 1996; A. de Miguel, *La sociedad española, 1994-1995. Informe sociológico de la Universidad Complutense*, Ed. Complutense, Madrid 1995; M. MARTÍN SERRANO - O. VELARDE HERMIDA, *Informe Juventud en España 96*, Instituto de la Juventud, Madrid 1996; *Jóvenes españoles 99*, Fundación Santa María, Madrid 1999. Y hemos confrontado también los datos y opiniones de *Jóvenes 2000 y religión*, Fundación Santa María, Madrid 2004.

mo se concreta en un reformismo muy sensato y posibilista. Prestan escasa atención a los programas políticos, sean de derecha o de izquierda, que aboguen por soluciones revolucionarias para los problemas sociales. Canalizan las energías reivindicativas propias de la edad hacia objetivos personales o del pequeño grupo. Ni ellas ni ellos desean sacrificar un gozo seguro en el presente por un destino incierto.

Los amigos son equiparados prácticamente a la familia, y configuran con ella el marco de referencia primario en su vida cotidiana. Constituyen cada vez más en los últimos años una decisiva instancia orientadora en la formación de sus ideas e interpretaciones de la realidad, lo cual subraya la tendencia hacia un repliegue sistemático a los espacios personalizados, íntimos y afectivos, y que significa una salvaguarda frente a la tentación fundamentalista.

“Somos leales con nuestros amigos y familias. Nos importa más solucionar el problema de un ser querido que desnuclearizar el mundo o salvar el Amazonas. La Humanidad ha perdido entidad, significado, credibilidad. Valores como la raza humana o el planeta ya no tienen sentido, hoy vale lo cercano, lo tangible, lo conocido, lo directo”<sup>13</sup>.

No tienen un sentimiento trágico de la vida y su realismo les lleva a acomodarse a lo que hay y a procurarse un hueco social y económico. Frente a lo público y colectivo reaccionan con una actitud individualista, pragmática y desapasionada.

“Somos hijos de los héroes, quienes hoy nos miran decepcionados. Nos acusan de no tener sueños, de no comprometernos con nada, de no militar por ninguna causa. Nos encuentran desvitalizados, apáticos, perezosos. Y es probable que lo seamos”<sup>14</sup>.

Se identifican con la idea de libertad. No cuestionan la democracia, que les satisface como modelo de convivencia. Rechazan las formas violentas de reivindicación política. Y la mentalidad fundamentalista no encontraría un terreno abonado en unos jóvenes para los que la ascética y la disciplina no están de moda. Todo lo que supone renuncia o austeridad se ha desvalorizado en beneficio del deseo y de su gratificación inmediata. Esto condiciona la solidez de todo compromiso: sólo se mantiene si resulta agradable para el sujeto, porque se vive en la creencia de que un compromiso importante en la vida debe ser en todo momento gratificante. No es comprensible una opción que se deba mantener con el esfuerzo ascético.

“Y es que esta generación nuestra abandonada a la instantaneidad, a la vida cómoda y fácil, ha perdido el espíritu de sacrificio. Existen pocas

---

<sup>13</sup> E. VERDÚ, *Adultescents. Autorretrato de una juventud invisible*, Temas de hoy, Madrid 2001, 170.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 15.

recompensas que amorticen un continuado y penoso esfuerzo, tanto físico como mental. Si una película es lenta o el argumento demasiado complicado, cambiamos de canal; si hay que desplazarse muy lejos para cenar, llamamos a Tele-chef”<sup>15</sup>.

Otra barrera frente al fundamentalismo es la aceptación del pluralismo. Los jóvenes de hoy viven dentro del pluralismo social, donde han ido creciendo, como peces en el agua. Sin olvidar ciertos fenómenos minoritarios de intolerancia y xenofobia, podemos decir que aceptan con facilidad las diferencias, están abiertos a lo original y distinto. Son sensibles a la legitimidad y riqueza de las diversas culturas. Se sienten cómodos en su deambular por «mundos» muy heterogéneos, no se escandalizan ante las diferentes escalas de valores y aceptan con naturalidad las discrepancias. Se ven a sí mismos más libres, con más capacidad de elección y menos condicionados por la presión social que otras generaciones anteriores.

“No queremos parecernos a nadie. Somos una generación sin grandes aspiraciones, resignada a protagonizar únicamente nuestra propia vida, no poseemos mitos, ni modelos, ni proyecciones indelebles. Los ídolos fulgen a través de las ideologías que los encumbran y los veneran, los perpetúan y los martirizan. Los jóvenes no creemos en la política, ni en la religión, ni en la guerra, tres hogueras de pasiones que regalan pavesas de héroes que adorar en altares, chimeneas o mesas camillas”<sup>16</sup>.

El grado de tolerancia social hacia colectivos marginales es notablemente alto. Se manifiestan muy poco dispuestos a aceptar las etiquetas y prejuicios tradicionales sobre determinados grupos.

Pero hay que señalar el peligro de que podría despertarse en ellos sentimientos racistas, si su acceso al mundo del trabajo sigue siendo difícil y aumenta la presencia de mano de obra extranjera con la entrada masiva de trabajadores procedentes, en su mayoría, del norte de África. De hecho se va notando una disonancia entre una creciente valoración negativa del fenómeno migratorio y unos comportamientos que se mantienen tolerantes con el rechazo explícito de políticas xenófobas. Sería un grave error subestimar el riesgo de que las actitudes puedan terminar transformando las conductas por cauces fundamentalistas.

Pero el riesgo más grave frente al fundamentalismo reside en el gran déficit de identidad personal que se detecta entre los jóvenes. Esto da lugar, en no pocos casos, a la búsqueda de una «identidad prestada» en grupos de tiempo libre o de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 160.

carácter religioso, en tribus urbanas, en grupos violentos de ideologías extremistas, en sectas..., que acogen a jóvenes sin una identidad lograda, dándoles un apoyo colectivo que llene el vacío psicológico. Se desea encontrar un nido afectivo que sirva de cobijo a una personalidad altamente fragmentada: lo decisivo es la atmósfera de acogida y calor humano.

Bastantes adolescentes y jóvenes padecen una aguda fragmentación interna, sin una columna vertebral que sostenga a la persona, que así parece más dotada para enfrentarse a las múltiples circunstancias y condicionamientos del mundo actual. Lo mejor es ser de corcho: poder flotar siempre y sobrevivir en medio de corrientes amenazantes. Ser de corcho y de plastilina, para poder adaptarse a situaciones continuamente cambiantes e inesperadas. Pero esta flexibilidad puede ir unida a una sensible falta de solidez y de coherencia. Y la actitud tolerante puede ser con frecuencia signo de ausencia de convicciones profundas y de una actitud permisiva.

La desestructuración interna genera inseguridad personal y, con frecuencia, una baja autoestima, que son alimentadas también por la incertidumbre social y laboral, pues el paro es para ellos el mayor de los problemas sociales. Así se explica su búsqueda incesante de espacios de seguridad y de apoyos emocionales que podrían actuar como impulsos hacia el refugio que representa la mentalidad fundamentalista, en la que se disolverían por fin dudas, amenazas y angustias.

¿Qué hacer con estos adolescentes y jóvenes para que eviten la tentación del fundamentalismo y para que puedan tener recursos personales para enfrentarse al contagio de la mentalidad fundamentalista? Creemos que la educación en valores es el camino para crear en ellos una personalidad de convicciones firmes y de actitud tolerante y crítica, de forma que aprendan a apreciar la diversidad cultural y las posibilidades enriquecedoras de la interculturalidad desde la afirmación serena de la propia identidad.

### *3. Frente al fundamentalismo apostar por la educación en valores*

En la situación de pluralismo ideológico y de complejidad inabarcable, que nos ha tocado vivir, la cuestión de los valores se impone como reflexión decisiva en el ámbito educativo para que sea posible encontrar caminos y puntos de referencia en la jungla que nos rodea.

Ya aceptamos como una evidencia que la educación no es simplemente instrucción o aprendizaje, o una pasiva preparación para la vida. No apunta sólo al hacer, sino que tiene como objetivo esencial el ser de la persona, por eso cabe concebirla como un camino de personalización, de maduración hacia el bien, la verdad, la libertad, la trascendencia... Todo proceso educativo está vinculado, por tanto, de forma esencial con valores, con escalas de valores, incluidas explícita o implícita-

mente en las visiones de la realidad, del ser humano, de la sociedad que integra necesariamente todo sistema educativo. La realización personal del ser humano exigiría una educación integral que tendría que ser estructurada por un esquema básico de valores éticos en el marco de nuestra tradición religiosa. Más allá de la cuestión metodológica, podemos afirmar que toda educación es ya educación en valores.

La neutralidad axiológica en la educación desembocaría en el vacío axiológico. Toda educación, de forma explícita o implícita, se desarrolla siempre en un horizonte de valores, ya que los objetivos pedagógicos suponen preferencias, opciones y decisiones basadas en argumentos de carácter ideológico del signo que sean. Para lograr que la educación tenga éxito como socialización en la compleja sociedad de hoy será necesario un esfuerzo de coordinación entre todos los agentes formativos. La familia no puede delegar en la escuela su responsabilidad frente a los hijos y la escuela no puede pretender que el entorno familiar sea capaz de responder de forma decisiva a los desafíos del presente. Unos y otros deben tender puentes de diálogo, comprensión y colaboración.

### *3.1. La clarificación de valores: posibilidades y límites*

Se podría describir la educación como integración crítica en una cultura, es decir, en un universo no homogéneo de valores. Estos no son meras ideas, ideales o cualidades del ser. Como herramientas imprescindibles en la humanización del mundo han de estar encarnados en los diversos ámbitos de la realidad objetiva, personal y social. Son concepciones de lo deseable, que despiertan nuestro interés, que orientan y condicionan como criterios los sistemas normativos y las conductas individuales, integrándose en jerarquías axiológicas muy diversas en el seno del pluralismo social.

Ya sea en la educación formal o no formal, o en la educación inmediata o informal que tiene lugar en la complicada vida cotidiana, la confrontación con los valores es inevitable. En la familia o en la escuela, en el tiempo de ocio o en el acontecer de cada día, los diversos agentes educativos han de apoyar a niños, adolescentes y jóvenes en la percepción e interiorización de los valores que posibiliten su maduración en su originalidad personal. El objetivo es la adhesión y el compromiso del educando por el cauce de su propia experiencia, en la que el análisis crítico y la vivencia afectiva, el testimonio auténtico de los adultos y el desarrollo de habilidades específicas, lo guiarán hacia el discernimiento y la coherencia existencial. La clarificación de valores como estrategia hacia la autonomía axiológica intenta personalizar todo este proceso educativo mediante la interpretación de las propias experiencias vitales y la confrontación crítica con el entorno, con la reflexión sobre las distintas alternativas, en un clima de aceptación personal, de diálogo y contraste libre y sincero dentro del grupo.

El fenómeno del multiculturalismo con su complejidad axiológica está propiciando el uso del método de la clarificación de valores que ya propusiera Louis Raths<sup>17</sup> y su equipo en 1966. Desde entonces este método se ha visto enriquecido sobre todo por H. Kirschenbaum<sup>18</sup> con la aportación de la psicología de Carl Rogers sobre las tres actitudes básicas (congruencia, aceptación incondicional y empatía) del orientador o psicoterapeuta en la relación de ayuda. Este método estimula en los alumnos la capacidad de valoración, su libertad, su responsabilidad y compromiso con los valores a través de una reflexión crítica, acompañada de la experiencia afectiva y de una praxis coherente, con el apoyo de las habilidades desarrolladas en el proceso.

La cuestión no desdeñable que queda pendiente es el relativismo cultural y moral que supone la clarificación de valores desde su primera propuesta por L. Raths<sup>19</sup>. O visto desde la “no-directividad” de Carl Rogers: ¿Desde una actitud de empatía y aceptación incondicional del adolescente y del joven, con un esfuerzo de autenticidad y transparencia, con una renuncia sincera al adoctrinamiento puede el educador abstenerse sin más de todo juicio en el proceso de clarificación de valores? ¿Sería esta constante abstención de juicio la forma más adecuada para apoyar la vertebración ética de los alumnos frente a la amenaza del fundamentalismo en todas sus expresiones? ¿Y desde el marco de la fe cristiana podríamos aceptar las consecuencias de la “no-directividad” en el ambiente de densa confusión ideológica y religiosa en el que vivimos?

### 3.2. La educación moral y la aportación de la educación en la fe

En la confrontación entre las normas o el deber, que se proyectan como imperativos en la existencia del individuo, y la conciencia personal, que, a pesar de sus condicionamientos, busca decisiones responsables sostenidas por una voluntad libre, ha de actuar la educación moral no sólo como orientación sobre el bien, sino también iluminando el dinamismo de la persona que intenta traducir en hechos ese imperativo. El objetivo primario de la educación moral<sup>20</sup> ha de ser la madurez ética

<sup>17</sup> Cf. L. E. RATHS, *El sentido de los valores y la enseñanza*, Uteha, México 1976.

<sup>18</sup> Cf. H. KIRSCHENBAUM, *On becoming Carl Rogers*, Delacorte - Delta Press, New York 1979; S. SIMON, L. HOWE, H. KIRSCHENBAUM, *Values Clarification: Your Action-Directed Workbook*, Warner Books, New York 1995.

<sup>19</sup> Cf. la crítica que realiza J. M. QUINTANA CABANAS, *Pedagogía axiológica. La educación ante los valores*, Dykinson, Madrid 1998, 293-306. En p. 293: “El método de clarificación de valores consiste en ayudar al alumno para que, por sí mismo, se percate de sus propios valores, se aclare sobre ellos y, constituyéndolos así en objetivos personales, sea capaz de afirmarlos y de traducirlos en obras. Se excluyen, pues, tres cosas: 1ª la referencia a unos valores ideales objetivos que deban ser asumidos por todo educando; 2ª la propuesta de esos valores que, con autoridad axiológica, habría de hacer el educador; 3ª la necesidad de una ejercitación práctica en los valores.”

<sup>20</sup> VICTORIA CAMPS comienza su libro *Los valores de la educación*, Anaya, Madrid 1996, p. 11: “Que la educación debe estar comprometida con unos valores éticos es una afirmación difícilmente discutible.

a través del descubrimiento de la propia identidad personal, en el contexto social contemporáneo, y la conciencia de su ser libre y responsable en la búsqueda del bien, evitando el aislamiento individualista, dado que el obrar moral implica esencialmente a los otros y la complejidad institucional de la realidad social.

Entre los diversos modelos de formación moral con sus prácticas educativas con frecuencia divergentes sólo quisiera subrayar las carencias de un planteamiento meramente no directivo y los riesgos manipuladores de una directividad impositiva. Por eso en la educación moral frente al fundamentalismo debemos tener muy presente, que sean cuales sean los métodos utilizados, el sujeto es una persona cuya dignidad inviolable y cuyo valor insustituible han de ser reconocidos.

No hay otro camino para la educación moral que el respeto a una libertad humana que es acompañada, sin presiones ni autoritarismos, hacia la constitución de su propio proyecto de vida personal, promoviendo la construcción progresiva de un pensamiento moral autónomo, abriendo al individuo a la realidad social más allá de sus propios intereses, fomentando la solidaridad y la reciprocidad, alentando procesos deliberativos que culminen en decisiones morales personales<sup>21</sup>.

La tarea educativa<sup>22</sup> consistiría en apoyar al sujeto de forma que vaya estructurándose como un centro de actividad inteligente y proyectiva, que implica el desarrollo de la capacidad de elegir libremente, según una escala de valores éticos, en medio de condicionamientos, estímulos y experiencias. De esta forma la persona podrá discernir y decidir, a pesar de los posibles errores, con disciplina y control personal sobre posibles gratificaciones o inhibiciones, anticipando vías o soluciones posibles y alternativas a la concreción de su proyecto y de sus fines, desde una opción fundamental por el bien. Pero este dinamismo se haya decisivamente engarzado con el componente volitivo y afectivo, que juega un papel determinante en la búsqueda de un equilibrio creativo de la personalidad. Conflictos, malestares, frustraciones en este ámbito afectivo pueden generar, según su gravedad, bloqueos de carácter intelectual y conductual, e incluso desintegraciones de elementos esenciales de la personalidad, que podrían desencadenar reacciones o generar actitudes de tipo fundamentalista e integrista.

---

La educación es necesariamente normativa. Su función no es sólo instruir o transmitir unos conocimientos, sino integrar en una cultura que tiene distintas dimensiones: una lengua, unas tradiciones, unas creencias, unas actitudes, unas formas de vida. Todo lo cual no puede ni debe transcurrir al margen de la dimensión **ética** que es, sin duda, el momento último y más importante, no de esta o de aquella cultura, sino de la cultura **humana** universal.”

<sup>21</sup> Cf. S. SÁNCHEZ TORRADO, *Ciudadanía sin fronteras. Cómo pensar y aplicar una educación en valores*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1998, 22-23.

<sup>22</sup> Cf. J. M. QUINTANA CABANAS, *Pedagogía Moral. El Desarrollo Moral Integral*, Dykinson, Madrid 1995, 448: “(...) la educación moral debe formar el sentido ético del individuo, a través de tareas como las siguientes: educación de su conciencia, ilustración de su juicio moral (que lo lleve a un exacto discernimiento ético), formación de la estimativa moral (o captación y aprecio de los valores morales), conocimiento de la deontología, cultivo de los ideales morales, etc.”

La clave de la educación moral está en acompañar al adolescente y al joven a la creación de verdaderas convicciones personales, que sostengan la propia identidad sobre un fundamento ético. El camino pedagógico hacia esa estructuración interior del educando debería estar marcado tanto por un proceso sereno de convencimiento, en el que se ofrecen razones y argumentos fundados, como por una experiencia de persuasión que, desde la credibilidad y transparencia del educador, intenta abarcar a toda la persona en la riqueza de sus necesidades e intereses. Si el educador, en la familia, en la escuela o en cualquier otra estructura social, no vive coherentemente de sólidas convicciones personales la mediación de valores quedaría bloqueada.

“La educación moral, en síntesis, podría concebirse como un proceso que llevara a lo siguiente:

- 1) Formarse una serie de conocimientos (principios morales, normas) y una capacidad de juicio y raciocinio moral: es el aspecto *cognitivo* de la educación moral;
- 2) formarse una jerarquía de valores morales y unos sentimientos y actitudes morales: es el aspecto *afectivo*;
- 3) llegar a “ser” eso que se conoce y se quiere, traduciéndolo en obras; es el aspecto *activo* de la educación moral.”<sup>23</sup>

La formación de la conciencia no es separable de la educación de la persona, pero sí está condicionada por el concepto de educación que se tenga y por el modelo ético que la sustenta. Sin entrar en detalles sobre la complejidad de la conciencia y sobre las discusiones de tipo filosófico y psicológico de las últimas décadas, sí podemos apuntar que la formación de la conciencia se ha de plantear desde el reconocimiento del individuo, de su interioridad y subjetividad, y ha de orientarse hacia la adquisición de criterios axiológicos, de toma de decisiones a partir de juicios morales, sostenida la persona por las valoraciones asimiladas críticamente, a lo largo de su biografía, a partir de la aceptación de las normas éticas de la comunidad y de su tradición religiosa, con una incidencia inmediata en su conducta cotidiana. Cualquier decisión de conciencia, cuando se toma ante diversas alternativas, no excluye ciertamente la posibilidad del error. La obligatoriedad surge de la conciencia prudente cuando ésta discierne lo mejor, después de examinar todos los datos accesibles que ofrece la realidad<sup>24</sup>.

Formar la conciencia como norma subjetiva próxima de actuación implica la búsqueda sincera de lo moralmente recto. Ante las acusaciones del fundamentalismo se debe clarificar que la libertad de conciencia no es ninguna apelación o acep-

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 458-459.

<sup>24</sup> Cf. E. LÓPEZ AZPITARTE, *Hacia una nueva visión de la ética cristiana*, Sal Terrae, Santander 2003, 190-191.

tación del relativismo normativo, sino una consecuencia de la dignidad del hombre que no puede obrar nunca contra la propia conciencia. Este es el fundamento del pluralismo y de la tolerancia, y también de la objeción de conciencia, que no pueden ser diluidas por manipulaciones autoritarias ni por maniobras jurídicas.

Para nosotros como cristianos la educación moral es una consecuencia ineludible de la experiencia religiosa. Pero además quisiera sugerir en pocas palabras cómo la educación en la fe puede convertirse en un elemento decisivo frente a la amenaza de la mentalidad fundamentalista. En diversos ambientes se ha acusado al monoteísmo de ser un factor evidente del fundamentalismo, olvidando que también existen fundamentalismos hindúes, budistas y neoconfucionistas.

Profundizar en la experiencia de Dios, que anuncia Jesús, supone decidirse vitalmente por la misericordia y por la compasión con todo ser humano, e implica respeto a la libertad religiosa y de conciencia, y la aceptación cordial del pluralismo religioso desde la propia identidad cristiana<sup>25</sup>.

Aquí debemos repetir de nuevo que tolerancia no es lo mismo que permisivismo o relativismo. Respeto a los demás en sus creencias desde mi convicción creyente. No cabe duda que en la situación actual hay que redescubrir con más coherencia la eclesialidad de la fe. Sin la Iglesia, como imprescindible estructura de plausibilidad para la fe, no sería posible mantener la originalidad cristiana, que confiesa a Jesús el Cristo como el salvador del mundo. Pero hoy es más necesario que nunca acompañar a adolescentes y jóvenes en procesos de personalización de la experiencia religiosa, en los que tenga lugar una mediación inteligible y significativa de los contenidos de la fe.

#### *4. Ante la tentación del fundamentalismo guiar hacia el descubrimiento del otro*

En las próximas décadas el gran reto de nuestras sociedades europeas será el paso desde la inevitable multiculturalidad a la realidad compleja de la interculturalidad: cómo podremos lograr que la yuxtaposición y la fragmentación social que provocan los fenómenos de la multiculturalidad desemboquen en una situación intercultural que más allá de la simple coexistencia busca la intersubjetividad, que supera las exigencias de una tolerancia pasiva, empeñándose en los diversos ámbitos sociales en la promoción del diálogo, de la comunicación social, de la solidaridad recíproca. La interculturalidad ha de plantearse como encuentro enriquecedor desde el respeto y el reconocimiento. Y en ese largo proceso estará el fundamentalismo desgraciadamente siempre al acecho.

---

<sup>25</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Religión, religiosidad alternativa, y sectas*, CCS, Madrid 2000, 181-184.

La educación a todos los niveles ha de comprometerse seriamente en la viabilidad de ese proyecto en común, promoviendo el sentido y la necesidad de una nueva ciudadanía, que desde el respeto asumido de los derechos humanos, esté conformada por la interiorización y experiencia vital congruente de valores determinantes para un futuro en común, en el seno de un pluralismo democrático: la libertad y la conciencia de sus límites, la igualdad de todos como seres humanos, la justicia y la solidaridad, especialmente con los más desfavorecidos, la responsabilidad personal y el sentido de corresponsabilidad, desde la honestidad y la coherencia personal, la tolerancia como compromiso activo, la renuncia a la violencia y la búsqueda sincera de la paz...

Pero el rechazo de la tentación del fundamentalismo en cualquiera de sus formas debe estar cimentado en el reconocimiento del otro, de su dignidad personal. Y el punto de partida es el respeto como renuncia a la voluntad de poder y de dominio sobre él. ¿Qué respuesta ofrezco a la apelación que me dirige en su concreta realidad existencial?

Al reconocer al otro revelo su indigencia, pero también mi pobreza radical, y este reconocimiento mutuo me conduce a la aceptación incondicional y a la escucha atenta que tienden a un verdadero encuentro. Éste requiere la aceptación de la alteridad con su resistencia a cualquier intento de manipulación, de posesión o deseo de fusión indiferenciada. La presencia de cada uno se hace oferta en la libertad, abriéndose a la reciprocidad de voluntades que renuncian en el encuentro a absorber al otro, a imponerse, a dominarlo ahogando su propia originalidad.

Este dominio es el impulso ciego del fundamentalismo que es incapaz de una empatía que abre al verdadero conocimiento de la persona, al tomar conciencia de su modo de ser y de pensar, sintonizando con su mundo interior. Y eso sólo es posible si se crea una corriente afectiva en la experiencia recíproca de los sentimientos de cercanía y apertura generosa.

Sin los otros no llego a ser yo. No me debo afirmar negando a los demás, como intenta el fundamentalismo. Mi identidad necesita su diferencia<sup>26</sup>. Me hago sujeto humano con ellos, en el respeto, en la tolerancia, en el reconocimiento de su dignidad y libertad. Los "otros", los extraños que hoy ya pertenecen a mi paisaje urbano, a mi entorno cotidiano no deben ser vistos como una amenaza, sino como una posibilidad de encuentro enriquecedor. No abogamos por una actitud irenista y simplista. Existe el riesgo del conflicto. Hay límites que han de ser respetados por todos. Pero como punto de partida la actitud existencial ha de ser de acogida y de compromiso, de apertura hermenéutica y de relación significativa, porque el otro es

---

<sup>26</sup> Cf. L. S. FILIPPI (y otros), "Identité et Pluralisme: une integration difficile", en T. DE SAUSSURE (ed.), *Les miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et altérité*, Labor et Fides, Genève 1996, 88-90.

un ser humano, más allá de los condicionamientos de la raza, de la posición social o religiosa.

Pero hay que evitar que se imponga la creencia de que la mejor solución frente al fundamentalismo sea el relativismo. Ante la obsesión fundamentalista de confundir la parte con el todo, considerándolo como algo absoluto<sup>27</sup>, por una percepción e interpretación mutilada y estrecha de la realidad, hemos de promover una tolerancia activa sustentada en convicciones firmes y en la aceptación de la complejidad y de la apertura a la alteridad. No sería congruente con la situación actual de pluralismo cultural presentar la tolerancia como una actitud pasiva que acepta los hechos diferenciales desde la conciencia de la propia superioridad.

La tolerancia en el momento presente debe apuntar hacia un proyecto realista y enriquecedor de interculturalidad, renunciando a la tentación de imponer mediante el poder coercitivo un modelo de convivencia. Pero esto exige al mismo tiempo definir con claridad los límites que no pueden ser traspasados, señalar taxativamente lo que podemos expresar como “humanamente intolerable”, porque tarde o temprano nos enfrentaremos a las exigencias de la “ética del rostro”<sup>28</sup>, que me impone el respeto a la “paradoja del otro”: objeto que sólo puede ser tratado como sujeto, y que, por tanto ha de ser integrado en mi vida en una auténtica reciprocidad como sujeto y rostro en la alteridad insuperable.

En tiempos de narcisismo la alteridad se evapora con frecuencia del entorno psicológico y sólo queda el YO en su salón de espejos. Cuando los demás son vistos como instrumentos para mi gratificación, el individuo se hace consciente de la alteridad como negación: realidad extraña, ajena, antagonista, contemplada a lo más desde la indiferencia. Y si las relaciones personales se hacen opacas y difíciles, la alteridad se experimenta como frustración y rechazo.

¿Cómo educar para el reconocimiento y aceptación de la alteridad? Quizás por los caminos abruptos de las experiencias de la soledad y del sufrimiento ajeno. El sujeto frágil y vulnerable de la posmodernidad es incapaz de soportar la soledad. Y ésta puede comprenderse como metáfora del absurdo de la vida, cuando se olvida que vivir es convivir, que soy yo por los otros, que sin ellos no es posible el diálogo de la existencia, que la alteridad puede ser percibida a veces como amenaza, pero que sin la alteridad no florece la vida ni el sentido ni la aceptación del propio yo, ni el amor que no pueden prescindir del encuentro personal, del dar y del recibir.

<sup>27</sup> Cf. R. ARMENGOL (y otros), “La personnalité du fundamentaliste”, en T. DE SAUSSURE (ed.), *o. c.*, 102.

<sup>28</sup> Cf. las obras de EMMANUEL LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997; *Ética e infinito*, Visor, Madrid 1991; *El Tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona 1993.

Y la otra posibilidad para reconocer la alteridad es el sufrimiento humano. Podemos intentar aislarnos, recrear un mundo a nuestra medida... pero tarde o temprano nos toparemos con la experiencia del dolor que derrumba nuestro castillo de naipes. El otro que sufre apela a mi sensibilidad, se hace palabra que perfora los muros de la distancia, de la indiferencia. Golpea mi conciencia y me exige respuesta. No es cuestión de simpatía. Es la sensación extraña e iluminadora de que ese rostro, a pesar de las diferencias evidentes, pertenece también a mi mundo interior, porque en su humanidad me reflejo como ser finito, frágil, vulnerable a la búsqueda también de un sentido y de una esperanza. Y nace en mí la compasión como reconocimiento, como responsabilidad, como compromiso que ofrece consuelo, pero también la superación de las causas y circunstancias de todo tipo que provocan ese sufrimiento.

El reconocimiento del otro en esta situación compleja y plural exige un proceso pedagógico que acompañe al descubrimiento del hecho multicultural y sobre todo a la búsqueda consecuente de la INTERCULTURALIDAD. En este punto las vinculaciones afectivas entre adolescentes y jóvenes de diversa procedencia son una garantía de un futuro de concordia y tolerancia, cuando se les educa en la concepción de la vida como diálogo, ya sea en la amistad, en la pareja, en la familia, en las relaciones sociales.

La vida en su complejidad es un continuo intercambio de palabras, gestos, silencios, vivencias, experiencias en el que los diversos interlocutores se sienten, afectados, transformados... El yo de cada uno a lo largo del proceso permanece, pero su identidad se va estructurando, consolidando en la aceptación mutua, en la discrepancia, en la convergencia, en la dramática de la existencia... Hay un sustrato personal que mantiene la continuidad, en un cambio constante... Por eso al proceso de maduración personal pertenece también la precariedad, la búsqueda, la incertidumbre... Y exige sensibilidad para percibir la situación y el apoyo para elaborar poco a poco un pensamiento complejo y bien articulado, es decir, un pensamiento que evite los simplismos, la ingenuidad axiológica, las evidencias engañosas y que al mismo tiempo esté estructurado con firmes fundamentos y convicciones, un pensamiento que pueda iluminar la realidad en su oscura opacidad.

Y no basta con eso. Como educadores debemos insistir en que los adolescentes y jóvenes abran los ojos a la unidad del destino humano por encima de fronteras, razas y diversidad de religiones. Esto conlleva superar el localismo posmoderno y sensibilizarlos a la universalidad de lo humano, en el respeto a la originalidad de los otros, en el aprecio a las diferencias, con experiencias concretas de compasión y ayuda en ámbitos de marginación, que se convierten en símbolos de universalidad por expresar la ruptura de barreras sociales y el reconocimiento del "otro alejado".

Pero en la educación preventiva frente al fundamentalismo no nos olvidemos del humor. En sus diversas concepciones hay algo que parece generalmente acepta-

do: el humor brotaría ante la aparición de una incongruencia inesperada, sorprendente entre cómo son las cosas y cómo esperábamos que fuesen. Así el humor abre una senda hacia el sentido y la comprensión de la vida, pero exige aceptación de las propias limitaciones y de la irremediable contingencia. Nos provoca al romper nuestra autosuficiencia, al relativizar lo que posiblemente habíamos absolutizado de forma equivocada, nos libera de falsos ídolos, nos obliga a ser flexibles y creativos, y no soporta la severidad, la rigidez, el tomarse demasiado en serio. El humor se hace vacuna imprescindible contra el contagio del fundamentalismo.

## **“EXPERIENCIAS DE DIOS” EN LA VIDA COTIDIANA**

Trinidad León\*

Afrontamos un tema que, por muy “imposible” que parezca, no deja de atraernos. El contenido de estas páginas va a girar sobre tres *términos* que ya están enunciados en el título: “experiencia”, “Dios” y “lo cotidiano”. Nos aproximaremos, en primer lugar a eso que se suele llamar “lo cotidiano”, tratando de mirar a través de la realidad espacio-temporal aquello que nombramos con mucha pretensión, “experiencia de Dios”. Esta reflexión tiene un contenido que apunta, obviamente, hacia lo teológico, es decir, hacia un cierto *hablar sobre Dios* o, si se quiere, ese *baluceo* sobre las huellas que la Divinidad va dejando en el día a día de nuestra vida.

Hay mucho escrito sobre cómo se “experimenta” a Dios dentro del prisma de sensaciones y vivencias que acumulamos a lo largo de los minutos y de las horas del día. Pero seguimos planteándonos el interrogante acerca de ese tipo de “experiencia”, que no abarcamos sino que nos abarca, señal de que ninguna de las muchas respuestas ha agotado mínimamente la inquietud que lleva a plantear la cuestión una y otra vez. Y es que esta pregunta no tiene, ni mucho menos, una respuesta simple. Si es que la tiene.

Partimos de la idea de que quien se plantea semejante interrogante es creyente o, al menos, quiere serlo, o lo es a su pesar... Y si es creyente, la siguiente cuestión es ¿en qué Dios cree? Porque, se puede creer en *Dios* o creer en los *dioses*... De hecho, la Escritura cristiana nos presenta a Jesús de Nazaret ante el reto de optar entre vivir apegado a Dios o a los “dioses” (*cf. Mt 4,1-11*). Pero esto sería otro tema y lo vamos a dejar así.

Por otra parte, se dice, y con razón, que experimentar es vivir; o, a la inversa, que vivir verdaderamente es experimentar, llegar a ser una persona “experta”, “adiestrada” en algo, lo que sea... Sabemos que la vida es, por sí misma, un caudal inagotable de experiencias, de existir *sintiendo* o, mejor dicho, *padeciendo* (viviendo apasionadamente) aquello de la realidad que logramos aprehender conscientemente, aquello que logramos aferrar hasta hacerlo parte de nuestra vida. Cosas simples, pero imprescindibles para saber que existimos: levantarnos cada día con las fuerzas y el ánimo renovados; mirar al cielo y acercarnos a la inmensidad, aunque sea a

---

\* Profesora de Misterio de Dios y Mariología en la Facultad de Teología de Granada.

través del *sombrero de contaminación* o de los bloques de cemento; encontrarnos con la sonrisa de los que nos rodean, con la mirada que acaricia, o tal vez con aquella que corta hasta la respiración...; con la palabra que abre intimidades, o con la tosca negación de ella. Cosas sin las cuales nadie puede vivir, por muy dolorosas que puedan llegar a ser.

### 1. La experiencia “de Dios” como experiencia de nuestra condición “religada” a Dios

Parto de la convicción de que la “experiencia de Dios” tiene una innegable dimensión *antropo-teológica*. La experiencia religiosa fundamental es la apertura del ser humano a la raíz, a la *arkhé*, a la “Roca” de su propia realidad, este es el presupuesto antropológico de la experiencia religiosa y de la interioridad que ésta conlleva<sup>1</sup>.

Decir que la experiencia de Dios posee una dimensión antropológica no significa afirmar que esa experiencia sea algo meramente psicológico. “Nadie tiene experiencia psicológica de Dios” afirma el filósofo X. Zubiri<sup>2</sup>. Porque nadie puede encerrar la inmensidad en la finitud. Todo lo más, advierte el autor citado, se tiene una experiencia *moral* de lo divino, es decir, se vive a Dios desde la vida y desde los gestos, opciones y actitudes que conforman la vida cotidiana<sup>3</sup>.

Nadie, afirma el evangelio de Juan, ha visto nunca a Dios directamente, nadie lo ha “*experimentado*”, excepto aquel que ha venido de Dios, el Verbo encarnado que nos lo ha explicado (*cf Jn 1,18*). Esta *explicación*, sin embargo, es la mejor confrontación experiencial: acogiendo la experiencia del Dios de Jesús podemos cotejar qué de nuestra propia vivencia dice algo acerca de lo Divino.

Cada creyente, al realizar el reconocimiento en el que consiste, por ejemplo, la experiencia orante de la fe, inscribe su propia vida dentro de un horizonte relacional que encierra toda una tradición *religiosa* en la que palabras tales como “YHWH”, “Dios”, “Alah”, “Brahman”, cobran significado más allá de la experiencia transmitida por lo dado en la realidad material, e incluso, íntima y trascendentalmente.

El reconocimiento de esto que podríamos llamar *presencia transcendental* en la propia interioridad del ser humano, el consentimiento y respuesta a la llamada y a la entrega en el encuentro personal con esa *Presencia*, es lo que la fenomenología de la religión identifica con la “experiencia religiosa fundamental” en cualquiera de

<sup>1</sup> ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1987<sup>o</sup>, 180-182.

<sup>2</sup> Nacido en 1898 en San Sebastián

<sup>3</sup> Zubiri advierte que en realidad no hay experiencia de Dios..., hay experiencia de las cosas reales y en ellas, se hace un *tanteo* de Dios. La posesión de la existencia no es experiencia en ningún sentido, y por tanto, tampoco lo es de Dios (Cf ZUBIRI, X., *o.c.*, 435).

las expresiones religiosas: *entrega en fe, esperanza y caridad* (cristianismo), *en fidelidad obediencial* (judaísmo), *en absoluta sumisión* (islamismo), *en la búsqueda de la identificación plena “tu eres eso”* (brahmanismo), *nirvana o extinción del sujeto en el absoluto* (budismo), etc...

Es decir, sin esta actitud fundamental que acoge y expresa lo que nos *religa* a la Trascendencia no se da ningún tipo de experiencia religiosa. Y lo cotidiano, el día a día, vendría a ser algo así como el *lugar* en el que experimentamos la relación-religación personal respecto a todo eso que nos rodea: el *cordón umbilical* que nos une a la existencia y a todo lo que existe.

### *La vida “en Dios”, sin etiquetas*

Ahora bien, ¿cómo experimentamos, en lo cotidiano de la vida, esa vinculación personal a Dios? ¿Cómo vivimos los cristianos, los bautizados en Cristo, la experiencia de Dios? Después de indagar he llegado a una conclusión, tal vez poco original, pero real: no es posible hacer un cliché único, ni etiquetar nuestras experiencias cotidianas de Dios bajo un mismo y único signo, una idea clave o una sensación superior e inefable. Por más que nuestra condición de creyentes cristianos haga de nosotros una “comunidad creyente” (Iglesia), la *experiencia* que tenemos de Dios es múltiple y compleja.

Tratando, pues, de crear un cuadro referencial amplio podríamos decir que los hombres y mujeres de nuestro tiempo estamos bastante despistados acerca de las cosas de Dios y sobre todo, de las cosas que pueden decirnos algo sobre Dios dentro de los acontecimientos cotidianos; aunque es muy cierto eso de que “la experiencia de Dios sólo puede darse en medio de y en contacto con determinadas experiencias mundanas”<sup>4</sup>, con lo más cercano y con lo que va creando el entramado de nuestra vida de cada día.

Una auténtica experiencia humana de la vida cotidiana tiene ya los elementos necesarios para ser llamada una auténtica *experiencia de Dios*. Podríamos decir que la persona que cree, vive su fe como entrega y comunicación o proyección de sí, del mismo modo como entiende que Dios se le comunica: gratuita, justa y misericordiosamente. Si la persona creyente vive en esta fe, comienza a experimentar lo incomunicable de aquello a lo que está llamada y no puede alcanzar por sus propias fuerzas, porque la trasciende absolutamente y de manera misteriosa, no manipulable.

Combinando los elementos que la experiencia humana proporciona en la vida de cada día con la experiencia de fe, es decir, de entrega al proyecto del *Reino de Dios*, en todo lo que ese proyecto tiene de empeño y compromiso por crear lo que

---

<sup>4</sup> MARTÍN VELASCO, J., *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1996<sup>2</sup>, 42.

se ha dado en llamar “una sociedad de contraste”, que fue la misión de Jesucristo y sigue siendo la misión de la Iglesia en el mundo, podemos imaginar algo de lo que implica una verdadera experiencia de la Divinidad en nuestra existencia real y concreta, en medio de las cosas que nos resulta familiares, adheridas a nuestra existencia de cada instante.

Pero este ejercicio o compromiso creyente supone un verdadero proceso de crecimiento y madurez personal, supone aceptar cada día la tensión entre: libertad - *normatividad*, personalización - *institucionalización*, provisionalidad - *perpetuidad*, presente - *futuro* (pasado), pluralidad - *unidad*,... Los datos que ofrecen estas categorías bipolares que, podríamos, pero no vamos a desarrollar aquí, servirían para situarnos en el punto adecuado desde el cual comprender el tipo de “experiencia de Dios” que vivimos la mayoría de los creyentes, de manera cotidiana, tratando de tener en cuenta la integridad del Mensaje evangélico y la honestidad de nuestra adhesión a él; contando con la incoherencias de las que muchas veces adolecemos ante ese mensaje y su sentido salvífico. Lo *cotidiano* está lleno, precisamente y dolorosamente, de incoherencias...

## 2. Riqueza, problematicidad y humillación de “lo divinamente cotidiano”

Lo que llamamos *cotidiano* no es sencillamente lo “simple”, ni mucho menos, lo “banal”. Lo cotidiano encierra mucha complejidad y, por lo mismo, una infinita gama de vivencias, de sentimientos, de perspectivas..., un *arco iris* de colores que abarca todo lo más íntimo de nuestro horizonte existencial: contiene albas, amaneceres radiantes y noches envueltas en una cierta semioscuridad, atardeceres radiantes y también llenos de espesos nubarrones... ¡Toda la creación parece estar dentro de las horas del día y del alma!

Por otra parte, eso que llamamos *experiencia* está muy lejos de ser algo uniforme o perfectamente programable. De una manera más o menos empírica sabemos que experimentar significa ir haciéndonos personas *expertas* (peritas) en algo, a partir del *pathos*: apasionamiento vital, lleno de amor y de sufrimiento volcado y como emergiendo de todo lo que toda vida trae y lleva consigo.

Pero tampoco es algo simple preguntarnos por esa realidad que llamamos *Dios* y que bien podríamos llamar *Diosa*, si nuestro intelecto o nuestra sensibilidad “religiosa” no estuvieran tan encorsetados en los términos y en lo que ellos, más que revelarnos, nos encubren... Hablar de “la experiencia de *Dios* en la vida cotidiana” significa tratar de encerrar en palabras esa Realidad totalmente inalcanzable que nos alcanza enteramente y a cada instante, de todas las maneras posibles. Dice el o la orante de la Escritura antigua:

“Señor, tú me has examinado y me conoces; sabes cuándo me acuesto y cuándo me levanto, de lejos te das cuenta de mis pensamientos; tú ves mi caminar y mi descanso, te son familiares todos mis caminos... Tú me envuelves por detrás y por delante, y tienes puesta tu mano sobre mí... ¿A dónde podría ir lejos de tu espíritu, a dónde podría huir lejos de tu presencia?...”<sup>5</sup>

La oración continúa mostrando que ni los cielos ni el abismo, ni un confín u otro de la creación, ni la luz ni las tinieblas, pueden alejarnos de la *Presencia* que lo llena todo.

Con esta certeza metida en el corazón podemos decir, con palabras de una mujer apasionada por Dios pero, sobre todo, por la vida, que en lo que llamamos experiencia cotidiana de Dios se trata de “... realizar lo posible para alcanzar lo imposible”<sup>6</sup>. Lo *posible*, en este espacio, es, a mi entender, hablar de la experiencia de la cotidianidad hecha de momentos entrelazados, de pequeños retazos y de profundos vacíos, de vitalidad y de dicha, de languidez y de melancolía, o de todo a la vez... Lo *imposible*, tal vez, sea pretender *atrapar*, de alguna manera, aunque sea imaginada, esa *Presencia* que intuimos cercana y que sabemos también lejana, definitivamente no identificable con ninguna de las otras presencias que llenan nuestra vida.

#### *La experiencia de Dios, conquista humilde de Dios*

De la Divinidad experimentamos la urgencia de su mirada, sin poder jamás definir su Rostro ni sus maneras de estar presente en esta vivencia nuestra del tiempo y del espacio. La experiencia “de Dios” se va adquiriendo cada día en la *comunidad afectiva*, no sólo con las cosas reales, sino a través de ellas. Es ahí, en la realidad donde se siente la brisa Divina, ese *Misterio* que, como tal, nos envuelve, nos abraza, nos mete dentro de sí y nos hace “hogar” en sus propias entrañas.

Pero ésta es una experiencia que nos supera y nos desconcierta siempre... Nos lanza al abismo aterrador de lo que no podemos definir, porque no entra dentro de ninguna de nuestras categorías, aunque sí de nuestras intuiciones.

Sin embargo, una manera de *experimentar* a Dios, sobre todo al Dios revelado en Jesucristo, es a través de sentir su propio *anonadamiento*. No como el Todopoderoso, ni como el absolutamente inalcanzable Dios de los conceptos filosóficos, sino como esa *enamorada compañía* que nos observa embelesada sin hacer otra cosa que amarnos y ofrecernos su amor, retirándose casi con timidez, a fin de no presionar ni obstaculizar nuestra búsqueda en libertad de aquello que él mismo nos da. Dice S. Weil:

<sup>5</sup> Cf. Salmo 138.

<sup>6</sup> WEIL S., *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, 159.

“Dios se agota, a través del infinito espesor del tiempo y del espacio, para alcanzar el alma y seducirla. Si ésta se deja arrancar, aunque no sea más que lo que dura un soplo, un consentimiento puro y completo, entonces Dios se alza con su conquista. Y una vez se ha convertido en algo completamente suyo, la abandona. La deja completamente sola. Y entonces le toca a ella atravesar, esta vez a tientas, el infinito espesor del tiempo y el espacio en busca de aquél a quien ama. De esa manera el alma vuelve a hacer en sentido inverso el viaje que Dios hizo hasta ella”<sup>7</sup>.

“Dios se agota” entiendo que es una manera de definir la *entrega*, el *abajamiento* o la *humillación* de Dios en la Encarnación: Dios metido en la historia, nuestra historia de cada instante: perecedera y, sin embargo, llamada al infinito.

En el hombre Jesús de Nazaret, Dios nos ha dado alcance, se ha puesto a nuestro lado, ha caminado y experimentado nuestra vida y, al alejarse históricamente, al situarse en el lugar trascendente que le corresponde desde la eternidad, ha dejado nuestra existencia abierta a esa eternidad en la que él mismo existe desde siempre. Pero esta apertura es también *herida*, porque al Dios de Jesús no le vemos como algo completamente asequible y mucho menos manejable, sino como una *seductora utopía* de lo que jamás obtendremos de manera plena en esta vida, dentro de este tiempo ni de esta realidad.

Por eso, de la divina *Presencia* experimentamos siempre mucho más su ausencia que su cercanía. El grito del “Hijo del hombre” sobre la cruz sigue siendo el mismo grito a lo largo de la historia de muchos hombres y mujeres: “Padre, ¿por qué me has abandonado?”... Experimentar a Dios en la cotidianidad de nuestra existencia, supone, con frecuencia, sentir la llamada y el abandono de Dios: atravesar el camino de la existencia buscando su rostro, sin verle; experimentar el dolor lacerante de los muchos límites y descubrir que la fe no nos exonera de ninguno de ellos.

Y esto duele, aún teniendo la certeza de que somos criaturas miradas desde no sabemos bien qué dimensión de la realidad, con infinita ternura, tanto si la amamos como si no, si confiamos en ella como si no, si aceptamos su absoluta libertad como si nos enfurece su indisponibilidad... Esa experiencia paradójica no siempre es llevadera, con frecuencia suele convertirse en un verdadero problema, tal vez, sin saberlo, en el *problema* más profundo de nuestra vida.

### 3. “Experiencia” de Dios o “hacerle” sitio a Dios en la cotidianidad de nuestra vida

Como venimos observando, lo que podemos intuir como *experiencia cotidiana* “de Dios” tiene al menos dos polos o vertientes desde las que podemos asomarnos:

---

<sup>7</sup> Ibid, 128.

lo objetivo y lo subjetivo. No hay verdadera experiencia si no hay algo *objetivo*, algo que *yo* pueda oír, ver, tocar, sentir... Y, obviamente, es la persona, con toda su *subjetividad*, la que siente, experimenta. Son dos dimensiones irrenunciables de nuestra manera de conocer y por tanto de dejarnos afectar por la vida y por el Dios de la vida: “Venid y lo veréis” (*Jn 1, 39*), dice Jesús a aquellos que querían seguirle por la rivera del Jordán. Y se fueron con él. Al final del proceso, llamémoslo de *experimentación*, de seguimiento diario por los caminos de la vida cotidiana, pasando por pueblos y ciudades, visitando y dejándose visitar, sanando y dejándose sanar, aquellos hombres y mujeres que le siguieron desde el principio, afirmaban: “... lo que hemos oído, lo que hemos contemplado y han palpado nuestras manos, es lo que os decimos” (*1Jn 1,1*).

#### *Dios, siempre “inadecuado” a nuestra vida*

La nuestra es una experiencia *mediada* de Dios. Nuestra propia condición humana, compartida por el Hijo encarnado, es la vía de encuentro con la Divinidad que nos sale al encuentro. Experimentar a Dios en la cotidianidad de la vida es experimentar la vida misma, sentir el latido de lo divino resonando, paso a paso, en la interioridad de cada acontecimiento, por sencillo o difícil que se nos presente ante los ojos y en el corazón.

Sin embargo, la distancia o la tensión entre esas dos realidades: la objetiva y la subjetiva, la exterior y la interior, puede convertírsenos en un abismo aterrador, en una distancia infranqueable porque ¿dónde está *Dios* cuando le necesito?, ¿dónde cuando el mundo, la creación entera, reclama su “presencia”, su actuación?

Desde luego, Dios no está en algún lugar recóndito, esperando, como el genio de la lámpara de Aladino que se le convoque para actuar... ¡eso quisiéramos! Dios no es, como decía L. Feuerbach, una mera creación de nuestra mente, una proyección de todo aquello que no podemos ser ni alcanzar por nosotros mismos... “Dios” no es un término abstracto que en ciertos momentos podamos convertir en un soporte más o menos *adecuado* a nuestra vida. Dios *es* en la realidad que vivimos y es completamente *inadecuado*.

Ninguna “experiencia de Dios” no se amolda a nuestros criterios, por elevados y santos que sean o pretendan ser, pero esa *experiencia* forma parte de la existencia, una existencia tanto más auténtica y veraz, cuanto más se va abriendo a esa Realidad que nunca, aquí, podremos llegar a conocer plenamente, porque, como afirmaba Agustín de Hipona: “Si dices que le conoces, ya no es Dios”. Y, con todo, según otro teólogo del siglo IV, Gregorio Nazianzeno, la experiencia de Dios determina la entera existencia del creyente: “Hemos de pensar en Dios aún más a menudo que respiramos”.

*Pensar* a Dios y “pensarle” precisamente como “Hogar de Comunión” (Trinidad), debería sernos tan connatural como la respiración misma, pero eso es mucho decir, sobre todo para los hombres y mujeres de una época en la que el Dios manifestado en la vida y en la misión de Jesús de Nazaret, se ha convertido en un tema cada vez más paradójico e irritante, incluso para los mismos cristianos. En este sentido, seguramente nos vendría mejor, más a la medida de nuestra capacidad de entendimiento, un Dios que cumpliera siempre un rol determinado, aquel que quisiéramos darle: de dominio y de señorío absoluto, de poder arbitrario, e incluso de cierta condescendiente misericordia, incapaz de compartir con nadie su misteriosa e infinita, pero conveniente soledad. En definitiva, un Dios que nos dejara en paz, que no incomodara nuestra vida cotidiana, que no se acercara pidiendo ser hospedado en nuestro espacio humano... Pero la Divinidad, desde el acontecimiento Jesucristo, ya no puede ser *contemplada* ni *entendida* como absoluta lejanía, sino como Presencia que viene y nos considera suyos: familiares y amigos.

En definitiva, si queremos experimentar a Dios en aquello que vivimos cada día, si queremos hacerle espacio en el corazón de nuestra existencia cotidiana, debemos dejarnos afectar de *otro modo* por la realidad misma, abandonando muchas veces lo que considerábamos “nuestra” privacidad más irrenunciable, que en el fondo puede no ser otra cosa que nuestra comodidad más egocéntrica.

La “experiencia de Dios” en el día a día es una invitación a abandonar el espacio seguro de nuestros criterios y de nuestra *sapiencia* humana para lanzarnos a vivir un proyecto que apasiona en todos los sentidos: el proyecto de un Dios que se “exilia” de su Gloria (*cf Flp 2,6-11*) para hacerse experiencia encarnada y apasionada en la historia, nuestra propia historia. Con todo lo que ella tiene de gozo y de sufrimiento, de triunfo y de fracaso, de vida y de muerte.

#### 4. Dios, memoria del deseo “exiliado” y llamada a la “interioridad”

A la distancia entre el vacío y el anhelo que experimentamos por dentro quienes a lo largo del día, de una manera más o menos intensa, más o menos consciente, buscamos a Dios, podemos llamarle *deseo*. Un deseo que está hecho de infinito, dentro de nuestra finitud, de grandeza dentro de nuestra pequeñez, de certeza dentro de nuestras dudas, de gozo en medio de todos los sufrimientos... El deseo de Dios supone *tensión* entre lo que creemos de él y lo que llegamos a experimentar verdaderamente de esa Realidad que nos abraza y nos trasciende...

Y la tensión puede convertírsenos en angustia, en ansiedad desbordante, insostenible, hasta el punto de hacernos desear *no desear* que Dios sea, ni exista, ni se nos haga presente... Entre otras cosas, porque el hecho de que nuestra vida esté abierta a la Presencia divina no nos garantiza que todo lo que vivimos en el día a día sea algo satisfactorio, exitoso; por el contrario, puede ser frustrante y desalentador.

“Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de Él. No es posible conocerle para luego amarle, hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de Él... Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo a nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratemos de definirlo, no surge la nada”<sup>8</sup>.

Dios, ni en el momento de experiencia mística (cercana) más intensa, se deja manipular ni dirigir por nuestros *deseos*, por “santos” que éstos sean o creamos que pueden ser. De hecho, lo que sentimos, como decía S. Weil, es que Dios se ha adueñado de nuestra vida para después dejarla inmersa en una búsqueda que hacemos *a tientas*, con muy pocas o ninguna certeza...

Nuestro deseo de *experimentar* a Dios se queda como “exiliado”, sacado de sí, al descubierto, en la más profunda indigencia. Existen situaciones en la vida personal contradictorias: al momento en el que Dios parece estar al alcance de nuestra mano le sucede la noche de los sentidos y del espíritu, en que la experiencia de Dios se nos convierte en transcendencia y lejanía. Lo que no acabamos de entender es que esta experiencia sea, precisamente la “kénosis” o anonadamiento de lo divino en nuestro “exilio” humano. Experimentar a Dios, de alguna manera, por dolorosa o gozosa que sea, es, ante todo, querer que él sea y tener la certeza de no poder vivir sin él.

#### *La experiencia de Dios como experiencia abismal*

Cuesta creer que “Dios” sea esa Realidad Infinita dispuesta a dejar su *espacio* (esté donde esté y sea lo que sea...) y venir a *habitar* en medio de nosotros; que Dios sea precisamente eso: *Presencia* implicada en la cotidianidad de nuestra existencia *exiliada* y la única manera de llegar a ese *lugar perdido* que llamamos “cielo” “paraíso”..., el *lugar-seno* acogedor donde experimentar a Dios es sencillamente *vivirse* en Dios.

*Exilio* y *regreso* son los dos polos de este binomio tensional entre el mundo material de lo externo que vivimos y el mundo espiritual e interno que reclama nuestra atención, porque somos seres llamados a existir en él y desde él. El *exilio* es, en realidad, salir del recinto superficial y amurallado de nuestros intereses materiales y *regresar* a la profundidad en la que se afirma lo mejor de nuestra existencia cotidiana.

---

<sup>8</sup> UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida -en los hombres y en los pueblos-*, Alianza Editorial, Madrid 1986, 163-164.

Sin embargo, la interioridad que nos abre a nuestra propia trascendencia, como seres abiertos a la Trascendencia Divina, produce vértigo, y no siempre estamos dispuestos o dispuestas a sufrirlo. El científico, místico y... teólogo Pierre Teilhard de Chardin escribía:

“Penetremos en lo más secreto de nosotros mismos, circundemos nuestro corazón. Busquemos afanosamente el océano de fuerzas que padecemos y en la que nuestro crecimiento se haya inmerso. Es un ejercicio saludable: la profundidad y la universalidad de nuestras relaciones formarán la intimidad envolvente de nuestra comunión”<sup>9</sup>.

Experimentar a Dios en la vida cotidiana exige *circundar*, navegar reciamente, con fuerza, cada momento, cada acontecimiento, firmes ante los embistes que recibimos, oleadas y oleadas de todo tipo de sentimientos y de vivencias, padecimientos, en suma, que pueden hacernos zozobrar y que, no obstante, encierran el secreto de la verdadera sabiduría de la existencia, porque nos lanza a la profundidad, a lo más íntimo y verdadero.

Realizar esa inmersión es “saludable”, puede ser el camino de sanación de muchas de las heridas que la vida nos va produciendo, día a día. Puede ser también camino de encuentro y de comunión, en primer lugar, con ese Abismo sin fondo que es Dios y que somos cada ser humano en Dios. Vale la pena seguir la idea de este buscador y acoger su experiencia:

“Así pues, acaso por primera vez en mi vida (¡yo, que se supone medito todos los días!) tomé una lámpara y, abandonando la zona, en apariencia clara, de mis ocupaciones y de mis relaciones cotidianas, bajé a lo más íntimo de mí mismo, al abismo profundo de donde percibo, confusamente, que emana mi poder de acción. Ahora bien, a medida que me alejaba de las evidencias convencionales que iluminan superficialmente la vida social, me di cuenta de que me escapaba de mí mismo. A cada peldaño que descendía, se descubría en mí otro personaje, al que no podía denominar exactamente y que ya no me obedecía. Y cuando hube de detener mi exploración, porque me faltaba suelo bajo los pies, me hallé sobre un abismo si fondo del que surgía, viniendo no sé de dónde, el chorro que me atrevo a llamar mi vida”<sup>10</sup>.

San Agustín hace un llamado a la interioridad en la vida cotidiana que hoy sigue siendo completamente actual: “¡Oh hombre!, ¿hasta cuando vas a estar dando vueltas en torno a la creación? Vuélvete a ti mismo, contéplate, sondéate, examínate... No quieras ir fuera de ti mismo, es en el hombre interior donde habita la verdad”<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> TEILHARD DE CHARDIN, P., *El medio divino*, Alianza Editorial, Barcelona 2000, 48.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> SAN AGUSTÍN, *Sermón 52, 17* en *Obras Completas*, X, BAC, Madrid 1983, 63.

Pero, el recogimiento en sí, en el lugar en el que habita la verdad, no es, ni mucho menos, un llamado al aislamiento sino a la autenticidad que se enraíza en el conocimiento de sí. La interioridad no es una huida, una evasión, es un compromiso con la vida tal cual. Es optar por la vida real, con todas sus consecuencias. Una opción que lleva al creyente a descubrir la *Presencia* que lo habita, lo mantiene en la existencia y lo lleva en ella hacia *Ella*. Una Presencia que es impulso y fuerza para emprender un itinerario hacia sí, hacia el interior de sí mismo, con vistas al encuentro que tiene lugar, según san Juan de la Cruz “*del alma en el más profundo centro*”.

De ahí que lo que venimos llamando *interioridad* se asemeje mucho a la experiencia que tiene lugar en lo más auténtico de nuestro ser y que se descubre sólo a través del reconocimiento personal, en un movimiento constante de concentración y descentración, de bajada a lo más profundo y de subida hacia lo que se descubre como lo más allá y lo más absoluto de sí mismo: Dios en los otros.

El esfuerzo que supone el *ahondar en sí* está orientado, en este camino de experiencia religiosa, a vaciar el propio interior, a tomar auténtica *conciencia de sí* frente a la realidad; a hacer experiencia de la realidad misma que nos rodea desde el propio *señorío interior*; en un estado que permita conocer esta realidad tal cual es; con sosiego, profundidad y, sobre todo, con verdad.

##### 5. La experiencia de Dios como despojo de la superficialidad en lo cotidiano

Lo venimos afirmando constantemente: lo que llamamos experiencia de Dios, en el día a día, acarrea mucho de dolor y, por lo mismo, exige de la persona mucho valor. Dolor y valor que conlleva la misma vida. No es demasiado común que alguien quiera hacer experiencia de la *Divinidad* en profundidad y verdad; sentir las cosas, sentirse a sí misma/o, a los otros, la realidad, el mundo y la transcendencia, exponiéndose, quedándose a la intemperie de la vida, desde su propia fragilidad interior. La filósofa y mística Edith Stein afirmaba al respecto:

“El yo personal se encuentra enteramente en él, en la interioridad más profunda del alma. Cuando vive en esa interioridad, dispone de la fuerza total del alma y puede utilizarla libremente. Además, está abierto a las exigencias que se le presentan, puede apreciar mejor su significado y su importancia. Pero pocos hombres viven tan concentrados en sí mismos. En la mayor parte el yo se sitúa más bien en la superficie...”<sup>12</sup>.

Podemos estar, cotidianamente, ante la tentación de sucumbir en la vorágine de la superficialidad o, lo que es peor, la hipocresía, dejarnos llevar por lo que no compromete de forma definitiva ni vincula íntimamente, ni nos toca realmente la

<sup>12</sup> STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE, México D.F. 1996, 453.

vida. La búsqueda de la gratificación inmediata condiciona la continuidad de toda verdadera experiencia, mucho más de la experiencia de “Dios”. Con frecuencia solo interesa aquello que resulta compatible con lo efectivo y con las apetencias del momento presente; nos atrae todo lo que esté apoyado en un fuerte sentido de independencia personal y de respuesta inmediata a nuestras necesidades, reales o no.

Con el paso del tiempo, con la experiencia que vamos acumulando y que nos va llevando a la madurez, más o menos dificultosamente alcanzada, se va relativizando lo que cada día conlleva de banal y asumiendo lo que tiene un cierto sabor a imperecedero, aunque no sepamos exactamente qué sea esto, porque todo lo que somos capaces de experimentar tiende a convertirse en caduco y transitorio, hasta lo más querido: la vida, nuestra vida y la de los seres que amamos. Pero incluso ahí, precisamente ahí, podemos encontrarnos con “Dios”.

En la experiencia de la *vida interior* el hombre y la mujer creyentes descubrimos lo extraordinario de la propia finitud: miseria y grandeza irremediadamente unidas. Toda la grandeza y dignidad del ser humano radica aquí: en su aspiración a Dios “*los hombres están, por lo general, ávidos de divinidad*” afirma san Agustín<sup>13</sup>. Somos seres complejos y misteriosos; fuente de incalculables riquezas y de carencias abismales. El ser humano es un ser para sí mismo incomprensible y a veces desesperante. Es toda una tarea aprender a esperar algo de nosotros mismos, incluso a través de la monotonía del día a día.

Experimentar a Dios en la vida cotidiana, como vemos, es aferrarse a aquello que se nos escapa. Tratar de aferrar la huidiza esperanza de algo que no se domina: el futuro, la felicidad, la realización personal... Pero es, sobre todo, dejar paso a la fe, muchas veces aprendida y pocas veces profundizada. Una fe transmitida que se nos ha quedado, con frecuencia, ridículamente corta. Por eso, y concluimos:

1. La *experiencia cotidiana de Dios* no es un simple saber acerca de Dios, pero tampoco llega a ser una contemplación en sentido místico; consiste en una disposición del pensamiento que reflexiona lo cotidiano. La mente del ser humano es un pozo profundo del cual, con el esfuerzo que supone considerarse a sí mismo *lugar* de encuentro con Dios, puede llegar a sacar de sí mismo el agua viva, es decir: las buenas opciones, los planes y proyectos válidos que llenan de sentido divino la existencia humana. Porque, se pregunta Pablo de Tarso “¿Quién conoce profundamente el modo de ser del hombre, sino el espíritu del hombre que habita dentro de él...?” (*cf 1Cor 2, 11*). Se trata, en todo caso, de una verdadera *catarsis espiritual*, indispensable para adquirir la verdadera sabiduría del Espíritu.

---

<sup>13</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *Epístola 137*, 3, 12 en *Obras completas*, XI, BAC, Madrid 1953, 113.

La persona que quiera ver a Dios en los acontecimientos de la vida, tal y como Él se suele mostrar: dentro del misterio, de lo no-predecible, de lo no-abarcable con nuestra lógica, tiene que estar *concentrada* no distraída; tiene que saber vivirse en la intimidad desbordante y en el silencio sonoro; en la clara oscuridad de la fe y en la disponibilidad al compromiso que lleva, con frecuencia, a la cruz.

2. El encuentro con Dios en la vida cotidiana supone la madurez humana de alguien que se vive, como criatura, orientada hacia dentro y volcada, desde dentro, a los otros, hacia todo lo que Dios mira y ama con predilección absoluta: su creación. Porque ese Dios a nuestro pesar, *hace acepción* de personas (se fija en lo más miserable), no se hace visible a una mirada superficial ni al alboroto que distrae de la intimidad y de la pasión del mundo.

3. El silencio, que a muchos atrae y a otros muchos aterrera, es un elemento fundamental e indispensable para vivir la *experiencia cotidiana de Dios*. Es necesario saber pasar del ruido ensordecedor al silencio dialogante, de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la hondura, del individualismo a la relación que hace comunión.

Se trata de un silencio que tiene que ser elocuente con la vida, que es disposición para la escucha de la voz de Dios en la propia existencia, y que no tiene nada que ver con la cerrazón hurafña o con la hosca mudez en la que, con demasiada frecuencia, pretendemos esconder nuestra falta de autocomprensión de nuestra propia realidad y, obviamente, de los acontecimientos que vivimos a lo largo de las horas, del tiempo y del espacio.

En el silencio interior, a veces obligado, se fragua y crece la vida en el Espíritu o la vida espiritual. Ese silencio no es lo opuesto a la palabra, es lo opuesto al ruido y a la distracción permanente. Este silencio es también condición indispensable para que se dé el diálogo con el *Huésped interior* y con aquellos seres humanos que lo hacen visible: los que siempre resultan marginados y silenciados, los que no cuentan porque no interesa que cuenten, los que no son significativos porque les restamos constantemente significatividad y dignidad. Esos “aquellos” son cada una de las personas que, sabiéndolo o no, son *el rostro visible del Dios invisible* (Mt 25, 31-46), *ninguneados* por la sociedad y engrandecidos en el Reino de Dios que construimos día a día<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf CASTILLO, J. M., *El Reino de Dios -por la vida y la dignidad de los seres humanos-*, DDB, Bilbao 1999. El estudio, no sólo la lectura, de esta obra ayuda mucho a entender qué significa, en cristiano, “experimentar” al Dios de Jesucristo.

*Intentado una conclusión de lo siempre abierto*

La experiencia de Dios en la vida cotidiana es acercamiento *apasionado* al mundo de Dios y a las cosas de Dios, en las cosas que nos pasan y por las que pasamos cada día. Esto supone que vivimos, en efecto, dentro de una realidad concreta, hecha de relaciones concretas, positivas, gozosas y constructoras en ocasiones y muchas veces, demasiadas tal vez, negativas y destructoras. Y aquí entra todo: relaciones familiares, vecinos, amigos, trabajo, acontecimientos que nos superan de manera absoluta...

La experiencia así entendida consiste en la forma peculiar en que la vida va poniendo *la realidad* en nuestras manos, y supone, en este sentido, algo previo, que existe y en lo que nos vivimos. Viene a ser algo así como la existencia de un *campo visual*, dentro del cual son posibles múltiples y diversas perspectivas, según el punto desde el cual nos situemos ante la realidad y sus complejas manifestaciones.

El problema, a mi entender, es que, precisamente lo cotidiano de nuestra vida personal puede llegar a convertir ese *campo visual*, más que en un balcón abierto hacia el Horizonte Infinito, en una cada vez más estrecha rendija a través de la cual pretendemos ver y conocer todo lo que acontece en la inmensidad del universo y de la historia. Y, algo que *vemos* o *sentimos* o *experimentamos*, cada vez con un margen de apertura más limitada es nuestra relación con la Transcendencia Divina. Por muchas razones:

- por la influencia de lo que podríamos llamar la *cultura de la tecnocracia pragmática*,
- por las incoherencias entre lo que la religión *predica* acerca de la Divinidad y lo que la comunidad creyente, nosotros y nosotras dentro de ella, olvida *vivir* en relación a esa Divinidad,
- por ese afán de *globalizar* todo e incluir en ese *todo* incluso la “experiencia de Dios”, como si Dios fuera un producto más de la sociedad humana y de los sistemas de convivencia o de intolerancia que creamos a todos los niveles...<sup>15</sup>

Voy a terminar esta reflexión con unas palabras de la pensadora María Zambrano que, sin estar directamente vinculadas al tema que nos ocupa, pueden ayudarnos a entender la universalidad de eso que hemos venido llamando: *experiencia de Dios en la vida cotidiana*. Porque, ¿quién nos puede impedir sentir que experimentar a Dios en la vida de cada día es como salir de la realidad para entrar más profundamente en ella, de una manera que no podemos ni imaginar ni mucho menos

---

<sup>15</sup> En este sentido y en muchos otros, interesante y esclarecedor es el libro de ESTRADA, J.A., *Imágenes de Dios -la filosofía ante el lenguaje religioso-*, Trotta, Madrid 2003.

programar? La “experiencia de Dios” es el cada instante en el que vivimos lleno de una luz que se nos da tan gratuitamente como el nuevo día, que siempre amanece:

“Salimos del presente para caer en el futuro desconocido, pero sin olvidar el pasado, nuestra alma está cruzada por sedimentos de siglos, son más grandes las raíces que las ramas que ven la luz. Es en la hora del amanecer, trágica y de aurora en que las sombras de la noche comienzan a mostrar su sentido y las figuras inciertas comienzan a desvelarse ante la luz, la hora de la luz en que se congregan pasado y porvenir”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> ZAMBRANO, M., en el artículo “Amo mi exilio”, aparecido en ABC, 28 de agosto de 1989, pág 3.



# **¿QUÉ PODEMOS SABER DE LA MUERTE DE JESÚS? LAS FUENTES Y LOS DATOS HISTÓRICOS**

*Daniel Guerrero Ramos\**

## *Introducción*

Si en la historia de la teología ha habido intentos de negar la historicidad de la muerte de Jesús, en el momento actual casi nadie se atreve a poner en tela de juicio este acontecimiento sin deslizar un gran interrogante sobre toda su vida, sobre su existencia como personaje histórico y sobre la validez de las fuentes que lo atestiguan. Estas páginas se escriben justamente a partir del estudio de estas fuentes, usadas muchas veces para que desde tan variados puntos de vista se han presentado como argumentos de autoridad para la defensa de interpretaciones a veces encontradas y contrapuestas.

Como afirma Juan José Tamayo<sup>1</sup>, no está de más ser extremadamente precavidos en el tratamiento que le dispensamos a las fuentes extrabíblicas que, de forma más o menos evidente, parecen aludir a la figura histórica de Jesús de Nazaret, a su relevancia social en un momento dado y a los últimos acontecimientos de su vida, la condena a muerte y el desarrollo de su ejecución.

En este artículo nos interesa hacer un balance de lo que afirman dichas fuentes en torno a la muerte de Jesús. Pretendemos hacer evidente que, aunque se tratara de un personaje de bastante menor relevancia de la que le quieren atribuir algunos relatos evangélicos, ha quedado constancia escrita de Jesús y del grupo de sus seguidores en algunas obras, que son de referencia obligada para un estudio completo de la historia de aquel período.

Nos fijaremos además en el contraste que resulta de la comparación de las fuentes no cristianas con las fuentes cristianas (en concreto con los relatos evangélicos), para esbozar una síntesis de aquellos elementos que podrían ser

---

\* Licenciado en Teología.

<sup>1</sup> *Por eso lo mataron* (Colección "Hacia la Comunidad", nº 5), Madrid 1998, 18.

adjetivados de bastante seguros o, al menos, con una gran dosis de historicidad por la convergencia de los diversos testimonios que han llegado hasta nosotros. Concluiremos con un acercamiento a la conciencia humana de Jesús (entendiendo por tal el conocimiento psicológico interior que una persona tiene de sí misma) ante la proximidad de su muerte.

### *1. Fuentes no cristianas*

Los historiadores están de acuerdo al afirmar que los documentos históricos del siglo I de nuestra era que refieren la muerte de Jesús son escasos y contienen muy pocas referencias en torno a su figura<sup>2</sup> y al proceso que condujo hasta su muerte<sup>3</sup>. De su proceso no conservamos ningún documento que haya quedado registrado en los archivos imperiales<sup>4</sup>. Las pocas alusiones que han llegado hasta nosotros son fragmentarias y tardías<sup>5</sup>.

Sin embargo, al emprender un estudio sobre las fuentes no evangélicas en torno a Jesús, es legítimo preguntarse por la cantidad y la calidad de las que han llegado hasta nosotros y por el valor y alcance historiográfico que poseen. Es necesario además contrastar lo que tales fuentes dicen con lo que afirman las fuentes evangélicas, para intentar averiguar hasta dónde están de acuerdo y en dónde divergen las unas de las otras.

Aunque las fuentes que de manera más explícita relatan los acontecimientos finales de la vida de Jesús son los relatos evangélicos, podemos establecer un listado de documentos que con mayor o menor amplitud han recogido también los acontecimientos en torno a la muerte de Jesús, su misma muerte y las causas que la provocaron.

#### *1.1. Fuentes judías*

El único texto que se refiere a la ejecución de Jesús se encuentra en el Talmud:

<sup>2</sup> “Cuando buscamos referencias acerca de Jesús en escritos no canónicos del siglo I o II d. C., nos sentimos al principio desilusionados por la falta de ellos” (MEIER, J., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, I, Estella 2000<sup>3</sup>, 79).

<sup>3</sup> Cf. H. C. KEE, *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*, Córdoba 1992, 17.

<sup>4</sup> Cf. S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. La historia*, Bilbao 1995, 17. Para este autor, las conocidas con el título de *Actas de Pilato*, no serían más que un intento de respuesta a las injuriosas *Memorias de Pilato*, divulgadas durante el mandato del emperador anticristiano Maximino II Daya, el año 311-312. Tales *Memorias* cometerían el error de fijar la fecha de la crucifixión de Jesús el séptimo año de Tiberio (el 21 d.C.), año en el que aún no era Poncio Pilato procurador de Judea (cf. *ibid.*, 17-18, n. 2).

<sup>5</sup> Cf. R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Salamanca 1985, 228.

“La víspera de la Pascua se colgó a Jesús el Nazareno. El heraldo había marchado durante cuarenta días delante de él diciendo: “He aquí a Jesús el Nazareno que va a ser lapidado, porque ha practicado la brujería y ha seducido y extraviado a Israel. Que todos los que conozcan algo en su descargo vengan a pleitear por él”. Mas no se encontró a nadie para tomar su defensa, y fue colgado la víspera de la Pascua”<sup>6</sup>.

Este pasaje del Talmud se presentaría, según autores judíos y cristianos, como un residuo de la tradición relativa a las acusaciones y al proceso y posterior ejecución de Jesús. Se trata de una *baraita* o tradición externa suplementaria introducida en el Talmud babilónico en el lugar en donde se comenta la forma de proceder con la que ha sido condenada a la lapidación<sup>7</sup>.

Si éste es considerado por algunos como un texto claramente relativo a Jesús de Nazaret, a su proceso y posterior condenación “colgado la víspera del sábado”<sup>8</sup>, para otros no deja de ser un texto bastante tardío (del s. IV-V), construido independientemente de la tradición evangélica, con la que no tuvo ningún contacto. Así se explicaría también que el nombre de Jesús fuera añadido a aquellos otros textos talmúdicos que representaban alguna semejanza con su persona, su actividad o su mensaje, al entrar en contacto con el ambiente y la tradición cristiana<sup>9</sup>.

Del estudio del Talmud y de otras fuentes judías es poco lo que se puede extraer sobre la persona y la obra histórica de Jesús. No existe ningún interés sobre su figura y obra hasta que irremisiblemente se encuentran con un fenómeno de proporciones tan considerables en el Imperio Romano, que ya no les parece razonable ignorarlo ni despreciar a la persona que está en el origen de su fundación. Pero cuando se quiere incorporar a Jesús en los relatos del Talmud, los recuerdos sobre su actividad en Palestina quedan ya muy lejanos en el tiempo<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Traducción de la *b. Sanedrín*, 43a de J. KLAUSNER, *Jesús de Nazareth, son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris 1933, 27 (tomado de S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 22).

<sup>7</sup> Cf. R. FABRIS, *Op. cit.*, 37.

<sup>8</sup> Así piensa, por ejemplo, S. LÉGASSE, para quien “esta *baraita* (censurada) se refiere claramente a Jesús de Nazaret, no, como alguien ha pretendido, a otro Jesús, discípulo de R. Josué ben Perahyah [...]. El añadido “el Nazareno” (*ha-Nosrí*), que no deja ninguna duda sobre el personaje, está muy bien atestiguado. Aunque algunos autores se inclinan a ver aquí una tradición propiamente judía, no despreciable desde el punto de vista histórico, el conjunto se presenta más bien como una relectura de ecos procedentes del proceso y ejecución de Jesús y percibidos al entrar en contacto con cristianos” (*Op. cit.*, 22).

<sup>9</sup> Así es como piensa R. FABRIS (*Op. cit.*, 37-38), que se apoya en el estudio que sobre los pasajes talmúdicos en los que se menciona a *Jeshû* o a *Jehoshua' hanôzri*, ha realizado, aplicando el método histórico-crítico, J. MAIER en su obra *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978.

<sup>10</sup> Sobre otras referencias a Jesús en autores no cristianos, cf. R. FABRIS, *Op. cit.*, 37-41.

### 1.2. *El testimonio de Flavio Josefo*

Flavio Josefo nació por los años treinta en Palestina y vivió hasta el final del siglo I d. C. Pertenecía a una familia sacerdotal y por parte de su madre estaba emparentado con los asmoneos. Según su propio testimonio, estudió la *torah* con provecho. Y finalmente se adhirió a la secta de los fariseos, interesándose a su vez por la vida política de Jerusalén.

Participó en la rebelión antirromana de Palestina del año 66 d. C. Pero ante el avance de las tropas, acabó rindiéndose y entregándose a los romanos. Más tarde se convirtió en ciudadano romano, tomando para sí el nombre gentilicio de *Flavio*, incorporado al séquito de Tito, comandante de la tropas romanas en Palestina. Y desde esta nueva posición, asistió a la caída definitiva de la ciudad y del templo de Jerusalén.

Estos retazos de su vida nos ayudan a definir el perfil personal y político de quien habiendo sido primero defensor de la independencia de la nación judía, más tarde se alineó con el imperio invasor convirtiéndose en su estrecho colaborador cuando éste invadió Palestina en los años 67-70 d.C.<sup>11</sup>.

Las *Antigüedades judías* es la obra más importante que nos ha dejado Flavio Josefo con referencias a Jesús. La terminó en Roma el 93-94<sup>12</sup>. En ella nos encontramos con dos testimonios, de los que sólo el segundo nos interesa por referirse expresamente a la noticia sobre los últimos acontecimientos de la vida de Jesús. Es el llamado *Testimonium Flavianum*:

“Fue en este tiempo cuando apareció Jesús, hombre sabio, si puede llamarse hombre. Porque fue obrador de hechos maravillosos, el maestro de aquellos que reciben con alegría la verdad, arrastró a muchos judíos en pos de sí y también muchos otros venidos del helenismo. Él era el Cristo. Y Pilatos, habiéndole hecho crucificar bajo la delación de los primates de la nación nuestra, los que le amaron desde el principio, no se arredraron por esto. Él se les apareció de nuevo viviente, al tercer día, como lo habían dicho, con otras muchas maravillas, los profetas divinos. Y hasta el presente subsiste el grupo llamado de su nombre cristianos”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Sobre la vida y el testimonio de Flavio Josefo, véase la bibliografía que aporta R. FABRIS, *Op. cit.*, 41, n. 7.

<sup>12</sup> Según R. FABRIS (*Op. cit.*, 42, n. 8), la primera edición de las *Antigüedades judías* fue publicada por primera vez en el 94-95, bajo Domiciano.

<sup>13</sup> *Antigüedades judías*, XVIII, 3, 3, §§ 63-64 (traducción tomada de L. D. GRANDMAISON, *Jesucristo*, Barcelona 1932, 42-43, para quien “no hay duda que Josefo conoció al menos la existencia del cristianismo primitivo y sus líneas más salientes”).

Globalmente considerado, el texto ha sido escrito por Flavio Josefo. Pero no se puede rechazar la hipótesis de que en las sucesivas copias del texto realizadas por autores cristianos se hayan ido insertando (u omitiendo) palabras o expresiones que intentan conciliarlo con la fe cristiana. Lo que no resulta fácil es averiguar hasta qué punto ha intervenido la mano de un autor cristiano en la modificación del texto. Para J. Meier son cuatro las opiniones que se han vertido en torno a la autoría del texto:

“1) La entera noticia acerca de Jesús es una interpolación cristiana: de hecho, Josefo no menciona a Jesús en esta parte de las *Antigüedades*. 2) Aunque hay indicios de no poca redacción cristiana, alguna mención de Jesús en este lugar de las *Antigüedades* —quizá negativa— dio lugar a que un amanuense cristiano la sustituyese por una suya positiva. El texto original se ha perdido en su mayor parte, si bien no puede encontrarse todavía huellas de lo que escribió Josefo. 3) El texto de que disponemos es básicamente el escrito por Josefo, y las dos o tres interpolaciones de un amanuense cristiano se pueden aislar fácilmente del claro núcleo no cristiano. Con frecuencia, sin embargo, los eruditos procederán a hacer algunas modificaciones en el texto, una vez omitidas las interpolaciones. 4) El *Testimonium* es por completo obra de Josefo. Con pocas excepciones, la comunidad de estudiosos ya ha abandonado la última posición”<sup>14</sup>.

Nosotros pensamos que no son válidos ninguno de los dos extremos. No sería tarea fácil intentar demostrar que Flavio Josefo no tuvo conocimiento alguno de la existencia del cristianismo. Lo más probable es sospechar que sí lo tuvo y que supo, además, de la génesis de este movimiento. Tampoco se puede afirmar sin matizaciones que el texto, tal como hoy se conserva, pertenece en su integridad a Flavio Josefo, dado que hay afirmaciones que parecen provenir, más bien, de un autor cristiano. Por tanto, creemos que en su conjunto, el texto pertenece a Josefo. Y que un autor posterior, tomando como base lo que Josefo decía acerca de Jesús, añadió y corrigió algunos elementos para conciliar el testimonio con la fe cristiana.

Acerca de la vida de Jesús, Flavio Josefo conoce de modo singular a su personaje y lo distingue de otros añadiendo el apelativo *Cristo* y lo que se creía de él; tiene noticia de su actividad doctrinal y taumatúrgica; y respecto al proceso y condenación, sabe que murió en una cruz como cumplimiento de una sentencia emitida por Poncio Pilato por instigación de los dirigentes judíos de la nación<sup>15</sup>; tiene noticia además de la existencia de un grupo de discípulos de origen judío

---

<sup>14</sup> J. MEIER, *Op. cit.*, 82.

<sup>15</sup> El *Testimonium* ha omitido algunos aspectos del proceso de Jesús que sí aparecen explícitamente considerados en los relatos evangélicos. Así, por ejemplo, se han omitido las razones por las que primero las autoridades religiosas judías y luego Pilato deciden ejecutar a Jesús. “El *Testimonium* se muestra

y griego (*el grupo llamado de su nombre cristianos*) que apelan al nombre de Jesús y dicen haberlo visto vivo el tercer día después de su muerte.

De su testimonio debemos concluir que concuerda sustancialmente con los datos que encontramos en los relatos evangélicos. El trato reticente hacia el movimiento de Jesús resulta comprensible si lo que pretende Josefo es presentar al mundo culto la historia del pueblo judío, en una época (año 13 del reinado de Domiciano) en la que la situación político-religiosa no era nada favorable al movimiento cristiano.

### 1.3. *El testimonio del historiador Tácito*

Tácito es el primer historiador no judío que menciona a Jesús. Lo hace en sus *Anales*, obra que escribió hacia el año 100 d. C. La ocasión se la brinda la narración de lo ocurrido en Roma tras el incendio provocado por Nerón. Éste, quizá para eliminar toda sospecha sobre su persona<sup>16</sup>, decidió culpar de la catástrofe a los cristianos. Tácito, en este contexto, nos narra las atrocidades a las que fueron sometidos los cristianos. “Él sabe quienes son estos *Chrestiani* odiosos a la plebe, que Nerón sometió a suplicios refinados”<sup>17</sup>:

“Este nombre les viene de Cristo, a quien, en el reinado de Tiberio, el procurador Poncio Pilatos había condenado a muerte; reprimida de momento, esta detestable superstición retoñaba otra vez, no solamente en Judea, donde el mal tuvo su origen, sino, también, en Roma, a donde afluye todo cuanto hay de horrible y vergonzoso, y encuentra numerosa clientela”<sup>18</sup>.

De este testimonio podemos deducir que Tácito no tiene noticia de Cristo y de su movimiento procedente de alguna fuente cristiana o judía<sup>19</sup>. Más bien, su

---

extrañamente silencioso respecto a *por qué* se ejecuta a Jesús. Podría deberse simplemente a que Josefo no lo supiera. Podría ser que, siguiendo su normal tendencia, hubiera suprimido las referencias a *un o el* Mesías judío. Podría ocurrir que Josefo entendiese que el enorme éxito de Jesús era motivo suficiente. Cualquiera que sea la razón, el *Testimonium* no refleja un modo cristiano de tratar la cuestión de por qué Jesús fue condenado a muerte; en realidad, ni siquiera se plantea la pregunta” (J. MEIER, *Op. cit.*, 88).

<sup>16</sup> La sospecha de que había sido Nerón el autor del incendio no la disimula TÁCITO en su escrito: “Ni la ayuda humana, ni la munificencia imperial, ni todas las formas posibles de aplacar al cielo podían acallar el escándalo ni disipar el convencimiento de que el fuego había sido obra suya. Por ello, para desmentir el rumor, Nerón señaló como culpables y castigó con la crueldad más refinada a una clase de personas, detestadas por sus vicios, a las que la multitud llamaba cristianos” (*Anales*, XV, 44).

<sup>17</sup> L. DE GRANDMAISON, *Op. cit.*, 47.

<sup>18</sup> *Anales*, XV, 44 (traducción tomada de L. DE GRANDMAISON, *Op. cit.*, 47).

<sup>19</sup> Para J. MEIER este pasaje no es una interpolación cristiana posterior, sino que se trata de un pasaje auténtico. Lo justifica apoyado en varios argumentos: “No sólo figura en todos los manuscritos de los *Anales*, sino que el mismo tono anticristiano del texto hace casi imposible un origen cristiano. Es cierto que Tácito puede mostrar un mínimo de compasión por gente a la que injustamente se le ha cargado

estilo y el tono de este párrafo hacen pensar que lo que intenta reflejar es el modo como la ciudadanía romana miraba a esta nueva *secta* que comenzaba a cobrar carta de ciudadanía.

El testimonio de Tácito, al ser comparado con el de Flavio Josefo, no aporta nada nuevo, aparte de la datación de la muerte bajo *el principado de Tiberio*; incluso omite algunos datos sobre la participación de los judíos en todo el proceso, que sí aparecen en el testimonio de Flavio Josefo<sup>20</sup>. Según J. Meier, son tres los datos esenciales que nos aporta este escrito:

“1) Sitúa su muerte durante el reinado del emperador Tiberio (14-37 d. C.) y el gobierno de Poncio Pilato (26-36 d. C.). 2) Afirma que Jesús murió ejecutado por el gobernador romano de Judea; y aunque no menciona explícitamente la crucifixión, ésta se hallaría implícita en el mismo hecho de la ejecución de un judío en Judea por un gobernador romano. [...] 3) Según Tácito, la ejecución de ese Cristo sofocó por breve tiempo el peligroso movimiento religioso de los cristianos”<sup>21</sup>.

Al comparar el texto con los relatos evangélicos nos encontramos, por tanto, con una confirmación de la existencia histórica de Jesús, de su muerte bajo el reinado de Tiberio y de Poncio Pilato, como procurador de la provincia del Imperio, y de la rápida extensión del movimiento creado en torno a su figura a la capital del Imperio<sup>22</sup>. Tácito se interesa por los cristianos (y ligeramente por su fundador) sólo en la medida en que Nerón los ha hecho culpables del incendio que asoló a la capital del Imperio.

---

con la culpa del odiado Nerón. Pero los cristianos, como tales, son claramente despreciados a causa de sus abominables crímenes o vicios (*flagitia*), que constituyen una superstición nociva o peligrosa. Es decir, son un culto oriental de reciente invención y de rápida expansión, que desprecia a los dioses romanos, practica unos ritos secretos y probablemente nefandos, y que por tanto trastorna el buen orden del Estado romano. En la visión pesimista que tiene Tácito de la historia romana, los cristianos son un signo más del declinar de Roma desde la integridad y la virtud hacia la corrupción y la decadencia” (*Op. cit.*, 110). S. LÉGASSE (*Op. cit.*, 20) se ha preguntado por las fuentes de información que pudo utilizar el historiador Tácito al escribir su informe. Excluye que haya utilizado el registro oficial romano y que haya podido tener algún tipo de contacto con cristianos; excluye además que haya usado la obra del judío Flavio Josefo, en la que también aparece el apelativo *Cristo* aplicado a Jesús.

<sup>20</sup> Cf. S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 20; R. FABRIS, *Op. cit.*, 45-46.

<sup>21</sup> J. MEIER, *Op. cit.*, 110.

<sup>22</sup> Cf. H. C. KEE, *Op. cit.*, 23. “Lo que debe notarse aquí es que en las frases de Tácito se revela implícitamente la existencia del movimiento cristiano ya antes de la ejecución de Cristo; de otro modo no habría sido posible “sofocarlo” por un breve tiempo mediante su muerte. [...] Conviene advertir que, en el pensamiento de Tácito, el movimiento de los cristianos, denominado así a causa de Cristo, no surgió solamente tras la muerte de Jesús. Y el pasaje lleva aparejado que los mismos odiosos vicios de ese movimiento que dieron lugar a las ejecuciones de sus miembros bajo Nerón, motivaron también la ejecución de Cristo en tiempos de Tiberio” (J. MEIER, *Op. cit.*, 110).

#### 1.4. Carta de Mara bar-Serapion a su hijo

En 1855 se publicó por primera vez<sup>23</sup> este escrito privado, en lengua siriaca, de un tal Mara bar-Serapion, que era estoico sirio. El escrito, en forma de carta, lo dirige, probablemente alrededor del año 73 d.C., a su hijo que estudiaba en Edesa<sup>24</sup>. El texto que nos interesa de la carta dice así:

“¿Qué ventaja tuvieron los atenienses con matar a Sócrates, si recibieron su ración de hambre y peste? ¿o los samios con quemar a Pitágoras, si su tierra quedó enteramente sepultada bajo la arena en un instante? ¿o los judíos en crucificar a su prudente rey, si, a partir de entonces, les fue arrebatado el reino? Dios vengó con equidad a estos tres sabios. Los atenienses murieron de hambre, los samios fueron recubiertos por el mar, los judíos fueron deportados y expulsados de su reino, viviendo por todos lados en la dispersión. Sócrates no ha muerto gracias a Platón; ni Pitágoras, gracias a la estatua de Hera; ni el rey prudente, gracias a la nueva ley que dio”<sup>25</sup>.

Es claro el paralelismo ternario con que el autor construye el escrito. Al igual que Sócrates y Pitágoras murieron víctimas de los atenienses y los samios, respectivamente, Jesús murió víctima del error que cometieron los judíos. El texto no nombra explícitamente a Jesús. Pero es evidente que se trata de Él. Por el contexto no puede tratarse de otra persona.

El autor no es cristiano, pero el tratamiento favorable otorgado a Jesús, a quien en dos ocasiones llama “prudente rey” y en otra “rey” del pueblo judío, bien pudiera deberse a influjos de un ambiente cristiano cercano a los cristianos de Siria<sup>26</sup>.

#### 1.5. En torno a las fuentes extrabílicas

De los documentos extraevangélicos que hemos traído a nuestro estudio sólo pueden derivarse algunos datos, pero más bien pocos, acerca de los últimos acontecimientos de la vida de Jesús y de su muerte.

A los ojos de los historiadores del siglo II, la vida de Jesús no constituyó objeto de tratamiento directo hasta que el grupo de sus seguidores se fue haciendo

<sup>23</sup> La publicación se debe a W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, Londres 1855, 43-48.

<sup>24</sup> La datación es incierta. Mientras que unos creen que es muy poco posterior a la ruina de Jerusalén, el año 70, otros han llegado a creer que podría tratarse de un escrito del siglo II e incluso de mediados del siglo II (cf. S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 20-21; R. FABRIS, *Op. cit.*, 46-47).

<sup>25</sup> Traducción tomada de S. LÉGASSE (*Op. cit.*, 20-21), a partir de la versión de F. SCHULTHESS, revisada por R. KÖBERT y citada por X. LÉON-DUFOUR, *Passion*, col. 1422.

<sup>26</sup> Cf. R. FABRIS, *Op. cit.*, 47; S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 21.

cada vez más numeroso y llamativo. El hecho de que apelaran continuamente a Jesús como a su fundador, fue lo que motivó que aportaran algunos datos acerca de la vida de aquél a quien se consideraba fundador de esta nueva *superstitio*<sup>27</sup> y de sus seguidores, considerados judíos o extranjeros detestables y sospechosos.

Aún así, los datos relativos a los últimos acontecimientos de la vida de Jesús se reducen a breves y concisas noticias que no aportan nada nuevo a lo que contienen los textos evangélicos. El único dato que recogen con unanimidad los textos extraevangélicos es el que se refiere a la muerte de Jesús de manos de los judíos, con la aprobación de la autoridad romana encarnada en la figura del procurador Poncio Pilato, durante el gobierno del emperador Tiberio. Y también que la muerte a la que se le condenó fue al suplicio de la cruz.

Aunque no asumamos el tono negativo con el que redacta su conclusión acerca de las fuentes, nos parece que J. Meier vuelve de nuevo a acertar en su apreciación sobre el valor y el contenido de las fuentes que hemos estudiado, en el siguiente juicio que emite sobre todo el conjunto:

“Los cuatro Evangelios canónicos son al final los únicos documentos extensos que contienen bloques de material suficientemente importantes para una búsqueda del Jesús histórico. [...] Fuera del NT, el único testimonio no cristiano e independiente sobre Jesús en el siglo II lo ofrece Josefo, pero su famoso *Testimonium Flavianum* requiere alguna poda crítica para eliminar las interpolaciones cristianas posteriores. Incluso después de ella, Josefo proporciona una comprobación independiente de los principales rasgos de Jesús que trazan los Evangelios, pero nada claramente nuevo o distinto. Si Tácito representa una fuente independiente —lo que es dudoso—, todo lo que nos brinda es una confirmación adicional de la ejecución de Jesús por Poncio Pilato en Judea durante el reinado de Tiberio. [...] Así pues, para todos los efectos prácticos, nuestras fuentes tempranas e independientes de conocimientos sobre Jesús se reducen a los cuatro Evangelios, unos pocos datos diseminados en otras partes y Josefo”<sup>28</sup>.

## 2. Fuentes cristianas

Las fuentes cristianas que tratamos en nuestro estudio se reducen a dos clases de testimonios: el testimonio de las fuentes no evangélicas incluidas dentro de los escritos del Nuevo Testamento y las fuentes evangélicas propiamente dichas.

<sup>27</sup> Éste era el apelativo con que eran conocidas las otras religiones no oficiales del Imperio.

<sup>28</sup> J. MEIER, *Op. cit.*, 158-159.

### 2.1. Fuentes cristianas no evangélicas

Resulta un hecho tremendamente llamativo el tratamiento que la literatura sagrada más antigua ha dispensado a los últimos acontecimientos de la vida de Jesús y al modo cómo fue condenado a muerte<sup>29</sup>. Las cartas que con toda certeza son de Pablo, se muestran claramente cautas al referirse a estos acontecimientos, a pesar de que el tema de la cruz Pablo lo sitúa como el contenido central de su teología<sup>30</sup>.

No se puede olvidar que para Pablo, Cristo no es ya meramente un personaje histórico. La experiencia de su encuentro con Él, con el Cristo Resucitado, le ha inspirado una nueva perspectiva que va más lejos de la envoltura histórica. Pablo ni ha conocido probablemente al Jesús histórico ni ha gozado de la rica experiencia que tuvieron los doce durante el ministerio público de Jesús<sup>31</sup>. Quizá por eso, G. Bornkamm matiza el modo como Pablo se acercó en sus escritos a la figura de Jesús, con estas palabras:

“De ninguna manera se preocupa Pablo de reproducir la predicación de Jesús de Nazare. Nunca habla él del Rabí de Nazaret, del profeta, del taumaturgo, del que come a la mesa de los publicanos y pecadores, o del sermón de la montaña, de las parábolas del reino de Dios o de la lucha de Jesús con los escribas y fariseos. Ni siquiera se recoge una sola vez en sus cartas el padrenuestro. Sólo cita cuatro palabras del Señor, muy diversas y no propiamente representativas (1 Cor 7,10s; 9,14; 11,23; 1 Tes 4,15). Algunas de las exhortaciones a la comunidad están formuladas con una relación clara al recuerdo de las palabras de Jesús. Allí se ve claramente que Pablo posee un limitado conocimiento de la tradición sobre Jesús, por los encuentros con los cristianos antes o después de su conversión. Pero esta impresión, fundada en algo parcial y casual, no cambia en lo que se refiere a la imagen que da el conjunto. El Jesús histórico parece abandonado. De hecho, Pablo no lo ha conocido. Pero aunque lo hubiera conocido de una manera humana y terrena, asegura en la discusión con sus adversarios —que apelan a Jesús de una manera muy diversa a la suya— que ahora ya no lo conoce como ellos (2 Cor 5,16)”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Cf. R. FABRIS, *Op. cit.*, 47.

<sup>30</sup> Cf. S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 24.

<sup>31</sup> De ahí que uno de los grandes estudiosos de la figura y de la obra de Pablo, haya llegado a decir lo siguiente: “Se puede afirmar, aunque aparezca sorprendente y paradójico, que muy probablemente, y a pesar de la distancia de dos milenios, nosotros sabemos acerca del Jesús histórico más que el mismo Pablo” (G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Salamanca 1982, 301).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 160. Estas palabras de G. Bornkamm son justas, aunque se podría disentir de la calificación de “no propiamente representativas” de las palabras de Jesús en la institución de la Eucaristía (1Cor 11,23), que provienen de la tradición antioquena, están cargadas de un gran contenido teológico y nos ayudan a entrever la idea que tenía Jesús de su propia muerte.

Una de las fuentes a través de la cual Pablo conoce a Jesús son los formularios tradicionales que, en la comunidad primitiva, recogen y expresan la fe en Jesucristo<sup>33</sup>. Pablo apelará en repetidas ocasiones, dentro de sus escritos, a estos formularios<sup>34</sup>.

Sobre la base de esta tradición que Pablo recoge en sus escritos, realiza las siguientes afirmaciones:

- Jesús era un judío de la familia de David; de entre sus hermanos, sobresale Santiago.
- Eligió a “doce” discípulos, de entre los que destacaban Pedro (Cefas) y Juan.
- La víspera de su muerte celebró la “Cena” en compañía de sus discípulos.
- Por iniciativa de los dirigentes judíos fue entregado a muerte, y una muerte de cruz, con la necesaria intervención de la autoridad romana.

Pablo no menciona en sus escritos más que el proceso romano, pues, como sucede en la primera carta a Timoteo (6,13), se dirige a quienes están siendo instigados por la misma autoridad romana que mandó ejecutar la condena a muerte en cruz de Jesús. Entre las cartas consideradas auténticamente escritas por él, sobresale el pasaje de la primera carta a los Tesalonicenses, en el que acusa a los judíos de haber dado muerte a Jesús<sup>35</sup>; y otro de la primera carta a los Corintios, en el que acusa de la crucifixión de Jesús a hombres —no a demonios ni a ningún otro tipo de potencias malignas<sup>36</sup>—.

Otros escritos del Nuevo Testamento, como los discursos que aparecen en los Hechos de los Apóstoles, no pueden ser tomados como obras o fuentes autónomas, sino dependientes, en gran parte, de los escritos anteriores y de los mismos textos evangélicos, como ocurre en el caso de Lucas, que continúa su evangelio en el libro de los Hechos. Los discursos que aparecen en esta obra<sup>37</sup> confirman los datos que aparecen en los textos evangélicos, pero no representan una fuente nueva ni añaden ninguna información complementaria a lo ya dicho en los relatos evangélicos<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> El más antiguo credo cristiano, que contiene los elementos centrales de la predicación apostólica, escrito probablemente unos decenios después de los acontecimientos finales de la vida de Jesús, se enuncia de esta forma tan sintética: “Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1 Cor 15,3-4). “En este sentido, la predicación y la teología de Pablo son una interpretación y un desarrollo del kerygma de la primitiva comunidad cristiana” (Ibid., 164).

<sup>34</sup> Así, en: 1 Cor 7,10; 9, 14; 11,23; 15,3; 1 Tes 4,15.

<sup>35</sup> Cf. 1 Tes 2,13-16.

<sup>36</sup> Cf. 1 Cor 2,6-8.

<sup>37</sup> Cf. Hch 2,23; 10, 39; 13, 27-29.

<sup>38</sup> De ahí que el siguiente juicio de Fabris sirva como valoración de las fuentes cristianas sobre los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, su pasión, muerte y resurrección: “Los discursos que se refieren en los Hechos de los Apóstoles se resienten demasiado de la redacción de Lucas para poder ser utilizados como fuente autónoma sobre los últimos acontecimientos de Jerusalén” (*Op. cit.*, 228).

La Carta a los Hebreos nos ofrece algunos datos de interés en lo que se refiere a la persona histórica de Jesús, de quien dice que es perteneciente a la estirpe de Judá (7,14), y sobre la condena a muerte de Jesús, confirmando el hecho de que Jesús “padeció fuera de la puerta” de la ciudad (13,12). De los demás textos del Nuevo Testamento podemos afirmar que, cuando aluden a la muerte de Jesús, no se refieren únicamente a los detalles trágicos de la misma, sino a la interpretación que hacen de ella como el acontecimiento en el que se manifiesta la plenitud de amor de Dios, que no se reserva a su Hijo único, sino que lo entrega para realizar así la reconciliación plena con la humanidad caída por el pecado.

## 2.2. Fuentes evangélicas

Los cuatro evangelios son los únicos textos del Nuevo Testamento que con más amplitud se han preocupado de los últimos acontecimientos de la vida de Jesús. Hasta tal punto que, como dice R. Fabris, “fuera de los cuatro evangelios no se encuentran en los demás textos del nuevo testamento otros datos y detalles que puedan integrar el cuadro evangélico de la pasión y muerte de Jesús”<sup>39</sup>. En los otros escritos del Nuevo Testamento, como hemos visto ya, la preocupación fundamental no reside en la narración de los acontecimientos trágicos de la muerte de Jesús, en la sucesión espacio-temporal de los mismos, o en la aplicación de las culpabilidades que tanto unos como otros tuvieron en el desenlace de tales acontecimientos. La preocupación fundamental para los demás textos neotestamentarios reside en el sentido salvífico de estos acontecimientos finales, que se interpretan como cumplimiento del plan salvífico de Dios sobre la humanidad<sup>40</sup>.

Esta interpretación soteriológica presente en los escritos no evangélicos del Nuevo Testamento, no está ausente tampoco en los evangelios canónicos, sobre todo cuando abordan los sucesos de la pasión y muerte de Jesús<sup>41</sup>. A pesar de que esta sección es la que guarda una mayor uniformidad, incluso respetando un mismo marco espacio-temporal, este hecho no debe hacernos olvidar que los evangelistas no pretenden escribir, al concebir los textos evangélicos, una biografía de Jesús, ni una crónica de sus últimos momentos, al transmitirnos el desenlace de su vida. Los evangelios se conciben, ante todo, con una finalidad catequético-exhortativa;

<sup>39</sup> *Op. cit.*, 228; sobre estos textos evangélicos los exegetas están de acuerdo en que se les pueden aplicar los criterios de historicidad que permitan llevar a cabo una investigación histórica sobre Jesús (55-58).

<sup>40</sup> Así lo confirma, por ejemplo, W. KASPER: “Para el nuevo testamento y la tradición cristiana la muerte de Jesús tiene otra dimensión más profunda. No basta con el mero malentendido y la dimensión política de esta muerte o con ver en Jesús al hombre libre, al violador de la ley y al inconformista incómodo, liquidado por sus enemigos. Todo esto jugó indudablemente su papel. Pero para el nuevo testamento la muerte de Jesús no es solamente acción de los judíos y romanos, sino obra salvadora de Dios y libre autoentrega de Jesús” (*Jesús, el Cristo*, Salamanca 1992, 140).

<sup>41</sup> “Si la memoria cristiana se ha ceñido a las circunstancias de este proceso y al suplicio en que desembocó, no puede ser más que en razón de la importancia única de esta muerte en el orden de la fe” (S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 26).

finalidad que se hace más patente en los relatos de la pasión y muerte, en los que se intenta conciliar el dato histórico con la referencia más o menos explícita al dato contenido ya en el Antiguo Testamento<sup>42</sup> en forma de figuras bíblicas —como la del “Siervo” humilde o la del “Justo” perseguido de Is 53—, o como síntesis de la actitud con la que afronta Jesús moribundo las burlas y su inmediata muerte —como lo expresan los salmos 22 y 69—<sup>43</sup>.

Aun a pesar de esta coincidencia de intereses entre los escritos del Nuevo Testamento, hay que hacer notar que los evangelios poseen unas notas propias que están ausentes en los demás escritos neotestamentarios. Aunque podemos afirmar que el mensaje central del Nuevo Testamento, tal y como está contenido en la predicación de Pablo, que en uno de sus estratos más arcaicos, se contiene así: “que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1 Cor 15,3-4), en los textos evangélicos aparece un interés biográfico sobre la persona que está en el predicado de las afirmaciones que son objeto central de la fe. De ahí el interés que muestran los evangelios al relatar especialmente los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, su pasión y su muerte.

Pero no fue sólo el interés catequético-exhortativo el que motivó la creación de unas narraciones sobre la pasión y muerte de Jesús. A las primeras comunidades cristianas, las que están en el origen de los textos evangélicos, les urgía dar una explicación apologética a la manera tan excesivamente denigrante e infame con que se había dado muerte a Jesús. ¿Con qué autoridad se podía anunciar a Cristo como el verdadero Mesías, el enviado de Dios, el Hijo, mientras no se diera una

---

<sup>42</sup> Ésta es una de las preocupaciones de las que se hacen eco los relatos evangélicos, como lo afirma R. Aguirre, comentando el valor teológico de las narraciones evangélicas: “En los evangelios se constatan tres preocupaciones simultáneas que también presidieron la transmisión de la tradición: 1) Evocar de manera suficiente la historia pasada de Jesús [...] 2) Actualizar para el presente la tradición recibida [...] 3) La relación con la Escritura. Constantemente se interpreta la tradición por recurso al Antiguo Testamento, que, para los primeros cristianos, es Palabra de Dios, y esto se realiza según los diversos métodos de la exégesis judía” (R. AGUIRRE MONASTERIO, *Introducción a los Evangelios Sinópticos*, en R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Estella [Navarra] 1994, 46).

<sup>43</sup> Los relatos de pasión “muestran una concordancia muy grande, mayor, en cualquier caso, que en el material tradicional del resto de los evangelios. Sin duda que la tradición de la pasión representa un “carril” antiguo e independiente de la tradición. No se puede discutir razonablemente la proximidad a los acontecimientos históricos, aunque ciertas cuestiones de detalle sobre el decurso histórico siguen abiertas. Pero más importante que tales detalles históricos es la constatación de que la tradición de la pasión está muy claramente determinada por intereses teológicos. Se encuentran motivos apologéticos, dogmáticos y parenéticos. Los relatos de pasión no quieren, pues, ser solamente narraciones, sino también predicación. Explican la pasión ya a la luz de la resurrección. Se la expone como sufrimiento del mesías, como pasión del justo, como cumplimiento del antiguo testamento y, por tanto, de la voluntad de Dios. El canto del siervo sufriente de Yahvé (Is 53) e igualmente lo salmos 22 y 69 determinaron con mucha profundidad la exposición” (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 141).

explicación satisfactoria a unos sucesos que comprometían seriamente su proyecto, su obra y su enseñanza? El horror y el escándalo de su muerte en la cruz hacía necesaria una reconstrucción de estos sucesos que dejara vislumbrar un sentido salvífico en todos ellos.

De esta forma, compaginando el interés catequético-exhortativo y la necesidad apologética ante el “escándalo” de la muerte en cruz, cada uno de los evangelistas concibe su propia obra, haciéndose eco de la tradición que recibían y de las fuentes escritas con anterioridad, pero sin limitarse a relatar los acontecimientos de forma bruta. No podemos establecer aquí la génesis completa de la tradición sinóptica de los relatos evangélicos que han llegado hasta nosotros. Este estudio ni siquiera es unánime y ampliaría el objeto de nuestras consideraciones más de lo que pretendemos. Sólo en lo relativo a los relatos de la pasión y muerte de Jesús podemos afirmar que en lo que se refiere a las relaciones intraevangélicas, parece que todos están de acuerdo en que Marcos (o una fuente pre-marcana), ha sido utilizada por los evangelistas Mateo y Lucas en la construcción de sus propios relatos. Las divergencias entre unos y otros pueden explicarse fácilmente acudiendo a la propia y original manera que tiene cada autor al componer, a los objetivos que persigue —que no son los mismos de una comunidad a otra—, o incluso a la habilidad que manifiesta al considerar tal detalle o palabra, siendo así que lo que para uno puede resultar meramente anecdótico a otro le parece menos superficial<sup>44</sup>.

La problemática es más aguda en el caso del evangelio de Juan. No se sabe con plena seguridad el nivel de contactos que se establecieron entre los sinópticos y Juan. La posición más extendida tiende a ver en los relatos de la pasión y muerte un influjo de carácter más directo de los sinópticos sobre el texto joánico superior al influjo que haya podido ejercer sobre el resto del evangelio<sup>45</sup>.

El proceso de configuración de los textos evangélicos se fue entretejiendo de etapas sucesivas, muchas de ellas complejísimas y no del todo claras, hasta que finalmente aparecieron los textos que han llegado hasta nosotros. El proceso de redacción de los textos evangélicos —al menos el de los tres sinópticos— concluye a 40 ó 60 años de distancia del núcleo histórico que contienen<sup>46</sup>. Por eso, hay quien se pregunta si tales escritos gozan de una fiabilidad suficiente en lo que relatan y si nos conducen hacia el núcleo fidedigno del mensaje y del proyecto de Jesús. Por nuestra parte creemos que hemos dado ya respuesta a este interrogante. Pero no está de más

---

<sup>44</sup> Cf. S. LÉGASSE, *Op. cit.*, 27-28.

<sup>45</sup> Cf. *Ibid.*, 30-31.

<sup>46</sup> Para más información acerca del origen y naturaleza de los evangelios sinópticos y de las cuestiones abiertas que aún esperan una clarificación mayor, véase R. AGUIRRE MONASTERIO, *Introducción a los Evangelios Sinópticos*, en R. AGUIRRE MONASTERIO y A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Op. cit.*, el capítulo I: *Origen y naturaleza de los evangelios sinópticos* (20-55), y el capítulo II: *Historia de la interpretación y cuestiones abiertas* (57-98).

perfilar algo más el valor de los relatos evangélicos, sobre todo en lo que concierne a los datos históricos que sobre la pasión y muerte de Jesús nos proporcionan.

Así, podemos afirmar que tales textos son los únicos que nos acercan a lo que Jesús dijo e hizo, y los únicos que nos narran la sucesión de sus acontecimientos finales, tal y como lo vieron los que fueron testigos directos de tales sucesos, quienes tuvieron la oportunidad de verlo y escucharlo. Estos testimonios fueron más tarde transmitidos vitalmente a las primeras comunidades cristianas, las cuales fundaron en tales testimonios la credibilidad de su fe en la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Como esto sucedió en distintas partes y en comunidades cristianas diferentes, se hace necesario un riguroso estudio de crítica literaria sobre la base de los textos que han llegado hasta nosotros, para establecer la historicidad de los acontecimientos que narran. Trabajo que, como hemos dicho más arriba, desbordaría excesivamente el planteamiento que hemos querido otorgarle a estas consideraciones generales en torno a la muerte de Jesús.

La coincidencia de los cuatro relatos evangélicos en un núcleo sustancial es una garantía sólida de la veracidad de dichos relatos. No hemos de olvidar tampoco que el breve estudio de las fuentes y documentos extra-evangélicos y extra-neotestamentarios<sup>47</sup>, que hemos realizado, viene a confirmar lo sustancial de lo que está contenido en los relatos evangélicos, desde perspectivas nada sospechosas de estar en comunión de fe y de vida con el cristianismo emergente. Esto confirma la historicidad y veracidad fundamental de las narraciones evangélicas de la pasión y muerte de Jesús<sup>48</sup>.

### *3. Datos históricos*

#### *3.1. Jesús murió crucificado*

Los documentos analizados en los apartados anteriores nos autorizan a afirmar que la muerte de Jesús fue un acontecimiento histórico claramente atestiguado en estas fuentes. Todos los escritos del Nuevo Testamento, especialmente los evangelios y los escritos paulinos, así como las fuentes no cristianas, ya judías (Flavio Josefo), ya paganas (Tácito), del siglo I y comienzos del siglo II d. C., así como otros documentos de la época, dan testimonio del final trágico de Jesús<sup>49</sup>. O. González de Cardedal, como otros muchos teólogos eruditos, afirma con toda rotundidad:

---

<sup>47</sup> Todavía lo ha estudiado con mayor atención, no reduciéndose únicamente a lo que se dice sobre la pasión y muerte sino recogiendo otros testimonios sobre la vida de Jesús, H. C. KEE, *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*, Córdoba 1992. En esta obra extiende su estudio a un análisis de lo que dicen las fuentes rabínicas sobre Jesús y lo que se deduce, asimismo, sobre su persona, de los datos de los rollos del Mar Muerto, descubiertos en 1947.

<sup>48</sup> Cf. R. FABRIS, *Op. cit.*, 232.

<sup>49</sup> Cf. A. AMATO, *Jesús, el Señor*, Madrid 1998, 496-498.

“El hecho fundamental de la vida de Jesús es su muerte. Como dato histórico está atestiguado unánimemente por las fuentes cristianas, judías y romanas, que concuerdan en la descripción del modo de morir, por crucifixión, aunque diverjan a la hora de interpretar las causas y las responsabilidades”<sup>50</sup>.

Nadie discute, por tanto, que Jesús murió, y que la ejecución con la que se le dio muerte fue la que se reservaba para quienes cometían los delitos más graves<sup>51</sup>. Jesús murió crucificado y es este un hecho que pertenece a las realidades históricas más ciertas de su vida<sup>52</sup>. Tan cierto es este dato, que, sin ser mutilado de la historia de la vida de Jesús que ha llegado hasta nosotros por las mismas fuentes evangélicas, pronto se vio la necesidad de explicarlo<sup>53</sup>. Hasta tal punto que se convirtió en el hecho que dio lugar al nacimiento de los relatos de la pasión y éstos, a su vez, aumentados con otros materiales, a los evangelios tal y como hoy los conservamos. Como defienden la mayoría de los exegetas, el género literario de los evangelios está tan sumamente vinculado al acontecimiento de la pasión y muerte de Jesús, que bien podría tratarse de una amplísima narración de estos últimos acontecimientos finales de la vida de Jesús a los que precede una preparación narrativa de acontecimientos de la vida pública. R. Aguirre ha explicado de este modo la génesis de la trama evangélica de la pasión:

“¿Cuál es el origen de la trama evangélica? Las perícopas aisladas y los bloques más extensos de la tradición evangélica propiamente no tenían trama o intriga. Pero ésta sí existía en el antiquísimo relato de la pasión, que, precisamente por eso, tenía un carácter eminentemente narrativo, largo, unitario y bien trabado. [...] Con toda probabilidad, esta trama del relato de la pasión se ha extendido para adelante, a la

<sup>50</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 94. “Si queremos partir de lo más cierto, entonces el suceso más seguro es la ejecución de Jesús en la cruz” (J. GNILKA, *Jesús de Nazare Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 355).

<sup>51</sup> Cf. W. KASPER, *Op. cit.*, 138. Esta forma de morir “se contaba a la cabeza de los *summa supplicia*; era el *crudelissimum taeterrimumque supplicium, infames stipes, infelix lignum*, del derecho penal romano [...]. Por ello sólo era usada en los casos más graves como la desertión frente al enemigo, la traición de un secreto de Estado o la incitación a la sublevación. Se aplicaba sólo a las clases bajas (*humilliores*), no a las superiores (*honestiores*). Era el castigo de los extranjeros sediciosos y el típico de los esclavos” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 107).

<sup>52</sup> “Jesús de Nazaret murió crucificado, siento entonces Poncio Pilato procurador de Judea. Es éste un hecho histórico, comprobable como tal por el historiador y que no será realmente serio negar” (H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*, Estella [Navarra] 1981, 192-193).

<sup>53</sup> “Jesús murió en una cruz; este hecho es rigurosamente histórico. Escándalo para los judíos y locura para los paganos (1 Cor 1,23), consta que fue para los cristianos más primitivos punto de partida para la formación de la tradición evangélica. Muy pronto se vieron en la necesidad de dar una explicación teológica a ese dato que no podían negar. Y nacieron esas ‘historias de la pasión’ [...]” (J.J. BARTOLOMÉ, *El Evangelio y Jesús de Nazaret*, Madrid 1995, 154).

vida de Jesús desde los inicios, de modo que con toda una serie de tradiciones preexistentes se ha construido un relato bien trabado y recorrido por una intriga que va ‘in crescendo’ hasta desembocar en la pasión-cruz-resurrección”<sup>54</sup>.

La muerte de Jesús por crucifixión es quizá el dato histórico más cierto de su vida<sup>55</sup>. Como ha señalado O. González de Cardedal, este dato se ha negado cuando se ha puesto en cuestión la vida entera de Jesús. Pero en este momento, superados los posicionamientos contrarios a la autenticidad de este acontecimiento planteados a finales del siglo XIX y comienzos del XX, nadie se atreve ya a ponerlo en duda<sup>56</sup>.

### 3.2. Las divergencias entre los distintos relatos

Aceptando que el hecho de la muerte por crucifixión es un dato rigurosamente histórico, no se pueden obviar, sin embargo, las múltiples divergencias que aparecen en los textos que narran los acontecimientos previos y subsiguientes a este hecho. Tales divergencias saltan a la vista al leer el mismo relato según el modo como es narrado por los cuatro evangelistas, lo que ha conducido a los especialistas a hablar de los problemas pendientes y no resueltos con claridad, en torno a la muerte de Jesús. O. González de Cardedal condensa así la problemática que despiertan las divergencias que han quedado patentes en los relatos evangélicos:

“La muerte de Jesús es un hecho patente en sus rasgos fundamentales. Sin embargo, muchos detalles concretos quedan en la oscuridad, comenzando por el día y la hora exacta. [...] Esto ha permitido a un historiador hablar de ‘la existencia de un enigma preexistente’. La fecha de la muerte, los procesos que la preceden, la participación de las distintas autoridades, la última responsabilidad jurídica y moral, la vigencia de la legislación judía y el atenuamiento a sus reglas procesales por quienes lo juzgaron, que los judíos poseyeran el *ius gladii* o potestad para aplicar penas capitales: todo esto queda en una cierta penumbra”<sup>57</sup>.

En la penumbra quedan datos tan característicos del relato de la pasión de Jesús, como por ejemplo el de la configuración real del grupo que va en su busca: ¿son fuerzas enviadas por los judíos, como parecen indicar los relatos sinópticos,

<sup>54</sup> R. AGUIRRE MONASTERIO, *Introducción a los Evangelios Sinópticos*, en R. AGUIRRE MONASTERIO - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Op. cit.*, 43.

<sup>55</sup> “El hecho de que Jesús de Nazaret fue ejecutado en una cruz pertenece a las realidades más ciertas de la historia de Jesús” (W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 138).

<sup>56</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998<sup>2</sup>, 536.

<sup>57</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 103-104. Sobre el *ius gladii* o *potestas gladii*, véase lo que dice J. GNILKA, *Op. cit.*, 360-361.

o también las autoridades romanas están interesadas en su prendimiento, como indica el evangelio de Juan? Los relatos de la pasión que han llegado hasta nosotros tampoco clarifican la conexión histórica existente entre los dos procesos a los que fue sometido Jesús: ¿se trató de dos procesos autónomos e independientes uno del otro o actuó el primero como preparatorio del segundo? ¿en qué medida el proceso romano tuvo en cuenta la resolución del proceso religioso?<sup>58</sup>

Otras cuestiones que han quedado confusas según el testimonio actual de los relatos evangélicos tienen que ver con la última Cena. Existe una doble tradición en torno a esta cena de Jesús con sus discípulos<sup>59</sup>. Una es la tradición judeocristiana, que ha quedado patente en Marcos (14,22-24) y Mateo (26,26-28). La otra es la tradición cristiano helenista, recogida por Pablo (1 Cor 11,23-25) y Lucas (22,19-20). Ambas tienen en la base de su nacimiento histórico la última Cena de Jesús con sus discípulos, pero también es cierto que en tales relatos se encuentra la huella de la práctica litúrgica de las comunidades cristianas.

Otro problema es el que ha planteado la datación de esta comida de Jesús con sus discípulos<sup>60</sup>. Porque para los sinópticos esta cena fue realmente una cena de pascua, pero para Juan, estando próxima a la fiesta pascual y a la muerte de Jesús, fue más bien una cena de despedida<sup>61</sup>. En este sentido, resulta muy iluminadora la reflexión que nos ofrece J. Maier en lo referente a la cronología de la pasión:

“En lo referente a la cronología de la pasión, hay un punto de coincidencia entre los cuatro Evangelios: los días de la semana en que Jesús se reunió a la mesa por última vez con sus discípulos y en que fue ejecutado. Todos los Evangelios sitúan la última cena en jueves, y la crucifixión, muerte y sepultura en viernes antes del ocaso. En realidad, para determinar tales días de la semana a partir de los Evangelios debemos ir hacia atrás, ya que los cuatro Evangelios afirman de un modo o de otro que el día siguiente a la crucifixión de Jesús era el del descanso judío, o sea, sábado”<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 548-549.

<sup>59</sup> Sobre el carácter histórico, litúrgico y soteriológico de la última cena, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 281-285.

<sup>60</sup> Algunos exegetas han defendido, apoyados en convincentes razonamientos, la tesis de que los dos calendarios pueden ser conciliables. Cf. A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique e liturgie chrétienne*, Paris 1957; J. CARMIGNAC, *Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la pâque a une date non officielle?* Revue de Qumran 5 (1964-1966) 59-79.

<sup>61</sup> Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Op. cit.*, 156-157. Un exponente de los autores que defienden la tesis de que se trató de una cena pascual lo constituye, por ejemplo, J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Madrid 1980, 13-92; J. GNILKA, *Op. cit.*, 342-353; en contra, X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, 376-378. J. MEIER, sin embargo, considera “el esquema básico de la cronología joánica como el de mayor verosimilitud” según una amplia argumentación que aporta (*Op. cit.*, 401-407).

<sup>62</sup> J. MEIER, *Op. cit.*, 393.

Y sigue diciendo este autor:

“En una primera lectura, pues, parece haber una contradicción irremediable entre la cronología de los sinópticos y la joánica. Aunque ambas sitúan la última cena en noche de jueves y la muerte en viernes antes de la puesta del sol, discrepan en la datación de esos dos días. Para los sinópticos, la última cena, en jueves, era una cena pascual, por lo cual Jesús murió un viernes que era día de Pascua (el 15 de nisán). Para Juan, la última cena no era pascual. Jesús murió un viernes 14 de nisán, que aquel año era día de preparación *tanto* para la Pascua *como* para el sábado. Aquel año, las dos prácticas preceptivas coincidían en un sábado que era el 15 de nisán”<sup>63</sup>.

En íntima conexión con el relato de la última cena está el de la fecha exacta de la crucifixión de Jesús. Un dato seguro es que Jesús murió el viernes de la semana de pascua<sup>64</sup>. Pero este viernes ¿era ya el día de la Pascua o víspera de Pascua? También en este dato los sinópticos divergen del relato joánico:

“Según la cronología de Marcos (15,25), Jesús habría sido crucificado el viernes día de la Pascua judía, que caía el 15 del mes lunar de *nisan*, a la hora tercia de los romanos, que serían para nosotros las 9 de la mañana; mientras que según la cronología de Juan la crucifixión habría tenido lugar un viernes, víspera de la Pascua y a la hora sexta, que sería para nosotros mediodía (19,14)”<sup>65</sup>.

Así, pues, los relatos evangélicos, de los que podemos afirmar que refieren hechos rigurosamente históricos, también han lanzado sombras sobre algunos detalles que rodean a tales hechos. Probablemente por dos razones: o bien porque nunca pretendieron realizar una reconstrucción minuciosa de la historia de Jesús, o bien porque algunos de estos datos no clarificados desde el punto de vista de la historia responden más bien a otro tipo de intereses dentro de la comunidad, subordinando el interés o la mera curiosidad histórica a la edificación de la fe de las comunidades cristianas a las que iban dirigidos. Podemos afirmar, por tanto, que existe un doble plano que se entrecruza en los actuales relatos de la pasión y muerte de Jesús y que ha dejado huellas de su existencia: por un lado el plano histórico,

<sup>63</sup> Ibid., 396-397.

<sup>64</sup> “Los evangelistas concuerdan en testimoniar que Jesús fue ajusticiado en la víspera del sábado, es decir, el viernes de la semana de pascua” (A. AMATO, *Op. cit.*, 498).

<sup>65</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 103. En el mismo sentido afirma otro autor: “Se discute si fue el 14 ó 15 de nisán (quizá marzo-abril). Para los sinópticos la última cena de Jesús parece que fue pascual, en cuyo caso Jesús habría muerto en la cruz el 15 de nisán. No ocurre así en Juan; para él Jesús murió el día del a preparación de la fiesta de pascua (Jn 19,14), cuando se sacrificaban los corderos en el templo, o sea, el 14 de nisán” (W. KASPER, *Op. cit.*, 138).

pues no se puede negar que Jesús fue condenado a muerte tras haber sido sometido a dos procesos, uno religioso y otro romano; pero, por otro lado, estos relatos son más que una crónica histórica, son confesiones de fe, que nacen entre cristianos que han conocido y creído en el Señor Jesús y que confiesan abiertamente que el resucitado es el mismo que había sido crucificado<sup>66</sup>.

#### 4. Jesús ante la proximidad de su muerte

La muerte de Jesús no se limita únicamente al ámbito de los fríos sucesos históricos que se fueron sucediendo, tal y como los hemos analizado más arriba. Ahora queremos preguntarnos, en primer lugar, por el modo como fue entendiendo Jesús, a nivel de ciencia humana experimental, la eventualidad de su propia muerte y, al mismo tiempo, desde qué categorías fue asimilando ese destino mortífero que se le iba imponiendo progresivamente. El análisis de varios textos nos ayudará a rastrear el modo como Jesús fue integrando en su destino la posibilidad de un final violento y la interpretación que le fue aplicando conforme éste se le iba imponiendo como una realidad ya insoslayable.

##### 4.1. “La superación de una contradicción”

El proyecto de Jesús consistió en el anuncio del Reino de Dios. Éste fue el tema central de su predicación y la tarea a la que consagró toda su vida<sup>67</sup>. La idea del Reino de Dios o de “Dios Rey” estaba fuertemente asentada en la teología Veterotestamentaria<sup>68</sup>. Y Jesús consagró todo su ministerio a la proclamación de que el Reino de Dios llega a la historia humana y está pidiendo un cambio radical como preparación para recibirlo<sup>69</sup>.

Pero el proyecto de Jesús va a quedar interrumpido de manera brusca cuando se desencadenan en torno a Él las acusaciones que lo conducen a la muerte en cruz. En Galilea se había dedicado al anuncio del Reino y a la realización de los signos que lo hacían ya presente. En un primer momento había entusiasmado a las masas con su mensaje y con los signos que lo acompañaban. Pero, más tarde, sobreviene

<sup>66</sup> Para un estudio más detallado de los hechos históricos que rodearon la muerte de Jesús, de los datos que pueden afirmarse y de las divergencias de unos a otros relatos evangélicos, cf. J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Barcelona 1965; WINTER, *El proceso a Jesús*, Barcelona 1983; S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús I-II*, Bilbao 1995.

<sup>67</sup> Cf. A. AMATO, *Op. cit.*, 119-122; CH. H. DODD, *Las parábolas del reino*, Madrid 1974; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella-Navarra 1970.

<sup>68</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 42.

<sup>69</sup> “Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: “El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva”” (Mc 1,14-15).

la desilusión y el abandono de los que antes se habían adherido a Él<sup>70</sup>. De ahí que al primer momento se le llame la *primavera de Galilea* y el segundo se haya designado con la expresión *crisis de Galilea*<sup>71</sup>.

Un proyecto como el suyo, que se había centrado en el anuncio de la promesa liberadora de Dios, en la instauración de un nuevo marco de relaciones entre los hombres y en la revelación del auténtico rostro del Dios verdadero, padre suyo y de todos los hombres, hacia quien el hombre se ha de dirigir de un modo nuevo, sin el peso de las cargas de la ley, ¿no quedaba fuertemente desacreditado por la forma como acabó muriendo, en la cruz, como los más horrendos criminales? ¿Cómo podía presentarse a un crucificado como garantía de un mensaje de salvación y liberación plena?

A las primeras comunidades cristianas se les presentó el reto de tener que superar esta dolorosa contradicción. Para ello intentaron una interpretación de signo religioso de la muerte de Jesús. No fue sólo el designio de unos dirigentes opuestos a las nuevas enseñanzas que proclamaba, sino el designio salvador de Dios, que entrega a su Hijo a la muerte como señal de amor y de reconciliación con los hombres<sup>72</sup>. Y al sufrimiento previo a la muerte se le empieza a dar un valor redentor, a la luz de los poemas del Siervo de Yahvé, que se leen ahora por los primeros cristianos en clave de profecía de los últimos acontecimientos de la vida de Jesús.

“Los primeros cristianos, para superar el escándalo que la ejecución de Jesús seguía produciéndoles, tenían que recurrir a la meditación de la Sagrada Escritura, del Antiguo Testamento. Así se explican las numerosas alusiones, no siempre explícitas, a la Escritura en todo el relato (litúrgico) de la pasión, que muchos exegetas consideran como uno de los documentos más antiguos, si no el más antiguo, del cristianismo. Únicamente la Escritura podía aclararles la “necesidad” divina de esta pasión”<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Cf. E. SCHILLEBECKX, *Op. cit.*, 268-273. “El evangelio de Marcos habla claramente de un éxito inicial de la predicación de Jesús en Galilea. Pero a partir de Mc 7 disminuyen las alusiones a la “gran afluencia de gente” y las reacciones positivas. El reino de Dios era la buena nueva que Jesús había llevado a Galilea; se trataba de un anuncio de la salvación. Sin embargo, el estrato más antiguo, arameo, de la tradición Q revela que ya se tenía conciencia de un posible rechazo del “fenómeno Jesús”” (269-270).

<sup>71</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 80.

<sup>72</sup> “Tras la resurrección se inicia un lento proceso de reflexión sobre la persona de Jesús [...] Sin duda las primeras afirmaciones fueron de este tenor: Si Dios ha resucitado a Jesús, es que le era grato, no era un pecador, se confió a él y en sus manos dejó sus destinos, no murió desesperado. Si Dios lo resucitó es que su palabra profética era verdadera, era la última, porque con él se ha anticipado lo que es lo último: la resurrección. Si su resurrección ha suscitado la reunión de judíos y gentiles, es que ha llegado la hora del Mesías para el pueblo elegido y para todas las gentes” (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 600).

<sup>73</sup> E. SCHILLEBECKX, *Op. cit.*, 265.

En el fondo, el esfuerzo de la primera teología de la cruz consistió en hacer conciliable el trágico suceso con el plan de Dios. Y para llegar a conseguir eso, sólo había un único camino: descubrir en la Sagrada Escritura que la muerte de Jesús, y esa muerte concreta en la cruz, pertenecía al designio salvífico de Dios. A partir de estos esfuerzos, nacieron las interpretaciones primero bíblicas y más tarde, con el material bíblico de estas interpretaciones, brotaron esquemas interpretativos de la muerte de Jesús de signo más teológico, algunos de los cuales siguen teniendo todavía hoy vigencia en la predicación y en la catequesis.

#### 4.2. *¿Contó Jesús con el hecho de una muerte violenta?*

Llegado a este punto, quiero hacer constar que las reflexiones que siguen se han elaborado teniendo en cuenta los resultados del método histórico-crítico de hacer exégesis. Este método nos proporciona datos y conclusiones muy valiosas para un estudio sobre la vida de Jesús, pero no pueden tener pretensión de totalidad. Para no caer en el sesgo de considerar a Jesús sólo como un ser humano que, como cualquier otro, va adquiriendo los conocimientos que posee sobre la base de su propia maduración y experimentación, sería necesario no olvidar aquí que todo lo que Jesús aprendió y experimentó a lo largo de su vida recae sobre una conciencia misteriosa en virtud de la unión hipostática que se da con la única persona del Verbo. Y que a pesar de los progresos meramente humanos que Jesús llegó a tener, en Él se dio un nivel de conocimiento tal que lo hizo consciente de ser enviado por Dios para servir y dar su vida por la muchedumbre (cf. Mc 10,45).

En esta línea de pensamiento, conviene tener en cuenta las aportaciones que se han realizado, no sólo desde la exégesis histórico-crítica, sino también desde la eclesiástico-dogmática, para tener una visión lo más completa y unitaria que sea posible. A este respecto, la Comisión Teológica Internacional ha tenido que salir al paso de ciertas cuestiones cristológicas. Lo ha hecho en varias ocasiones en el pasado y más recientemente, sobre el tema que a nosotros nos interesa, ha elaborado un documento en que estudia la vida cognoscitiva y afectiva de Jesús. Ayuda a entender lo que estamos diciendo el siguiente párrafo de este documento:

“La conciencia que Jesús posee de su relación filial singular “a su Padre” es el fundamento y el presupuesto de su misión. A la inversa, se puede de su misión inferir su conciencia. Según los evangelios sinópticos, Jesús se sabía enviado para anunciar la buena nueva del Reino de Dios (Lc 4,43; cf. Mt 15,24). Para esto ha salido (Mc 1,38 griego) y venido (cf. Mc 2,17). A través de su misión a favor de los hombres se puede, al mismo tiempo, descubrir a aquel del que él es el enviado (cf. Lc 10,16). En gestos y en palabras, Jesús ha manifestado el fin de su “venida”: llamar a los pecadores (Mc 2,17), “buscar y salvar lo que está perdido” (Lc 19,10), no abolir la Ley, sino llevarla a cumplimiento (Mt 5,17), traer la espada de la decisión (Mt 10,34), echar fuego sobre la tierra (Lc

12,49). Jesús se sabe “venido” no para ser servido, sino para servir “y dar su vida en rescate por la muchedumbre” (Mc 10,45)”<sup>74</sup>.

Más recientemente aún, el Papa Juan Pablo II, al concluir el gran jubileo del año 2000, ha dirigido a toda la Iglesia una Carta Apostólica, en donde aborda también, en uno de sus números, el tema de la conciencia de Jesús:

“El grito de Jesús en la cruz, queridos hermanos y hermanas, no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, “abandonado” por el Padre, él se “abandona” en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve lípidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor. Antes aun, y mucho más que en el cuerpo, su pasión es sufrimiento atroz del alma. La tradición teológica no ha evitado preguntarse cómo Jesús pudiera vivir a la vez la unión profunda con el Padre, fuente naturalmente de alegría y felicidad, y la agonía hasta el grito de abandono. La copresencia de estas dos dimensiones aparentemente inconciliables está arraigada realmente en la profundidad insondable de la unión hipostática”<sup>75</sup>.

Tras estos prolegómenos que nos ayudan a situar en su justo lugar este planteamiento tan fuertemente controvertido, nos preguntamos, en la medida en que nos lo permiten las fuentes evangélicas de que disponemos, por el modo como Jesús vivió su acercamiento paulatino hacia su propia muerte, es decir, si tuvo conciencia o, al menos, algún tipo de presentimiento acerca de su propio final. Y si llegó a intuir este tipo de final violento, de qué modo reaccionó frente a él, si lo hizo de modo resignado, si tuvo miedo o se desmoronó ante su inminencia, si ÉL mismo lo buscó, provocándolo, como la única salida posible a la situación insostenible en la que se hallaba... o si se le impuso como un trágico destino cuyas consecuencias no llegó nunca a calcular<sup>76</sup>.

Para contestar a tal cúmulo de interrogantes es preciso responder a una cuestión previa: ¿pudo Jesús anticiparse, apoyado en algunos indicios, a la idea de

---

<sup>74</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 384-385 [ed. preparada por C. POZO].

<sup>75</sup> JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte*, Ciudad del Vaticano 2001, n. 26.

<sup>76</sup> Cf. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, resulta una obra de especial interés para el estudio de este apartado, por la rigurosidad científica con que lo trata, por sus ponderadas conclusiones y por el abundante material bibliográfico que aporta.

que su vida acabaría de forma violenta? A esta cuestión es posible dar una respuesta afirmativa apoyada en hechos protagonizados por Jesús y que, en su marco religioso, estaban fuertemente penados<sup>77</sup>. Su enfrentamiento abierto con la clase política y religiosa, con la que mantenía posiciones claramente opuestas y enfrentadas en cuestiones de vital importancia para el mantenimiento del culto y del magisterio rabínico, como, por ejemplo, en la concepción del descanso sabático. La ley de Moisés reservaba la pena de muerte a quien faltara al descanso sabático<sup>78</sup>, y Jesús, con las acciones que llevaba a cabo en sábado y con su particular interpretación del descanso, se esforzó en invertir el orden de preferencia: primero el hombre, luego el precepto<sup>79</sup>. De la misma manera, la práctica de la magia se condenaba también con la pena capital, por lo que cuando Jesús es acusado de que expulsa demonios con la ayuda de Belzebú (Mt 12,24), se le está acusando, al mismo tiempo, de llevar a cabo este tipo de prácticas tan despreciables para el judío y que se castigaban con la muerte<sup>80</sup>. La blasfemia estaba también penada con la muerte<sup>81</sup>. Ciertas expresiones de Jesús fueron calificadas de blasfemas por sus oyentes. Así, por ejemplo, cuando se dispone a curar al paralítico es acusado de blasfemo por perdonarle los pecados (Mc 2,7), lo que para el judío sólo correspondía a Dios y que Jesús usurpa indebidamente de sus manos<sup>82</sup>. Podemos afirmar, por tanto, tomando prestadas las palabras de H. Schürmann, “que Jesús era lo suficientemente realista como para poder darse cuenta del peligro que significaba para él su predicación y forma de comportarse en una situación tan tensa como la que constituyó el marco geográfico, histórico y político de su situación”<sup>83</sup>.

Jesús no se enfrenta con las autoridades políticas y religiosas de su pueblo por mero afán contestatario ni mucho menos por intentar hacerse conocido entre

---

<sup>77</sup> W. KASPER está apuntando a esta idea cuando afirma: “Tenemos que aceptar que Jesús tuvo que contar y contó con un final violento. Quien se comportaba como él, tenía que contar con las últimas consecuencias. Muy pronto se le acusó ya de blasfemo (Mc 2,7), de alianza con el diablo o de magia (Mt 12,24), de quebrantar el precepto sabático (Mc 2,23s. 27; Lc 13,14s); por eso se le espiaba para poder acusarlo (Mc 3,2); se procuraba cazarlo con preguntas capciosas (Mc 12,13s. 18s. 28s). La enemistad y la amenaza de muerte de los fariseos, que en esto colaboraban con los herodianos, odiados por otra parte, como despues se aliaron con los romanos, se cernía indudablemente sobre Jesús desde el comienzo de su actividad (Mc 3,6) [...]. A lo dicho hay que añadir el destino del Bautista (Mc 6,14-29; 9,13), que tuvo que presentar a Jesús la posibilidad de su propia muerte violenta, si es que no tenía ya razones para pensar lo mismo” (*Jesús, el Cristo*, 143).

<sup>78</sup> Ex 31,14; 35,1-2; Nm 15,32-36.

<sup>79</sup> Cf. Mc 2,23-28; 3,1-5.

<sup>80</sup> “El hombre o la mujer en que haya espíritu de nigromante o adivino, morirá sin remedio: los lapidarán. Caerá su sangre sobre ellos” (Lev 20,27). “La literatura judía da testimonio de la actividad milagrosa de Jesús. En el Talmud babilónico, Sanedrín 43, se dice lo siguiente: “Debe ser lapidado por haber ejercido la magia y haber corrompido y desviado a Israel”” (A. WEISER, *¿A qué llama milagro la Biblia?*, Madrid 1979, 231).

<sup>81</sup> “Pero si un profeta tiene la presunción de decir en mi nombre una palabra que yo no he mandado decir, y habla en nombre de otros dioses, ese profeta morirá” (Dt 18,20).

<sup>82</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 574 y 588-589.

<sup>83</sup> H. SCHÜRMANN, *Op. cit.*, 30.

los suyos. Su objetivo es otro bien distinto. Intenta mostrar, con sus palabras y con sus signos, cómo es el Dios del Reino que proclama: un Dios que se muestra misericordioso con el hombre, que lo cura de sus enfermedades tanto espirituales como físicas, que lo perdona y lo libera de las ataduras que lo encadenan. Arriesga su vida en este empeño. Sabe del riesgo que corre, porque ha sabido de la suerte de Juan Bautista, que ha sido ejecutado violentamente (Mc 6,14-29; 9,13) por permanecer fiel a su misión profética<sup>84</sup>. Este hecho, al que habría que añadir el conocido suceso de la purificación del templo (Mc 11,15-17), incidente tras el cual los sumos sacerdotes y los escribas deciden prenderlo para acabar con él (Mc 11,18), hace muy difícil pensar que Jesús no calibró en ningún momento la posibilidad de una muerte violenta.

Sin embargo, algunos teólogos de este periodo más reciente de nuestra historia, influenciados por el pensamiento en este sentido del teólogo protestante R. Bultmann, defienden que es imposible acercarse al modo como Jesús pudo interpretar su propia muerte y que, al margen de los hechos históricos que conocemos acerca de su crucifixión por parte del poder romano, no podemos saber nada de la vivencia interna de Jesús ante este acontecimiento, ni si se preparó de alguna forma o pudo integrarlo en su proyecto de alguna manera. Con palabras de R. Bultmann:

“La máxima perplejidad a la hora de intentar reconstruir una imagen psicológica de Jesús es el hecho de que no podemos saber cómo Jesús entendió su fin, su muerte. [...] Seguro es solamente que fue crucificado por los romanos, que por tanto padeció la muerte de un criminal político. Difícilmente se puede entender esta ejecución como la consecuencia internamente necesaria de su actuación; ocurrió mas bien como resultado de un malentendido de su actuación, al considerarla como si fuera de naturaleza política. Históricamente hablando el suyo hubiera sido, por tanto, un destino absurdo. Si Jesús encontró en ella un sentido y cómo lo encontró no lo podemos saber. Y uno no puede ocultarse a sí mismo la posibilidad de que muriera desesperado”<sup>85</sup>.

Para E. Schillebeeckx, sin embargo, Jesús tuvo que contar, desde un determinado momento, con la posibilidad de una muerte violenta, fundado en el cúmulo de factores en su contra que se iban originando. Lo que debió comenzar como una posibilidad terminaría siendo una certeza para Él. Pero continúa diciendo que esta posición la “admiten hoy casi unánimemente exegetas e historiadores; son los teólogos los que todavía se dejan influir por la afirmación de Bultmann en el sentido de que no podemos saber qué pensó Jesús sobre su muerte, el cual incluso

<sup>84</sup> “El mismo Jesús, sobre todo porque tenía presente el destino de Juan el Bautista y por la hostilidad creciente que su figura suscitaba en determinados círculos, sabía que iba a morir de muerte violenta” (CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Catecismo Católico para Adultos*, Madrid 1990, 200).

<sup>85</sup> R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1965, 11-12; cita tomada de O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 98.

se habría “derrumbado” sin saber qué hacer ante ese inopinado sesgo que echaba por tierra todos sus planes. Lo que Bultmann expresa como simple conjetura se convierte para determinados teólogos en elemento esencial de su reflexión teológica (y luego “se populariza” en ciertos ambientes). Esto, más que rigor histórico, es una interpretación ideológica y tendenciosa”<sup>86</sup>. La conclusión a la que le conduce su argumentación queda bastante bien recogida en estas otras palabras suyas:

“La ejecución de Jesús se explica históricamente por la conjunción de diversos factores, cada uno de los cuales era ya por sí mismo bastante peligroso. Si Jesús no era un exaltado —cosa incontrovertible, a juzgar por los datos históricos—, tuvo que contar, a partir de un determinado momento de su vida, con la posibilidad de un desenlace fatal, posibilidad que con el tiempo se convertiría en probabilidad y, por último, en certeza”<sup>87</sup>.

¿En qué factores pudo fundar Jesús la certeza de un final trágico? Es un hecho incuestionable que para las autoridades judías, Jesús representaba un claro ejemplo de desviación religiosa<sup>88</sup>. Además, temen que se valga de los signos y del prestigio y autoridad que ha ido conquistando entre los suyos para apartar al pueblo de la ortodoxia judía<sup>89</sup>. Su posición frente a las purificaciones y sus continuas comidas con los pecadores confirman esta sospecha. Por eso, deciden acusarlo de falso profeta y de blasfemo. Para ambos casos estaba prevista la pena de muerte.

Además, Jesús se fue ganando, poco a poco, el rechazo de los grupos religiosos de su entorno por las acciones provocativas que llevaba a cabo. Sobre todo con sus comidas con los pecadores, en las que Jesús se encontraba en comunión con quienes para el mundo judío no tenían ningún derecho, les devolvía la dignidad que las prácticas judías les habían arrebatado y se volcaba hacia ellos hablándoles, en forma de parábolas, del inmenso amor que Dios les tiene.

---

<sup>86</sup> *Op. cit.*, 275.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> “El proceso sinedrial tuvo motivaciones religiosas. Pero, en él, no se pueden separar la religión y el poder político. Una vez llevado ante Pilato, el proceso podía presentarse únicamente bajo el aspecto de la razón de Estado” (J. GNILKA, *Op. cit.*, 374).

<sup>89</sup> “Los evangelistas creen que la convergencia de intereses de los poderes religiosos y políticos no es meramente accidental. La amenaza que representa la predicación de Jesús y su pretensión de una mesianidad original superaba el marco estrictamente religioso. La sociedad, en su organización y en sus ideales inconscientes, se veía implicada en la transformación de valores que proponían las bienaventuranzas. Jesús estigmatizaba la pretensión de esos poderes para decidir de los hombres sin referencia a ciertas exigencias, a las que ellos mismos estaban sometidos. A partir de entonces, su palabra dejaba de ser un invitación a la conversión privada, adquiría un carácter público y, derribando las bases sobre las que descansaba la sociedad de entonces, exigía un veredicto público de condenación” (C. DUQUOC, *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*, Salamanca 1992, 290).

Este modo de hablar con autoridad era lo que más llamaba la atención de sus coetáneos. Hasta los escribas reconocían esta cualidad que se había ido ganando, por encima de las clases o de la condición de las personas<sup>90</sup>. A ellos les reprochó en muchas ocasiones el modo tiránico con que dirigían al pueblo, cargándolos de multitud de preceptos que se les imponían insoportables. Con razón recomendaba al pueblo que se librasen de su levadura<sup>91</sup>.

“En conclusión se puede decir que Jesús, sobre la base de las acusaciones que circulan en torno a él y de la suerte trágica que corrió Juan el Bautista, pudo seriamente contar con la posibilidad de una condenación a muerte por la intervención de la autoridad religiosa judía. Su abierta contraposición a los responsables judíos le hizo vislumbrar la eventualidad de un procedimiento penal de carácter religioso que podría muy bien concluir con la lapidación. Un resultado semejante de este proceso tiene mayores posibilidades de realizarse en Galilea que en Judea, ya que bajo la administración del tetrarca herodiano los judíos conservaban el derecho a la pena capital para los procesos religiosos. Pero la tragedia de Jesús se consumará en la capital de Judea, símbolo y centro religioso de la nación hebrea”<sup>92</sup>.

#### 4.3. *Las predicciones de Jesús sobre su muerte*

En el evangelio han quedado las huellas de ciertas palabras enigmáticas de Jesús, en las que anuncia el hecho de su muerte, cuando se dirige a la ciudad de Jerusalén<sup>93</sup>. Se trata de predicciones de la pasión que, unidas a las palabras que pronunció en la última cena<sup>94</sup> con sus discípulos, se convierten en un valiosísimo material en el que descubrir el significado que Jesús otorgó a su muerte.

Comenzando por este último relato, la tradición sinóptica nos transmite una frase de Jesús en el contexto de la última cena, en la que liga su muerte a la promesa de instauración del Reino de Dios: “Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de los cielos” (Mc 14,25)<sup>95</sup>. Esta frase, pronunciada en vísperas de su muerte, es la expresión de la firme confianza de Jesús en que el proyecto que ha orientado toda su existencia —el anuncio de la llegada del Reino de Dios— se va a llevar a cabo a pesar de

<sup>90</sup> Cf. Lc 20,21.

<sup>91</sup> Cf. Lc 20,45-47.

<sup>92</sup> R. FABRIS, *Op. cit.*, 207; cf., además, la síntesis que presenta C. DUQUOC, (*Op. cit.*, 286-287), de los motivos que condujeron a Jesús hacia la muerte.

<sup>93</sup> Como dice W. KASPER: “Jesús no se dirige hacia Jerusalén sin sospechar nada” (*Jesús, el Cristo*, 144).

<sup>94</sup> Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 610.

<sup>95</sup> Cf. también el contexto en el que la coloca Lucas, antes de las palabras de Jesús sobre el pan y el vino: “Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el Reino de Dios” (Lc 22,15-16).

su muerte<sup>96</sup>. En esa confianza es capaz de citar a sus discípulos para un nuevo banquete en el reino, en el que ya sí beberá la copa del vino nuevo<sup>97</sup>. Así, pues, como afirma R. Fabris, “en el preciso momento en que anuncia su separación definitiva de los discípulos, con una palabra que suena como promesa y compromiso, Jesús proclama su inquebrantable confianza en el cumplimiento del reino de Dios. En otras palabras, la perspectiva de la muerte violenta no afecta para nada a la entrega y al compromiso radical de Jesús por la realización del señorío de Dios”<sup>98</sup>.

Esta forma de ver las cosas en Jesús nos puede despertar la pregunta acerca de la coherencia entre su vida, su mensaje y su misma muerte. A primera vista podría resultar difícil la tarea de conciliar armónicamente el anuncio de la llegada del reino de Dios, la exigencia de un compromiso de vida consecuente para sus oyentes y la previsión de su propia muerte como final de su misión histórica. Tan ligada estaba a su actividad la instauración del reino de Dios que la posibilidad de un final inesperado y violento debía comprometer de algún modo su mensaje.

Para superar esta contradicción, una vez que Jesús percibe el grado de confrontación al que ha llegado con las autoridades religiosas judías, comienza a preparar a sus discípulos sobre la eventualidad de su propia muerte a manos de las autoridades. La tradición evangélica ha conservado estas palabras de Jesús que, habiendo sufrido ligeros retoques redaccionales por parte de la primitiva comunidad cristiana<sup>99</sup>, conservan un núcleo sustancialmente histórico de *ipsissima verba Iesu*. Se trata de nueve predicciones de Jesús que se suelen agrupar en tres conjuntos, en las

---

<sup>96</sup> “Si de esa palabra puede deducirse la seguridad de Jesús de que la comunión convivial con él es más fuerte que la muerte, puesto que el Padre ratifica la práctica del banquete de Jesús, y con ella toda su misión, bien podemos ver en esa certeza un punto de apoyo en favor de las interpretaciones soteriológicas explícitas sobre la muerte de Jesús, que van a formularse de inmediato: la muerte de Jesús no destruye su unión con Dios ni rompe la comunión con quienes le siguen, sino que más bien la ahonda” (J. WERBICK, *Soteriologia*, Barcelona 1992, 149-150).

<sup>97</sup> Se trata del banquete que tendrá lugar, una vez superado el fracaso de la muerte, en una situación escatológica última y definitiva, en el reino de los cielos. Situación ésta “que pondrá fin a la historia y que se realiza más allá de la misma historia” (A. AMATO, *Op. cit.*, 120).

<sup>98</sup> *Op. cit.*, 209.

<sup>99</sup> “La exégesis ha demostrado que todas las llamadas predicciones claras y explícitas de la pasión son secundarias, es decir, están redactadas, al menos en parte, sobre la base del acontecimiento pascual. Pero con esto no se ha dicho todo. Teniendo en cuenta la evidente solicitud de Jesús por lo suyos, resulta difícil imaginar que ni siquiera en los últimos días de su vida hablara de su inminente muerte violenta a los discípulos. ¿No los prepararía de algún modo para el duro golpe de su muerte, cuando él mismo se hallaba ante el difícil problema de conciliar esta muerte con su mensaje y de aceptar el fatal desenlace? Por tanto, históricamente hay que contar con la probabilidad de que, durante la última cena con los suyos, Jesús diera o hiciera algo para que su muerte no sumiera definitivamente en la desilusión y la desesperación a sus discípulos más íntimos. Por otra parte, una declaración clara y excesivamente explícita parece contraria al tenor fundamental de la predicación de Jesús, el cual nunca se presenta segundo sujeto (junto a Dios o a su soberanía) de su predicación: Jesús no se predica a sí mismo, sino que anuncia la llegada del reino de Dios” (E. SCHILLEBEECKX, *Op. cit.*, 280).

que habla abiertamente de su pasión y de su muerte (en algunas de ellas también de su resurrección), con ligeros matices que amplifican el tema del sufrimiento<sup>100</sup>.

La más antigua de ellas es posible que sea la que se encuentra en Mc 9,31: “El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará”. En ella aparecen dos elementos también presentes en las otras citas. En primer lugar la alusión al momento en que sucederá la resurrección: “a los tres días”. Es muy probable que esta alusión a la resurrección dependa del anuncio del kerigma postpascual, en el que se unen inseparablemente la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús. Pero como ha hecho notar J. Jeremías, la expresión “después de tres días” reflejaría una forma de hablar más semítica y antigua para indicar un espacio corto de tiempo, que la expresión posterior “a los tres días”<sup>101</sup>.

El otro elemento constante en las revelaciones de Jesús a sus discípulos es la frase “el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los hombres”. Muestra tal imprecisión sobre los sujetos que intervinieron en el proceso que le condujo a la muerte, que difícilmente podía habérsela inventado una comunidad que conocía a posteriori el decurso de todos los acontecimientos. Parece seguro, por tanto, que “esta frase evangélica podría ser el eco de una palabra de Jesús en forma de *mashal*, de sentencia densa enigmática, a partir de la cual se habrían desarrollado los otros anuncios evangélicos de la pasión”<sup>102</sup>. En ella aparecen ciertos rasgos típicos de la forma de hablar de Jesús: el pasivo divino (“Dios entregará el Hijo del hombre a los hombres”), el carácter enigmático y misterioso de sus palabras y el juego de palabras (o paranomasia)<sup>103</sup>.

Sobre la base de estas afirmaciones se puede concluir ya que los anuncios de la pasión que se encuentran en los evangelios responden a un núcleo histórico, es decir, transmiten palabras que el Jesús histórico dirigió a sus discípulos ante la proximidad de su muerte. En ellos queda patente que Jesús se ve arrojado hacia la muerte por la mano salvadora de Dios que lo entrega en manos de los hijos de los hombres. Pero para enriquecer el sentido de su muerte, Jesús habló de ella, además, utilizando figuras y esquemas bíblicos muy conocidos que se aplicó a sí mismo.

## 5. Conclusión

El vuelo panorámico emprendido sobre los últimos paisajes que acompañaron la experiencia histórica de Jesús de Nazaret, puede que nos ayude a caer en la cuenta de que no es posible un derroche de optimismo al llevar a cabo un tratamiento de

<sup>100</sup> Cf. 1º: Mt 16,21; Mc 8,31; Lc 9,22. 2º: Mt 17,22-23; Mc 9,31; Lc 9,44. 3º: Mt 20,18; Mc 10,33-34; Lc 18,31.

<sup>101</sup> Cf. J. JEREMÍAS, *Teología del nuevo testamento. La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, 330.

<sup>102</sup> R. FABRIS, *Op. cit.*, 211.

<sup>103</sup> Cf. J. JEREMÍAS, *Teología del nuevo testamento*, 326-327.

las diversas fuentes de las que nos valemos para acercarnos a Jesús como personaje histórico en aquellas dimensiones de su realidad que tanto interés despiertan. Conviene aceptar con serenidad y realismo que los datos que nos proporcionan (de modo más sobresaliente sobre el proceso en torno a la condena y la ejecución, así como a las posibles repercusiones sobre su conciencia de estos acontecimientos), no despejan las innumerables dudas que surgen en este tema, algo que difícilmente podrá contemplarse con absoluta nitidez algún día. Los datos que se consiguen del estudio de las fuentes extrabíblicas, como hemos podido comprobar, nunca van más allá de lo que nos ofrece el estudio comparado de las fuentes evangélicas (a las que aquellos testimonios, nacidos fuera del contexto de fe en que surgieron los evangelios, sirven como apoyo y complemento de historicidad). Se rebaja así el peso que en los evangelios se le ha otorgado irremediablemente a la envoltura teológica, de la que se fueron impregnando según el interés y las necesidades de las comunidades destinatarias de los mismos.

En este contexto y con un trasfondo así de complejo, no resulta fácil la tarea de alcanzar la sensibilidad interior, la conciencia y la interpretación que en Jesús debieron despertar y provocar sus últimas experiencias de confrontación social y política con los responsables tanto remotos como inmediatos de su final violento. Como sostiene J. J. Tamayo, “la pregunta sobre si Jesús dio a su muerte un sentido salvífico expiatorio debe quedar *abierto*. Afirmar más puede resultar exegética y teológicamente arriesgado”<sup>104</sup>. A nosotros, sin embargo, su posición nos resulta excesivamente cauta y prudente, como se ha puesto de relieve en estas páginas, porque consideramos la posibilidad de que ciertas frases de Jesús estén revestidas de un contenido que nos ayudaría a atisbar las mociones internas de su conciencia, es decir, lo que pudo pensar de sí mismo y acerca del modo en que su trágico final incidiría sobre la conciencia de su misión. No obstante, tampoco resulta superfluo tomar conciencia de que cuando elaboramos tales hipótesis de trabajo, nos movemos en un terreno de arenas movedizas, en el que fácilmente se deslizan interpretaciones de muy diverso signo que conducen a interpretaciones teológicas que, en la mayoría de las ocasiones, apenas si tienen algún punto de encuentro o de apoyo común.

Repensar la muerte de Jesús, como la resurrección y la obra del Espíritu tras la Pascua, ésa es la tarea de todo creyente, que ante todo debe escudriñar los elementos que se le proponen como objeto de fe<sup>105</sup> y, sobre todo, ahondar en el conocimiento (en todas sus dimensiones) de la persona viva, Jesucristo, de la cual se predicán todos los enunciados que están en el núcleo del constructo de verdades que forman el armazón de nuestra fe. Nosotros hemos querido ahondar, desde una vertiente

---

<sup>104</sup> *Op. cit.*, 171.

<sup>105</sup> San Anselmo describió la teología como “la fe que busca entender”. *Proslogion*, Prooemium: *Opera omnia*, ed. F. S. SCHMITT, 1, Edinburgi 1946, 94 (PL 158,225). También acuñó otra fórmula, ya clásica, para definir la teología: “inteligencia de la fe” (*Proslogion* c. 2, ed. F. S. SCHMITT, 1, 101 [PL 158,227]).

fenomenológica en la exposición de las fuentes y recogiendo los resultados de la aplicación del método histórico-crítico a los pasajes que giran en torno a los últimos acontecimiento de la vida de Jesús, en la realidad indiscutible de su muerte, en el eco que suscitó en otros ambientes (no meramente en los de signo neotestamentario) y en su misma conciencia, en tanto en cuanto esta aventura no corre el riesgo de convertirse en ciencia ficción. Ninguna de estas consideraciones se ha realizado para desdibujar el sentido de fe, que encontramos en la Escritura y en la interpretación que ella misma ha dispensado a la muerte de Jesús, a la cual se refiere Pablo cuando escribe a los de Corinto en estos términos: “Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras” (1 Cor 15,3).



## **LA NUEVA IMAGEN DE DIOS EN TEILHARD DE CHARDIN**

Ignacio Núñez de Castro\*

### *1. La ciencia y la búsqueda del rostro de Dios*

Todo ser humano, de alguna manera, ha oído en su interior la misma voz que oyó el salmista: “Buscad mi rostro”<sup>1</sup>. Todos vamos construyendo a lo largo de nuestra vida nuestra propia imagen de Dios, aunque tengamos que ir continuamente purificándola. Así, nuestra imagen de Dios la forjamos a partir del mundo que nos rodea, pues no tenemos otro punto de partida que nosotros mismos y el universo en el cual estamos inmersos. Dice el *Libro de la Sabiduría* que “ por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía al que les dio el ser”<sup>2</sup>. La misma idea la encontramos en San Pablo en la *Carta a los Romanos*: “Desde la creación del mundo, su condición invisible, su poder y divinidad eternos, se hacen asequibles a la razón por las criaturas”<sup>3</sup>. Esto significa que nuestro mundo en torno y las imágenes representativas que de él tenemos son los que nos evocan ese rostro ansiado de Dios. Ya decía santo Tomás de Aquino en la *Suma contra Gentiles*<sup>4</sup>: “que el error acerca de las criaturas redundaba en un hablar falsamente sobre Dios y aparta las mentes de los hombres de Dios”.

Juan Pablo II en un Mensaje dirigido al P. George Coyne S. J. con motivo de la Semana de Estudio celebrada en Castel Gandolfo en el tercer centenario de la publicación de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Isaac Newton afirma: “La ciencia puede purificar a la religión de errores y supersticiones; la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y falsos absolutos”<sup>5</sup>. Lo que nos quiere decir que un buen conocimiento acerca del mundo que nos rodea, una buena ciencia puede ayudarnos a purificar nuestra imagen de Dios, pues para la

---

\* Profesor de Filosofía de la Ciencia y de la Naturaleza en la Facultad de Teología de Granada.

<sup>1</sup> Sal 27, 8.

<sup>2</sup> Sb 13, 5.

<sup>3</sup> Rm 1, 20.

<sup>4</sup> “*Nam error circa criaturas redundat in falsam de Deo sententiam y hominum mentes a Deo abducit*”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Liber 2, Ca3, N. 6

<sup>5</sup> JUAN PABLO II, “Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II al Reverendo George Coyne, S. J., Director del Observatorio Vaticano” en *Física, Filosofía y Teología. Una búsqueda en común*. R. J. RUSSELL, W. R. STOEGER, S. J., Y G. COYNE, S. J., Compiladores, Libros para todos, S. A. de C. V. y la Universidad Popular Autónoma de Puebla (UPAEP), Puebla, México, 2002, 25.

búsqueda del rostro de Dios, decíamos antes, no tenemos otro punto de partida que nuestro mundo y las imágenes que de ese mundo nos vienen dadas por lo diferentes paradigmas científicos del momento histórico en el que se desarrolla nuestra existencia.

También Teilhard de Chardin, el hijo de la Tierra y el hijo del Cielo<sup>6</sup> (más de una vez en sus ensayos hace referencia a esa doble filiación) intentó sinceramente en su vida, en la medida que le es concedido al hombre, llegar al corazón de Dios a partir de la nueva imagen del mundo construida desde la ciencia de la primera mitad del siglo XX. Esta nueva imagen del universo era para Teilhard, de forma cada vez más evidente, la de un mundo en evolución<sup>7</sup>. Sus ensayos, la mayor parte de ellos inéditos durante su vida, no tenían otra finalidad que la de aclararse a sí mismo esa doble filiación sentida interiormente y vivida apasionadamente.

En una página de su diario, que tiene la fuerza de un testamento, escrita el 7 de Abril de 1955 tres días antes de su muerte, rubricada con estas palabras: “*lo que yo creo*”, el jesuita Pierre Teilhard de Chardin nos dejó plasmada esa imagen de un universo en evolución, en una sencilla poliecuación:

Cosmos → Cosmogénesis → Biogénesis → Noogénesis → Cristogénesis<sup>8</sup>

Esta es la síntesis de todo su trabajo intelectual como geobiólogo<sup>9</sup>, como le gustaba llamarse, como filósofo –*malgré lui*<sup>10</sup> y como teólogo por imperativo interior de ese hijo del cielo.

Esta fue la gran preocupación de Teilhard que no cambió en lo fundamental a lo largo de toda su vida: construir una síntesis personal para aclararse a sí mismo y a sus íntimos. En una carta que dirigió a Emmanuel Mounier con ocasión de los diálogos que Mounier dirigía en Châtenay a los que Teilhard no pudo asistir escribía:

<sup>6</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'Univers*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, 24. La expresión era muy querida por él y la encontramos también en su obra *Como yo creo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970, 105: “Por educación y formación intelectual, pertenezco a los ‘hijos del Cielo’. Pero por temperamento y por estudios profesionales soy ‘un hijo de la Tierra’”.

<sup>7</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Sobre los grados de certeza científica de la idea de Evolución”, en *Ciencia y Cristo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1968, 221-225.

<sup>8</sup> “Última página del diario”, PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *El corazón de la materia*, Sal Terrae, Santander, 2002, 108-109. E. COLOMER, *Teilhard de Chardin: Evolución y cristianismo*. En M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ y E. AGUIRRE, *La Evolución*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1966, 889.

<sup>9</sup> Geobiología: “Ciencia nueva que integra en un todo geosfera y biosfera, de suerte que la capa viviente, que constituye ya un todo, se encuentra, a su vez, ligada a la evolución físico-química de la Tierra” Claude Cuénot, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970, 141.

<sup>10</sup> Más de una vez Teilhard confesó: “Yo no soy ni un filósofo, ni un teólogo, sino un estudiante del fenómeno, un físico en el viejo sentido de los griegos”. Citado por Colomer, E., *Op. cit.*, 863. Véase también: C. CUÉNOT, *Teilhard de Chardin*, Éditions de Seuil, Paris, 1963, 117.

“Cuando se habla de una ‘teología de la Ciencia moderna’, esto no quiere decir que la Ciencia pueda determinar por sí sola una figura de Dios y una religión. Significa, si no me equivoco, que, dado un terminado desarrollo de la Ciencia, ciertas representaciones de Dios y ciertas formas de adoración quedan excluidas porque *no son homogéneas* con las dimensiones espirituales del Universo. (...) Porque de lo contrario, sería imposible realizar una verdadera unidad espiritual, lo cual constituye la experiencia más legítima, más imperiosa y más definitiva del Hombre de hoy y del Hombre del mañana”<sup>11</sup>.

Más adelante explica Teilhard cuáles son, a su juicio, las líneas de fuerza del nuevo *macroparadigma*<sup>12</sup> en su concepción de la trama del universo:

1. *Organicidad en el tiempo y en espacio.*

Vivimos en un mundo en devenir en el cual todo acontecimiento es coextensivo a la totalidad de un espacio-tiempo. Toda nuestra experiencia, aunque esté vinculada en un segmento histórico concreto, resulta inmersa en este continuo espacio temporal.

2. *Atomocidad del Universo.* Es la propiedad que tiene nuestra realidad de estar compuesta por granos elementales que se pueden concretar en las partículas elementales que, creciendo en agregaciones complejas, nos llevarán al átomo, las moléculas compuestas de átomos, las macromoléculas, las primitivas células procariotes, las células eucariotes, los agregados celulares o tejidos, los órganos, los organismos individuales, las sociedades de plantas, las colonias de animales, el ser humano y los conglomerados sociales, adivinando en lontananza ese ultrahumano colectivo teilhardiano.

3. *Función primordial de la ordenación y organización* expresada para Teilhard en la ley de complejidad-consciencia. Toda realidad, por muy elemental que sea, posee un “dentro” al que Teilhard llamó consciencia, creciente en el proceso evolutivo del cosmos, según un eje de complejidades<sup>13</sup>.

La Ciencia de nuestro tiempo proporciona estos tres parámetros, como las líneas conductoras de su macroparadigma. A juicio de Teilhard estos tres parámetros deben respetarse en la profundización intelectual de los grandes temas de la Teología: la Creación, la Encarnación, la Redención<sup>14</sup> y la Salvación. Transcurría el año 1947

<sup>11</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Carta a E. Mounier”, en *Ciencia y Cristo*, 253-255.

<sup>12</sup> Utilizamos la nomenclatura sugerida por HANS KÜNG en *Una Teología para un nuevo milenio*, Fundación ecuménica, Círculo de Lectores, Barcelona, 1991, 167.

<sup>13</sup> I. NÚÑEZ DE CASTRO, “La Biofilosofía de Teilhard de Chardin”, *Pensamiento*, en prensa.

<sup>14</sup> De ahí el interés de Teilhard desde los años de su juventud intelectual por clarificar la comprensión del pecado original dentro de una concepción evolutiva. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Nota sobre

cuando Teilhard escribía estas reflexiones a E. Mounier. Era aquel un momento delicado en su vida. Recientemente había terminado la Segunda Guerra Mundial; desde 1939 a 1946 Teilhard había permanecido retenido en China. De vuelta a París, el año 1947 fue para él un año de intensa actividad dando conferencias en Francia. Al final de la carta a E. Mounier, Pierre le confiesa: “haga lo que le guste con estas reflexiones, pero no las imprima..”. En Octubre de 1948 el Padre Teilhard de Chardin viajó a Roma para gestionar ante el Padre General de la Compañía de Jesús, P. Janssens, la aprobación de su obra *El Fenómeno humano* y su candidatura a una Cátedra del Colegio de Francia; viaje que terminó dolorosamente fallido y fue el punto de partida de un segundo, podemos llamarlo así, “destierro” de Francia por obediencia religiosa. En sus cartas de viaje dice Teilhard al Abbé Breuil: “He tenido con las autoridades varias conversaciones en un clima de confianza y amistad”<sup>15</sup>.

Estas reflexiones que Teilhard envió a E. Mounier pueden servirnos a nosotros para llegar a comprender la mente de Teilhard y cuáles eran sus imágenes de Dios, de la Creación y de la Salvación escatológica en Cristo o Cristogénesis, último término de la poliecuación, antes referida<sup>16</sup>, que Teilhard nos dejó como testamento.

## 2. *El Dios de la evolución: Dios evolutivo y evolucionador*

Para Teilhard de Chardin la imagen de Dios no podía ser otra que la del Dios de la evolución. Imagen que tendrá para él dos vertientes: la del Dios evolucionador, Principio animante de todo el devenir del cosmos, y la del Dios evolutivo, Dios que se va transformando de alguna manera al crear.

El día 25 de Octubre (Fiesta de Cristo Rey) del año 1953 regresaba Teilhard desde Rodesia del Sur, a donde había ido a visitar los yacimientos de los australopitecos; la vuelta a Nueva York la hizo por Río de Janeiro y Trinidad<sup>17</sup>. Iluminado por la luz ecuatorial escribió unas páginas sobre “El Dios de la evolución”<sup>18</sup>. Teilhard se encontraba preocupado “porque el cristianismo, a pesar de una cierta renovación de su influencia sobre los medios conservadores (o *un-developed*) del mundo,

---

algunas Representaciones históricas posibles del Pecado Original”, 1922, 53-63, y “Reflexiones sobre el Pecado Original”, 207-218, en *Como yo Creo*. Puede consultarse HENRI DE LUBAC, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Taurus Ediciones, Madrid, 1967.

<sup>15</sup> JUAN BAUTISTA JANSSENS, Preósito General de la Compañía de Jesús. Ver *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, Universidad Pontificia Comillas, Tomo II, 1693.

<sup>16</sup> “Bien aplicado, este principio fundamental, de que en todos los terrenos (*Creación, Redención, Revelación, Santificación...*) *Dios sólo actúa evolutivamente*, este principio, digo, me parece necesario y suficiente para “modernizar” y “hacer volver a empezar” al Cristianismo del todo”, PIERRE TEILHARD DE CHARDIN en una nota al pie de página en “Introducción a la vida cristiana”, *Como yo creo*, 176.

<sup>17</sup> JEANNE MORTIER y MARIE-LUISE AUBOUX, *Pierre Teilhard de Chardin. Imágenes y Palabras*, Taurus Ediciones, Madrid, 1966, 221.

<sup>18</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Como yo creo*, 263-270.

se halla decididamente a punto de perder a nuestros ojos su prestigio y su atractivo sobre la fracción más influyente y progresiva de la Humanidad”<sup>19</sup>. En otros escritos previos Teilhard había mostrado la misma inquietud que, como decíamos antes, le acompañó toda su vida:

“Indudablemente, por alguna razón, hay algo que ‘no marcha’ en nuestro tiempo entre el hombre y Dios, *tal como Dios se le presenta al Hombre hoy*. Todo acontece hoy día como si el Hombre no tuviera exactamente ante sí la figura del Dios que desea adorar... De aquí, en conjunto (y a pesar de ciertos síntomas decisivos de renacimiento, pero todavía subterráneos), esta impresión obsesionante, por todas partes en torno a nosotros, de un ateísmo que asciende irresistiblemente, o todavía más específicamente, de una descristianización ascendente que no se puede resistir”<sup>20</sup>.

A esta preocupación Teilhard responde con una gran intuición, y como de costumbre en los escritos de Teilhard la intuición es presentada, sugerente, pero no terminada como construcción intelectual definitiva y sistemática. Teilhard, una vez más, recorre el camino desde un universo en evolución (Cosmogénesis), desde lo más elemental: “corpúsculos relativamente simples y todavía (al menos en apariencia) inconscientes”<sup>21</sup>, lo que llamaría Previda, hasta la emergencia de la vida y de los seres conscientes, que se convierten “cada día un poco más conscientes, por efecto de la correflexión”<sup>22</sup>. Esta evolución que tiene un “vértice de unificación al término superior de la agitación cósmica acaba *objetivamente* de proporcionar a las aspiraciones humanas (por primera vez en el curso de la historia) una dirección y un fin absolutos”<sup>23</sup>. El jesuita se cuestiona si para Dios sería lo mismo crear instantáneamente, como se había creído hasta entonces apoyados en una mentalidad fijista<sup>24</sup>, o crear evolutivamente, es decir el hacer que vayan apareciendo evolutivamente los seres tanto inanimados, como animados que pueblan el universo. Con respecto a la pregunta, Teilhard sin querer entrar en la polémica de qué significa ‘creación instantánea’, puesto que sospechaba que en esta asociación de palabras había una contradicción ontológica latente, responde de la siguiente manera:

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, 263.

<sup>20</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “El corazón del problema” en *El porvenir del hombre*, 319.

<sup>21</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “El Dios de la Evolución”, en *Como yo creo*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970, 264.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 265.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> La hipótesis fijista es rechazada de pleno por Teilhard. “A decir verdad, hace más de cien años que los naturalistas han comenzado a ver la movilidad de la vida. Hace ya un siglo que Lamarck primero y Darwin después (por no citar sino dos nombres representativos de un movimiento de pensar) se dieron cuenta de que los engarces, las clases, las familias, los géneros las especies de clasificaciones lineales designaban en su distribución no un sistema fijo, sino el trazo de una evolución en la naturaleza”. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Los movimientos de la vida” en *La visión del pasado*, Taurus Ediciones, Madrid, 1958, 191.

“Mientras que, en el caso de un Mundo estático, el Creador (causa eficiente) sigue hallándose, sea como sea, *estructuralmente* desprendido de su obra y, por tanto, sin fundamento definible para su inmanencia, en el caso de un Mundo de naturaleza evolutiva, por el contrario, Dios ya no es concebible (ni estructural, ni dinámicamente) más que en la medida en que, como una especie de ‘causa formal’ coincida (sin confundirse) con el Centro de convergencia de la Cosmogénesis”<sup>25</sup>.

Según Teilhard en los ‘modelos de Dios’<sup>26</sup> desde Aristóteles, contruidos sobre el tipo de un motor extrínseco, la acción de Dios es concebida actuando ‘a partir de los orígenes’ (*a retro*). Sin embargo, a partir de la conciencia del sentido evolutivo del universo en su totalidad, ya no es posible concebir, ni adorar otra cosa que un Dios ‘que nos atrae hacia delante’ (*ab ante*)<sup>27</sup>. -Las palabras de Teilhard tienen en este momento la fuerza desgarrada de un profundo lamento- “¿Quién será en definitiva el que dé su Dios a la evolución?”<sup>28</sup>.

Pierre Teilhard de Chardin intentó durante toda su vida y trabajo intelectual responder a esta pregunta, es decir, hablarnos de Dios en términos comprensivos para el hombre moderno y lo hizo fundamentalmente desde su oración personal, partiendo siempre de la experiencia de la presencia de Dios en sí mismo. Una vez más se revela el profundo hijo del Cielo, que era este hijo de la Tierra. En el anverso y el reverso de una estampa con la imagen de Cristo, hallada en su mesa de trabajo después de su muerte, se encontraba una oración, que el llamó: *Mis letanías* en la que podemos leer estas invocaciones:

El Dios de la Evolución  
Lo Crístico, Lo transcristico  
Jesús: Corazón del Mundo: esencia y motor de la Evolución<sup>29</sup>.

Esta imagen de *El Dios de la evolución* que él nos quiso transmitir es fruto de una profunda experiencia religiosa, vivida desde la juventud. A Teilhard de Chardin le gustaba hablar del Dios de la Cosmogénesis, puesto que el Dios de un

<sup>25</sup> “El Dios de la evolución” en *Como yo creo*, 266.

<sup>26</sup> Cuando hablamos de los ‘modelos de Dios’ nos referimos a modelos que no son semejantes a los modelos que construye la ciencia para tratar sistemas o procesos muy alejados de nuestra percepción directa, como podría ser el modelo atómico-molecular para entender la materia, o el modelo de fluido para manejar la electricidad. Cuando hablamos de modelos de Dios nos referimos a las representaciones imaginativas que van siempre ligadas a nuestras concepciones teológicas. Puede verse: IGNACIO NÚÑEZ DE CASTRO, *El rostro de Dios en la era de la Biología*, Sal Terrae, Santander, 1996. Véase también: SALLIE MACFAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1987.

<sup>27</sup> “El Dios de la Evolución”, en *Como yo creo*, 266.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Mis Letanías” en *Como yo creo*, 271-272.

Universo estático, considerado como trascendente al Mundo, el Dios hacia arriba, es el modelo, según Teilhard, en el que encajaría el Dios de la tradición bíblica o el Dios del Islam. Sin embargo, para el jesuita esta imagen de Dios no excluye el modelo del *Dios hacia delante*, principio animador y consumidor del proceso evolutivo, un modelo de Dios mucho más comprensivo para el hombre de hoy.

“*Un Dios de lo hacia delante*, aparecido de pronto transversalmente respecto del *Dios tradicional* del hacia arriba... de tal suerte que, en lo sucesivo, a menos de superponer las dos imágenes en *una sola*, ya no podríamos jamás *adorar plenamente*... Una Fe nueva en la que se integran la Fe ascensional hacia un Trascendente y la Fe propulsora hacia un Inmanente; una Caridad nueva en la que se combinan, divinizándose, todas las pasiones motrices de la Tierra: es, lo veo ahora y para siempre, lo que so pena de extinguirse, el mundo espera ansiosamente en este momento”<sup>30</sup>.

Este *Dios de lo hacia delante* no puede quedar encerrado en el Universo. “De este nuevo Dios evolucionador (...), dice Teilhard, hay que mantener a todo precio, por supuesto, y en primer lugar (con necesidad cósmica), la trascendencia primordial”<sup>31</sup>. El Dios de la Cosmogénesis es no solamente Dios del cosmos, es decir un Creador de tipo eficiente, sino también un Creador de tipo ‘animante’. Solamente un Dios así, repite Teilhard, puede satisfacer y saciar nuestra capacidad de adoración<sup>32</sup>, puesto que esto es lo que so pena de desfallecer espera en este momento desesperadamente el mundo. Este Creador animante, el Dios de la Cosmogénesis es a su vez el Foco o Principio animador de una creación evolutiva, modelo de Dios que el hombre moderno puede adorar en espíritu y en verdad. La fe en este Dios ha sido la que sustentó a Teilhard, como hijo del cielo desde su infancia. En varios escritos nos ha dejado el jesuita la secuencia biográfica de su evolución espiritual, pero quizá en ninguno se ha plasmado con tanta intensidad y sinceridad como en el escrito de madurez, fechado en París en 1950: *El corazón de la materia*.

Según Teilhard, hubo un primer paso en su vida interior, “algo egocéntrico y cerrado”<sup>33</sup> que corresponde a la inspiración de escritos tan tempranos como *La Misa sobre el Mundo* (1923) y *El medio divino* (1926). El primer paso fue para Teilhard

<sup>30</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *El Corazón de la Materia*, Sal Terrae, Santander, 2002, 57.

<sup>31</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La Activación de la Energía*, citado por Claude Cuénot, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, Taurus Ediciones, Madrid, 1970, 101.

<sup>32</sup> *El Corazón de la Materia*, 57. “Hasta aquí, un Dios del Cosmos (o sea un Creador de tipo eficiente) había bastado aparentemente para llenar nuestro corazón y satisfacer nuestro espíritu. De ahora en adelante (y aquí hay que buscar sin duda la fuente profunda de la inquietud religiosa moderna) solamente un Dios de Cosmogénesis, o sea un creador de tipo animante, podría saciar nuestra capacidad de adoración”, *La Activación de la Energía*, citado por CLAUDE CUÉNOT, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, 99.

<sup>33</sup> *El Corazón de la Materia*, 56.

ese bajar a profundidad de la materia para ascender a las cimas del espíritu<sup>34</sup>. Ver cómo Dios, de alguna manera, intensifica su presencia divina en toda la realidad. Un segundo paso, según Teilhard, fue sentido como algo ontológicamente mucho más profundo: el caer en la cuenta que a medida que “Dios se ‘metamorfoseaba’, el mundo a su vez debía ‘endomorfizar’ a Dios”<sup>35</sup>. Dios de alguna manera se transforma incorporando toda la creación. “Bajo el efecto mismo de la operación unitiva que le revela a nosotros, Dios, de alguna forma, se ‘transforma’ incorporándonos. Por lo tanto, ya no simplemente verlo, y dejarse envolver y penetrar por Él, sino *pari passu* (cuando no previamente) descubrirlo (o incluso, en un cierto sentido, ‘acabarlo’) cada vez más y más; tales me parecen hoy el gesto y el interés esenciales de la Evolución hominizada”<sup>36</sup>. Y en otro lugar: “Dios se realiza, se completa de alguna manera, en el Pleroma”<sup>37</sup>

En la concepción tomista de la creación la criatura no toca a Dios. Sin embargo, el que el Dios Vivo sea creador significa que la creación ‘califica a Dios’, aunque no lo exprese constitutivamente. En el acto creador, Dios acepta de alguna manera ser alcanzado por la criatura<sup>38</sup>. Así dirá Teilhard: “A nuestro alrededor y en nosotros, por encuentro de la atracción con nuestro pensamiento, Dios está cambiando. Por incremento de la ‘cantidad de unión cósmica’ su resplandor y su tonalidad se enriquecen”<sup>39</sup>. Esta nueva fe síntesis del *Dios hacia Arriba* y el *Dios Hacia adelante* desemboca en un término de dimensiones ‘teocósmicas’, es decir crísticas<sup>40</sup>. “Por fuerza, en régimen de unión creadora, no es sólo el Universo, sino que es Dios mismo

<sup>34</sup> Así termina Teilhard *El medio Divino*: “Bien puede la Tierra asirme ya con sus brazos gigantes (...) Ya no me perturba los encantos de la Tierra desde que, para mí, se ha hecho allende ella misma, Cuerpo de Aquel que es y de Aquel que viene”, PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *El Medio Divino*, Taurus Ediciones, Madrid, 2ª Ed. 1962, 185.

<sup>35</sup> *El Corazón de la Materia*, 57. “Dios es enteramente *self-sufficient*; a pesar de lo cual, el Universo le aporta algo vitalmente necesario; he aquí las dos condiciones, en apariencia contradictorias, a las que tiene que satisfacer *explícitamente* en adelante (para llevar a cabo su doble función: ‘activar’ nuestra voluntad y ‘pleromizar’ a Dios) el ser participado”. “Cristianismo y evolución” en *Como yo creo*, 196.

<sup>36</sup> *El Corazón de la Materia*, 57.

<sup>37</sup> “Cristianismo y evolución” en *Como yo creo*, 197. Pleroma es un término griego que plenitud; utilizado por San Pablo en la carta a los Colosenses (Col 2, 9): “Por en Él (Cristo) reside toda la plenitud –*pleroma*– de la divinidad corporalmente”. El cristiano participa de la plenitud de Cristo, en cuanto miembro de su cuerpo, de su Pleroma. “En Cristo resucitado se une el mundo divino entero, al que Él pertenece por ser preexistente y glorificado, y el mundo creado que asumió –directamente (la humanidad) e indirectamente (el cosmos)– mediante su Encarnación y Resurrección. En una palabra toda la plenitud del ser”. *Nueva Biblia de Jerusalén*, Nueva Edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, Nota Col 2, 9, 1733. CLAUDE CUENOT define así el término pleroma usado por Teilhard: “Realización final del organismo sobrenatural en el que el Uno sustancial y lo múltiple creado se juntan sin confusión en una realidad que, sin añadir nada a la esencia de Dios, será, no obstante, una especie de triunfo y generalización del ser. Síntesis de lo increado y lo creado en el Cuerpo místico de Cristo, la gran complción (a la vez cualitativa y cuantitativa) del Universo en Dios”, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, 239.

<sup>38</sup> IGNACIO NÚÑEZ DE CASTRO, *El rostro de Dios en la era de la Biología*, Sal Terrae, 1996, 35.

<sup>39</sup> *El Corazón de la Materia*, 57.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 59.

quien se ‘cristifica’ en Omega en los límites superiores de la Cosmogénesis”<sup>41</sup>. Es bien sabido que para Teilhard Omega tiene una doble vertiente. En primer lugar, en su aspecto emergente Omega es el centro definido de la concentración última de la noosfera. Omega es el término de la maduración social y espiritual de la Tierra siguiendo los pasos de Cosmogénesis, Biogénesis y Noogénesis (Antropogénesis)<sup>42</sup>. En segundo lugar, en su vertiente trascendente Omega es uno de los polos aparente de Dios: el Dios fin de la Creación, que actúa por mediación de Cristo-Omega<sup>43</sup>.

“Forzados cada vez más estrechamente el uno sobre el otro por los progresos de la Hominización, y cada vez más atraídos el uno hacia el otro por una identidad de fondo, los dos Omegas, repito (el de la Experiencia y el de la Fe), se disponen a reaccionar el uno sobre el otro en la conciencia humana y finalmente a *shintetizarse* : lo Cósmico para agrandar fantásticamente lo Crístico; y lo Crístico para (cosa inverosímil) amorizar (o sea energificar el maximum) por entero lo Cósmico”<sup>44</sup>.

### 3. La metafísica de la unión: lo Cósmico y lo Crístico

Teilhard de Chardin apuesta por una metafísica del *unire* en lugar de una metafísica del *esse*. Es decir en lugar de tomar como principio ontológico de toda la realidad el *ser*, nuestro pensamiento debe enfocarse hacia otro principio ontológico, el *converger* de toda la realidad concebida como proceso en continuo devenir. Esta metafísica teilhardiana del *unire* tiene alguno de los rasgos de la ‘filosofía del proceso’, la *Process Philosophy* al estilo de Alfred N. Whitehead. Ha sido Hans Küng en su monografía *¿Existe Dios?* Quien ha puesto de manifiesto los puntos comunes y analogías de pensamiento entre Teilhard de Chardin y Whitehead. Ambos entienden la naturaleza como un gigantesco proceso en el que el número infinito de unidades mínimas, acontecimientos u ocasiones actuales, entra en relación unas con otras y todas se desarrollan en pequeños procesos igualmente infinitos en número<sup>45</sup>.

El mismo Teilhard de Chardin en su ensayo *Cristianismo y Evolución*, explica con gran profundidad cuáles son las líneas de fuerza de esta metafísica del *unire*

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> “Es un error, pues, buscar las prolongaciones de nuestro ser y las de la Noosfera del lado de lo impersonal, lo Universal-futuro no podría ser otra cosa que lo hiperpersonal en el punto Omega” PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *El Fenómeno humano*, Taurus Ediciones, 5ª Ed. 1971, 314

<sup>43</sup> “En realidad, los dos polos de Dios Alfa y Omega, comienzo y fin, coinciden en la unidad y la eternidad divinas” CLAUDE CUÉNOT, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, 201.

<sup>44</sup> “El Dios de la Evolución” en *Como yo creo*, 269. Teilhard cuando dice “energificar el maximum” añade en una nota: “Y de alguna manera llevar hasta la incandescencia...”

<sup>45</sup> HANS KÜNG, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid, 1979, 249.

y sugiere una serie de puntos para la construcción de una nueva teología<sup>46</sup>. En esta nueva teología, o mejor ontoteología, Dios se revela al mundo dándose, y dándose se manifiesta. “Esto quiere decir, para Teilhard, que Dios ha comenzado a manifestarse y a darse en el acto Creador”<sup>47</sup>. Es en la misma Creación donde se inicia la Encarnación. “La creación de Cristo ha comenzado a gestarse por la acción creadora de Dios desde los comienzos del Mundo, desde la agitación cósmica. Una acción que ha santificado la materia y la Vida”<sup>48</sup>; una acción que es presencia real transformada en gracia y que preparó la ‘Perla del Cosmos’, la bienaventurada Virgen María para recibir la Palabra hecha carne<sup>49</sup>.

Es frecuente en Teilhard el hecho de terminar sus ensayos con una oración, a veces esta oración está sugerida, insinuada, dada la unción y actitud espiritual con que están compuestas sus obras de pensamiento, otras veces la oración es explícita como una oración expresa. Es impresionante la *Oración al Cristo siempre mayor* final del ensayo *El Corazón de la Materia*. En esta Oración el jesuita oraba así:

“Señor de la Consistencia y de la Unión, Tú, cuyo *signo de reconocimiento* y cuya *esencia* consisten en poder crecer indefinidamente, sin deformación ni ruptura, a la medida de la misteriosa Materia cuyo corazón ocupas por entero; Señor de mi infancia y Señor de mi fin; Dios acabado para sí, y sin embargo, para nosotros nunca acabado de nacer; Dios que, para presentarte a nuestra adoración como ‘evolutivo y evolutivo’, eres en lo sucesivo el único que puede satisfacernos, aleja por fin todas las nubes que aún te ocultan, tanto de los prejuicios hostiles como de las falsas creencias. Y que por diafanía y incendio a la vez, brote tu universal presencia. ¡Oh, Cristo, siempre mayor!”<sup>50</sup>.

Este nuevo rostro de Dios “evolutivo y evolucionador” se nos presenta en Jesús de Nazaret: “Este Dios, no ya del viejo cosmos, sino de la nueva Cosmogénesis (en la medida misma en que el efecto de una tarea mística dos veces milenaria consiste en hacer aparecer en Ti, bajo el Niño de Belén y el Crucificado, el Principio Motor y el Núcleo motor del mundo mismo); este Dios tan esperado por nuestra generación, ¿no eres Tú, Jesús justamente quien lo representas y quien nos lo aporta”<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> “Sustituyamos, por ejemplo, una Metafísica del Esse por una Metafísica del Unire (...) ¿Qué ocurre entonces? En la Metafísica del Esse el Acto puro, una vez planteado, agota todo lo que hay de absoluto y de necesario en el Ser, y ya no hay nada que justifique, hágase lo que se haga, la existencia del ser participado. Por el contrario, en una Metafísica de la Unión, es concebible, que supuesta la realización de la unidad divina immanente, sea aún posible un grado de unificación absoluta: el que redujera al centro absoluto una aureola ‘antipodial’ de multiplicidad pura”. “Cristianismo y Evolución” en *Como yo creo*, 196.

<sup>47</sup> JAIME ARTURO FRANCO ESPARZA SDB, “Líneas de fuerza emergentes del pensamiento de Teilhard (II), <http://www.iieh.org>, 6.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *El corazón de la Materia*, 62.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 61-62.

Corría en año 1954 y Teilhard quería plasmar de nuevo su intuición sobre “*lo Crístico*”. Él mismo llamó a esas páginas escritas muy al final de su vida “una especie de quinta esencia” de *El Medio Divino*, *La Misa sobre el Mundo* y *El Corazón de la Materia*. “Una evocación de la formidable integración psicológica (como se dice ahora) realizable (y en vías de inevitable realización) por el encuentro entre el Cristo-pleromizante de la Revelación y lo Evolutivo convergente de la Ciencia. Todo el Universo que se amoriza, de lo ínfimo a lo inmenso, a lo largo de toda la duración del tiempo”<sup>52</sup>. Un puñado de páginas constituye su escrito sobre *Lo Crístico* fechadas en Nueva York en Marzo de 1954. En ellas el ya anciano Teilhard de Chardin vuelve a la experiencia primera, el deseo de integración en fondo de su conciencia de sus dos grandes tendencias: por una parte del acercamiento irresistible a todo cuanto se piensa sobre la Tierra, y por otra parte ese ascenso imparables en lo más profundo de sí mismo a Otro más que él mismo. Teilhard expresó esa experiencia como “doble sentido (y sentimiento) de una *Convergencia cósmica* y de una *Emergencia crística* que cada una a su manera, me irradian por entero”<sup>53</sup>. He aquí la cifra para entender todo el pensamiento de Teilhard. Todos sus ensayos filosófico-teológicos son de aclaración para sí mismo y para los íntimos<sup>54</sup>. Por eso presintiendo su muerte, ya muy cercana decía: “Hoy, después de cuarenta años de reflexión continua, sigue siendo exactamente la misma visión fundamental, la que siento la necesidad de presentar, y hacer compartir, en forma madura, por última vez”<sup>55</sup>.

El punto central, de su vida interior, de su vida intelectual, de su afán y de su credo, después de cuarenta años de duro trabajo como científico y de reflexión personal es la evidencia de que el Cristo de la Revelación no es sino Omega de la evolución.

“Erigido en Motor Primero del movimiento evolutivo de complejidad-consciencia, el Cristo-cósmico deviene cósmicamente posible. Y, al mismo tiempo, *ipso facto*, adquiere y desarrolla, con tal plenitud, una verdadera *omnipresencia de transformación*. Toda energía, todo acontecimiento, se sobreanima para cada uno de nosotros con su influencia y su atracción. En último término la Cosmogénesis, después de ser descubierta, siguiendo su eje principal, Biogénesis y después Noogénesis, culmina en Cristogénesis que todo cristiano reverencia.”<sup>56</sup>

Es el Cristo total de los Himnos paulinos<sup>57</sup>. “En el Cristo total (en esta cuestión la tradición cristiana es unánime) -dice Teilhard-, no hay únicamente el hombre y

<sup>52</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, Carta a Jeanne-Marie Mortier, 22 de Septiembre de 1954, referida en *El corazón de la Materia*, 85.

<sup>53</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Lo Crístico* en *El Corazón de la Materia*, 88.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 85.

<sup>55</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>57</sup> Ef. 1, 3-14; Fil 2, 5-11; Col 1, 9-20.

Dios, sino que está también aquel que, en su ser ‘téandrico’ reúne la creación entera: *in quo omnia constant*”<sup>58</sup>. Son interesantes las palabras de Christopher F. Mooney en su monografía *Teilhard de Chardin y el Misterio de Cristo*: “Se debe reconocer, pues, que Teilhard de Chardin, como san Pablo, tuvo una visión original de la relación de Cristo con el cosmos. Si la expresión de su visión tiende a ser parcial e incompleta, se debe a que la visión misma se encontraba limitada por una experiencia espiritual muy personal, lo mismo que por un conocimiento científico altamente especializado”<sup>59</sup>.

#### 4. Dios todo en todas las cosas

Para Teilhard la clave hermenéutica que puede proporcionarnos la última explicación del modelo de Dios evolutivo y evolucionador es el misterio trinitario de la revelación cristiana. Teilhard argumentaba sutilmente: si Dios no fuera “trino” no podríamos concebir su existencia independiente de un mundo en torno; si Dios no fuera “trino” no podríamos concebir la Creación y, por tanto, consecuentemente la Encarnación<sup>60</sup>. Así, desde este punto de vista, la naturaleza trinitaria de Dios está en consonancia con nuestras exigencias religiosas más actuales. No podemos olvidar que para Teilhard el Universo se consume en Omega y que Omega es personal. Jaime Arturo Franco Esparza ha propuesto la “perspectiva trinitaria” como el “paradigma más idóneo para una cosmovisión dinámica, que propone concebir la realidad en su totalidad bajo el principio de la “unión diferenciada”<sup>61</sup>. El teólogo australiano Denis Edwards en su monografía *The God of Evolution* sugiere que “el fundamento para una Teología que tome en serio la evolución, debe ser encontrado en una visión trinitaria de Dios, como un Dios de relaciones mutuas, un Dios que es comunión en el amor”<sup>62</sup>.

Jeanne-Marie Mortier<sup>63</sup> en una pequeña obra clara y sencilla pensada para aquellas personas que podrían tener dificultad en acceder a la comprensión de los escritos de Teilhard, a la pregunta de cómo pueden concordarse en la deidad eterna la inmanencia y la trascendencia, responde con palabras tomadas de Teilhard: “En la reflexión sobre el misterio cristiano de la Santa Trinidad el Padre Teilhard encontró la solución a este problema: bien entendida, la concepción trinitaria no hace sino reforzar nuestra idea de la unicidad divina confiriéndole la estructura que

<sup>58</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>59</sup> CHRISTOPHER MOONEY, *Teilhard de Chardin y el Misterio de Cristo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, 284.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> JAIME ARTURO FRANCO ESPARZA, *Op. cit.*, 9.

<sup>62</sup> DENIS EDWARDS, *The God of Evolution. A Trinitarian Theology*, Paulist Press, New Jersey, 1999, 15. Puede consultarse también: LUCIO FLORIO, *Mapa Trinitario del Mundo. Actualización del tema de la percepción de Dios Trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 2000.

<sup>63</sup> Persona a la que Pierre Teilhard de Chardin había legado sus escritos, impulsora de la Fundación Teilhard de Chardin creada en 1962, gracias a la cual hemos podido conocer las obras inéditas de Teilhard.

es la marca de toda unidad real y viviente en nuestra experiencia. Esta concepción se revela como la condición esencial de la capacidad inherente a Dios de ser la cima personal (y, por la Encarnación, trascendente) de un Universo en vías de personalización”<sup>64</sup>.

En este momento podemos preguntarnos: ¿qué aporta a Dios un universo concebido como proceso en devenir? Anteriormente hemos afirmado que en la mentalidad de Teilhard el Universo de alguna manera transforma a Dios, o como a él le gustaba afirmar, por la facilidad que tenía Teilhard para acuñar neologismos, “pleromeriza”<sup>65</sup> a Dios. Si Dios es *self-sufficient* no necesita nada que lo constituya esencialmente. Pleromizar será la consecución final del momento en el que Dios y lo múltiple creado se unan sin confusión en una totalidad: “Síntesis de lo increado y de lo creado en el cuerpo místico de Cristo”<sup>66</sup>: la gran compleción a la vez cualitativa y cuantitativa del Universo en Dios. Teilhard llamó a este misterio: el misterio de los misterios. En su ensayo *La Trinitización* afirmaba: “No hay Creación sin inmersión encarnadora. No hay Encarnación sin compensación redentora. En una Metafísica de la Unión, los tres misterios fundamentales del Cristianismo aparecen como las tres caras de un único misterio de misterios el de la Pleromización”<sup>67</sup>.

Encabezando la última página de su diario escrita el Jueves Santo, 7 de Abril de 1955, según comentamos al principio de este ensayo escribía Teilhard la síntesis de su credo. Allá aparece escrito en griego el versículo 28 del capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios de San Pablo: *en p̄asi p̄anta Theòs*<sup>68</sup>, (“Dios todo en todas las cosas”). Para Teilhard ésta era expresión bíblica del misterio de los misterios: pleromizar a Dios. No han faltado quienes han acusado a Teilhard y a su metafísica del *unire* de un más o menos larvado panteísmo. El mismo Teilhard en más de un escrito salió en su defensa de la acusación panteísta a su sistema. Uno de sus primeros escritos sobre el panteísmo es una conferencia inédita: “Panteísmo y Cristianismo”, tenida en París tan tempranamente como 1923 antes de su primera partida hacia la China. Su pensamiento, como hemos apuntado varias veces a lo largo de estas páginas, ya está cristalizado en sus líneas fundamentales. Podemos resumirlo así<sup>69</sup>:

<sup>64</sup> JEANNE-MARIE MORTIER, *Pierre Teilhard de Chardin penseur universal*, Éditions du Seuil, Paris, 1981, 43-44.

<sup>65</sup> Escribiendo Teilhard en francés, lengua románica como el castellano, es muy fácil la traducción inmediata de sus neologismos. Para una colección de los neologismos teilhardianos puede consultarse la obra de CLAUDE CUÉNOT, ya citada, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*.

<sup>66</sup> CLAUDE CUÉNOT, *Op. cit.*, 239.

<sup>67</sup> Citado por CLAUDE CUÉNOT, 240.

<sup>68</sup> Teilhard debió probablemente escribir la cita de memoria, pues la cita correcta (1Cor 15, 28) muy parecida es: *hina ê ho Theòs (tà) p̄anta en p̄asin*, Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart, 1981, 468.

<sup>69</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Panteísmo y Cristianismo” en *Como yo Creo*, pp.65-84.

1. Hay únicamente dos fuerzas religiosas serias que se reparten hoy el mundo del pensamiento humano: Cristianismo y Panteísmo.
2. Para Teilhard no debe identificarse panteísmo con ningún tipo de monismo. El panteísmo es una tendencia del alma humana: “La preocupación por el Todo tiene sus raíces en el fondo más secreto de de nuestro ser”<sup>70</sup>. Lo múltiple nos desconcierta.
3. Correlativamente encontramos la necesidad afectiva de la unión. Tenemos en el fondo una pasión: la de unirnos con el mundo.
4. Luego no tenemos que sorprendernos porque la “corriente panteísta”, la preocupación por el Todo, aparezca mezcladas con las primeras manifestaciones del pensamiento humano en poetas, filósofos y místicos.
5. La filosofía nos lleva a pensar que cada mónada<sup>71</sup> ha de concebirse como un centro parcial del Todo. La armonía de los espíritus exige la existencia de un principio regulador de las percepciones individuales. Hay un Centro de todos los centros.
6. El mundo que nos describe la ciencia, cuanto más crece más se compenetran sus elementos. El Universo surge por efecto de la complejidad como un todo y una unidad.
7. La religión del Todo se ha formulado en términos de paganismo o anticristianismo. Pero, ¿cómo podrá el cristiano adorar a su Padre del cielo al mismo tiempo que le está envolviendo la inmensa tentación del Todo? ¿Es posible hacer ver que es Dios mismo quien nos atrae y nos hace ver el proceso unificador del universo?

Ante esta última pregunta, Teilhard se responde que es posible, ciertamente, pero con una condición: “Que comprendamos con todo realismo el misterio de la Encarnación”<sup>72</sup>. Si queremos hacernos una idea del misterio de la Encarnación hemos de situarnos en su término definitivo. Según Teilhard, “la Encarnación se termina con la construcción de una Iglesia viviente, de un Pleroma (de acuerdo con la intraducible expresión de san Pablo), he aquí un hecho, un dogma, sobre el cual se hallan de acuerdo todos los creyentes”<sup>73</sup>. Para Teilhard el vínculo de unión ha de ser más estrecho que una mera relación social. “Nosotros los cristianos, podemos sin duda alguna (más aún, debemos) comprender la unión mística de los elegidos en

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, 66.

<sup>71</sup> El término mónada lo toma Teilhard de Chardin de la filosofía de Leibniz. Para Teilhard mónada significa la individualidad humana en cuanto elemento de un todo. A diferencia de la mónada de Leibniz la mónada teilhardiana no está cerrada, sino que se encuentra abierta al cosmos y al Otro y está regida por la libertad y no por una armonía preestablecida. CLAUDE CUÉNOT, *Op. cit.*, 186.

<sup>72</sup> “Panteísmo y cristianismo”, 75.

<sup>73</sup> *Ibidem*, 76.

Cristo, como capaz de unir a la cálida sutileza de las relaciones sociales la urgencia y irreversibilidad de las leyes o atracciones físicas y biológicas del universo actual”<sup>74</sup>.

Hay que huir de los extremos de algunos místicos en los que queda suplantado el yo individual. Teilhard pone algunos ejemplos sacados del mundo material para indicar que la unión no tiene por qué disolver el yo. Los ejemplos son las piedras de una bóveda o las células de un organismo que juntas forman un todo, pero son comparaciones que el mismo Teilhard reconoce que fallan, porque en el caso de la bóveda o de los organismos hay una forma que domina los elementos. Sin embargo, dice Teilhard podría imaginarse “una influencia unificante tan poderosa, tan perfecta, que acentuara tanto más la diferenciación de los elementos asimilables por ella, cuanto más progresara esta asimilación”<sup>75</sup>. Para él, no dejará de repetirlo en muchos de sus escritos: la unión personaliza. La verdadera unión (o sea la unión espiritual o de síntesis) diferencia los elementos que acerca<sup>76</sup>. “Si hay irreversiblemente Vida delante de nosotros, continúa Teilhard, esto que llamamos Viviente tiene que culminar en algo personal donde habremos de encontrarnos a nosotros mismos sobre-personalizados”<sup>77</sup>.

Ciertamente, Teilhard había sentido en sí desde su juventud la tensión panteísta mística pagana como hijo de la Tierra, sin embargo, una vez más se impuso en él su ser de hijo del Cielo y su amor inquebrantable a Jesucristo. “El avance en esta dirección me lo facilitaba el hecho de que “el Dios de mi madre” era ante todo, para mí como para ella el Verbo *encarnado*. Por sí mismo a través de la humanidad de Jesús, se había establecido desde el principio un contacto entre las dos mitades, cristiana y pagana de mi ser profundo”<sup>78</sup>. Según Henri de Lubac Teilhard de Chardin quiso ser el cristiano, que “robe al panteísta el fuego con el que éste intentaba abrasar la tierra con un ardor que no sería el de Jesús”<sup>79</sup>.

En estas páginas hemos querido acercarnos a la imagen viva de Dios que se desprende de los escritos del jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Este hijo del Cielo buscó sinceramente un rostro de Dios que fuera inteligible para aquellos que como

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>76</sup> “Casi invenciblemente (...) nos imaginamos el gran Todo bajo la figura de un océano inmenso en el que vienen a desaparecer los hilillos del ser individual. Es el Mar en que se disuelve el grano de sal, el Fuego en el que la paja se volatiliza... Unirse a Él equivale por tanto a perderse. Pero es que justamente esta imagen es falsa, quisiera poder gritar yo a los hombres, y contraria a cuanto he visto aparecerseme de más claro en el curso de mi despertar a la fe. No, el Todo no es la inmensidad enrarecida, y por tanto disolvente, en la que buscáis su imagen. Sino que por el contrario es como nosotros esencialmente él un Centro con las cualidades propias de un centro. (...) Su manera propia de disolver consiste en unificarse más aún. Para la mónada humana, fundirse en el Universo quiere decir verse super-personalizada”. PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, “Como yo creo” en *Como yo creo*, 126-127.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 123.

<sup>78</sup> *El corazón de la materia*, *Op. cit.*, 46.

<sup>79</sup> HENRI DE LUBAC, *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin*, Taurus Ediciones, Madrid, 1967, 262.

él se sienten hijos de la Tierra y que ” en la verdad o a través del error, en el despacho o en el laboratorio o en la fábrica, creen en el progreso de las cosas y persiguen apasionadamente la luz”<sup>80</sup>. Dios para Teilhard es el Dios de la evolución, el Dios que da sentido a la evolución del Universo desde las primeras partículas hasta el ser humano; el Dios evolutivo y evolucionador, Principio y Fin, Alfa y Omega de todo el proceso evolutivo del cosmos; Dios trinitario, porque es comunión en el amor en sí y con todos los seres inteligentes que ha creado. Dios encarnado en la materia, bendita materia<sup>81</sup>, “Medio divino cargado de potencia Creadora, Océano agitado por el Espíritu, Arcilla modelada y animada por el Verbo encarnado”<sup>82</sup>; el Dios hacia delante, Dios Corazón de todo<sup>83</sup>.

*La Misa sobre el mundo* la escribió en su primera versión, titulada *Le Prêtre* en Julio de 1918 casi al final de su movilización como camillero en la Primera Guerra Mundial. En el Desierto de Ordos (China) escribió como fruto de su oración diaria la redacción definitiva. Quisiera terminar estas reflexiones con la oración con que terminó él su *Misa sobre el mundo*:

“Todo mi gozo y mi éxito, toda mi razón de ser y mi deseo de vivir, Dios mío, están suspendidos de esa visión fundamental de tu conjunción con el Universo. Que otros anuncien, cumpliendo con su función más excelsa, los esplendores de tu puro Espíritu. Yo, dominado por una vocación que obedece las fibras íntimas de mi naturaleza, no quiero ni puedo hablar sino de las innumerables prolongaciones de tu Ser encarnado a través de la Materia; nunca sabré predicar más que el misterio de tu Carne, ¡oh Alma que te transparentas en cuanto nos rodea!”<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le monde*, en *Hymne de l'Univers*, Éditions du Seuil, Paris, 1961, 22.

<sup>81</sup> “Bendita seas tosca materia”, así comienza Teilhard el *Himno a la Materia* en *El corazón de la Materia*, 81.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 82.

<sup>83</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *Trois histoires comme Benson*, en *Hymne de l'Univers*, 91.

<sup>84</sup> PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *La Misa sobre el Mundo* en *El Corazón de la Materia*, 139.

## BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

### BIBLIA Y TEOLOGÍA

BLONDEL, M., *Historia y dogma*. Cristiandad, Madrid 2004, 184 pp., 16,50 €

La presente obra contiene un conjunto de artículos de Blondel que jugaron un papel importante en la crisis modernista (a la que se dedica un largo estudio introductorio de César Izquierdo). Las implicaciones e interacciones de historia y dogma y un estudio sobre el valor histórico del dogma son los contenidos que se abordan. Hoy habría que revisar los planteamientos blondelianos a la luz de la nueva comprensión histórica del dogma, desarrollado tras el concilio Vaticano II. Estos estudios forman parte de la historia de la teología contemporánea y siguen siendo interesantes en cuanto que muestran la evolución de mentalidad y metodología que se ha dado en la historia de la teología.- J. A. ESTRADA.

DUQUOC, CH. *Cristianismo: memoria para el futuro*. Sal Terrae, Santander 2003, 135 pp., 8,50 €

Frente a la complejidad del presente y a los desafíos a los que se enfrenta la Iglesia, C. Duquoc propone en este libro hacer memoria de la historia del cristianismo para dejarse iluminar por sus aciertos, para poder evitar hoy los errores del pasado, sobre todo para seguir caminando fiel al evangelio de Jesús y atenta a los signos de la historia. Desde la experiencia profunda de una auténtica esperanza teológica, la Iglesia debe abrirse al futuro con una actitud profética que evita las falsas complacencias y que agudiza su sentido de lo humano. ¿Se muere el cristianismo porque ya, envejecido, no le queda ningún papel que representar en el escenario del presente y del futuro? Du-

quoc piensa que no. Y propone redescubrir el relato original que sostiene la experiencia cristiana en la historia, sin caer ya en falsos protagonismos sociales o políticos. Articula su reflexión en los siguientes apartados: la aventura de la fe naciente, el camino de la Iglesia primitiva, la ilusión y el fracaso de la cristiandad, el proceso de purificación de la fe, que renuncia ya al proyecto fallido de la cristiandad y se abre a un nuevo tipo de relaciones con la sociedad y la historia. Hoy la Iglesia, desde unas convicciones firmes que han de mostrarse creíbles, debe optar por la tolerancia y el diálogo, por el compromiso y el servicio, por la autocrítica y la necesidad ineludible de reforma, desde una confianza incondicional en el Dios trinitario que actúa misteriosamente en la historia.- A. JIMÉNEZ ORTIZ.

DUQUOC, CH., *El único Cristo. La sinfonía diferida*. Sal Terrae, Santander 2005, 255 pp., 15 €

Merece toda la atención el presente trabajo de Duquoc. No se trata de una versión renovada de su obra cristológica de hace años (1971 y 1972), sino de una profundización del tema de la universalidad de Cristo. La tesis de Duquoc es atrevida: el cristianismo ha de matizar significativamente cuanto entiende en torno al señorío y la soberanía de Cristo sobre todo y sobre todos. Ese señorío y esa soberanía no son palpables en ningún nivel de realidad. Más bien, la división y la fragmentación de la historia y el cosmos son los datos primeros que parecen contradecir la unicidad mediadora y salvadora de Cristo. Duquoc, sin embargo, entiende que esa unificación

en Cristo, esa "sinfonía", está diferida. Y lo está no coyunturalmente. Frente a un todo unitario pretendidamente alcanzado, los fragmentos -religiosos, históricos, naturales- son valiosos de por sí, de modo que "el Espíritu actúa para que esa riqueza diseminada no caiga en una violencia unitaria como consecuencia de la pretensión de una de las formas de ser la única humanidad verdadera" (p. 248). Esta tesis está ampliamente explicitada en la parte IV del libro ("La división fecunda", pp. 201-246), una vez que el autor ha abordado el desafío de repensar la unicidad de Cristo en el ámbito de la pluralidad religiosa (partes I y II, pp. 26-131) y en el de la fragilidad de la historia y del cosmos (parte III, pp. 132-200). En conjunto, el ensayo es sugerente y aporta luz sobre el camino difícil de trazar por entre los pilares sobre los que se sustentan el diálogo y la convivencia de religiones. - F. RUIZ.

GESTEIRA GARZA, M., *La teología en la España del siglo XX*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid - Desclée, Bilbao 2004, 150 pp., 10 €

Aunque, de acuerdo con el título, el periodo que se abarca en este libro es el siglo XX, hay un capítulo inicial que resume la historia de la teología en España desde los orígenes mismos (los Padres de la Iglesia). Por lo que se refiere al siglo XX, el Concilio Vaticano II ocupa, naturalmente, un lugar decisivo, ya que supuso un giro para todos los campos de la teología, incluida la moral. Por eso se divide el siglo XX en el periodo que precede al Concilio y en el que le sigue, reservando un capítulo para el Concilio mismo. La bibliografía citada es abundantísima: de este modo se deja constancia de los autores que han cultivado las distintas áreas y se ayuda a situar cada uno de ellos en sus verdaderas coordenadas.- B. A. O.

GUERRA SUÁREZ, L. M., *El Caballo blanco en el Apocalipsis (Ap 6, 1-2/19, 11-16) y la presencia de Cristo resucitado en la histo-*

*ria. Investigación teológico-bíblica*. Instituto Superior de Teología Islas Canarias, Gran Canaria (ISTIC) 2004, 767 pp.

La presente obra es el fruto cuajado de años de intenso estudio. Fue brillantemente defendida como tesis doctoral en la Pontificia Universidad Gregoriana. Tal vez pueda sorprender al lector la cantidad excesiva, abrumadora podría decirse, de páginas en torno a una figura simbólica: el Caballo blanco. La lectura del libro le sacará de su perplejidad. Hay que admirar el trabajo oneroso que ha supuesto y la claridad meridiana que aporta. El autor realiza una investigación bien documentada que recorre toda la historia interpretativa, desde el siglo II, atraviesa el medievo, la época moderna y llega hasta nuestros días. Mas no se pierde en detalles, sino que ofrece capacidad de síntesis. Realiza luego una sabia labor de exégesis de ambos textos. Los relaciona y saca sus conclusiones, que, reducidas a síntesis, son fundamente éstas: el Apocalipsis es el libro del consuelo para la Iglesia. Asistimos la invasión de fuerzas negativas en la historia, en forma de caballos desbocados (la violencia, la injusticia social, la muerte). Pero el libro ofrece una clave para interpretar y una fuerza para combatirlos: el jinete del Caballo blanco que no es otro sino Cristo Resucitado. No actúa al margen de la historia, sino dentro de los conflictos. El ha vencido y vencerá definitivamente. No solo, sino acompañado por los cristianos. El autor ofrece una decidida interpretación cristológica y eclesial de los textos analizados. Hay que mirar hacia adelante y con esperanza. Frente al catastrofismo reinante y el vacío existencial, es preciso que confesar el optimismo y comprometerse activamente en la lucha: La historia tiene un sentido y acabará felizmente siendo historia de salvación para toda la humanidad.- F. CONTRERAS.

SANDERS, E. P., *Jesús y el judaísmo*. Trotta, Madrid 2004, 542 pp., 36 €

E. P. Sanders es uno de los autores que más han revolucionado los estudios actuales so-

bre el NT en su relación con el judaísmo, especialmente sobre las figuras y enseñanzas de Pablo y de Jesús, que la exégesis tradicional había “occidentalizado”, olvidando su carácter sustancial judío y todo ello en un contexto en que se caricaturizaba el judaísmo. El autor en sus abundantes obras, dedicadas en su mayor parte a Pablo y al Jesús histórico, se esfuerza en subrayar los aspectos positivos del judaísmo y la pertenencia de Jesús y Pablo a esta cultura. En la presente obra se plantea una aproximación al debatido problema del Jesús de la historia, en concreto le interesa determinar, a la luz del judaísmo de su tiempo, cuál era el proyecto de Jesús y por qué sobrevivió a su muerte. Para ello parte del estudio de los hechos de Jesús que se pueden conocer con más seguridad y, entre ellos, elige como el más seguro la controversia sobre el templo; éste ofrece las bases para continuar estudiando el tema del Reino, y finalmente el conflicto y la muerte. Concluye afirmando que los temas estudiados “proporcionan un conocimiento *cierto* sobre Jesús de *carácter general*. Nos permiten entenderle como un personaje de la historia de las religiones... que encaja perfectamente en el marco general de la escatología judía de la restauración, y lo identifican como fundador de un grupo que aceptaba los contenidos de esa teología” (pág. 460). Como todas las obras del autor, ésta también ofrece datos interesantes y contribuye al mejor conocimiento del Jesús de la historia.- A. R. C.

SARANYANA, J.-I., *Cien años de teología en América Latina (1899-2001)*. San José (Costa Rica), Promesa, 2004, 208 pp.

El autor, miembro del Opus Dei y profesor de la Universidad de Navarra, hace un recorrido por la teología de América Latina, centrada en los concilios plenarios y asambleas de los distintos episcopados, las aportaciones del Vaticano II, las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo y distintos documentos papales. La perspectiva es, por tanto, la magisterial jerárquica, des-

de la que se alude breve y coyunturalmente a distintos teólogos significativos. Las referencias a los teólogos de la liberación están determinadas por una perspectiva de distancia y problematizadora, en la que a veces se da más espacio a los críticos de los autores que a ellos mismos. Un índice onomástico final completa el trabajo, al que incluso falta una bibliografía y biografía principal de los autores más destacados.- A. SÁNCHEZ.

SCHLOSSER, J., *Jesús, el profeta de Galilea*. Sígueme, Salamanca 2005, 333 pp., 18 €

La de “profeta” es la figura que mejor cuadra para identificar a Jesús en el ambiente de su época. Por eso se coloca en el título de esta obra de Jacques Schlosser, profesor en la Facultad de Teología Católica de Estrasburgo. En estas páginas el autor recoge los resultados de la investigación actual sobre Jesús, buscando el equilibrio entre las corrientes centroeuropeas y las anglosajonas. De este modo discute lo que podemos conocer del Jesús histórico a través de las fuentes que han llegado hasta nosotros, y especialmente los evangelios sinópticos. La obra es rigurosa en su método y modesta en sus conclusiones. Su lectura no sólo satisfará las exigencias científicas, sino que ayudará como base para una aproximación creyente a Jesús.- B. A. O.

VÍLCHEZ, J., *Vosotros, cuando oréis, decid: Padre nuestro*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 288 pp., 13 €

Como sugiere el título, este libro es esencialmente un comentario al “Padre nuestro” como modelo de la oración cristiana. Pero el comentario está precedido de cinco capítulos sobre la oración en general, como encuentro y diálogo con Dios. De todos modos, es el comentario a la oración que nos enseñó el Señor lo que ocupa la mayor parte de la obra, al hilo de cada una de las peticiones que la componen. Todo el libro refleja el profundo conocimiento de la Biblia que posee el autor, que ha publicado

diferentes comentarios sobre los libros sapienciales del Antiguo Testamento. El recurso continuo a textos del Antiguo y del Nuevo Testamento no sólo enriquece el contenido de cada petición, sino que revela el trasfondo bíblico de todo el "Padre nuestro". Podemos decir que a través del "Padre nuestro" se nos ofrece una vía de acceso a toda la Sagrada Escritura, o también que en el "Padre nuestro" descubrimos condensado lo más sustancial del mensaje contenido en el conjunto de la Biblia.- B. A. O.

### ÉTICA Y MORAL

FRANCÉS, P., *Ética de los negocios. Innovación y responsabilidad*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 184 pp., 10 €

Este libro, que inicia una nueva colección sobre ética aplicada, está pensado y escrito para un público no especializado, al que pretende iniciar en los temas más candentes hoy sobre la ética de los negocios. Tiene como centro la responsabilidad social corporativa y otros conceptos afines, pero busca situar todo este mundo conceptual en el marco de la gestión empresarial, de la actividad económica y de una adecuada comprensión de la ética. Procede, pues, desde lo más concreto hacia lo más genérico, porque ve en ello la forma más adecuada para ilustrar la inquietud ética en el lector.- I. CAMACHO.

*Idolatrías de Occidente*. Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia, Barcelona 2004, 153 pp.

El centro "Cristianisme i Justícia" de Barcelona es conocido por su serie de folletos que han alcanzado una difusión tan imponente. Pero dicho centro es también un lugar de encuentro, de reflexión y de diálogo interdisciplinar: en él se organiza cada año un seminario que reúne personas de distintos ámbitos. El correspondiente al curso 2003-2004 versó sobre la crítica de las idolatrías

en el Occidente secularizado. Precisamente la irrenunciable necesidad de absoluto en el ser humano explica que la secularización impulse a buscar alternativas a Dios. La tecnocracia, la fuerza, el consumo, la identidad colectiva son cuatro muestras de esa necesidad que en esta obra se analizan. En otra dimensión, abordaba también por el seminario, se muestra cómo el Dios bíblico se opone siempre a la idolatría, en cuanto que ésta sólo vale para esclavizar al ser humano.- F. L.

MOLINA RUEDA, B. - MUÑOZ, F. A. (eds.), *Manual de paz y conflictos*. Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, 2004, 560 pp., 15 €

Esta manual se inserta dentro del "Plan Andaluz de Educación para la Cultura de Paz y Noviolencia", puesto en marcha por la Consejería de Educación de la Junta de Andalucía. Y ha sido elaborado por el grupo de profesores de la Universidad de Granada que llevan adelante el "Instituto de la Paz y los Conflictos". Este grupo, variado en cuanto a la procedencia de sus miembros, trabaja con un interesante sentido de la interdisciplinariedad, lo que enriquece notablemente sus actuaciones. Este manual es una muestra de ello. Consta de 17 capítulos, distribuidos en 5 bloques: paz, conflictos, violencia, no violencia, futuro. Este último bloque aborda las líneas esenciales para una cultura de la paz y una educación para la paz, que es el horizonte último en que se mueve toda la obra.- I. CAMACHO.

RIDAO, J. M., *La paz sin excusa. Sobre la legitimación de la violencia*. Tusquets, Barcelona 2004, 244 pp., 15 €

La palabra "violencia" apenas aparece, pero el hecho de la violencia subyace a todas las páginas de este ensayo de José María Ridaó, que une a su condición de diplomático su profundo conocimiento de la historia. En su deseo de explicar cómo se ha justificado históricamente la violencia hace una fuerte crítica de todos los inten-

tos de convertir en universal lo particular, error en el que ha caído frecuentemente Occidente, al considerarse el depositario de todos los avances de la historia. Frente a esta concepción lineal de la historia, Ridaó prefiere una interpretación de ésta como tensión entre la unidad y la diversidad. Son numerosos y variados los autores en que se va inspirando, para terminar retomando la propuesta de tolerancia que hizo célebre a John Locke, pero que ya adelantara Erasmo de Róterdam en los albores del Renacimiento: en ella está la clave para la paz en un mundo diverso, que desea convivir en una cierta unidad.- I. CAMACHO.

TOLEDANO, A. L., *Hacia el equilibrio de la población mundial. El equilibrio demográfico y la ética cristiana*. Universidad Pontificia Comillas - Desclée de Brouwer, Madrid - Bilbao 2004, 440 pp., 22 €

En su origen este libro fue una tesis doctoral en moral, que es la disciplina que enseña su autor en el Seminario Diocesano de Sigüenza-Guadalajara. Se sigue el esquema de ver/juzgar/actuar. La primera parte recoge en una apretada síntesis los distintos aspectos de ese complejo problema que es la evolución demográfica mundial, donde tan fácil es caer en generalizaciones injustificadas. La segunda parte analiza la tradición cristiana, desde sus orígenes bíblicos, y el magisterio reciente de la Iglesia: se presta especial atención a los conceptos de sexualidad y fecundidad, subrayando cómo en los comienzos de la Doctrina Social de la Iglesia son rasgos destacados el providencialismo, el naturalismo y la generosidad procreativa. Por último, en la tercera parte, se conjugan tres líneas complementarias: el cuidado de la casa común de la vida (ecología), la solidaridad hacia las generaciones futuras y el equilibrio demográfico en el presente a través de un cuidadoso discernimiento de las políticas demográficas. La abundante bibliografía empleada, quizás no siempre suficientemente seleccionada, permite al autor una

buena visión de conjunto del tema y, sobre todo, un juicio ponderado en las diferentes cuestiones que se abordan, especialmente en la tercer parte.- I. CAMACHO.

VIDAL, M., *10 palabras clave sobre moral de futuro*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999, 382 pp., 14 €

Los volúmenes de esta serie suelen ser obras de colaboración donde participan diferentes autores. No así en éste, donde hay un solo autor: Marciano Vidal. Esto permite una mayor homogeneidad en el libro, que recoge diez términos esenciales como coordenadas de la moral en el futuro. Punto central de esta síntesis —y de este libro— son los *derechos humanos* como núcleo ético compartido por toda la sociedad. La *familia*, sometida hoy a especiales vaivenes, es tratado en complementariedad con otros muy relacionados con ella: *reproducción asistida*, *clonación*, *sida*. La moral social está menos representada, sólo con un término muy elaborado por Juan Pablo II: *pecado estructural*. La dimensión cristiana enmarca la obra con dos términos: *rostro de Dios* y *esperanza ética*. Por último, resulta imprescindible hablar, en un mundo tan cambiante, de *progreso moral* y, ¿cómo no?, de *futuro*.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

CHESTERTON, G. K., *El hombre eterno*. Cristiandad, Madrid 2004, 348 pp., 19 €

Chesterton es un gran publicista de lengua inglesa. Tras su conversión al catolicismo, en 1922, transmite su confianza en la fe católica en un estilo literario certero y brillante, que se encuadra en lo que podríamos llamar literatura apologética. *El hombre eterno* tiene dos partes muy diferentes, pero animadas por un propósito común: despojar de su base a los sofismas que atacan a la religión católica. En la primera subraya los fundamentos discutibles de lo que

conocemos como “ciencia”, para deducir coherentemente la poca credibilidad que pueden ofrecer tales “científicos”. En la segunda examina el fenómeno de Jesús en el contexto de la humanidad, así como el de la transmisión de su mensaje, a través de la Iglesia, de la que resalta la cantidad de elementos que podrían haberla hecho irse a pique, sin que esto haya sucedido. Su conclusión es diáfana y consecuente con todo lo expuesto: la Iglesia Católica es lo mejor que le ha podido suceder a la humanidad para no recaer en la barbarie.- A. NAVAS.

LIBANIO, J. B., *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Mensajero, Bilbao 2004, 157 pp., 13 €

Para entender mejor lo que significó el Concilio Vaticano II João B. Libanio, que es profesor de Teología Fundamental en el Centro de Estudios Superiores de la Compañía de Jesús en Belo Horizonte (Brasil), se remonta en un primer capítulo a los antecedentes de la Reforma y de la Ilustración. El Concilio supuso una nueva forma de afrontar esta situación que se había ido configurando a lo largo de cuatro siglos. Por eso el Vaticano II constituye una innegable novedad en la historia de la Iglesia. Pero tampoco se pueden ignorar las dificultades que le han sucedido. Libanio las describe para desembocar en un estudio del proyecto de nueva evangelización (capítulo último). El libro, que presta una comprensible atención a la iglesia latinoamericana, tiene un carácter más bien descriptivo, y ofrece una visión panorámica, ilustrada continuamente por la notable erudición de su autor.- I. CAMACHO.

SOBRINO, J., *Cartas a Ellacuría 1989-2004*. Trotta, Madrid 2004, 154 pp., 11 €

Temas y tópicos teológicos frecuentes en Ellacuría y Sobrino, como los pueblos crucificados, las víctimas y los mártires, la cristología, el reino de Dios y la utopía, el significado de Monseñor Romero, etc. emergen en esta recopilación de cartas a

Ellacuría, que en realidad son reflexiones de Sobrino recogidas en la forma de diálogo con el primero. El carácter epistolar y homilético de estas reflexiones facilita enormemente la lectura y hacen accesible el pensamiento teológico de Sobrino. Las “cartas” recogen quince años de reflexión teológica, tras la muerte de Ellacuría, hecha desde el contexto histórico y biográfico del autor.- J. A. ESTRADA.

## ESPIRITUALIDAD

ALBURQUERQUE, A., *Diego Laínez, S. J. El primer biógrafo de S. Ignacio*. Mensajero -Sal Terrae, Bilbao - Santander 2005, 244 pp., 20 €

Esta edición que tenemos en las manos puede entenderse como la primera biografía de S. Ignacio. Se trata además de un testimonio de la persona a quien, a juicio del propio S. Ignacio, más debía la Compañía de Jesús. El recién nombrado secretario de la Compañía, Juan Alfonso de Polanco, pide a Diego Laínez que le escriba cuanto recuerde de la persona de S. Ignacio y de la expansión de la Compañía. Esta carta sale firmada de Bolonia el 16 de junio de 1547, donde Laínez ha estado con ocasión de la 9ª sesión del Concilio de Trento. Estamos ante un documento que nos transmite los mejores recuerdos y la espontaneidad de un buen amigo de Ignacio, conocedor como pocos de los inicios de la Compañía, asesor permanente en los primeros pasos de la Orden, cabeza privilegiada en Trento, predicador, asiduo consejero de obispos y príncipes, primer Vicario y sucesor de S. Ignacio en el gobierno de la Compañía. La edición viene acompañada en paralelo de lo que se conoce como el *Sumario español* de Juan A. de Polanco (1547-1548). Esta obra de Polanco, así como la *Vida de S. Ignacio* de Pedro de Ribadeneyra, y también lo que hoy conocemos como la *Autobiografía* de S. Ignacio, deben no poco a esta carta de Lai-

nez de la que se conocieron buen número de copias. Precede a la edición una introducción de 118 páginas, "La personalidad del P. Diego Laínez". Hay que agradecer al editor el extenso y documentado aparato de notas y bibliografía.- C. GARCÍA HIRS-CHFELD.

BOFF, L., *La crisis como oportunidad de crecimiento. Vida según el Espíritu*. Sal Terrae, Santander 2004, 211 pp., 9 €

El autor intenta aportar algo de luz en el contexto de crisis generalizada en que contempla el mundo en que vivimos. Los textos son de distintas épocas (todos ellos escritos en tiempo de crisis, por supuesto) y han sido revisados en el momento de incorporarlos a este nuevo volumen. Su contenido parece a primera vista algo disperso, si se atiende a los epígrafes que lo articulan: crisis, espiritualidad, consagración, política, contemplación. No obstante creo que a todos ellos les da una unidad interna la personalidad del autor, al que se le notan sus raíces franciscanas en la manera de abordar los problemas, con la intención, como confiesa el mismo, de contribuir a ayudar y robustecer a las personas que han superado las crisis de nuestro tiempo, por haber creado "estrellas-guía" que las capacitan para alumbrar lo nuevo que viene y que todavía no se ha explicitado del todo.- A. NAVAS.

BOFF, L., *El Señor es mi pastor. Consuelo divino para el desamparo humano*. Sal Terrae, Santander 2005, 182 pp., 10 €

Probablemente el Salmo 23 ("El Señor es mi pastor, nada me falta") es el más conocido y comentado de todo el Salterio. En este libro Leonardo Boff lo toma como la oración que mejor refleja esa contradicción humana que se articula sobre el binomio temor/confianza. Nunca ha tenido la humanidad tantos motivos para temer; por eso, nunca ha estado tan necesitada de una confianza que se apoye en una fuerza capaz de superar las causas de tantos temores. Boff

comenta el Salmo 23 en un cuádruple nivel: literal, simbólico, espiritual, cristiano. Estas páginas serán una ayuda para que el ser humano se abra a Dios (que es pastor y hospederero, según la simbología del citado Salmo), desde su propia realidad.- B. A. O.

CHITTISTER, J., *Doce pasos hacia la libertad interior. Retorno a la humildad*. Sal Terrae, Santander 2005, 93 pp., 6 €

Este librito pretende divulgar la espiritualidad benedictina para el norteamericano, y en el fondo para el hombre actual en general. Expone los doce pasos que San Benito propone como el camino del desarrollo humano, y que van en una dirección distinta a las dinámicas que dominan nuestro mundo de hoy. Joan Chittister, religiosa benedictina de Pensilvania en Estados Unidos, traduce estos doce pasos como el camino para la libertad interior: reconocer la presencia de Dios, aceptar la voluntad de Dios, aceptar dirección espiritual, perseverar, reconocer las propias faltas, vivir con sencillez, ser honrado acerca de uno mismo, estar dispuesto a aprender de los demás, escuchar a la gente, hablar amablemente a los otros, aceptar a los demás tal como son, estar centrado y sereno. Así llegaremos a la humildad, que no es sino la aceptación de nuestro lugar en el mundo.- B. A. O.

CUNNINGHAM, L. S. - EGAN, K. J., *Espiritualidad cristiana. Temas de la tradición*. Sal Terrae, Santander 2004, 264 pp., 18,50 €

Este libro sobre espiritualidad, tal y como nos indican sus autores, no tiene la pretensión de ser un estudio sistemático sobre la materia. Pretenden "sencillamente reflexionar sobre algunos de los principales temas clásicos de la espiritualidad a la vez que proporcionamos, a través de la bibliografía y los ejercicios añadidos al final de cada capítulo, algunas pistas para que los lectores sigan estudiando e investigando". La cita vale la pena, porque retrata el libro con toda precisión. Y para comprender su interés basta citar los principales temas

que abordan, con gran sensibilidad y conocimiento de causa: escuchar la palabra y cumplirla; el itinerario espiritual; oración; meditación y contemplación; ascetismo; vivir en la presencia de Dios: el camino de los místicos; soledad en comunidad; amistad; la Eucaristía: fuente y cumbre de la vida cristiana. En resumen: cumplen su objetivo de ofrecer una obra de entendidos, pensada no para aumentar la erudición, sino para suscitar la profundización en el misterio de la espiritualidad cristiana.- A. NAVAS.

GONZÁLEZ BUELTA, B., *Salmos para "sentir y gustar internamente". Una ayuda para la experiencia de los Ejercicios Espirituales*. Sal Terrae, Santander 2004, 182 pp., 8,50 €

Benjamín González Buelta, jesuita español pero afincado en Centroamérica y el Caribe, es teólogo, maestro espiritual y poeta. En esta obra se dan cita esas tres facetas suyas, puestas al servicio de la experiencia de los Ejercicios Espirituales. Estos salmos, algunos publicados en obras anteriores suyas, son ahora integrados en los Ejercicios, como expresiones de los distintos momentos que en ella vive el ejercitante. Cada uno de ellos está presidido por un pasaje de libro ignaciano. Serán una ayuda indiscutible para todo aquél que quiera adentrarse en la experiencia de los Ejercicios.- B. A. O.

GRÜN, A., *Benito de Nursia. Su mensaje hoy*.

Sal Terrae, Santander 2004, 94 pp., 6 €  
Anselm Grün es un monje benedictino, conocido maestro espiritual y autor de numerosas obras de espiritualidad. Aquí hace una presentación de San Benito, el fundador de la Orden a la que pertenece, basada sobre todo en la principal fuente disponible: la *Regula Benedicti*. Vivir en la presencia de Dios, la articulación entre oración y trabajo (el famoso "Ora et labora"), la capacidad de discernir, la paz interna y un cierto orden en la vida: he ahí las coordenadas que enmarcan la espiritualidad benedictina. Grün quiere mostrar -y lo hace con un estilo ágil y directo- cómo el

mensaje de Benito de Nursia sigue siendo válido y de gran provecho para el hombre de hoy, a pesar de los 1.500 años que nos separan de él.- B. A. O.

SAMPAIO, A., *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*. Sal Terrae, Santander - Mensajero, Bilbao 2004, 329 pp., 23 €

Este libro pretende clarificarnos acerca del tema fundamental de los Ejercicios que es la disposición para la búsqueda de la voluntad de Dios y la consecuente elección. El autor da por zanjado el debate sobre el fin de los Ejercicios, si elección o si camino de perfección. El autor opta por lo primero, donde ocupa un papel central el tema del tiempo o los tiempos de elección. Gobernar este tiempo, tiempo de Dios no es tarea fácil. "No hay cosa más difícil que saber gobernar bien este negocio de elección ni donde sea menester más destreza y discreción espiritual, por ser este tiempo sujeto a diversas mociones del ánimo y, a veces a engaño", dice Gil González Dávila, autor de uno de los Directorios que el autor analiza. Después de una clarificadora Introducción, Sampaio en la primera parte nos hace leer con él los Directorios, que selecciona y enjuicia con justeza, y se convierten en la mejor ayuda para clarificarnos en el por qué de haberse ido inclinando la práctica de los Ejercicios hacia una interpretación más racional y menos espiritual, precisamente en el tema de la elección. Creemos que el autor realiza ahí un trabajo encomiable. En la segunda parte analiza y arroja luz sobre cada uno de los tiempos de elección. Estudia detenidamente la "Consolación sin causa precedente" y su semejanza y desemejanza con el primer tiempo. La tercera parte se detiene en los principales puntos de debate sobre los tiempos de elección, estudiando una serie de autores actuales. Cada parte acaba con unas conclusiones que ayudan a centrar el tema, como así mismo el libro acaba con unas conclusiones generales. Hay que

agradecer al autor el trabajo de rescate de los Directorios; y a la colección "Manresa" que facilite y ponga a nuestra disposición obras como la que ahora recensamos.- CARLOS GARCÍA HIRSCHFELD.

SILF, M., *Viaje por la espiritualidad ignaciana*.

Mensajero, Bilbao 2004, 292 pp., 15 €

Margaret Silf es una mujer casada que ha dejado su profesión de informática para dedicarse por entero a la espiritualidad. Experta en espiritualidad ignaciana, se ocupa en el acompañamiento espiritual y en la dirección de los Ejercicios en la vida diaria y de experiencias de oración. El viaje que nos propone en este libro tiene mucho que ver con los Ejercicios ignacianos, con especial atención a la primera semana. Es una ayuda para que el lector pueda descubrirse a sí mismo, y lo haga comprendiendo su valor ante Dios y ante los hermanos. Los sucesivos capítulos son como una guía para la reflexión y la oración, que la autora recomienda se haga en compañía de otras personas. La guía es de un alto valor pedagógico y de una fuerte atención a la psicología humana; destaca además el conjunto por la impronta que deja en todo el proceso propuesto la sensibilidad femenina de la autora.- B. A. O.

SUBDRACK, J., *El Espíritu es concreto. La espiritualidad desde una perspectiva cristiana*.

Mensajero, Bilbao 2004, 507 pp., 24 €

El autor es un auténtico maestro de espiritualidad. Lo es en el sentido de que domina todo lo relacionado con esta realidad de la vida humana, y lo es en cuanto que sabe transmitir lo que sabe con una competencia difícil de encontrar en otros autores. Esta síntesis de espiritualidad, desde perspectiva cristiana, pero abierta a todo cuanto ha producido la humanidad en este terreno, sólo podrá ser apreciada adecuadamente por quien lleve ya tiempo interesándose por el tema. La obra está dispuesta en tres partes: la primera trata sobre la situación espiritual; la segunda sobre las bases de

una espiritualidad cristiana; la tercera sobre cómo vivir la fe. Lo más asombroso es que se muestra el autor como un profundo creyente cristiano, al mismo tiempo que sabe valorar todo cuanto de bueno se ha producido en espiritualidad fuera del cristianismo. Y todo ello con tal densidad en su planteamiento y en sus sugerencias que consigue en estas páginas un texto que rezuma sabiduría, al mismo tiempo que capacidad para interpelar al lector. Y todo ello en una síntesis apretada que permite al lector orientarse en cada momento de su lectura. En suma: una obra de rara calidad para adentrarse en la riqueza enorme que supone la espiritualidad humana.- A. NAVAS.

## LITURGIA

MÜLLER, G. L., *La Misa Fuente de vida cristiana*. Cristiandad, Madrid 2004, 230 pp., 17 €

Presentamos la obra del Obispo de Regensburg (Ratisbona), en que nos ofrece un tratado teológico bastante completo acerca de la celebración eucarística (Misa). Se manifiesta en ella la competencia propia de un prestigioso catedrático de Teología Dogmática, quien, al recorrer las diversas partes de la Misa, aporta puntos de vista bíblicos y teológicos con gran profundidad, hasta el punto de que el libro resulta asequible solamente a personas con una sólida formación teológica; aunque nos gustaría haber visto más desarrollados algunos aspectos específicamente litúrgicos, como el breve comentario a la Plegaria Eucarística III del actual Misal Romano. Son también destacables los puntos tratados en el Apéndice final, en el cual resulta de gran interés el capítulo titulado: "¿Sigue siendo litúrgico el llamado 'hombre de hoy'?" así como las "Cuestiones de teología sistemática en perspectiva ecuménica", que abren caminos en el diálogo ecuménico. En resu-

men, nos encontramos ante una obra interesante para conocer mejor los aspectos bíblicos y teológicos de la celebración de la Eucaristía, que ayudará a personas y grupos iniciados en una fuerte cultura teológica.- J. M. RODRÍGUEZ-IZQUIERDO.

## PASTORAL

CONDE HERRANZ, J., *Introducción a la pastoral de la salud*. San Pablo, Madrid 2004, 268 pp.

El autor reúne y estructura de forma completa todos los aspectos que se han de tener presentes en la pastoral de la salud: historia; destinatarios; los cauces que se han de tener presentes en la evangelización, oración y liturgia de los enfermos; y los lugares para realizarla desde el hospital o parroquia. Un libro interesante para todos los que están vinculados con este mundo y llegar a un mejor conocimiento teórico de los problemas y a sus aspectos prácticos.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

DERROITTE, H., *Por una nueva catequesis. Jalones para un nuevo proyecto catequético*. Sal Terrae, Santander 2004, 141 pp., 8,50 €

Henri Derroitte, actual Director del Instituto Internacional "Lumen Vitae" de Bruselas, ofrece en estas páginas un proyecto catequético para la diócesis de Lieja. Parte de una encuesta realizada en aquella diócesis en 1998-99. Analiza luego el tratamiento que se dio a la catequesis en el Vaticano II y en los textos recientes del Magisterio, así como las grandes tendencias en la investigación catequética en las últimas décadas. El proyecto, que se articula en seis prioridades, tiene cuatro directrices básicas: fidelidad e inculturación, progresión diferenciada, articulación coherente, formación de catequistas. Parroquia y familia son los lugares centrales de toda catequesis, que tiene que atender a la diversidad de sus destinatarios y quedar enmarcada en un

proyecto pastoral global de la iglesia local.- B. A. O.

GEVAERT, J., *El primer anuncio. Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo*. Sal Terrae, Santander 2004, 166 pp., 8,50 €

La tarea de anunciar el Evangelio a los que no tuvieron nunca noticia de él es hoy tan difícil como urgente. En este sentido la catequesis va siendo desplazada, o complementada, por la primera evangelización. Joseph Gevaert también ha experimentado la urgencia de hacer este desplazamiento desde su trabajo en el Instituto de Catequética de la Universidad Salesiana de Roma. En este libro se esfuerza por exponer las condiciones, los contenidos y los métodos para una primera evangelización en nuestro mundo occidental: subraya el valor de la presencia y el testimonio, indaga los dinamismos humanos más profundos y su relación con lo religioso, se pregunta por los contenidos básicos de esa primera evangelización.- B. A. O.

VANNA, U. de, *Eres grande. Tu vocación profunda. 15 minutos cada día para saber quién eres de verdad y valorarte*. Sal Terrae, Santander 2004, 175 pp., 9,50 €

Este libro, pensado para jóvenes, se encuadra dentro del estilo catequético y, para quien le eche una ojeada, tiene casi más el aspecto de un cuaderno de deberes del colegio que el de un libro propiamente dicho. Pero ahí reside la intención del autor, que pretende llegar al joven para plantearle qué está haciendo y qué desea hacer con su vida convirtiéndolo en protagonista de su lectura. Cada uno de los capítulos acaba con un juego/test que sirva del reflejo al joven que va siguiendo el proceso de reflexión que se le plantea. Por lo demás, se abordan los temas propios de un libro de orientación vocacional, aunque casi habría que hablar más de animación para que los jóvenes encuentren por sí mismos su puesto en la sociedad. El adocenamiento, la propia definición ante los problemas, ju-

garse la vida, el papel de la fe en la propia existencia, la amistad y el amor, la vida de familia, el voluntariado y el compromiso parroquial, son también hitos a considerar por el joven que se asome a estas páginas, si no quiere quedarse permanentemente sin rumbo.- A. NAVAS.

## RELIGIONES

CASTRO CABERO, J. M., *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri*. Centro Teológico de Las Palmas, Las Palmas 2004, 410 pp.

Esta tesis doctoral parte del concepto de historia en Zubiri, desde el trasfondo de la filosofía y teología de la historia en otros autores (Ciorán, Foucault, Vattimo y Fukuyama). Una vez ubicado el pensamiento de Zubiri y el problema metafísico de la historia, analiza la religión como vía hacia el ser divino y la concepción zubiriana de religación como experiencia primigenia de la religión. Ésta es la forma fundamental de plantear la fundamentación de la experiencia desde el Absoluto divino. Desde ahí se analiza la fe y la revelación cristiana, estableciendo una correspondencia entre Zubiri y textos del Vaticano II. A partir de ahí se estudian las grandes religiones, la especificidad del cristianismo y la necesidad del diálogo religioso. Hay también elementos de la fenomenología religiosa en el análisis de los tipos de religión y la problemática de las definiciones acerca del hecho religioso. Un capítulo final de conclusiones, la bibliografía general y un prólogo de X. Pikaza completan el estudio.- A. SÁNCHEZ.

GANDHI, *Escritos esenciales*. Edición de Normal Kumar Bose. Sal Terrae, Santander 2004, 390 pp., 28 €

El mismo Gandhi revisó la última edición de esta obra en 1946 (la primera se publicó en 1934) y escribió una breve presentación para ella antes de morir. El profesor Nirmal

Kumar Bose, su recopilador, era colaborador de Gandhi y es considerado como el mejor intérprete de su pensamiento. Pacientemente ha recorrido toda la obra de Gandhi, muy dispersa, y la ha estructurado según un plan temático muy elaborado y completo. Se recogen hasta 876 textos breves, agrupados en 20 capítulos, que abordan una variedad muy notable de temas sobre cuestiones teóricas y otras muy prácticas, que reflejan la vida y la actividad de Gandhi. El glosario final de términos y los índices analítico y onomástico confirman que la obra está hecha de forma muy rigurosa y prestará un gran servicio a quienes quieran acercarse a la figura del autor.- I. CAMACHO.

PIKAZA, X., *Violencia y diálogo de las religiones*. Sal Terrae, Santander 2004, 198 pp., 10 €

Tras una breve introducción sobre la violencia humana en un contexto evolucionista y a partir del doble sistema de matriarcado y patriarcado, se analizan los componentes relacionados con la violencia en la historia y tradiciones del judaísmo, el cristianismo y el Islam, para finalmente estudiarlo en las religiones asiáticas (taoísmo, hinduismo y budismo). Esta perspectiva permite analizar conceptos claves como la guerra santa, el pacifismo y la violencia mesiánica y escatológica. El estudio concluye con un apartado programático sobre "El diálogo de las religiones. Un proyecto de paz", en el que se presenta una panorámica de los distintos caminos religiosos hacia Dios desde un monoteísmo universal y se proponen veinte tesis para un diálogo de las religiones. El estilo claro y pedagógico facilita esta visión introductoria sobre la violencia en las grandes religiones mundiales.- J. A. ESTRADA.

TAMAYO, J. J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta, Madrid 2004, 310 pp., 17 €

Tras su obra sobre los cambios de paradigma en la teología (*Nuevo paradigma teo-*

*lógico*), Tamayo ofrece esta reflexión sobre los fundamentalismos como parte de las transformaciones que se han dado hoy, a consecuencia del cambio de paradigmas culturales y religiosos. Tamayo parte de una teoría de la secularización, marcada por Bonhoeffer y Max Weber, para analizar desde ahí el renacimiento de las religiones (con especial atención a Trías y Vattimo) y la reacción de los fundamentalismos religiosos, que se integran, a su vez, en el fundamentalismo de la economía de mercado propuestas por las teorías neoliberales hegemónicas. A partir de ahí estudia las posibilidades del diálogo entre religiones, que contraponen al choque de civilizaciones, y estudia el significado del cristianismo ante las religiones, revisando las distintas teologías cristianas. Da importancia especial al diálogo entre el Islam y el cristianismo y evalúa el miedo de la Iglesia al diálogo interreligioso, vinculando las posturas antimodernistas anteriores al concilio Vaticano II con declaraciones magisteriales posteriores que han frenado el diálogo ecuménico. Finalmente estudia el papel de los derechos humanos en las grandes religiones, no cristianas y esboza una breve historia del problema en el cristianismo. Un estudio sobre las tareas y desafíos de las religiones en tiempos de globalización, concluye este rico y apretado trabajo. Es un estudio denso, bien documentado, con notas bibliográficas pertinentes a pie de página, y escrito con un lenguaje claro. El autor no esconde sus opciones teológicas, las de un cristianismo ilustrado y crítico, desde un diálogo con las ciencias humanas y la filosofía, y una sólida y erudita información sobre las corrientes teológicas actuales. Admira la capacidad de síntesis y de producción de este autor, que en la presente obra ofrece un rica síntesis sobre temas importantes y muy complejos.- J. A. ESTRADA.

## FILOSOFÍA

ABU NASR AL-FARABI, *El libro de las letras.*

*El origen de las palabras, la filosofía y la religión.* Trotta, Madrid 2004, 106 pp., 9 €

Al Farabi (870-950) es el predecesor de la filosofía clásica de Avicena y Averroes, un gran sistemático y uno de los introductores de Aristóteles y Platón en la filosofía musulmana. Su pensamiento es enciclopédico con amplios conocimientos en el campo de la lógica, filosofía, sociología y música. El presente estudio, "El origen de las palabras, la filosofía y la religión", es la segunda parte del *Libro de las letras*. Estudia la génesis de las filosofías y las religiones, sus relaciones y conflictos, y sus funciones sociales. Defiende la universalidad de la razón en la pluralidad de culturas, e investiga el conocimiento a la luz de la definición de nombres y su posible traducción a otras lenguas. El presente trabajo está traducido por José A. Paredes Gandía, que ofrece además un estudio introductorio al nacimiento de la filosofía en el Islam y la contribución de Al Farabi. Las notas y una bibliografía final completan esta obra.- J. A. ESTRADA.

BENEYTO, J. M. - GONZÁLEZ FUENTES, J. A., *María Zambrano. La visión más transparente.* Trotta - Fundación Carolina, Madrid 2004, 654 pp., 36 €

Este volumen colectivo es una sólida contribución a la creciente revalorización de María Zambrano en la filosofía española actual. Jesús Moreno Sanz encabeza los estudios con una rica biografía intelectual de Zambrano, que se completa con una rica bibliografía final a cargo de Sebastián Fenoy. Entre los muchos estudios dedicados a su pensamiento destacan uno de Carlos Nieto Blanco, que analiza su conciencia lingüística, y otro de Javier Díaz López sobre la palabra sagrada como acción operativa, así como y varios estudios sobre diferentes aspectos de su saber poético (de Amalia

Iglesias Serna, Juan A. González Fuentes, Luis García Jambrina y Concha García). Un importante apartado está consagrado a su libertad como figura de la trascendencia, con un importante estudio de Pedro Cerezo sobre “la muerte de Dios, la nada y lo sagrado” en Zambrano; y otros sobre su dinámica vocacional y creadora (María Luisa Maillard), sobre la relación entre filosofía y conocimiento amoroso (Sonia Prieto) y sobre su relación con Unamuno, Ortega y Séneca (Manuel Sánchez Cuesta), con Benedetto Croce (Gabrielle Blundo Canto). La perspectiva latinoamericana de su pensamiento e influencia es analizada por Jorge Luis Arcos, Volodia Teitelboim, Ricardo Viñalet y Alberto Enríquez Perea. Índices de nombres, bibliografía y una breve referencia biográfica de cada autor completan el estudio- J. A. ESTRADA.

FAZIO, M. – FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., *Historia de la Filosofía. IV. Filosofía contemporánea*. Palabra, Madrid 2004, 463 pp., 17 €

Los autores no pretenden con esta Historia de la Filosofía presentar un novedoso trabajo de investigación. Su intento, expresado en las primeras páginas, es llevar el pensamiento filosófico contemporáneo a personas que no pertenecen al mundo filosófico. Pretenden divulgar de forma sencilla el pensamiento de las grandes tradiciones filosóficas. Este cuarto tomo se refiere a la Filosofía contemporánea. Evidentemente, reducir a un solo volumen toda la aportación de la Filosofía desde el Romanticismo e Idealismo alemán hasta nuestros días, añadiendo un apéndice sobre la aportación de la filosofía española, es un intento demasiado ambicioso. Ello explica el que los autores, ligados a la Universidad de la Santa Cruz de Roma, hayan tenido que seleccionar muchos materiales y que sea discutible el peso específico que se da a cada autor o que se silencien algunos filósofos a los que consideran más secundarios o las valoraciones que hacen de las corrien-

tes filosóficas. El manual se estructura en siete partes, mas un apéndice dedicado a la filosofía española del siglo XX. Las tres primeras partes recorren la filosofía del Romanticismo y del Idealismo, seguidos de Marx, Kierkegaard y Nietzsche, el utilitarismo, el pragmatismo y las filosofías del lenguaje. Las cuatro partes postreras recorren las aportaciones de la moderna filosofía de la ciencia, el espiritualismo francés, el neotomismo y el personalismo, la fenomenología y el existencialismo, así como las últimas corrientes filosóficas.- L. SEQUEIROS.

FERNÁNDEZ RAÑADA, A., *Ciencia, incertidumbre y conciencia: Heisenberg*. Nivola Libros, Madrid, 2004, 276 pp.

La obra científica del físico Werner Heisenberg no puede separarse de los avatares de la ciencia en la época del nazismo. Tal vez esto es uno de los elementos que hacen apasionante esta biografía. Heisenberg (1901-1976) se sitúa en uno de los picos significativos de la moderna historia de la ciencia. Para algunos autores, su principio de incertidumbre y su teoría cuántica de matrices, por citar dos de sus contribuciones más conocidas, han sido comparadas por su belleza a la Capilla Sixtina, a las obras dramáticas de Shakespeare, o a los cuartetos de Beethoven. Desde esta perspectiva, la obra de Heisenberg se incorpora a los logros del pensamiento humano. Heisenberg fue un científico de extraordinaria precocidad. Le tocó vivir algunos de los momentos más turbulentos del siglo XX: los de la república de Weimar y la Alemania nazi que se sitúan entre dos guerras mundiales. Sin ser considerado como nazi, colaboró de hecho en el proyecto de la fallida bomba atómica alemana. Describir de una forma amena el itinerario intelectual y humano del físico genial, es la difícil tarea acometida por el Dr. Antonio Fernández-Rañada, catedrático de Electromagnetismo de la Universidad Complutense y autor de diversos libros situados en la difícil fronte-

ra entre la ciencia, la filosofía y las humanidades. Una selecta biografía, que incluye sugerencias de consultas en Internet, abren esta biografía a más conocimientos sobre Heisenberg.- L. SEQUEIROS.

GONZÁLEZ, W. J. (coord.), *Análisis de Thomas Kuhn: Las revoluciones científicas*. Trotta, Madrid 2004, 380 pp., 23 €

En el año 2002 se cumplieron 40 años de la publicación de uno de los libros que, pese a su brevedad, ha hecho correr más ríos de tinta apasionada. *La estructura de las revoluciones científicas* del físico e historiador de la ciencia Thomas Samuel Kuhn (fallecido en 1996) salió a la luz en 1962. La polémica con otros filósofos, y especialmente con Karl Popper, le obligó a redactar un documento aclaratorio en 1969: el "Postscript", que se añadió a la segunda edición de 1970. En la primera edición castellana (1971) ya están ambos documentos incluidos. Kuhn contribuyó decisivamente al "giro copernicano" en Filosofía y en Metodología de la Ciencia con la incorporación de las "revoluciones científicas" en la interpretación del "cambio de paradigma" en momentos puntuales del pensamiento científico. El presente libro, coordinado por Wenceslao J. González, Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de La Coruña, y en el que colaboran nueve expertos y que incluye un texto poco conocido del mismo Kuhn, analiza las revoluciones kuhnianas desde dos perspectivas: por un lado, el análisis crítico de los planteamientos del "cambio de paradigma"; por otro, el estudio de algunos casos representativos de posibles "cambios de paradigma", como son los de Galileo, Newton y el de las ciencias cognitivas. Un volumen necesario para conocer la aportación española a la moderna epistemología.- L. SEQUEIROS.

NEGT, O., *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Trotta, Madrid 2004, 114 pp., 10 €

Los límites de la filosofía kantiana y la necesidad de dotar al marxismo de un núcleo

ético se combinan en este trabajo de un estrecho colaborador de Habermas, que presenta la actualidad de ambos autores, la integración de ambos en las corrientes emancipadoras de la Ilustración y la importancia de clarificar las relaciones entre ser y deber ser, y entre teoría y praxis. Al vincular la *Crítica de la razón pura* y *El Capital*, el deber ser moral y la praxis que determina el ser histórico, la biografía de Kant y la de Marx, Oskar Negt busca clarificar el sentido moderno de los conceptos de libertad, autonomía y dignidad que han aportado ambos. La libertad es el fundamento del ser moral y éste el fundamento del conocimiento de la libertad en Kant. Por eso la mercantilización de los hombres es rechazada por Kant, que, sin embargo, no media entre la ley moral individualista y el ser social, como hace Marx que critica la mera buena voluntad, aunque a costa de negar validez a la moral y el derecho que van más allá de la lucha de clases. De ahí que la ciencia económica se impuso a las dimensiones éticas del socialismo, relegadas a mera ideología. La renovación del marxismo pasa por la mediación de Lukacs entre Kant y Hegel, la ética y la lucha de clases, y el intento de Adorno de transformar el imperativo categórico a la luz de Auschwitz, que, a su vez, Hans Jonas transforma desde la responsabilidad y las consecuencias en un mundo globalizado. Negt resalta la actualidad de Marx en el momento histórico en que domina la lógica del mercado y del capital, más allá de la ruina de la cosmovisión del socialismo real. El imperativo categórico se abre a la tradición marxista desde el giro intersubjetivo de la filosofía y la atención al contexto y a la infraestructura económica para ofrecer desde ahí pistas a la emancipación en la hora actual. Esta lección académica con motivo de su jubilación como catedrático de sociología en la Universidad de Hannover se encuadra también en la revisión actual del marxismo, tras la caída del socialismo real, mostrando la vigencia de un pensamiento que rebasa las realidades so-

ciopolíticas que inspiró en el pasado. Una breve introducción de José María Ripalda y un apéndice final en que responde algunas preguntas sobre su biografía intelectual, completan la obra.- J. A. ESTRADA.

NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos sobre política*. Trotta, Madrid 2004, 203 pp., 12 €

El acceso en español a los fragmentos póstumos de Nietzsche resulta complicado por el complejo proceso de elaboración y edición de los textos, así como por las discusiones críticas que ha suscitado. Aquí se recogen los fragmentos dedicados a política, de la edición crítica de Colli-Montinari, mostrando la relación de estos fragmentos con su producción anterior y la pervivencia de temáticas clásicas como la tragedia, el aristocratismo social y antropológico, el papel del Estado, la importancia de la cultura y aspectos más estrictamente políticos como el Estado o el nacionalismo. La traducción y la introducción a los estudios es de José Emilio Esteban Enguila, que completa el trabajo con una breve bibliografía, índices analíticos y onomásticos, y concordancias entre la numeración de los fragmentos y la original de Colli-Montinari. Sin duda, un libro indispensable para los estudiosos de Nietzsche ofrecidos en una obra seria y con aval crítico.- J. A. ESTRADA.

SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación, volumen I*. Trotta, Madrid 2004, 605 pp., 30 €

Este volumen completa la edición en Trotta de la obra fundamental de Schopenhauer, con una excelente traducción a cargo de Pilar López de Santa María, que es también la autora de la introducción y de las notas, así como del anterior volumen de los importantes *Complementos*. No cabe duda del significado de esta obra: abre, por un lado, el camino a la hermenéutica, en cuanto que el mundo es representación; por otro, al vitalismo, reaccionando contra el racionalismo que culmina en Hegel, e incluso tiene puntos de contacto con el posterior

“ser en el mundo” heideggeriano. También el pesimismo que impregna su visión del hombre y de la historia, sirvió de referencia para autores posteriores, desde el mismo Nietzsche, planteando de forma descarnada el problema del sufrimiento, para el que busca salida desde una negación de la voluntad individual, acercándose a tópicos de tradiciones orientales, como el budismo. El presente volumen presenta los cuatro libros de la obra inicial de Schopenhauer, incluidos los prólogos a las tres ediciones, que culminan en el apéndice (“Crítica de la filosofía kantiana”). Son textos complejos, ricos filosóficamente y estéticamente bellos. La cuidada edición que ofrece Trotta no sólo constituye un avance respecto a traducciones anteriores, sino que es un referente insustituible en cualquier biblioteca de Filosofía.- J. A. ESTRADA.

VARELA, M., *La ambición de una ciencia sin límites. Hooke*. Nivola Libros, Madrid, 2004, 218 pp.

Robert Hooke (Isla de Wight, 1635 - Londres, 1703) mostraba un cuerpo deforme y poco atractivo y debió tener un carácter violento, resentido y polémico, pero se encuentra entre los genios creativos más prolíficos del siglo XVII. La biografía del Dr. Manuel Varela Candel, físico y profesor de Historia de la Ciencia de la Universidad de Murcia, nos abre a un mundo muy poco conocido de lector de habla castellana. Robert Hooke fue, tal vez, uno de los filósofos naturales más importantes en la Inglaterra de la Restauración y un hombre que se dedicó a las más diversas actividades, desde la arquitectura al estudio microscópico de los tejidos. De familia muy humilde, logró entrar en la Universidad de Oxford donde llamó la atención de Robert Boyle por su habilidad para la construcción de aparatos de física. Hooke llegó a ser miembro de la *Royal Society* en 1663, y su secretario desde 1677 hasta 1683. Pocos conocen que la *Micrographia* (publicada en 1665) muestra imágenes microscópicas de objetos vivos y

no vivos. La imagen más famosa es la del corcho, en el que describe unas celdillas a las que llamó "células". También escribió una teoría sobre la gravitación que inspiró a la de Isaac Newton. Esto le llevó a mantener una dura polémica con el poderoso Newton de la que salió malparado y que dio lugar a la mala imagen que Hooke tuvo entre los científicos de la ilustración. En resumen: un trabajo que aúna la profundidad con la amenidad, una de las constantes de esta colección de "científicos para la historia". - L. SEQUEIROS.

ZAMORA, J. A., *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta, Madrid 2004, 313 pp., 18 €

Este volumen presenta las líneas fundamentales del pensamiento de Adorno. La modernidad y la revolución científico-técnica son afrontadas desde la perspectiva de Auschwitz, que no sólo se inserta en relación con el proceso civilizador de Occidente, sino que representa una barbarie irrepresentable e incomprensible. La civilización devora sus hijos y genera tanto el antisemitismo como una industria cultural basada en el principio de intercambio mercantil de la sociedad de mercado. Pero no se trata simplemente de una crítica a un modelo de sociedad, sino de una valoración acerca de un proceso histórico de civilización, que lleva al debilitamiento progresivo del individuo, a la pérdida de autonomía cultural y al dominio de la naturaleza sobre la sociedad que se consume en pérdida de identidad. Zamora se centra en dos obras fundamentales de Adorno, la *Dialéctica de la ilustración* y la *Dialéctica negativa*, analizando también las relaciones de Adorno y los influjos mutuos con Walter Benjamin y M. Horkheimer. A partir de ahí esboza elementos de resistencia a la barbarie, se abre a un pensamiento no identificador desde las inevitables aporías del pensamiento reflexivo y conceptual, analiza la ambigüedad de la moral (especialmente la que deriva del idealismo kantiano y hegeliano) y postula

tradiciones teológicas como la prohibición de imágenes, la visión del mundo desde la perspectiva de la redención y la teología de la historia que reivindica la suerte de los vencidos. José Antonio Zamora nos ofrece uno de los mejores estudios que hay en español sobre Adorno en particular y la Escuela de Francfort en general. Después de su excelente trabajo alemán (*Krise, Kritik, Erinnerung*) ofrece aquí páginas densas, con profusión de notas y un estudio concienzudo de las fuentes y la principal bibliografía secundaria en lengua alemana. Es un libro importante sobre uno de los autores más complejos e interesantes de la filosofía contemporánea. - J. A. ESTRADA.

## HISTORIA

ARMSTRONG, K., *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Tusquets, Barcelona 2004, 532 pp., 24 €

El subtítulo, *La intolerancia religiosa frente al progreso*, resalta el hilo de continuidad que atraviesa el estudio. Parte de un estudio del judaísmo (1492-1700) y de los musulmanes (1492-1799) marcados por un tradicionalismo conservador, al que se contraponen el nuevo mundo al que se abren los cristianos (1492-1870) y la modernización posterior de judíos y musulmanes en los siglos XVIII y XIX. A partir de ahí analiza ya el fundamentalismo como resistencia ante la modernidad de los tres monoteísmos. La gran crisis cultural del siglo XIX, así como la decadencia de la fe en Dios, es la que potencia el fundamentalismo bíblico reactivo como respuesta a la ciencia, así como la tensión intrajudía entre la ortodoxia y el naciente sionismo que desemboca en la instauración del Estado de Israel, mientras que el Islam se debate entre la fascinación y el rechazo de Europa. El integrista religioso parece sucumbir en el primer cuarto del siglo XX, en las tres tradiciones religiosas, para vol-

ver a resurgir en los cincuenta años siguientes como lucha contra la modernidad y la decadencia de valores religiosos y morales. El autor dedica especial interés a la pluralidad de movimientos evangélicos en América, así como al fracaso en la modernización del mundo islámico que es el caldo de cultivo de los movimientos ortodoxos regeneracionistas. Da una importancia especial al conflicto entre judíos y musulmanes, así como al papel del Irán, como elementos determinantes del auge fundamentalista en el Islam, así como a la importancia sociopolítica de la ortodoxia judía en el Estado de Israel. En cambio, pasa a un segundo plano el estudio del fundamentalismo cristiano en Europa y está casi totalmente ausente el análisis del integrismo católico y sus diversos movimientos y componentes. Cuando se trata del cristianismo es el estadounidense el que se sobreentiende, para analizar finalmente las derivaciones políticas de la ortodoxia religiosa, la lucha por la mayoría moral y el influjo de la religión en los planteamientos de los últimos políticos y gobernantes de Estados Unidos. Un índice de conceptos, una amplia bibliografía y abundantes notas explanatorias del texto completan el estudio.

Es un libro de perfiles claros, sin matices ni esfuerzos comprensivos del movimiento fundamentalista, ya que la óptica elegida es la de la contraposición a la ciencia, el progreso y la modernidad, sin más matices. No hay una valoración de las dinámicas internas de las tres religiones y sus elementos fundamentalistas. Se prima la narración y la descripción, con un enfoque narrativo más propio de una comunicación periodística que de un análisis histórico sistemático.- J. A. ESTRADA.

BERGEY, M.-C., *El manto púrpura. Vida de Antonio Rosmini*. Cristiandad, Madrid 2004, 540 pp., 22 €

La autora nos presenta una biografía de Antonio Rosmini Serbati, implicado como pocos en todo lo relacionado con la Italia

de la segunda mitad del XIX y lo hace, creo, con un método calculado: utiliza fuentes de primera mano, que especifica al principio de la biografía, pero sin detenerse a multiplicar las notas a pie de página, para hacer así la lectura más llevadera al lector. Rosmini es realmente digno de ser estudiado, tanto en cuanto pensador como en cuanto hombre de Iglesia y hombre de Dios. Quien quiera iniciarse en profundidad sobre su persona y su aportación a la Iglesia y a la humanidad tiene aquí una obra excelente, a partir de la cual quedará espléndidamente situado para sumergirse, si lo desea, en las aportaciones de Rosmini al mundo del pensamiento, que ofreció a la Iglesia como posible instrumento de una renovación intelectual que las autoridades eclesásticas de la época no creyeron necesaria. Con este volumen se avanza además en la recuperación de la memoria de Antonio Rosmini, incomprendido, calumniado y condenado, tanto en vida como después de ella, por quienes no intuyeron siquiera la validez de su pensamiento y de su coherencia cristiana, pero al que la Santa Sede, ha rehabilitado, aunque, eso sí, siglo y medio después de su muerte.- A. NAVAS.

BLANCO WHITE, J., *Cartas de España*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2004, 506 pp., 24 €

En España sólo se difundió esta obra a partir de 1972, siglo y medio después de que viera por primera vez la luz en inglés (1821) en las columnas del *New Monthly Magazine*. Poco después de esta primera edición se publicaron otras dos: en 1822 con algunas cartas más, y en 1825, donde por vez primera se descubre quién era su verdadero autor. José Blanco White nació en Sevilla, de familia irlandesa, y se ordenó sacerdote, pero abandonó pronto el sacerdocio y la religión católica para marchar a Inglaterra donde se hizo anglicano. Desde allí escribió estas cartas, siguiendo un género cultivado en la época, para descubrir al lector inglés el carácter nacional

del pueblo español y destruir algunos prejuicios sobre éste. Esta edición, que cuenta con una excelente introducción de Antonio Garnica, supone una nueva traducción, así como la actualización de las notas explicativas. Se añaden además los dos intentos de continuar la obra, que nunca su autor llegó a publicar.- I. CAMACHO.

GERMAIN, S., *Etty Hillesum. Una vida*. Sal Terrae, Santander 2004, 167 pp., 9 €

En la colección "Servidores y Testigos" se nos presenta a Etty Hillesum, judía holandesa, con una vida sorprendente en muchos aspectos, como el de un erotismo desbocado que luego evoluciona hacia una espiritualidad inesperada, pasando del agnosticismo a una profunda creencia en Dios, incorporando a su vida interior tanto los elementos de su fe judía como los del cristianismo que se adaptaban mejor a sus experiencias interiores. Ayudó cuanto pudo a sus correligionarios en los campos de concentración de Holanda hasta que ella misma fue deportada a Auschwitz, en donde fue eliminada como tantos otros judíos por el mero hecho de serlo. Esta semblanza de Etty Hillesum es una especie de biografía, pero plagada de reflexiones atinadas y de puntos de referencia que orientan al lector sobre su persona y sobre el Diario que dejó escrito y en que plasma un admirable reflejo interior de todas las miserias que le tocó vivir.- A. NAVAS.

NAVARRO M., - SÁNCHEZ-KORROL V., *Mujeres en América Latina y el Caribe*. Narcea, Madrid 2004, 206 pp.

Una vez más, la colección *Mujeres* de Narcea ofrece la oportunidad de abrir la memoria y rescatar del olvido el rostro de mujeres concretas o de colectivos femeninos, como en este caso, para recorrer con ellas el tiempo y la cultura, dentro de un espacio tan cercano y a la vez tan enigmático como es América Latina y el Caribe. Cada página de esta obra contiene una información encendida de aquello que fue

ignorado por la historia oficial y que sin embargo constituye, como en tantos otros aspectos, los cimientos de la historia: las mujeres indígenas y las mujeres colonizadoras. La presencia y la manera de estar de las mujeres precolombinas, enlazadas armoniosamente entre lo mítico y lo histórico, abre la puerta de un conocimiento que va cobrando cuerpo de mujer mestiza, pero, al mismo tiempo, conservando y afirmando los rasgos de mujer indígena. Leyendo descubrimos que estamos ante el intento de recuperar, a través de *ellas*, aquello que parecía suficientemente conocido y frecuentemente olvidado: una identidad femenina llena de energía, capaz de crear cultura y de sobrevivir y alzarse sobre todo tipo de tiranías (políticas, sociales, religiosas, económicas...). Lo que las mujeres han influido, y la influencia ejercida sobre ellas, aparece nítidamente expresado en los estudios que componen esta obra. Con un lenguaje fluido y nítido las autoras *narran* lo que ha significado y significa ser mujer en esa parte del mundo que no nos es en absoluto ajena. Este libro es un precioso legado que puede deleitar a quienes tengan "hambre y sed" de conocer una historia hecha, también, por mujeres.- T. LEÓN M.

RAHNER, H., *Iglesia-Estado en la primitiva Iglesia. Documentación de los ocho primeros siglos y comentario*. Edicep, Valencia 2004, 297 pp., 14 €

Este libro, que fue publicado en Alemania en 1943 y luego reeditado en 1960, se incorpora ahora como volumen suplementario a los "Manuales de teología católica", una iniciativa internacional llevada a cabo en diez lenguas europeas diferentes. Es lástima que una traducción castellana tan deficiente (en una edición además donde las erratas abundan) haga difícil la lectura de esta obra tantas veces citada. El título de la primera edición alemana (*Libertad de la Iglesia occidental. Documentos sobre las relaciones Iglesia-Estado en el cristianismo pri-*

*mitivo*) refleja el contenido con mayor precisión. Porque Hugo Rahner quiere mostrar cómo a través de ocho siglos la Iglesia occidental luchó por su libertad frente al poder imperial y cómo logró mantener su independencia, a diferencia de lo que ocurrió con la Iglesia oriental. La figura del papado fue decisiva en esta lucha. El estudio se ilustra con 35 documentos de los ocho siglos considerados, que el autor va colocando al final de los sucesivos capítulos de la obra.- I. CAMACHO.

SERVET, M., *Obras completas*. Vol. II: *Primeros escritos teológicos*, 2 tomos. Pressas Universitarias de Zaragoza, 2004, 878 pp., 21 €

Miguel Servet tuvo una vida llena de conflictos, en gran parte como consecuencia de sus ideas. Oriundo de Aragón pronto abandonaría España, poco después de escribir su primera obra polémica cuando apenas había cumplido los 20 años (*Siete libros sobre errores acerca de la Trinidad*, que suele datarse en 1531). Esta obra, junto con *Cinco libros de Declaración sobre Jesús el Cristo Hijo de Dios*, constituye el núcleo sustancial del pensamiento teológico de Servet, que cuestiona radicalmente el dogma cristiano de la Santísima Trinidad: para nuestro autor, Jesús es sólo hijo temporal del Dios eterno. Como puede suponerse, tales ideas le acarrearán serios enfrentamientos con la Iglesia, que marcaron toda su vida. Junto a estos dos escritos, los dos volúmenes que presentamos (de un total de seis previstos para sus *Obras completas*) recogen otros textos, que suelen fecharse en la primera etapa de su vida. Los más importantes de ellos se ofrecen también en la versión latina en la segunda parte del segundo volumen.- F. L.

*El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del Universo. Edición, traducción, estudio introductorio y notas de LUCE LÓPEZ-BARALT*. Trotta, Madrid 2004, 158 pp., 11 €  
Este es el séptimo volumen de esta colec-

ción Al-Andalus de textos y estudios que tiene la osadía de publicar obras muy poco conocidas de la extensa producción judía y musulmana producida en España. El presente volumen contiene la transcripción de un anónimo con la leyenda morisca de Buluqiya. Es un anónimo morisco que adapta a la literatura de Al-Andalus la historia de origen indopersa y sumerio de un viajero remoto, Buluqiya, que viaja a los confines del universo en busca de un profeta que aún no había nacido llamado Mahoma. En sus viajes fantásticos a través del espacio y del tiempo, Buluqiya encuentra islas de oro, árboles que pueden hablar, aves fantásticas de plumas de esmeralda, caballos alados voladores, ángeles de luz y otros seres fantásticos. Pero no logra encontrar al ansiado profeta. La traducción, el extenso estudio introductorio (la mitad del volumen) y las notas críticas ha corrido a cargo de la profesora Luce López-Baralt, catedrática de la Universidad de Puerto Rico y miembro de número de la Academia Portorriqueña de la Lengua, experta en literatura española y árabe comparadas. Una selecta bibliografía completa este trabajo que está cuidadosamente presentado por los editores.- L. SEQUEIROS.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

DADZIE, S., *Herramientas contra el racismo en las aulas*. Ministerio de Educación, Cultura y Deportes — Ediciones Morata, Madrid 2004, 134 pp., 17,50 €

En estos últimos años las administraciones educativas de los países europeos han hecho un esfuerzo considerable para incorporar en los currículos educativos herramientas diversas para la educación en valores sociales. Una de las líneas de trabajo pedagógico más intensificadas se refiere a los diversos aspectos de la educación para la interculturalidad. La llegada cada vez más frecuente a las aulas de niños

y jóvenes procedentes de países africanos, asiáticos, latinoamericanos y de Europa del este, ha llevado en algunas regiones a actitudes de desconfianza, recelo y en algunas ocasiones de xenofobia y de racismo. Erradicar las actitudes de intolerancia cultural que degeneran en larvado racismo es el objetivo de este trabajo de Stella Dadzie, profesora y escritora británica que trabaja en programas de actualización del profesorado en políticas de igualdad de oportunidades. Estas *Herramientas* son el resultado de un trabajo llevado a cabo durante más de veinte años en instituciones escolares, centros universitarios, agrupaciones juveniles y movimientos sociales, con el fin de encontrar políticas y procedimientos que orienten a las instituciones a erradicar la discriminación debida a la cultura, la religión, las lenguas o el color de la piel. El libro se plantea de un modo totalmente práctico y pretende ser una guía para la planificación, desarrollo y evaluación de proyectos curriculares con los que abordar el problema del racismo y de la diversidad en los centros escolares.- L. SEQUEIROS.

DEFIOR, S. - PASCUAL, A. - RICO, L. (eds.), *Opinión del alumnado sobre la actuación docente del profesorado*. Universidad de Granada, 2004, 227 pp., 24 €

La evaluación del profesorado universitario es uno de los retos que los gestores de la calidad docente se presentan en estos años. Una mirada superficial puede detectar el malestar de los estudiantes respecto a la calidad de los profesores, por un lado; y por otro, el malestar del profesorado respecto a la madurez y motivación de los alumnos. Pero para ello es necesario superar estas primeras impresiones y hacer un análisis científico del problema. El estudio que aquí se presenta es el resumen de las actuaciones llevadas a cabo para construir durante el curso académico 2001-2002 en la Universidad de Granada una encuesta de opinión del alumnado sobre la actuación docente del profesorado. Se trataba de eva-

luar el grado de satisfacción con la docencia, acompañada de información sobre su proceso de aplicación como instrumento de valoración por parte de los estudiantes durante el curso 2002-2003 y el tratamiento y análisis de los resultados obtenidos. Trece expertos en pedagogía, sociología, estadística y prospectiva han coordinado a casi un centenar de colaboradores en la toma de datos, organización y propuestas para el futuro. Puede considerarse el estudio, no como un ensayo de fácil lectura, sino como una herramienta para las decisiones académicas que lleven a una mayor excelencia educativa.- L. SEQUEIROS.

KINCHELOE, J. L. - STEINBERG, S. R. - VILLAVERDE, L. E. (eds.), *Repensar la inteligencia. Hacer frente a los supuestos psicológicos sobre enseñanza y aprendizaje*. Morata, Madrid 2004, 239 pp., 21 €

Un total de 20 expertos en el campo de la psicología y de la sociología de la educación, procedentes de Estados Unidos, han unido sus esfuerzos en este libro que, de modo interdisciplinar, pretende realizar una revisión crítica y política de los estudios que, desde la psicología de la educación, se han desarrollado sobre la inteligencia. *Repensar la inteligencia* es un libro de visión amplia y abierta, de generosidad teórica y de un agudo sentido de la importancia de un enfoque no dualista para la teoría y la práctica en la educación. Si siempre se dijo que una buena práctica es una buena teoría, situar conceptualmente lo que se entiende por "inteligencia" llevará necesariamente a unas propuestas innovadoras en el campo de la enseñanza y del aprendizaje. Los pedagogos y todos los implicados en el mundo de la educación encontrarán aquí respuestas a la necesidad urgente de construir una teoría cognitiva que tenga en cuenta las ramificaciones sociopolíticas del mundo que nos rodea. Este trabajo, que contiene trece estudios bien ensamblados, es beligerante e insta al profesorado, a los estudiantes y a los expertos en educación

comprometidos con la mejora de las instituciones escolares y con la justicia social, a involucrarse en proyectos similares a los analizados aquí. De este modo, se podrá avanzar en la comprensión de los procesos cognitivos y para construir teorías y prácticas que hagan posible forjar aulas, colegios, universidades y una sociedad verdaderamente democráticos.- L. SEQUEIROS.

ROCHAT, PH., *El mundo del bebé*. Morata, Madrid 2004, 349 pp., 16,50 €

El mundo interno de un recién nacido ha sido un misterio, dada las dificultades evidentes para investigar lo que acaece en el psiquismo de un ser con quien todavía no es posible un intercambio a nivel de palabra y expresión de ideas. Por otra parte, fue ganando la convicción de que esas etapas de la vida jugaban un papel determinante en la configuración del dinamismo personal de cada sujeto. Las investigaciones sobre este campo han sido por eso importante en las últimas décadas. Y en esta obra que presentamos se ofrece una amplia información sobre el desarrollo mental de los bebés y del modo en el que organizan su interpretación del mundo y su compleja comprensión intelectual del propio yo, de los objetos y de las otras personas. Obra, sin duda, de interés para todo quien se interese en psicología evolutiva y, más particularmente, en el psiquismo de la primera infancia.- C. DOMÍNGUEZ.

TUVILLA, J., *Cultura de la paz. Fundamentos y claves educativas*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2004, 342 pp., 16 €

En 1989, en un Congreso internacional celebrado en Costa de Marfil, se hizo por vez primera una formulación de lo que era la cultura de la paz: se entendió como el conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida basados en los derechos humanos. Este concepto está en perfecta armonía con una concepción positiva de la paz (más allá de la mera ausencia de conflictos), que el autor desarrolla en la

primera parte de su obra. Pero el objetivo de ésta es la aplicación de la cultura de la paz a la educación. Y a eso dedica el autor, que es pedagogo e investigador del Instituto Paz y Conflictos de la Universidad de Granada, las partes segunda y tercera del libro: primero, estudiando las relaciones entre cultura de la paz y educación; luego, aportando claves para el desarrollo de esta cultura en los centros educativos.- I. CAMACHO.

## CIENCIAS SOCIALES

ÁLVAREZ-URÍA, F. - VARELA, J., *Sociología, capitalismo y democracia. Génesis e institucionalización de la sociología en Occidente*. Morata, Madrid 2004, 391 pp., 23 €

La sociología no nació de repente, ni es fruto acabado de sólo mentes privilegiadas, sino que ha ido surgiendo de la conciencia colectiva para responder a las necesidades sociales que se plantean en determinadas épocas históricas. Más en concreto, la sociología nació en el seno de sociedades democráticas, donde se vive la distancia entre el ideal de la democracia y una realidad social marcada por todo tipo de desigualdades. Estos son los presupuestos de que parten los dos autores de esta obra, que se mueven a caballo entre la sociología y la pedagogía. La obra se divide en tres partes, que corresponden a los tres periodos fundamentales de la historia de la sociología: los orígenes (desde finales del siglo XVIII cuando empieza a cuestionarse el capitalismo liberal); su institucionalización como saber universitario (desde la Comuna de París hasta la Depresión de 1929); el nuevo paradigma funcionalista (que se hace hegemónico en el siglo XX).- I. CAMACHO.

*Anuario Andaluz de las Mujeres 2004. Perspectiva de género*. Instituto de Estadística de Andalucía, Sevilla 2004, 542 pp.

En realidad no es un anuario andaluz de la mujer, sino elaborado con una especial

atención a la *perspectiva de género*. En efecto, todas las estadísticas se presentan distinguiendo hombres y mujeres, y en la mayoría de los casos sin ofrecer siquiera las cifras totales de ambos géneros. Esta diferenciación justifica el valor de este anuario, que se estructura en ocho capítulos, cuya temática refleja también los campos en que puede ser de más interés la perspectiva de género: población y migraciones, familia y hogares, educación, mercado de trabajo, salud y sanidad, protección social, participación, marginación.- I. CAMACHO.

*Los desafíos de la globalización*. HOAC, Madrid 2004, 199 pp., 12,50 €

Ediciones HOAC ha querido reunir aquí una colección de textos sacados de Internet (salvo un texto, que fue escrito expresamente para este volumen) que proceden de autores reconocidos en el tema de la globalización. Los diez capítulos se agrupan en dos bloques, que podrían calificarse respectivamente de crítica y de alternativa. La crítica se centra en los efectos de la globalización como consecuencia de la ideología neoliberal, que le da soporte ideológico, la estimula y la legitima. En el segundo bloque se abordan distintos aspectos de una globalización alternativa, con una atención especial a los foros sociales. Ignacio Ramonet, Susan George y Ricardo Petrella se cuentan entre los colaboradores más conocidos; éste último en una interesante reflexión sobre los principales retos de la globalización, que da título a todo el volumen.- I. CAMACHO.

DEWEY, J., *La opinión pública y sus problemas*.

Morata, Madrid 2004, 187 pp, 17 €

“Raíces de la memoria” es una colección de Ediciones Morata para la recuperación de textos representativos hoy difíciles de localizar. Y esta obra del norteamericano John Dewey de 1926 renueva su interés en el marco de la confrontación actual entre sociedad civil, mercado y Estado. Dewey huye de la posición de algunos contem-

poráneos suyos, que despreciaban la opinión frente al conocimiento, procurando de este modo tomar distancia tanto del viejo liberalismo como de las tendencias románticas. Si la democracia es autogobierno, y no sólo técnica para manejar unos medios en función de unos fines, es esencial a ella una vida pública activa, con ciudadanos partícipes y responsables, que valoren su vida en común y se organicen para ello. La opinión pública refleja, en su diversidad de tendencias, esta riqueza de la sociedad, que no se puede entender como conjunto de individuos aislados de toda relación y responsabilidad social. Frente a la recaída actual en el individualismo, y a su peligro de derivar en burocratismo y centralización, la presente obra de Dewey puede ser leída hoy con indudable fruto.- I. CAMACHO.

FREEDMAN J., *Feminismo ¿unidad o conflicto?*

Narcea, Madrid 2004, 135 pp.

¿Quién no se ha hecho esta pregunta alguna vez? La obra que encontramos dentro de la Colección *Mujeres*, trata de ser una respuesta, sin presionar la consciencia de quienes van a la búsqueda de aquello que el *feminismo* tiene de más auténtico y valioso: la dignificación de lo femenino dentro de un sistema social claramente determinado por las perspectivas patriarcales e incluso machistas. Los temas abordados por la autora no permiten, y lo dice honestamente, llegar a definir lo que es el *feminismo*; tan sólo, y ya es mucho, se puede ofrecer un panorama amplio de aquellos aspectos que han ido gestando los diferentes *feminismos* de la historia, un conjunto polifacético de ideas y de actuaciones dentro del cual las mujeres han reivindicado tanto la *igualdad* como la *diferencia* dadas por el sexo y por el género. Pueden parecer ideas ya conocidas, pero no por ello resultan superfluas estas páginas; todo lo contrario, para quienes no estén muy versados en el tema, esta obra puede ser una buena síntesis de cómo se ha llegado al momento actual; y para aquellos lectores y lectoras que se muevan dentro de

este tipo de cuestiones, la riqueza pueden encontrarla en la manera en que la temática viene presentada, escueta y llana, pese a la complejidad y tensión que el título anuncia. Por supuesto, la pregunta planteada no se contesta si no es dentro de la incesante búsqueda de *espacio* en el que las mujeres tienen todavía mucho que descubrir acerca de su propia identidad colectiva. - T. LEÓN M.

SASÍA, P. M., *La empresa a contracorriente. Cuestiones de ética empresarial*. Mensajero, Bilbao 2004, 190 pp., 12 €

DAWKINS, K., *Gobernanza global. La lucha por hacerse con el poder del planeta*. Mensajero, Bilbao 2004, 157 pp., 12 €

ETXEBERRÍA, X., *Sociedades multiculturales*. Mensajero, Bilbao 2004, 143 pp., 10 €

Con estos tres libros inicia una nueva colección Ediciones Mensajero, "Alternativas", en colaboración con la ONG de los jesuitas vascos Alboan. El objetivo buscado es claramente de divulgación. Se trata de ofrecer a los lectores una síntesis de temas hoy de actualidad, con una presentación asequible, pero respaldada con la competencia de los autores escogidos. Los temas tratados en esos tres primeros volúmenes están, además, estrechamente conectados: la globalización está reclamando un sistema de gobierno de alcance mundial (para el que se ha puesto en circulación el término inglés "gouvernance", traducido un tanto forzosamente como "gobernanza"); pero la globalización está también en la génesis de sociedades cada vez más multiculturales; por otra parte, en un mundo tan globalizado el poder de las empresas transnacionales es tan formidable que se hace más indispensable que nunca hablar de ética empresarial o de responsabilidad social de la empresa. Estos tres volúmenes contribuirán -así lo esperamos- a sensibilizar ante los problemas vinculados a la globalización, al tiempo que ofrecerán enfoques de utilidad para un tratamiento ético de los mismos. - I. CAMACHO.

## VARIA

WELBORN, A., *Descodificando a Da Vinci. Los hechos reales ocultos en El Código Da Vinci*. Palabra, Madrid 2004, 141 pp., 9 €

Es bien conocido el éxito de la novela de Dan Brown *El Código Da Vinci*, gracias a una bien armada campaña de marketing, pero también a la pretendida revisión de la figura histórica de Jesús, tras haber estado secuestrada durante siglos por la Iglesia (nada menos que desde el emperador Constantino). Ningún mediano conocedor de la investigación bíblica e histórica podría admitir los puntos de vista de Brown, los cuales, aunque pertenecen a una ficción novelística, han causado no poca conmoción en ciertos ambientes. La periodista norteamericana Amy Welborn quiere poner las cosas en su sitio con este libro, mostrando la parcialidad de las fuentes utilizadas en la novela (esencialmente textos gnósticos, cuyo valor histórico está muy estudiado) y los errores históricos de toda la trama. La obra está bien documentada. Los datos son tan perentorios que la autora podría haber evitado ese estilo tan polémico y sarcástico, que puede ser contraproducente para sus intenciones.- F. L.

**LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>**

- BERZOSA, R., *Una lectura creyente de Atapuerca. La fe cristiana ante las teorías de la evolución*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 532 pp.
- BOSQUED, M., *Vencer la depresión. Técnicas psicológicas que te ayudarán*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 320 pp.
- CRUZ VILLALÓN, P., *La Constitución inédita. Estudios ante la constitucionalización de Europa*. Trotta, Madrid 2005, 160 pp.
- FLECHA, J. R., *Moral de la sexualidad. La vida en el amor*. Sígueme, Salamanca 2005, 365 pp.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, L., *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*. Sal Terrae, Santander 2005, 350 pp.
- GROSS, J., *Necesidades educativas especiales en educación primaria*. Morata, Madrid 2004, 343 pp.
- JÄGER, W., *Adónde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2005, 308 pp.
- KASPER, W., *Sacramento de la unidad. Eucaristía e Iglesia*. Sal Terrae, Santander 2005, 139 pp.
- LÓPEZ, J. (ed.), *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto*. Trotta, Madrid 2005, 264 pp.
- MOTILLA, A. (ed.), *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*. Trotta, Madrid 2004, 288 pp.
- ORAYEN, R. - MORETTI, A. (eds.), *Filosofía de la lógica. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 27*. Trotta, Madrid 2004, 355 pp.
- ZIZOLA, G., *La otra cara de Wojtyła*. Tirant lo Blanch, Valencia 2005, 558 pp.

---

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

## ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

*El arte al servicio de la fe. Reflexiones en torno al centenario de Alonso Cano*

*Una mística de la acción. La implicación mutua entre espiritualidad y ética*

*Itinerario en la moral sexual*

*La solidaridad desde Latinoamérica hoy*

*Eduardo López Azpitarte, S. J. «La ética cristiana como conjunción entre la experiencia de la fe y la racionalidad de lo ético»*

*La mediación familiar: una aproximación*

*Cristianos en política*

*¿Por qué me clonaste? (Pregunta hecha cuando todo lo sagrado había sido profanado)*

*Teología fundamental hermenéutica*

*El Gran Despertar (I)*

*El Diluvio Universal bíblico y la extinción de las especies biológicas*

*«Hasta que la muerte nos separe». El aporte específico de la fe en la lucha por la liberación*

*María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia*

*Psicoanálisis y cristianismo*

*El Gran Despertar (II)*

*Apuntes bíblicos sobre la pobreza*

*La elaboración de la doctrina trinitaria a la luz de los concilios de Nicea y I Constantinopla*

*La alteridad difuminada. Reflexiones en los tiempos de los “vínculos.com”*

*Reflexiones sobre los consejos evangélicos*

*Sentido del límite y experiencia de Dios*

*«Si alguno me sirve, me siga» (Jn 12,26).*

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

*Inquietar al posmoderno o la infinita dignidad de lo concreto*

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

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

*Ante el riesgo del fundamentalismo la difícil aventura de la educación*

*“Experiencias de Dios” en la vida cotidiana*

*¿Qué podemos saber de la muerte de Jesús? Las fuentes y los datos históricos*

*La nueva imagen de Dios en Teilhard de Chardin*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*

