



ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 48 Fasc. 2

Mayo - Agosto 2013

ARTÍCULOS

- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *El quiasmo en el Praeceptum de san Agustín (II)* 191
- OFILADA MINA, Macario, *De la unión a la comunión por lo sacramentalógico: hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas* 219
- VIVES CUESTA, Alfonso, *La anemia simbólica como epicentro antropológico de la desacramentalización contemporánea* 255
- LÓPEZ LÓPEZ, Pablo, *La comunicación filosófica y su divulgación. Filosofía de la comunicación y comunicación de la filosofía: investigación, educación, formación e información filosóficas...* 299
- PANDIMAKIL, Peter, *Justicia como Nyāya - examen crítico de la propuesta alternativa avanzada por Amartya Sen* 325
- MANGADO ALONSO, María Luz, *La tierra de Edom y Moab: una colección de arte nabateo* 349
- LIBROS 363

ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 48 Fasc. 2 Mayo - Agosto 2013



SUMARIO

ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>El quiasmo en el Praeceptum de san Agustín (II)</i>	191
OFILADA MINA, Macario, <i>De la unión a la comunión por lo sacramentalógico: hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas</i>	219
VIVES CUESTA, Alfonso, <i>La anemia simbólica como epicentro antropológico de la desacramentalización contemporánea</i>	255
LÓPEZ LÓPEZ, Pablo, <i>La comunicación filosófica y su divulgación. Filosofía de la comunicación y comunicación de la filosofía: investigación, educación, formación e información filosóficas</i>	299
PANDIMAKIL, Peter, <i>Justicia como Nyāya - examen crítico de la propuesta alternativa avanzada por Amartya Sen</i>	325
MANGADO ALONSO, María Luz, <i>La tierra de Edom y Moab: una colección de arte nabateo</i>	349
LIBROS	363

**ESTUDIO
AGUSTINIANO**

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:

Editorial Estudio Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
47007 VALLADOLID (España)
editorial@agustinosvalladolid.org
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino
Ctra. Fuentesauco, Km. 2
49080 Zamora
Teléf. 980 53 16 07
C-e: edmontecasino@planalfa.es

SUSCRIPCIÓN 2013

España: 50 €
Otros países: 68 €

IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2013

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

DIRECTOR
Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO
Ramón Sala González

ADMINISTRADOR
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN

José Vidal González Olea
Luis Resines Llorente
Fernando Joven Álvarez
Enrique García Martín
David Álvarez Cineira

COMITÉ CIENTÍFICO

Rafael Aguirre Monasterio
José Luis Alonso Ponga
Marceliano Arranz Rodrigo
José Silvio Botero
Martin Ebner
Enrique A. Eguiarte Bendímez
Virgilio P. Elizondo
José Román Flecha Andrés
Esther Miquel Pericás
Peter G. Pandimakil
Fernando Rivas Rebaque
Gonzalo Tejerina Arias
Luis A. Vera
Senén Vidal García

El quiasmo en el *Praeceptum* de san Agustín (II)

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

SUMARIO: En el presente artículo el autor estudia los quiasmos detectados en los capítulos del dos al cuatro del *Praeceptum* agustiniano.

PALABRAS CLAVE: Quiasmo, paralelismo, figuras retóricas

ABSTRACT: On this article, the author studies the chiasmus found in the chapters two, three and fourth of Augustines's *Praeceptum*.

KEY WORDS: Chiasmus, parallelism, rethoric figures of speech

CAPÍTULO SEGUNDO

También el capítulo segundo está compuesto mediante una estructura quiásmica, pero no incluye ningún otro quiasmo en su interior.

Quiasmo nº 5 (par. 10-13)

(A) Orationibus **instare**...

(B)... in oratorio *nemo aliquid agat nisi ad quod est factum*... si eis uacat, orare uoluerint

(B')... hoc *versetur* in corde quod profertur in uoce

(A') Et **nolite cantare** nisi quod legitis esse cantandum...

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias permite advertir la estructura quiásmica. El paralelismo de los

miembros exteriores lo fundan dos imperativos en segunda persona del plural (*instate* [A]/*nolite cantare* [A']); el de los miembros interiores, la tercera persona del singular del presente de subjuntivo en uno y otro (*agat* [B]/*versetur* [B']).

La estructura quiásmica contraponen especularmente al grupo y al individuo. En efecto, los miembros exteriores contemplan al grupo en cuanto tal (los plurales *instate* [A]/*nolite cantare* [A']), mientras los miembros interiores contemplan a los individuos (los singulares *agat* [B]/*versetur* [B']).

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, las categorías de obligatoriedad y de libertad y las de interioridad y exterioridad. La obligatoriedad y la libertad aparecen expresadas en la primera secuencia: su primer miembro indica la obligatoriedad (el imperativo absoluto *instate* [A]); el segundo, la libertad (*si... orare uoluerint* [B]). La interioridad y la exterioridad están expresadas en la segunda secuencia; a la interioridad se refiere su primer miembro: la referencia al corazón (*in corde* [B']); a la exterioridad, el segundo: el canto (*cantare* [A']). Por último, la primera secuencia contempla en general el hecho de orar (*instate orationibus* [A]/*si orare uoluerint* [B]), mientras la segunda lo contempla en el contexto concreto del canto (psalmis *et* himnis *cum oratis* ¹ [B']/*nolite cantare* [A']) ².

Lo dicho puede visualizarse en la siguiente representación:

grupo	A xxxxxxxxxxxx A	obligatoriedad	
			general
individuo	B xxxxxxxxxxxx B	libertad	
individuo	B' xxxxxxxxxxxx B'	interioridad	
			concreto
grupo	A' xxxxxxxxxxxx A'	exterioridad	

En este capítulo del *Praeceptum* el legislador se propone regular la oración monástica, sacando a colación diversos aspectos de la misma. Al

¹ Tanto los salmos como los himnos son textos compuestos para ser cantados. Cf. L. VERHEIJEN, *Éléments d'un Commentaire de la Règle de saint Augustin. XXI. «Prier Dieu par des psaumes et des «hymnes»*, en *Augustiniana* 37 (1987) 5-37.

² En el plano literario se constata el homotelutón en los miembros exteriores (*instate/nolite*) y en el primer miembro de la segunda secuencia (*versetur/profertur*), y el paralelismo entre las dos secuencias en el sucederse de una orden y una prohibición (*instate – nemo agat / versetur – nolite cantare*).

considerar en su conjunto los cuatro miembros del quiasmo, queda clara la complementariedad de los aspectos comunitario –referencias al grupo– y personal –referencias al individuo– de la oración. El legislador comienza instando a todos (*instare*, en plural) a asistir a los tiempos de oración, y concluye con el precepto de que no canten sino lo que debe cantarse. El imperativo de segunda persona del plural (*nolite cantare*) alcanza a los monjes en su conjunto. Pero el legislador no queda satisfecho con el simple promover la oración en común y, en consecuencia, presta también atención al aspecto personal, desde dos perspectivas diferentes. La primera consiste en promover la oración individual del monje, contemplando que pueda dedicarle el tiempo que le quede libre, después de realizar las tareas debidas. Con esa finalidad ordena que nadie haga (*nemo ... agat*) en el oratorio otra cosa que la indicada en su mismo nombre. El pronombre indefinido *nemo* le sirve para referirse a cada monje en particular, sin excluir a nadie. La segunda consiste en indicar el modo como cada cual ha de hacer la oración común cuando esta consiste en salmos e himnos: lo que dice con la voz ha de hallar correspondencia en su corazón (*uersetur in corde*): en el corazón de cada monje, individualmente considerado. El hecho de comenzar el párrafo con el verbo de la oración subordinada en segunda persona del plural (cuando oráis [*cum oratis*]) hacía esperar que el sujeto de la oración principal fuese la misma segunda persona del plural, pero el legislador ha optado, para formular su precepto, por la tercera persona del presente de subjuntivo en singular (*uersetur*), y para ello ha cambiado el sujeto de la oración.

Lo primero que el legislador deja claro es la importancia de la oración, ordenando de entrada frecuentarla asiduamente; lo segundo, que la obligación no debe anular la espontaneidad o, dicho diversamente, que la obligatoria oración en común no excluye la oración privada, individual. El imperativo “sed asiduos a las oraciones en las horas y tiempos establecidos” es absoluto, lo que no cabe interpretar sino como condición de obligatoriedad. Pero, al mismo tiempo ve con buenos ojos la oración privada, al ordenar que nadie haga en el oratorio algo que pueda impedirle a quien deseara hacerla en los momentos en que le fuera lícito dedicarse a ella. Más aún, parece ser su opción preferida para el tiempo libre del monje.

Pero la oración puede realizarse de diversas maneras. Son varias las modalidades en su manifestación externa. En la segunda secuencia, el legislador se centra en una de ellas: la oración con canto. Dato doblemente revelador: de una parte, del hecho en sí mismo; de otra, de que el santo, a la vez que la aceptaba, tenía sus reservas. Al respecto, hace hincapié en que la acción exterior no basta, si no va acompañada de la debida actitud inte-

rior. En consecuencia, señala que lo que se profiere con la voz ha de tener correspondencia en el corazón y, más todavía, ordena que sólo se cante aquella parte de la Escritura que fue compuesta para ser cantada, esto es, los salmos e himnos contenidos en ella. Tras esta orden subyace el temor de que, si el texto sagrado se hace acompañar de la música, el monje se deje arrastrar por la melodía y no se encuentre con Dios en su palabra. Sólo que el temor a que el monje se quede en lo exterior denota el amor al encuentro íntimo, en el corazón, con Dios.

CAPÍTULO TERCERO

El conjunto del capítulo tercero del *Praeceptum* tiene la forma de una estructura concéntrica. Dentro de ella advertimos dos quiasmos más.

Quiasmo n° 6 (par. 14-18)

(A) ... Quando aliquis non potest ieiunare, **non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat**

(B) nisi cum *aegrotat*

(C) ... nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei uerbum .

(A') Qui **infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in uictu ... et si eis qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid ... alimentorum datur...**

(B') ... quemadmodum *aegrotantes* necesse habent minus accipere ne grauentur... ita et *post aegritudinem* tractandi sunt, ut citius recreentur...

La estructura concéntrica resulta clara: el legislador dedica el miembro central al alimento espiritual y los cuatro restantes al alimento físico. La particularidad de esta estructura concéntrica, que la distingue de otras del documento monástico agustiniano consiste en que los cuatro miembros referidos al alimento físico están dispuestos en estructura paralela, no en estructura quiásmica (ab/a'b' en vez de ab/b'a').

El paralelismo entre las dos primeras secuencias es de naturaleza conceptual, no gramatical o sintáctica. Tanto sus primeros miembros como los

segundos se refieren a las mismas personas. Aquellos a los que se les dispensa del ayuno, pero respetando la hora del *prandium* (*aliquis non potest ieunare, non tamen extra horam prandii aliquid alimentorum sumat [A]*) se identifican con los débiles y de costumbre más delicadas que reciben un trato especial en alimentación (*infirmi... si aliter tractantur in uictu ... et si eis ... ex moribus delicatioribus... aliquid ... alimentorum datur... [A']*). Más claro aparece que sus segundos miembros se refieren a los enfermos (*cum aegrotat [B]/aegrotantes [B']*)

Así, pues, el texto contrapone, de una parte, el alimento físico al espiritual; de otra, a dos grupos de monjes y al conjunto de los mismos. El alimento espiritual, al que se refiere el miembro central, está escoltado por los otros cuatro miembros, que se refieren, aunque no solo a él, al alimento físico. En relación con este último, contrapone dos grupos (a/a' y b/b') a la totalidad. El grupo (a) contempla a los débiles; el grupo (b), a los enfermos, como ya indicamos. Pero la referencia a estos dos grupos no es idéntica en los dos primeros miembros (A-B) y en los dos últimos (A'-B'). En los primeros el legislador formula el principio más general: los débiles no están obligados al ayuno, pero sí al horario del *prandium*; los enfermos, ni al ayuno ni al horario; en los dos últimos se refiere ya a los alimentos en concreto: una dieta más delicada (*aliter tractantur in uictu... /... datur quod aliis fortioribus non datur [A']*) para los débiles, y aligerar la dieta para los enfermos (*necesse habent minus accipere... [B']*). El alimento espiritual, en cambio, no está contemplado para ningún grupo específico, sino para todos: sanos, débiles y enfermos.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

	A xxxxxxxxxxx A	grupo (a)	
alimento físico			horario
	B xxxxxxxxxxx B	grupo (b)	
alimento espiritual	C xxxxxxxxxxx C	todos	
	A' xxxxxxxxxxx A'	grupo (a')	
alimento físico			alimentos
	B' xxxxxxxxxxx B'	grupo (b')	

Mediante esta estructura literaria, el legislador pone bien en resalto que todos los monjes necesitan el alimento espiritual. Deja claro también que el hombre ni es solo cuerpo ni es sólo alma, sino un compuesto de alma y cuerpo y que ambos elementos han de ser nutridos de forma adecuada: el alma, con la palabra de Dios de la que ha de sentir hambre; el cuerpo, con el horario y la dieta adecuada a su estado de salud.

Con su texto el legislador deja bien claros dos principios que han de regir el régimen alimentario del monasterio. El primero se centra en el alimento en sí mismo; el segundo, en las personas que lo han de recibir. La referencia al alimento aparece en la columna de la izquierda. El autor parte de que el hombre no es solo cuerpo ni solo espíritu, sino un compuesto de cuerpo y espíritu y que ambos componentes han de recibir su alimento específico: el cuerpo, el físico; el espíritu, el espiritual, esto es, la palabra de Dios. ¿Cuál es más importante? La respuesta la advertimos en la estructura literaria: la ubicación del alimento espiritual en el miembro céntrico sólo cabe interpretarla como lugar de privilegio y, por tanto, como indicadora de su mayor importancia. El alimento físico le hace de doble escolta por un lado y otro.

La referencia a las personas –los monjes– que han de recibir el alimento aparece en las columnas de la derecha. De una parte, todos han de recibir por igual el alimento espiritual; no es tolerancia ni privilegio que se tenga con determinada categoría de monjes. Por supuesto, todos han de recibir también el alimento físico. El dato está presupuesto en el precepto general que abre el capítulo: en principio y en la medida en que la salud lo permita, todos han de someter su carne con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida. Pero hay monjes que no pueden cumplir el precepto y que ocupan la atención del legislador: los débiles y los propiamente enfermos. Para unos y para otros reclama un trato especial, en dos ámbitos específicos: en el del horario –no cualquiera, sino específicamente el del *prandium* o primera comida del día–, y en la dieta. Uno y otro han de adaptarse al específico estado de salud. Es la proclamación del principio del trato individual. En lo referente al alimento espiritual no hay diferencias, pero sí con referencia al alimento físico. Es la proclamación del principio de la atención individualizada.

Quiasmo nº 7 (par. 16)

Qui infirmi sunt ... si aliter tractantur in uictu

(A) non debet aliis **molestum esse nec iniustum uideri**

(B) quos facit alia consuetudo *fortiores*.

(B') Nec illos *feliciores* putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi

(A') sed sibi potius **gratulentur**, quia ualent quod non ualent illi.

En el texto es fácil advertir dos secuencias paralelas cuyos miembros se encuentran en posición invertida. El paralelismo de los miembros exte-

riores se funda en verbos que hacen referencia a una actitud psicológica (**molestum esse ... iniustum uideri** [A]/ (**gratulentur** [A']); el de los miembros interiores en una referencia a la condición personal, indicada con sendos adjetivos en grado comparativo (*fortiores* [B]/(*feliciores*[B'])).

La estructura quiásmica contrapone especularmente sentimiento y razón. Los miembros exteriores presentan el sentimiento que, a juicio del legislador, no debe o, respectivamente, debe embargar a los monjes a los que se refiere, formulado primero en negativo y luego en positivo; en negativo: no han de sentir como inaceptable e injusto el proceder seguido en el monasterio (**molestum esse ... iniustum uideri** [A]); en positivo: han de felicitarse por su buena salud (**gratulentur** [A']). Los miembros interiores justifican lo expuesto en los extremos. Los descontentos no deben sentirse injustamente tratados, porque el régimen que siguen los está haciendo más robustos (*fortiores* [B]); al contrario, deben alegrarse y no juzgar a los otros más felices, porque personalmente gozan de mejor salud (*feliciores quia ualent quod non ualent illi* [B']).

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, subjetividad y objetividad en cada una de ellas. Los primeros miembros de cada secuencia expresan una opinión (*uideri* [A]/*putent* [B']) –subjetividad–, mientras sus segundos miembros expresan una realidad (*facit* [B]/*ualent* [A']) –objetividad–. También contraponen dos cualidades: lo agradable y lo eficaz. Lo agradable es el criterio que orienta la subjetividad de los monjes descontentos; la eficacia es el criterio que orienta la objetividad que presenta el legislador. Por último, reseñamos un tercer paralelismo, puramente gramatical: el sucederse de negación a afirmación en cada una de las secuencias (*non debet - facit / nec putent - ualent*)³.

Todo lo indicado permite visualizarlo la siguiente representación:

sentimiento	A xxxxxxxxxx A	subjetividad	lo agradable	negación
razón	B xxxxxxxxxx B	objetividad	lo eficaz	afirmación
razón	B' xxxxxxxxxx B'	subjetividad	lo agradable	negación
sentimiento	A' xxxxxxxxxx A'	objetividad	lo eficaz	afirmación

³ En el plano literario hay que señalar asimismo el homoteleuton que afecta a dos pares de adjetivos: *molestum/iniustum; fortiores/feliciores*.

La superposición de las dos estructuras literarias, la quiásmica y la paralela, ha permitido al legislador defender, para mantenerla, la praxis alimentaria que había establecido para el monasterio. Él se enfrenta al estado de ánimo de determinados monjes que cree injustificado. Quiere desterrar la amargura de quienes se sentían víctimas de un trato que juzgaban injusto y conseguir que, en vez de vivir amargados, hasta se feliciten. Realidad posible si se percatan de que su amargura se fundamenta en una percepción distorsionada o incompleta de la realidad. De ahí que haya querido mostrar la auténtica realidad. Los monjes aludidos advertirán que no tienen razón para sentirse postergados con solo constatar que el régimen que siguen, aunque parezca duro, les hace más robustos que los –a su parecer– privilegiados. Desde una perspectiva positiva, advertirán igualmente que tienen válidas razones para felicitarse con solo constatar que gozan de mejor salud que aquellos a los que envidian.

En la vida monástica, igual que en otros ámbitos, la subjetividad ha de ser contrastada con la objetividad. Es obvio que no se puede prescindir de la subjetividad, pero también que no ha de ser el único criterio que regule la vida. Los monjes no han de criticar desde criterios subjetivos (*uideri*) un régimen alimentario que, objetivamente (*facit*), se muestra eficaz al hacer más robustos a los que lo siguen; ni han de considerar, desde criterios subjetivos (*putent*), más felices a los que no ayunan, cuando objetivamente ellos gozan de mejor salud (*ualent*). Las dos veces precede la subjetividad y sigue la objetividad, como si el legislador quisiera tapar la primera, a su juicio errónea, con la segunda.

A nadie le amarga un dulce, dice el refrán. Pero por distintas y justas razones pueden faltar los dulces. Ante una situación de estas características, el legislador presenta su filosofía: hay que tratar de ver siempre el lado positivo de las situaciones negativas: no hay dulces, pero la salud mejora. En el fondo está el tema de la felicidad con que argumentaban los monjes descontentos. El legislador no se lo reprocha. Iría contra su planteamiento antropológico, que se correspondía con el de toda la filosofía antigua. La felicidad, lejos de estar reñida con la vida monástica, es su aliada cuando se vive conforme a su naturaleza. El problema no está en que la busquen, sino en dónde la buscan. Es imprescindible fundamentarla debidamente. Los monjes descontentos la cifraban en el comer, en no tener que ayunar, en definitiva en el placer físico –lo que les equiparaba a los epicúreos, cuya escuela tenía mala prensa en el cristianismo antiguo–; la prueba es que consideraban más felices (*feliciores*) a los que no tenían que ayunar. Al pensar así, rebajaban al monje al nivel del simple animal. Lo que hace el legislador es elevarlo a un nivel propiamente humano al considerar integrante

de su felicidad el poder vivir conforme al proyecto libremente elegido. De ahí la importancia dada al ser más robustos y estar en condiciones de llevar con naturalidad el régimen de vida por el que habían optado: en el caso concreto, el monástico que incluía la ascesis alimentaria. Lo agradable no debe ser el único criterio; por encima de él está el de la utilidad y eficacia en relación con el objetivo que uno se ha propuesto.

El quiasmo ha llevado al legislador a poner en paralelo dos comparativos: más robustos (*fortiores*) y más felices (*feliciores*). Literariamente se puede hablar de yuxtaposición, conceptualmente de sustitución; el segundo valor queda absorbido por el primero: ese mayor vigor ha de hacer, en el caso concreto, a los monjes más felices.

Quiasmo nº 8 (par. 17)

(A) Nec **debent uelle**

(B) *omnes*

(B') quod *paucos*

(A') **uident** amplius [non quia honorantur, sed quia tolerantur] **accipere**.

Aunque puede no percibirse a primera vista, el texto está construido en forma de quiasmo al contener dos secuencias paralelas cuyos miembros se encuentran en disposición especular. El paralelismo de los miembros exteriores lo manifiesta un dato gramatical: en cada uno de ellos aparecen dos verbos, uno en tiempo personal y otro en infinitivo (**debent uelle** [A]/ **uident... accipere** [A']). El paralelismo de los miembros interiores lo fundan dos adjetivos que expresan la categoría cantidad (*omnes* [B]/*paucos* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente los sujetos de una acción y el número de los mismos. Los miembros exteriores se refieren a unos mismos sujetos (**debent uelle** [A]/**uident ... accipere** [A']) y los miembros interiores a su número: la totalidad (*omnes* [B]) y unos pocos (*paucos* [B'])⁴.

Lo dicho se puede visualizar en la siguiente presentación:

sujetos	A xxxxxxxxxxx A	deseo
número	B xxxxxxxxxxx B	totalidad
número	B' xxxxxxxxxxx B'	parte
sujetos	A' xxxxxxxxxxx A'	realidad

⁴ En el plano literario señalamos el homoteleuton (*debent/vident*).

El legislador constata que en la comunidad monástica a la que dirige el *Praeceptum* hay unos monjes –una minoría, los “débiles”– que reciben un trato especial en alimento, vestido y ajuar de cama; constata asimismo que hay otros –la mayoría, “más fuertes”– que suspiran por disfrutar ese mismo trato especial. La mayoría envidia a la minoría y quiere participar de lo que considera que es un privilegio.

Ante esta situación el legislador falla que “no deben desear todos lo que ven que reciben unos pocos”. Con otras palabras, que el “deber” no lo debe dictar el “ver”; los sentidos no son criterio válido o, al menos, suficiente para orientar los deseos. Pero el texto dice todavía más: tampoco la estadística ha de ser criterio válido o, al menos, suficiente para orientarlos; los derechos de unos no fundan, sin más, derechos para otros. Este parece haber sido el presupuesto de las reclamaciones del grupo mayoritario de monjes. Para el legislador, el que unos pocos recibieran legítimamente un trato especial no legitimaba que los demás reclamaran el mismo trato, porque no se fundaba en lo que son –al respecto la igualdad, al ser absoluta, reclamaría un trato idéntico– sino en algo que unos poseían y otros no, o unos poseían en mayor grado que otros; en el caso concreto, la salud. Cuando un derecho se funda en una necesidad, quien carece de esa necesidad no puede reclamar ese derecho. La comunidad se asienta sobre la unidad de almas y corazones *in Deum*, obra del amor, no sobre la uniformidad en el trato. Siempre que la ruptura de la uniformidad sea ejercicio de tolerancia con un determinado estado físico, no privilegio fundado en categorías sociales, como pensaban los monjes descontentos que era el caso. Estos gozaban de buena salud física, pero no de salud moral, al no aceptar ese ejercicio de caridad. En ellos el egoísmo prevalecía sobre la tolerancia y quizá hasta sobre la verdad, en el caso de que fuera el ansia de ese trato especial lo que les condujo al engaño. De esta manera podían ver cuán lejos se hallaban del *anima una* y del *cor unum*.

La imbricación de los distintos quiasmos se puede ver en esta disposición gráfica:

(A) ... Quando aliquis non potest ieiunare, **non tamen extra horam prandii
aliquid alimentorum sumat**

(B) nisi cum *aegrotat*

(C) ... nec solae uobis fauces sumant cibum, sed et aures esuriant Dei uerbum.

(A') Qui **infirmi sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in uictu ...**

- (a) ... non debet aliis **molestum esse nec iniustum uideri**
- (b) quos facit alia consuetudo *fortiores*.
- (b') Nec illos *feliciores* putent, quia sumunt quod non sumunt ipsi
- (a') sed sibi potius **gratulentur**, quia ualent quod non ualent illi.

et si eis qui uenerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid ... alimentorum datur...

- (a) Nec **debent uelle**
 - (b) *omnes*
 - (b') quod *paucos*
 - (a') **uident** amplius [non quia honorantur, sed quia tolerantur] **accipere**.
- (B') ... quemadmodum *aegrotantes* necesse habent minus accipere ne grauentur... ita et *post aegritudinem* tractandi sunt, ut citius recreentur...

CAPÍTULO CUARTO

El capítulo cuarto es el más extenso del *Praeceptum*, del que ocupa casi una cuarta parte. Es lógico, pues, que en él se encuentren más quiasmos o estructuras quiásmicas que en cualquier otro. Sin embargo, a diferencia de los anteriores, no podemos afirmar que todo él esté estructurado en forma de quiasmo, aunque sí una buena parte del mismo.

Quiasmo nº 9 (par. 22)

- (A) Neque enim quando proceditis **feminas** uidere prohibemini, sed **appetere**,
- (B) aut *ab ipsis appeti uelle*, criminum est.
- (B') Nec solo tactu ... sed adspectu quoque *appetit* (*concupiscentia feminarum*)
- (A') et **appetit concupiscentia feminarum...**

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo tanto de los miembros exteriores como de los interiores lo funda el verbo *appeto*, presente en todos ellos en dos formas gramaticales: infinitivo y tiempo personal. En los miembros exteriores aparece en voz activa (**ap-petere [A]/ y appetit [A']**) en los miembros medios, en voz pasiva (*appeti [B]/ y appetitur [B']*).

La estructura quiásmica contraponen especularmente una acción y una pasión en relación con la castidad. Los miembros externos contienen la acción y los interiores la pasión. La acción –verbo en activa– se ubica en los miembros exteriores: desear mujeres (*feminas... appetere [A]*), y el desear de la concupiscencia (*appetit concupiscentia [A']*); la pasión –verbo en pasiva– en los miembros interiores: ser deseado (*appeti [B]*) y es deseada (*appetitur [B']*).

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos categorías señaladas. Contraponen también, en simple paralelismo, al monje que desea y es deseado y a la *concupiscentia feminarum* que igualmente es deseada y desea. En efecto, la primera secuencia contempla, en su primer miembro, al monje como sujeto activo del deseo cuyo objeto son las mujeres (*feminas appetere [A]*) y en el segundo, al monje como sujeto pasivo con las mujeres como complemento agente (*ab ipsis appeti [B]*); a su vez, la segunda secuencia contempla, en su primer miembro, la *concupiscentia feminarum* como sujeto pasivo y –sobrentendido– el monje como complemento agente (*appetitur concupiscentia [feminarum] [B']*), y en el segundo, a la misma *concupiscentia* como sujeto activo cuyo objeto –igualmente sobrentendido– es el monje (*appetit concupiscentia feminarum [A']*). Así, pues, tanto la acción como la pasión tienen un doble sujeto, el monje en la primera secuencia y la *concupiscentia feminarum* en la segunda, y un doble objeto, la mujer en la primera y la *concupiscentia feminarum* en la segunda ⁵.

Lo dicho se puede visualizar mediante la siguiente representación:

acción	A xxxxxxxxxxx A	
		monje
pasión	B xxxxxxxxxxx B	
pasión	B' xxxxxxxxxxx B'	
		<i>concupiscentia feminarum</i>
acción	A' xxxxxxxxxxx A'	

⁵ Otras figuras retóricas presentes son: la anáfora (*neque/nec*), el homoteleuton (*uidere/appetere*) y el poliptoton (*appetere/appeti/appetitur/appetit*).

En el texto el legislador ha expresado con claridad que el peligro para la castidad puede llegarle al monje de su propio interior o del exterior. Esto significa que el desear a una mujer no requiere necesariamente provocación por parte de ella, aunque existe siempre como posibilidad, y que dentro de sí mismo tiene la fuente de la que pueden manar los vapores tartáreos de la lujuria⁶. Si unas veces es la mirada lujuriosa ajena la que suscita el deseo también lujurioso, otras veces es el deseo lujurioso el que da curso al mirar con lujuria a una mujer. Sabiendo siempre que la provocación ajena hay que considerarla más como ocasión que como causa, puesto que no tendrá consecuencias si no encuentra respuesta positiva en la persona provocada. No basta, pues, una prevención exterior; se requiere también la prevención interior.

El legislador parte de que, al respecto, no hay diferencia entre el hombre y la mujer. Lo que refiere primero del hombre respecto de la mujer, luego lo afirma de la mujer respecto del hombre. Tanto uno como la otra pueden ser sujetos y objetos de concupiscencia en relación con la otra persona del sexo opuesto.

El texto expresa otras ideas. Una de ellas tiene que ver con la moralidad. El legislador tacha de gravemente inmoral (*criminosum*) tanto el deseo “activo” como el “pasivo”, el desear como el querer ser deseado; en cambio, el simple ver, pura actividad del sentido de la vista, lo juzga moralmente inocuo. Ciertamente que este juicio moral sólo aparece en la secuencia relativa al monje, no en la referida a la mujer. Pero no hay que atribuir particular valor a ese silencio, porque, al tratarse del mismo deseo lujurioso, emitido el juicio en la primera secuencia, ya no tenía necesidad de repetirlo en la segunda. Significativo puede ser que, de modo paralelo, en la segunda secuencia el santo no atribuya el deseo pecaminoso directamente a las mujeres, sino a la *concupiscentia* presente en ellas, dejando entender que lo mismo vale para el monje, estando dicha *concupiscentia* en la fuente del negativo juicio moral. El legislador distingue problemas pero las respuestas valen indistintamente. El juicio moral respecto del recíproco deseo lujurioso lo trata en relación con el monje; el del origen del mismo, la *concupiscentia*, en relación con la mujer. Y como el juicio moral hecho en relación con el monje vale también para el deseo de la mujer, de igual modo el origen del mismo, la *concupiscentia*, expresado en relación con la mujer, se aplica también al monje.

En este contexto conviene señalar que, partiendo de este capítulo cuarto, no cabe la acusación de misoginia vertida contra su autor. La estructura quiásmica deja el debate sobre la responsabilidad moral en tablas:

⁶ Cf. *Conf.* 3,1,1.

si ciertamente el legislador tiene en cuenta que la mujer puede buscar “seducir” al monje, también tiene en cuenta el caso contrario: que el monje busque “seducir” a la mujer. Si la mujer se mueve para que el monje la desee, también se mueve el monje para que lo desee la mujer, o se complace en ser deseado por ella. El texto, es cierto, contempla que la mujer pueda representar un peligro para el monje, pero antes ha contemplado que el monje puede representarlo para la mujer. La mujer puede presentarse como un objeto de deseo que cautive la mirada lujuriosa del monje, pero el monje puede deleitarse en ser igualmente objeto de la mirada lujuriosa de una mujer.

El legislador parte siempre del monje, ya sea en cuanto desea a la mujer, ya sea en cuanto que le agrada ser deseado por ella; sólo en un segundo momento contempla que la mujer es deseada o que ella desee. Del quiasmo no se puede concluir que el peligro para el monje venga ni sólo ni primero de la mujer; más bien, habría que concluir lo contrario, que el peligro llega antes del monje a la mujer, ya en la mirada, ya en el deseo. Más bien parecería que la mirada o el deseo de la mujer es consecuencia de la respuesta a la mirada o deseo del monje.

Quiasmo nº 10 (par. 22-29)

(A) Nec solo **tactu et affectu**,

(B) sed *aspectu* quoque appetitur et appetit concupiscentia feminarum...

(B') si hanc de qua loquor *oculi petulantiam*...

(A') etiam in **ceteris** inueniendis...**peccatis**...

El presente quiasmo organiza buena parte del capítulo cuarto del *Praeceptum*. Del amplio texto sólo hemos transcrito los elementos necesarios para que sea perceptible.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo de los miembros exteriores no es fácil de detectar, pues lo esconde el pronombre indefinido *ceteris*. En efecto, el primero de ellos habla del tacto y el afecto (*tactu et affectu* [A]); el segundo habla de otros pecados (*ceteris... peccatis* [A']), tomando como referencia al tacto y al afecto. El paralelismo de los miembros interiores lo funda la presencia del sentido de la vista en uno y otro: la mirada (*adspectu* [B]) y la *oculi petulantiam* [B'].

La estructura quiásmica contraponen especularmente dos cauces de que se sirve la lujuria. El primero (a) es el sentido del tacto y el afecto, el segundo (b) el sentido de la vista. En efecto, los miembros exteriores se ocupan del primero: el primero menciona explícitamente el tacto y el afecto (*tactu et affectu* [A]); el segundo, los oculta bajo el indefinido “los restantes” (*ceteris* [A’]), con referencia a ellos; los miembros interiores se refieren ambos al sentido de la vista; uno habla de la mirada (*adspectu* [B]) y el otro de la *oculi petulantiam* [B’].

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, fuentes del deseo lujurioso y sus manifestaciones pecaminosas. La primera contempla dos fuentes: primero el tacto y el afecto (*tactu et affectu* [A]) y luego la mirada (*adspectu* [B]); la segunda, dos manifestaciones pecaminosas: primero, el pecado que tiene lugar mediante el sentido de la vista (*oculi petulantiam* [B’]) y luego los otros pecados (*ceteris... peccatis* [A’]), sin duda en relación con el tacto y el afecto ⁷.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

cauce (a)	A xxxxxxxxxxx A	fente
cauce (b)	B xxxxxxxxxxx B	
cauce (b’)	B’ xxxxxxxxxxx B’	pecados/vista
cauce (a’)	A’ xxxxxxxxxxx A’	manifestación pecaminosa otros pecados

En este quiasmo, acabamos de decir, el legislador presenta el deseo lujurioso en sus fuentes y en sus manifestaciones en forma de pecado. Con ambos aspectos relaciona de un lado el tacto y el afecto, es decir, un sentido corporal y una manifestación de la voluntad; de otro, el sentido de la vista.

La importancia que el legislador otorga al sentido de la vista en relación con la lujuria se puede deducir de lo desproporcionado en extensión del texto dedicado al sentido de la vista, comparado con el dedicado al tacto y al afecto en ambas secuencias. Importancia que él consideró oportuno resaltar porque, al parecer, no era reconocida. De hecho, la frase “no sólo

⁷ De hecho, los ejemplos que pone hay que considerarlos como expresión pecaminosa de afecto: recibir ocultamente cartas o regalos (*ut occulte ab aliqua literas uel quaelibet minuscula accipiat* [praec. 4,29]).

(*nec solo*) con el tacto y el afecto, sino también (*sed... quoque*) con la mirada”, deja entender que, a juicio del legislador, a los destinatarios del código monástico les parecería obvio que el tacto y el afecto encendiesen el deseo lujurioso, pero no la mirada. El mismo hecho de que, más adelante, tenga que defender con uñas y dientes el procedimiento que propone para curar el mal de la lujuria que se manifiesta en la mirada lujuriosa prueba que los destinatarios del texto no lo consideraban aceptable, quizá porque no daban suficiente importancia al sentido de la vista en ese ámbito.

Entonces ¿por qué reserva al tacto y al afecto y no a la mirada los miembros exteriores del quiasmo? Apuntamos una posible respuesta, tomada del mismo texto: la relación entre comienzo, representado por el pecado cometido con la mirada ⁸, y desarrollo, representado por el acto y el afecto ⁹. La mirada es peligrosa porque puede abrir las puertas al deseo y acción lujuriosos, razón por la que hay que tenerla bajo control; pero más peligroso es el tacto y el afecto, en cuanto representan un grado más en una escalada de cesión a la lujuria. Y precisamente la mayor gravedad de las manifestaciones pecaminosas vinculadas al tacto y al afecto es un argumento más para cortar de inmediato el mal en el nivel incipiente de la mirada. La presente estructura quiásmica, pues, se encuadra en el proceder habitual del legislador que se caracteriza por ubicar en los términos exteriores lo que considera de más importancia, en este caso, el tacto y el afecto respecto a la mirada.

Quiasmo nº 110 (par. 22)

- (A) Nec dicatis uos habere **animos pudicos**
 (B) si habetis *oculos impudicos*
 (B') quia *impudicus oculus*
 (A') **impudici cordis** est nuntius.

El presente texto, ofrece una nueva reflexión del legislador sobre el tema de la castidad, tras haberlo centrado antes en la cuestión del deseo.

⁸ “Et si hanc de qua loquor oculi petulantiam... aduerteritis, statim admonete, ne coepta progrediatur” (*praec.* 4,25).

⁹ “Quicumque autem in tantum progressus fuerit malum...” (*praec.* 4,29). En este párrafo especifica algunos de los restantes pecados mencionados en el anterior (*ceteris ... peccatis*). Restantes con relación a la mirada lujuriosa, cuyos ejemplos, como indicamos en nota precedente, están relacionados con el ámbito afectivo.

Se trata de un quiasmo simple cuyos elementos, idénticos en ambos casos –sustantivo y adjetivo–, aparecen en posición invertida. El paralelismo de los miembros exteriores lo funda la presencia, en el primero (A), del sustantivo **animos** y del adjetivo **pudicos**, y la presencia en el segundo (A'), del sustantivo **cordis**, sinónimo de **animos**, y del adjetivo **impudici**, contrario de **pudicos**. El paralelismo de los miembros interiores lo funda la presencia, tanto en B como en B', del sustantivo *oculus* y del adjetivo *impudicus*, con la diferencia de que en la primera secuencia uno y otro están en plural, y en la segunda en singular. Los sustantivos **animos** y **cordis** no solo tienen el valor gramatical de ser sinónimos, sino el lingüístico de proceder de dos distintos ámbitos culturales: el clásico (**animos**) y el bíblico (**cordis**).

El quiasmo contraponen en posición invertida la interioridad y la exterioridad. Los miembros exteriores expresan la interioridad mediante dos sustantivos: “almas” (**animos** [A]), y “corazón” (**cordis** [A']); los miembros interiores expresan la exterioridad con el sustantivo “ojo”, en plural (*oculos* [B]), y en singular (*oculus* [B']). Y siempre en relación con la impureza, mencionada en los cuatro miembros. Aunque literalmente en el primero se hable de “almas puras”, el prefijo negativo que falta al adjetivo (*pudicos*, en vez de *impudicos*) lo suple la negación que afecta al verbo (*nec dicatis*).

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, el hecho y la explicación del mismo. En efecto, en la primera secuencia el legislador afirma hechos: la existencia de almas y ojos impuros (*animos pudicos*[A]/*oculos impudicos* [B]); en la segunda da la explicación de lo afirmado: el ojo impuro es consecuencia del corazón impuro (*impudicus oculus* [B'] *impudici cordis est nuntius* [A']); así mismo, como el lector ha podido advertir, en la primera se sirve del plural (*animos pudicos* [A]/*oculos impudicos* [B]) y en la segunda del singular (*impudicus oculus* [B'] – *impudici cordis* [A'])¹⁰.

Lo dicho puede visualizarse en esta representación:

interioridad	A xxxxxxxxxxxx A		
		hecho	plural
exterioridad	B xxxxxxxxxxxx B		

¹⁰ Siempre en el ámbito literario hay que señalar algunas figuras: el homoteleuton (*oculus/nuntius*) y el doble poliptoton (*oculos/oculus; impudicos/impudicus*).

exterioridad	B' xxxxxxxx B'	explicación	singular
interioridad	A' xxxxxxxx A'		

Lo primero que cabe señalar es el curso seguido por el legislador en el capítulo cuarto del *Praeceptum* en relación con la lujuria: de la mirada ¹¹, al deseo ¹², y del deseo, al corazón ¹³. O lo que es lo mismo: de la manifestación exterior, a la causa, y de la causa, al “lugar” de procedencia. En el medio está el deseo que se manifiesta en la exterioridad, pero que procede de la interioridad, del corazón.

El quiasmo ha servido al legislador para fijar la estrecha relación existente entre la interioridad y la exterioridad de la persona, aplicadas aquí al caso concreto de la lujuria. La interioridad es reconocida como un valor; primero en la palabra de los monjes –presumen de tener almas (*animos*) puras, limpias–, luego en la mente del legislador –la importancia de tener el corazón (*cordis*) puro, limpio–. La exterioridad aparece, en cambio, como objeción: si los ojos –realidad exterior– están manchados, también están manchadas las almas –realidad interior–; de igual manera si el ojo –realidad exterior– está manchado, también lo está el corazón –elemento interior–. En definitiva, no se puede presumir de pureza interior si esta no se manifiesta en el exterior.

Todo está al servicio de esa enseñanza. De entrada, el legislador deja entender que los monjes presumen de tener sus almas limpias de toda lujuria, algo que –juzga él– no pueden sostener, si sus ojos estén manchados por el vicio; luego da razón de lo afirmado, presentando los ojos como publicistas de lo que pasa en el corazón: un ojo impuro revela un corazón impuro. Pero mientras la primera afirmación pende de una condicional –: si alguien tiene ojos impuros, no puede pretender tener el alma pura–, la razón dada aparece en términos absolutos –: el ojo impuro es mensajero de un corazón impuro–. El legislador no se pone como objetivo presentar el estado moral de los monjes; se limita a contemplar una posibilidad; no pretende juzgarlos, sino ponerlos sobre aviso. El hecho de que en la primera secuencia utilice en plural verbo y sustantivos (“tenéis almas/tenéis ojos”) y en la segunda el singular de uno y otro (“el ojo es mensajero del cora-

¹¹ “In incesso, in statu, in omnibus motibus uestris **nihil fiat quod cuiusquam ofendat aspectum...** Oculi vestri, et si iaciuntur *in aliquam feminarum, figantur in nemine..*”.

¹² Cf. el quiasmo anterior: *appetere/appeti*.

¹³ Presente quiasmo.

zón”) halla su explicación en el hecho de que la realidad concreta admite formas plurales mientras que el principio que la explica es único.

El texto parece presuponer en los monjes un exceso de confianza en el valor asignado a la interioridad. Como si dijeran: “con tal de tener el interior limpio, lo que acontezca en el exterior carece de importancia”. ¿Quizá como consecuencia de la insistencia del santo en ese valor? En este supuesto, el legislador reafirma la primacía de la interioridad –no en vano la ubica en los miembros exteriores del quiasmo–, pero asignando también un valor a lo que se manifiesta en el exterior, aunque no de causa, sino de simple revelación. El texto permite ir todavía más lejos: al cambiar el término “alma” del primer miembro exterior por el de “corazón” en el último, hace saber que su opción por la interioridad no es puramente personal, ni se funda en planteamientos filosóficos –*animus* es un término del lenguaje filosófico agustiniano– sino que es sencillamente bíblico –*cor[dis]* es un neto concepto bíblico–. Detrás de la afirmación de que el ojo impuro es mensajero del corazón impuro es fácil percibir una referencia a Mt 15,19 donde Jesús enseña que del corazón salen todos los malos pensamientos y deseos. El argumento último, el de más valor, es siempre el que se fundamenta en la Escritura.

De la consideración conjunta del presente quiasmo y del anterior resulta otra idea referente al tema de la castidad: hay que contemplar tanto la dimensión exterior como la interior. Es lo que ha hecho el legislador. La dimensión exterior está vinculada al sentido de la vista; la interior, al deseo y al corazón. La mirada está al servicio de la lujuria, pero esta radica fundamentalmente en el deseo del corazón. La mirada sin deseo lujurioso es inocente; con deseo, es culpable (*criminosum*), sin que haya distinción entre desear a una persona del sexo opuesto o querer ser deseado por ella. La relación entre la mirada y el deseo no es siempre la misma: unas veces, es la mirada la que enciende el deseo, otras el deseo la que estimula la mirada.

Quiasmo n° 12 (par. 23)

- (A) Nec **putare** debet qui in feminam figit oculum... ab aliis non **uideri**, cum hoc facit; **uidetur** omnino et a quibus se **uideri** non **arbitratur**.
 (B) Sed ecce *lateat* et a nemine hominum uideatur,
 (B') quid faciet de illo desuper inspectore quem *latere* nihil potest?
 (A') An ideo **putandus est** non **uidere**, quia tanto **videt** patientius, quanto sapientius?

El presente quiasmo estructura el texto del párrafo quinto del capítulo cuarto. El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo de los miembros exteriores se percibe fácilmente por la presencia en ambos de los verbos **putare** y **videre** (**putare /uidetur/uideri** [A] / **putandus/uidere/uidet** [A']), y el de los miembros interiores por la presencia en ambos del verbo **latere** (*lateat* [B]/*latere* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente conocimiento y ocultamiento de una posible doble acción del monje: clavar los ojos en una mujer y deleitarse si ella clava los suyos en él. Del conocimiento hablan los miembros exteriores; en el primero directamente: el monje piensa que no es visto, pero es visto (*nec putare debet ... ab aliis non uideri...*, *uidetur*[A]); en el segundo, mediante una pregunta retórica: “¿O ha de pensarse que no es visto...?” (*an putandus est non uideri...?*[A']). A su ocultamiento hacen referencia los miembros interiores; en el primero se contempla la posibilidad de que quede oculto (*sed ecce lateat...*[B]); en el segundo se afirma que a Dios nada queda oculto (*quem latere nihil potest* [B']).

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, la capacidad cognoscitiva humana al respecto y la capacidad divina. De la capacidad humana se ocupa la primera secuencia afirmándola (*uidetur a quibus non arbitratur* [A]) o dejándola en suspenso (*sed ecce a nemine hominum uideatur* [B]); de la capacidad divina trata la segunda afirmando que no se le puede ocultar el hecho (*latere nihil potest* [B']) y reafirmandola (*tanto uidet patientius...* [A']). Además, en relación con el monje el legislador habla en términos de subjetividad: él piensa no ser visto (*ab aliis non uideri... se uideri non arbitratur* [A]); en relación con Dios en términos de objetividad: lo ve (*tanto uidet patientius...*[A']). Por último, el paralelismo entre los dos miembros exteriores tiene otro fundamento: ambos hablan de la ilusión del monje de no ser visto y hacen ver que se trata de una ilusión, con la diferencia de que en el primero la ilusión la trunca el hombre (*uidetur... a quibus se uidetur non arbitratur* [A]), y en el segundo Dios (*tanto uidet sapientius...* [A'])¹⁴.

Todo lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

¹⁴ Otras figuras retóricas presentes son la sinonimia: *uidere/non latere*; el homoteleton: *arbitratur/uideatur; patientius/sapientius*; el poliptoton: *putare/putandus; uideri/uidetur/uideri*, y *uideri/uidet*. Cabe señalar también el cambio de voz del verbo: la pasiva del primer miembro de la primera secuencia (A): *uideri/uidetur/uideri*, se vuelve activa el segundo miembro de la segunda secuencia (A'): *uidere/uidet*.

conocimiento	A xxxxxxxxxxxx A	subjetividad	ilusión truncada
		hombre	
ocultamiento	B xxxxxxxxxxxx B		
ocultamiento	B' xxxxxxxxxxxx B'		
		Dios	
conocimiento	A' xxxxxxxxxxxx A'	objetividad	ilusión truncada

El legislador entra en la mente del monje que ha quebrantado la virtud de la castidad con su mirada lujuriosa para descubrir la causa psicológica que le lleva a comportarse de esa manera. Y la descubre en la convicción de que su acción quedará oculta, pues cree que no tendrá testigos. De inmediato le muestra que esa convicción es infundada, ya en el simple plano humano. Pero, habida cuenta de que está hablando a monjes, eleva el plano e introduce en la escena a Dios como testigo. Lo que quizá se pueda ocultar al hombre es imposible ocultarlo a la omnisciencia de Dios. Así el monje queda sin argumento para seguir con su conducta inmoral. El problema adquiere otra dimensión desde el momento que el testigo de su acto no es un cualquiera sino el que constituye la razón de su vida monástica, Dios. El legislador no sólo le ha derribado su muralla de seguridad; al dejarle desnudo ante Él, le ha desnudado también ante sí mismo, mostrando su farsa e hipocresía. Ciertamente, el trasgresor todavía puede defenderse y pensar: sí, Dios me ve, pero no da importancia al hecho. Estaríamos de nuevo ante el razonamiento ya visto en un quiasmo anterior: si el alma está pura, poco importa lo que vean los ojos. Pero el argumento queda desbaratado luego: Dios es tanto más paciente cuando más sabio. Por ello sería un error interpretar la paciencia como aprobación o consentimiento.

El texto nos permite hacer dos consideraciones que propiamente no representan ninguna novedad. La primera que el legislador ubica en los miembros exteriores lo positivo, lo que afirma: que la acción es vista, y en los interiores, lo negativo, lo que se niega: que la acción quede oculta. Aunque la negación que acompaña al verbo *latere*, lo convierta en sinónimo del *uidere*, queda en pie la diferencia entre la presentación positiva y la negativa, y la preferencia dada a la primera. La segunda consideración se centra sólo en los miembros exteriores. De nuevo el paso de uno a otro va de menos a más, en este caso de lo negativo a lo positivo: el primero contiene lo que no debe pensar el monje trasgresor (*nec putare debet*), y el segundo lo que debe pensar (*putandus est*), y del hombre a Dios: en el primer miembro el sujeto del pensar es el monje, en el segundo –aunque como sujeto pasivo– es Dios. De esta manera, el legislador muestra al monje que en él el error moral va acompañado de otro intelectual, esto es, una concepción

equivocada de Dios. La imagen de Dios que subyace al pensamiento del monje es la de un Dios privado de algunos de sus atributos: la omnisciencia, la paciencia y la sabiduría.

Quiasmo nº 13 (par. 26)

Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros,

(A) quos **indicando** *corrigere* potestis,

(B) *tacendo* *perire* permittitis.

(B') Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore quod uellet **occultare**, cum timet sanari, nonne *crudeliter* *abs te* *sileretur*

A') et ***miseri-corditer*** ***indicaretur***?

El presente texto no deja duda de su estructura quiásmica como lo muestra el paralelismo de los miembros exteriores e interiores y su disposición invertida. En los primeros el paralelismo lo funda el verbo **indicare**: en gerundio (**indicando** [A]) y en forma personal (**indicaretur** [A']); en los miembros interiores dos verbos sinónimos: callar (*tacendo* [B]) y silenciar (*sileretur* [B]).

El quiasmo contraponen en disposición especular una acción y una omisión. La acción –dar a conocer una falta– la expresan los miembros exteriores: los testigos han de darla a conocer (**indicando** [A]/**indicaretur** [A']); la omisión –silenciar la falta–, los miembros interiores: los testigos no han de callar (*tacere* [B]/*silere* [B']).

Pero las dos secuencias no sólo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, los efectos de una y otra en la primera –plano objetivo– y su aspecto psicológico –plano subjetivo– en la segunda. En efecto, la primera secuencia presenta el efecto objetivo y positivo de la acción: la enmienda (*corrigere* [A]) y el negativo, también objetivo, de la omisión (*perire* [B]); la segunda, el aspecto subjetivo y negativo de la omisión: mostrarse cruel (*crudeliter* [B']), y el aspecto subjetivo y positivo de la acción: mostrarse misericordioso (*miseri-corditer* [A']).

Anotamos también la disposición invertida en que aparecen, de una parte, las acciones y, de otra, los efectos/aspectos: al **indicando** *corrigere* [A] y al *tacendo* *perire* [B] corresponde el *crudeliter* *sileretur* [B'], y el ***miseri-corditer*** ***indicaretur*** [A']¹⁵.

¹⁵ Señalamos además la figura del homeoteleuton por partida triple en los dos primeros miembros: *indicando/tacendo*; *corrigere/perire*; *potestis/permittitis*, y por partida doble en

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

acción	A xxxxxxxxxxxx A	objetividad/efecto	positivo
omisión	B xxxxxxxxxxxx B		negativo
omisión	B' xxxxxxxxxxxx B'	subjetividad/aspecto	negativo
acción	A xxxxxxxxxxxx A'		positivo

El mensaje principal del legislador es una invitación a la acción que, en el caso concreto, consiste en delatar, solo en determinadas circunstancias, al monje que, descubierto en su mirada lujuriosa, tras haber sido amonestado fraternamente, lejos de corregirse, sigue en sus trece. Una invitación formulada en términos positivos: dar a conocer la falta en determinadas circunstancias, y en términos negativos: no guardar silencio al respecto. Una vez más, el legislador presenta en los miembros exteriores lo que promueve, en este caso delatar al culpable, y en los miembros interiores lo que rechaza, en este caso, guardar silencio sobre su falta.

La razón de su mandato es doble y aparece en cada una de las secuencias. El legislador se coloca, en la primera, en el ámbito objetivo moral-espiritual. El paralelismo entre sus dos miembros ofrece puntos para la reflexión. Primero: a la acción física de uno (hablar o callar) corresponde una “pasión” en el otro (perecer o no perecer moralmente). Al valor positivo de la acción de delatar, que procede del deseo de que se enmiende el culpable, no de la voluntad de perjudicarlo, añade el efecto negativo del callar: el hecho funesto de la muerte (moral) del acusado: no un mal insignificante, sino el mal supremo, el perecer. El monje que calla y con su silencio no impulsa la enmienda del culpable se hace responsable de la muerte que este acabará sufriendo. Para que no tenga escapatoria, el legislador añade que su responsabilidad no es por acción, sino por omisión; ciertamente no le da muerte en acción directa, pero permite (*permittitis*) que muera. Antes quizá les podía disculpar una eventual ignorancia; ahora ya no, porque el legislador lo ha dejado bien claro: “podéis (*potestis*) hacer que se enmiende”. Como la imposibilidad de evitar un mal, propio o ajeno, exime de responsabilidad, así la posibilidad de evitarlo hace responsable a quien no lo evita.

los dos últimos del quiasmo: *crudeliter/misericorditer*; *sileretur/indicaretur*; la combinación de la anáfora y epífora: un homeoteleuton (*indicando/tacendo*) abre los dos miembros de la primera secuencia (A-B) y otro (*sileretur/indicaretur*) cierra los dos de la segunda secuencia (B'-A').

El legislador introduce un ejemplo tomado del ámbito físico –referido a la familia natural– con el que probar la bondad de un modo de actuar semejante en el ámbito moral-espiritual –referido a la familia espiritual–. El valor del ejemplo aducido le viene de proceder del ámbito de la familia natural y del ámbito de la salud física. Este último aspecto sirve al legislador para poner a los monjes ante sí mismos y ante la propia jerarquía de valores. El no estar dispuestos a aceptar en el ámbito de la salud moral-espiritual lo que estarían dispuestos a aceptar en el ámbito de la salud física habrían de verlo como indicador inequívoco de cómo, por mucho que viviesen el monasterio, aún no habían levantado el vuelo hacia bienes superiores. En esta misma dirección apunta el otro aspecto indicado. La base de la reflexión es la misma: no estar dispuestos a hacer por quien mora con ellos en el monasterio lo que estarían dispuestos a hacer por un hermano carnal habrían de verlo también como indicador de que no lo consideran hermano y de que, por tanto, todavía no han entrado a formar parte de la nueva familia. En el cambio del número, en el paso del plural (*potestis/permititis*), al singular (*frater tuus, abs te sileretur*) cabe ver la voluntad del legislador de mostrar la concreción de la fraternidad monástica en aquel que se tiene al lado y sobre todo si sufre un mal. Fraternidades en abstracto no le sirven.

Una vez aducidas las razones morales objetivas, el legislador aduce otras de carácter psicológico, referidas al ámbito de los sentimientos. La crueldad y la misericordia son dos sentimientos opuestos, valorado negativamente el primero y positivamente el segundo por la sociedad en conjunto y por las personas concretas. Toda persona quiere ser objeto de misericordia antes que de crueldad y, de igual manera, la persona sana y noble se siente mejor practicando la misericordia que mostrándose cruel. Ante esta experiencia, lo que ha hecho el legislador ha sido unir el sentimiento alabado –la misericordia– a la acción que recomienda –el hablar– y el sentimiento reprochado –la crueldad– a la que reprocha –el callar–.

Los dos miembros sueltos que coronan la estructura quiásmica tienen también su mensaje. Si el callar tiene como consecuencia la muerte del hermano, es porque el hermano estaba ya enfermo. Su interior (*in corde*) ya estaba infectado de una podredumbre que, por su propio dinamismo, tiende a invadirlo todo. El legislador ha tomado el mal físico como ejemplo del mal moral. Al usarlo, quiere advertir también de la fuerza expansiva de la lujuria, el mal de que está hablando. En esta situación el primer paso para eliminarlo es darlo a conocer; en consecuencia el que calla permite su desarrollo hasta producir la muerte.

Quiasmo nº 14 (par. 27.29)

- (A) Conuictus uero, secundum **praepositi**,
 (B) *uel etiam presbyteri* ...
 (C) arbitrium debet emendatoriam subire uindictam...
 (C') si ... deprehenditur atque conuincitur secundum arbitrium
 (B') *presbyteri*
 (A') vel **praepositi** grauius emendetur.

El presente texto en sí mismo considerado es otro modelo de estructura concéntrica. Cada una de sus dos secuencias consta de tres miembros dispuestos en forma especular, propia del quiasmo.

La estructura quiásmica resulta clara del paralelismo e inversión de los tres miembros de cada secuencia. El paralelismo de los miembros exteriores, se funda en la mención en ambos del prepósito (**praepositi** [A-A']); el paralelismo de los miembros interiores (B-B'), en la mención en ambos del presbítero (*praesbyteri* [B-B']), y el de los términos céntricos en la mención del criterio (arbitrium [C y C']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente dos autoridades que coexisten en el monasterio con su respectivo criterio. Los miembros exteriores se refieren al prepósito (*praepositi* [A-A']); los miembros interiores, al presbítero (*praesbyteri* [B-B']) y los miembros céntricos, sus respectivos criterios (arbitrium [C-C']).

Aunque no aparece en el texto transcrito, ambas secuencias tienen en el trasfondo pecados contra la castidad, con la diferencia de que en la primera se trata de pecados cometidos mediante el sentido de la vista (*oculi petulantia* [A-B-C]), y en el segundo, de los restantes pecados (*ceteris ... peccatis* [C'-B'-A']); con la diferencia también de que en el primer caso se trata de la primera manifestación del pecado (*coepta*) y en el segundo de un pecado ya afirmado (*progressus fuerit*)¹⁶.

A diferencia de la anterior, en esta estructura los miembros concéntricos expresan el núcleo de la voluntad del legislador: que las trasgresiones contra la castidad sean sancionadas sean por el prepósito, sea por el presbítero, según sus criterios específicos (*arbitrium*).

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

¹⁶ Otras figuras retóricas son la anáfora (*secundum/secundum*): el homeoteleuton en la conclusión de los términos extremos y medios (*praepositi/presbyteri; presbyteri/praepositi*) y la epanadiplosis en los miembros céntricos (*arbitrium.../arbitrium*).

autoridad (a)/prepósito	A xxxxxxxxxxxx A	
		pecados (a)
autoridad (b)/presbítero	B xxxxxxxxxxxx B	
	C xxxxxxxxxxxx C	criterio (1)
	C' xxxxxxxxxxxx C'	criterio (2)
autoridad (b')/presbítero	B' xxxxxxxxxxxx B'	
		pecados (a')
autoridad (a')/prepósito	A' xxxxxxxxxxxx A'	

Mirando esta representación gráfica se advierten dos cosas simultáneamente. Primero, que la comunidad monástica destinataria del *Praeceptum* tenía como dos cabezas; una, el prepósito y otra, el presbítero; luego, que los miembros exteriores los ocupa el prepósito, y los miembros interiores, el presbítero. El primero, el prepósito, representa la autoridad específicamente monástica; el segundo, el presbítero representa la autoridad eclesial. Si el legislador actúa de esa manera es porque se considera un legislador monástico. La cabeza del monasterio en cuanto tal es el prepósito, no el presbítero, aunque este tenga también su función en relación con los monjes, pero no ya en cuanto monjes, sino en cuanto cristianos.

Si el legislador introduce en este momento al prepósito y al presbítero se debe a la potestad sancionadora de ambos en pecados referidos al ámbito de la lujuria. En este aspecto, el legislador contempla que ambos pueden actuar, en principio, sobre los mismos pecados; tanto sobre aquellos en que el vicio comienza a manifestarse (a), como sobre aquellos que muestran que ha avanzado (a'). Pero una y otra autoridad no aparecen aquí jerarquizadas entre sí¹⁷. Lo que las distingue es el ámbito de sus respectivas actuaciones: el de la disciplina regular y el de la vida de la gracia. Por eso, según la naturaleza de la falta que haya que sancionar, puede intervenir uno u otro o incluso los dos (*uel etiam*). Por supuesto, al hablar del criterio (*arbitrium*) del prepósito y del presbítero, el legislador no piensa en el juicio estrictamente personal de quien en un momento determinado desempeña la función de prepósito o de presbítero, sino en el juicio fundado en los valores que representan, los específicamente monásticos o los comunes a todo cristiano.

La imbricación de los distintos quiasmos del capítulo se puede ver en esta disposición gráfica:

¹⁷ Esa jerarquización sí aparece en el capítulo séptimo en que el legislador considera que los monjes deben obedecer aún más al presbítero que al prepósito y que este tiene mayor rango que aquel (*multo magis presbytero/ cuius est apud uos maior auctoritas*).

- (a) Neque enim quando proceditis **feminas** uidere prohibemini, sed **appetere**,
 (b) aut *ab ipsis appeti velle*, criminum est.
 (b') Nec solo tactu ... sed aspectu quoque *appetitur (concupiscentia feminarum)*
 (a') et **appetit concupiscentia feminarum...**
- (A) Nec solo **tactu et affectu**,
 (B) sed *aspectu* quoque appetitur et appetit concupiscentia feminarum...
- (a) Nec dicatis uos habere **animos pudicos**
 (b) si habetis *oculos impudicos*
 (b') quia *impudicus oculus*
 (a') **impudici cordis** est nuntius.
- (a) Nec **putare** debet qui in feminam figit oculum... ab aliis non **uideri**, cum hoc facit; **uidetur** omnino et a quibus se **uideri** non **arbitratur**.
 (b) Sed ecce *lateat* et a nemine hominum uideatur,
 (b') quid faciet de illo desuper inspectore quem *latere* nihil potest?
 (a') An ideo **putandus est** non **uidere**, quia tanto **videt** patientius, quanto sapientius?
- (B') si hanc de qua loquor *oculi petulantiam...*
- Magis quippe innocentes non estis, si fratres uestros,
 (a) quos **indicando** corrigere potestis,
 (b) *tacendo* perire permittitis.
 (b') Si enim frater tuus uulnus haberet in corpore quod uellet occultare, cum timet sanari, nonne crudeliter *abs te sileretur*
 (a') et misericorditer **indicaretur?**
- (a) Conuictus uero, secundum **praepositi**,
 (b) *uel etiam presbyteri* ...
 (c) arbitrium debet emendatoriam subire uindictam...
- (A') etiam in **ceteris** inueniendis...**peccatis...**
 (c') si ... deprehenditur atque conuincitur secundum arbitrium
 (b') *presbyteri*
 (a') vel **praepositi** grauius enmendetur.

De la unión a la comunión por lo sacramentalógico: Hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas

MACARIO OFILADA MINA

SUMARIO: La Trinidad es el misterio cristiano por excelencia. Así, para entender la espiritualidad cristiana adecuadamente es imprescindible estudiar el misterio de la Trinidad. Además, hay que hacer de este misterio la clave hermenéutica de esta aventura. Este estudio propone a la Trinidad como el fundamento necesario para comprender la dimensión sacramental de la Espiritualidad cristiana cuyo fin último consiste en la comunión del hombre con el Dios Trinidad. La vida del Dios Trino es comunión y esa es la base de este proceso y de su finalidad. El resultado final es un modelo hermenéutico que consiste en un nuevo tratamiento de misticismo y la mistagogía cristiana en el campo de la espiritualidad. Al mismo tiempo, la vida de comunión divina Trinitaria se reinterpreta en términos mistagógicos. Así, este estudio abre un nuevo camino para comprender el misterio de Dios Uno y Trino desde el punto de vista de la Espiritualidad Cristiana.

PALABRAS CLAVE: Trinidad, mística, mistagogía, espiritualidad cristiana.

ABSTRACT: The Trinity is the Christian Mystery par excellence. In order to adequately understand Christian Spirituality, it is imperative to study the Mystery Trinity. At the same time, it is necessary to make this Mystery as the fundamental hermeneutical key for such a venture. The present study intends to propose the Trinity as the ground for the necessarily sacramentological nature of Christian Spirituality, whose finality consists in the communion of man with the Triune God. God's Trinitarian Life is a communion, which is the basis of this process and finality. The end-result is a hermeneutical model which consists of a novel treatment of Christian mysticism and mystagogy, within

the context of spirituality. At the same time, the life of communion of God in the Trinity is reinterpreted in mystagogical terms. Thus, the present study opens a new avenue for studying the Mystery of God One and Three from the perspective of Christian Spirituality.

KEY WORDS: Trinity, mysticism, mystagogical, Christian spirituality.

Pues este continuo estudio de estar actualmente amando a Dios y deseando y pidiendo continuamente este amor, porfiando con fe, humildad y devoción en esta demanda, clamando de lo íntimo del corazón a Dios y pidiéndole una centella de este divino fuego, es el propio estudio de la mística teológica, que es del conocimiento amoroso de Dios, el cual se frecuenta no tanto con discursos de entendimiento, cuanto con afectos y gemidos y deseos de la voluntad; a los cuales nunca deja de responder aquella infinita Bondad, viendo el alma andar triste y afligida, como otra Magdalena, en busca de Él, mayormente siendo el mismo Señor el que de esta manera la llama, y la mueve, y la trae en pos de sí al olor de sus ungüentos (Cant. 1, 3). Porque ¿cómo será posible que se niegue a los que le buscan, el que mueve a que le busquen y el que ninguna cosa más desea que comunicarse a todos?¹

No es fácil discurrir acerca de la mística, máxime en esta época del eclipse de lo divino². En el presente ensayo, queremos brindar al lector algunas perspectivas fundamentales con valor hermenéutico con la finalidad de poner bases teóricas, sin entrar en detalles históricos o fenomenológicos.

En el texto citado arriba, salido de la pluma prócer de Fray Luis de Granada, puede hallarse un resumen de la cuestión que nos ocupa en las páginas que siguen. El autor místico, conforme a la tradición predominante entonces, la denomina *mística teología*, es decir, conocimiento amoroso de lo Absoluto como Dios. Conforme a este planteamiento, lo *teológico* puede entenderse en términos de la direccionalidad del Absoluto, revelándose (dejándose experimentar) como Dios por los hombres. Dicha cuestión es en sí paradójica. A la vez, creo que lleva a una mayor dificultad: la de superar los límites de los discursos de entendimiento y que implica necesariamente al hombre íntegro, al espíritu humano, representado o simbolizado por la facultad sinécdoquica de

¹ Fray Luis de Granada, *Una suma de la vida cristiana*. Libro II, capítulo XXX. Me sirvo de esta edición: Fray Luis de Granada, *Obras Selectas*, A. Tranco (ed.). (Madrid, 1947).

² Es mi propósito evocar aquí los planteamientos acertados de M. Buber, *Eclipse de Dios*. (México, 1995).

la voluntad hacia lo Absoluto. Éste, en su infinitud, se acerca, haciéndose asequible, experienciable al hombre, siendo experiencia en sí mismo y de sí mismo en su infinitud, por medio de la autocomunicación de sí mismo en su trascendencia dentro de la geografía inmanente y existencial del ser humano.

Mística, participación, experiencia: Reflexiones preliminares

La comprensión adecuada de la mística encierra muchas dificultades, algunas de las cuales son insuperables desde esta ladera. Por consiguiente, el estudio de la mística, sobre todo de su sentido desde una tradición (la cristiana) cuya riqueza inagotable hace que sea difícil sintetizar su sentido, inevitablemente supondría esfuerzos mentales titánicos y sin cuento. Todo ello pone de manifiesto la riqueza conceptual encerrada por dicha temática por la que se abren filones heurísticos sobre todo en el camino hacia una comprensión metafísica del hombre: de su naturaleza abierta hacia la sobrenaturaleza o su realización trascendente, dado que tiene una vocación hacia la plenitud metafísica desde sí mismo, dentro de la inmanencia histórica del cosmos (totalidad postulado) o mundo (totalidad vivenciable y vivido) como ser creado para la divinización; como ser llamado a participar en lo Absoluto, para ser *Dios por participación o modo experiencial, histórico, inmanente de ser Dios*.

El vocablo *mística*, en sí misma, es una trampa lingüística y conceptual, pues sólo nos lleva al borde del lenguaje por el que podemos asomarnos al abismo de la inefabilidad. Asimismo encierra muchos laberintos conceptuales o teóricos, muchas veces soterrados, por los que todos perderemos y de los que nunca nos escaparemos como los prisioneros en la cueva platónica que sólo podían vislumbrar las sombras gracias a la luz al final del túnel. Esta luz no la podríamos contemplar directamente desde esta ribera mortal. Así debería comprenderse lo místico. En sí mismo es lo misterioso, lo que se nos escapa, esto es, lo que nuestra capacidad cognoscitiva, por sí misma, no podría capturar. Siempre nos resulta escurridizo. No lo podemos captar o capturar desde el punto de vista conceptual. Mas, a la vez, está indudablemente presente. Es una presencia que deja huella. Es una presencia interpelante. Lo místico es lo misterioso por ser presencia escurridiza de lo trascendente que sólo se deja captar, por así decirlo, vivencialmente en la voluntad, esto es, en lo que denominamos convencionalmente la *dimensión profunda del hombre o interioridad*³. Dicha dimensión profunda es la clave de la implicación ínte-

³ “The mystical way is the inner way. Man tries to find in his inner life a connection with the «reality of the unseen», «the source of being», «the point of silence». There he discovers

gra y existencial del hombre en la cuestión de lo trascendente cuya presencia inmanente e histórica no se puede soslayar ni obviar. Es una presencia caracterizada por la integridad, esto es, implica o conlleva toda su infinitud y trascendencia dentro de los límites de lo humano en su integridad, en la totalidad inmanente del hombre abierta a lo infinito en este *mundo* compartido a su vez dentro de un *universo* todavía no explorado del todo pero postulado o aceptado como conjunto de todo lo real.

Esta presencia es *real*⁴, se nos hace *verdaderamente real y realmente verdadera*⁵ en su trascendencia dentro de las categorías inmanentes y distinción del hombre. Es también presencia *verdadeante*, pues es *transformante*. Claramente, ante o frente a dicha presencia no podemos permanecer indiferentes o impasibles. De pronto, el sentido de esta presencia es *verda-*

that what is most personal is most universal...Beyond the superficial layers of idiosyncrasies, psychological differences and characterological typologies, he finds a center from which he can embrace all other beings at once and experience meaningful connections with all that exists. Many people who have made risky trips on LSD and returned safely from them, have spoken about sensations during which they temporarily broke through their alienation, felt an intimate closeness to the mysterious power that brings men together, and came to a liberating insight into what lies beyond death. The increasing number of houses for meditation, concentration, and contemplation, and the many new Zen and Yoga centers show that nuclear man is trying to reach a moment, a point or a center, in which the distinction life and death can be transcended and in which a deep connection with all of nature, as well as with all of history, can be experienced. In whatever way we try to define this mode of «experiential transcendence», it seems that in all its forms man tries to transcend his own worldly environment and move one, two, three or more levels away from the unrealities of his daily existence to a more encompassing view which enables him to experience what is real. In this experience he can cut through his apathy and reach the deep currents of life in which he participates. There he feels that he belongs to a story of which he knows neither the beginning nor the end. But in which he has a unique place. By this creative distance from the unrealities of his own ambitions and urges, nuclear man breaks through the vicious circle of the self-fulfilling prophecy that makes him suffer from his own morbid predictions. There he comes into contact with the center of his own creativity and finds the strength to refuse to become the passive victim of his own futurology. There he experiences himself no longer as an isolated individual caught in the diabolic chain of cause and effect, but as a man able to transcend the fences of his own predicament and reach out far beyond the concerns of self. There he touches the place where all people are revealed to him as equal and where compassion becomes a human possibility. There he comes to the shocking, but at the same time self-evident, insight that prayer is not a pious decoration of life but the breath of human existence.” H.J.M. Nouwen, *The Wounded Healer. Ministry in Contemporary Society*. (Neelasandra, 1997), 16-17.

⁴ Ver las reflexiones sugerentes y aprovechables de G. Steiner, *Presencias reales*. (Barcelona, 1991).

⁵ Confieso la influencia zubiriana en mis planteamientos, cfr. X. Zubiri, *El hombre y la verdad*. (Madrid, 2006). También el estudio benemérito de D. Gracia, *Voluntad de verdad*.

deradamente real y realmente verdadera, –o como dijera Santa Teresa de Jesús *verdadera verdad*⁶– puesto que se hace intensa, significativa, vivencial verdaderamente real (normalmente calificada como religiosa o metafísica), pues toca la cuestión del destino último del hombre, de su realización como ser íntegro guiado por un ideal sublime: la cuestión de su religación (religión) con lo que él considera lo Absoluto. Bien podemos, con un autor clásico, decir que: “La mística no es sólo la fuente de material para toda religión, sino que también las más profundas intuiciones de la verdad religiosa tienen su origen en las experiencias místicas de los principales en el progreso espiritual de la raza humana⁷.” He aquí la problemática epistemológica (cuestión como saber seguro o ciencia) de la mística desde la orilla necesariamente filosófica (desde el afán de fundamentar o sabiduría)⁸.

Para leer a Zubiri, 2a. ed. (Madrid, 2007); A. Pintor Ramos, *Realidad y Verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. (Salamanca, 1994).

⁶ Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, 21, 9. Utilizamos la ed. de las *Obras Completas* dirigida por A. Barrientos (Madrid, 2000).

⁷ F.C. Happold, *Mysticism. A Study and an Anthology*. (Londres, 1988), 121. Traducción mía.

⁸ “When I speak of mysticism as involving an immediate consciousness of the presence of God I am trying to highlight a central claim that appears in almost all mystical texts. Mystics continue to affirm that their mode of access to God is radically different from that found in ordinary consciousness, even from the awareness of God gained through the usual religious activities of prayer, sacraments, and other rituals. As believers, they affirm that God does become present in these activities, but not in any direct or immediate fashion. Mystical religious texts are those that witness to another form of divine presence, one that can, indeed, sometimes be attained within the context of the ordinary religious observances, but which need not be. What differentiates it from other forms of religious consciousness is its presentation as both subjectively and objectively more direct, even at times as immediate.

This experience is presented as subjectively different insofar as it is affirmed as taking place on a level of the personality deeper and more fundamental than that objectifiable through the usual conscious activities of sensing, knowing, and loving. There is also an objective difference to the extent that this mode of the divine presence is said to be given in a direct or immediate way, without the usual internal and external mediations found in other types of consciousness.

It is important to note that this immediacy describes the actual mystical encounter itself, not the preparation for it, nor its communication in speech or in writing. Human consciousness in its total activity is always mediated both by the subject's previous history and by the mediations necessarily found in all thought and speech. What the mystics are talking about is what lies «between»... The mystics may well be mistaken about this form of immediacy, but I think that it is important, at least in a preliminary way, to underline this element in their claims before subjecting them at a later time to a more intense scrutiny.” B. McGinn, “General Introduction” en Idem., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. Vol. I: The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*. (Nueva York, 1995), xix-xx.

Experiencia, contextualización y trascendencia: Hacia la construcción del hecho histórico

Lo que pretendemos en el presente ensayo es proponer algunas perspectivas epistemológicas (como estudiosos de la filosofía) que intenten comprender, mejor dicho, contextualizar dentro de una tradición histórica y específica la mística. La mística es experiencia; se comunica, es decir, se comparte; tiene un despliegue experiencial desde lo Absoluto hacia el hombre con la finalidad de hacerle a éste partícipe. Dicho de otra manera, posee la finalidad de iniciarlo, compartir con él la vivencia de lo Absoluto dentro de la finitud y culpabilidad del ser humano. La experiencia, por así decirlo, necesariamente es contextualización.

Dicha contextualización toma cuerpo en una visión de conjunto que de ninguna manera es definitiva. Más bien es abierta. Por de pronto, el contexto es la condición de la concreción de la presencia de lo trascendente en la inmanencia humana. El contexto es la narratividad del evento de la presencia como historia que es el despliegue narrativo de la experiencia. En la actual investigación, que posee carácter introductorio y exploratorio, tenemos el propósito de concretar, contextualizar, exponer conceptualmente esta presencia, por así decirlo, enmarcándola dentro de su especificidad en la tradición cristiana. Esto supone un esclarecimiento fundamental del significado de la tradición cristiana. En otras palabras, queremos proponer un punto de vista hermenéutico o un modelo de comprensión sin pretensión de agotar la temática ingente. A esta luz, viene bien transcribir las siguientes palabras esclarecedoras de un renombrado estudioso. Confiamos en que el lector benévolo nos sabrá perdonar la cita un poco larga:

Aunque no hay ninguna manera de definir precisamente la mística, es posible indicar algunos de sus cualidades características. La más saliente consiste en que la mística implica un contenido a la vez oculto y oscuro y una manera oculta de comprenderla. Es imposible comprender el contenido místico utilizando medios racionales o sensotirales. En este caso, la mística se distingue de la intuición: ésta es una manera irracional de conocer algo el cual es algo sencillo, claro y comprensible por los sentidos... En la mística, tanto la manera de comprender y el contenido que ha de comprenderse es irracional y trasciende a los sentidos.

En los anales del espíritu humano, la mística está muy vinculada a la religión (aunque es posible señalar fenómenos místicos dentro del cuadro de la religión establecida). Los místicos considera su ámbito como un super-ámbito, un nivel adicional dentro del contexto de la vida religiosa. El primer nivel, que es el nivel no-místico, es la vida religiosa dirigida por los sentidos

y el entendimiento. La verdad interna y escondida de la religión, la verdadera naturaleza de los mundos divinos, y las razones ocultas para acontecimientos históricos, son, al parecer de los místicos, los secretos escondidos de los que ellos pueden tener una idea gracias a los métodos místicos y esotéricos.

Dado que la mística no puede expresarse con medios sensoriales o intelectuales, en los que el habla y la escritura se basan, los místicos tienen necesidad de una manera indirecta para expresar sus experiencias: mediante símbolos, mediante la expansión de los significados de las palabras hacia ámbitos que trascienden al lenguaje, el uso paradójico del lenguaje, etc. Esto es posible sobre todo en las religiones que tienen sagradas escrituras que provienen de un origen divino, a saber, las tres religiones monoteístas, porque creen en la revelación de la verdad divina por medio del lenguaje en sus sagradas escrituras. El místico en estas religiones es distinto de una persona normal en la siguiente manera: él no acepta las escrituras tal como están literalmente escritas, mas bien ve en ellas pistas y símbolos para verdades ocultas que pueden revelársele, aunque en parte, al místico exclusivamente⁹.

En el texto denso y programático, que acabamos de transcribir, tienen su despliegue conceptual tres coordenadas epistemológicas: a) en primer lugar, el *carácter transcendente* de la mística respecto a los límites cognitivos de la razón humana; b) en segundo lugar, la *dimensión religiosa* de la mística; y c) en tercer y último lugar, la cuestión de la simbolización o recurso lingüístico debido a la *inefalibilidad* de la experiencia transcendente que se hace inmanente como hecho histórico que se abre a la narratividad. Estas tres coordenadas subrayan paralelamente que a) en primer lugar, todo empeño racional legítimamente se abre a una *confesionalidad* (que en este estudio toma cuerpo en la tradición cristiana); b) en segundo lugar, dicha tradición contextualiza la dimensión religiosa de la mística a la vez que nos provee la clave de la *diferenciación* de dicha tradición; y c) en tercer lugar, los *textos* de las tradiciones, tomados también como textos espirituales (como camino de la tradición) o místicos (como corazón de la tradición cuyo despliegue histórico consiste en fenómenos) son los resultados de un *esfuerzo simbólico*¹⁰ o *recurso lingüístico*¹¹ que aporta el elemento positivista de la mística dentro de lo histórico.

⁹ J. Dan, *The Ancient Jewish Mysticism*. (Tel-Aviv, 1993), 39-40. Trad. mía.

¹⁰ Cfr. Varios, *Man and his Symbols*. (Londres, 1964); A. N. Whitehead, *Symbolism. Its Meaning and Effect*. (Cambridge, 1959); P. Ricoeur, *Finitud y Culpabilidad*. (Madrid, 1969). Desde un punto de vista cercano a la mística: cfr. M. de Certeau, *le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*. (París, 2005); Idem., *La fable mystique*. (París, 1982); Idem., *L'absent de l'histoire*. (París, 1973).

¹¹ Para una aproximación general, cfr.: Varios, *Mística e Lignuaggio. Atti del seminario di ricerca, Trieste, 8-9 Maggio 1985*. (Trieste, 1986); M. de Certeau, "Mystique au VII^e siècle.

La mística como hecho trascendente en su positividad: Cuestiones epistemológicas desde su textualización

La mística, dado el auge de tendencias como el positivismo y cientismo dentro de los círculos sobre todo analíticos, ha caído en desprestigio. La mística la conocemos sobre todo por el testimonio textual (los escritos) de los místicos, de los grandes vivientes de la religión, del empeño humano de religarse con lo Absoluto, de releer su situación y de fijarse, escrupulosamente, en las cuestiones de su existencia. Los textos constituyen la permanencia positiva e histórica de la experiencia del misterio que es lo Absoluto en su trascendencia hecha presencia en la inmanencia humana, acompañado de fenómenos comprobables dentro de los parámetros positivistas. A esta luz, es llamativo cómo un filósofo analítico de nuestros días proponga a dos místicos cristianos eminentes como paradigmas para comprender el fenómeno místico. Traigamos a colación sus palabras:

Existen problemas serios sobre las pruebas (si las hay) que la mística pueda aportar a la existencia de Dios (en el sentido, por lo menos, tradicional de "Dios"). No obstante, pese a las dificultades de describir la experiencia mística, salvo de manera negativa o metafórica, hay una coincidencia que no escapa a la atención en los varios relatos, incluso de los escritores de muy distintas tradiciones religiosas. Su coincidencia, junto con las cualidades intelectuales y morales mostradas por místicos como Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz, hace difícil que se rechace la mística como mera delusión o autoengaño¹².

No cabe duda, a tenor de todo ello, de que es preciso revalorizar la mística desde la perspectiva del estudio del hecho religioso, que es una disciplina fenomenológica o descriptiva, sobre todo dentro de un contexto secularizado o sin compromisos institucionales encarnados en la pertenencia a una secta, religión o confesión particular.

La experiencia mística es fundamentalmente presencia de lo Absoluto que se hace Misterio en su trascendencia dentro de la inmanencia histórica del hombre. *Misterio* es la mismísima presencia de lo Absoluto trascendente en la inmanencia histórica humana. Por ser presencia efectiva, con

Le problème du langage 'mystique"', en Varios, *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, Vol. II (París, 1964), 267-291.

¹² A. Flew, "Mysticism" en Varios, *A Dictionary of Philosophy*. 2ª ed. revisada (Nueva York, 1999), 239. Trad. mía.

repercusiones vivenciales o por ser no una verdad teórica sino verdadera o *verdaderamente real y realmente verdadera*, es presencia *sacramentológica*. Dicha presencia, por de pronto, está dotada de un despliegue de fenómenos positivos diversos. El mencionado despliegue es resultado de un contacto perceptivo con el cuerpo humano desde fuera¹³, en cuyos detalles no nos detendremos en este estudio.

Precisemos. Más allá del despliegue (o despliegues) es preciso ir a la fuente que es la misma presencia que indica que lo Absoluto se hace sacramentológico¹⁴, es decir, presencia visible, histórica, concreta, efectiva, vivencial dentro de las coordenadas humanas. Dicha sacramentalización a la vez implica concreción en un contexto que, desde la perspectiva universalizante de la hermenéutica fenomenológica, se configura en términos de su *continuidad, permanencia y transmisión*, es decir, como tradición.

La presencia de lo Absoluto como misterio¹⁵ (como presencia trascendente en lo inmanente, esto es, como sacramento) es nuestro punto de partida hermenéutico desde el que brotan los fenómenos, que no son la esencia de la mística¹⁶, por los que llegamos a su esencia (es decir la verdad universal de la mística manifestada en sus fenómenos), si prescindirnos de sus peculiaridades (a estilo husserliano)¹⁷, sino que más bien analizamos

¹³ Cfr. sobre todo: M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. (París, 1945).

¹⁴ Para la noción de sacramentalidad reconozco mis deudas sobre todo a E. Schillebeeckx, *Cristo. Sacramento del Encuentro con Dios*. (San Sebastián, 1958). Lo mismo cabe afirmarse de J. Macquarrie, *A Guide to the Sacraments*. (Nueva York, 1998), sobre todo las pp. 1-11 en que habla del universo sacramental. Insiste en la sacramentalidad de la mística cristiana un autor clásico como A. Stolz, *Teologia della mistica*, 2a. ed. (Brescia, 1947), 47ss.

¹⁵ Tengo muy presentes las reflexiones clásicas de L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*. (París, 1986).

¹⁶ Normalmente ésta se reduce a sus fenómenos o manifestaciones, que los estudiosos empíricos del hecho religioso han reducido a estados psíquicos o psicológicos encuadrándolos dentro de lo observable y verificable en el sentido positivista. Cfr. al respecto: W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study of Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*, (Nueva York, 1936), 371-372; J. López Gay, "Le phénomène mystique", en Varios, *Dictionnaire de Spiritualité, Vol. 10*, 1893-1901; J.M. Velasco, *Espiritualidad y mística*. (Madrid, 1994), 55-81; Idem., *El fenómeno místico. Estudio comparado*. (Madrid, 1999), 319-356; S. Guerra, "Mística" en Varios, *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*. (Salamanca, 1992), 898-900; L. Roy, *Le sentiment de transcendance. Expérience de Dieu?* (París, 2001); C. García, *Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística*. (Burgos, 2003); M. Cornuz, *Le ciel est en toi, Introduction à la mystique chrétienne*. (Genève, 2001).

¹⁷ Cfr. sobre todo: E. Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, 2a. ed. (México, 1962).

los mismos en su facticidad (a estilo heideggeriano)¹⁸ que se hace inteligible en su tradición. Ésta se constituye a la vez en la matriz de todas las manifestaciones de la mencionada presencia o de la sacramentalización que en la tradición cristiana se centra en la persona histórica de Jesucristo. De ahí que se nos posibilite el regreso metodológico y conceptual a la esencia de la mística en sí misma.

No está fuera de lugar afirmar aquí que el material principal (por no decir único) del que disponemos para tal empresa son los textos místicos que son, en efecto, textos mistagógicos dado que nos ponen en contacto con la realidad de la experiencia misma, con la realidad de la presencia, con sus fenómenos para que podamos vivenciar la misma dinámica en nuestras propias vidas.

El texto místico, nacido dentro del contexto de la espiritualidad, representa la voluntad del decir humano, desde la inmanencia finita y culpable, con finalidad de señalar la dimensión trascendental, la vocación metafísica del hombre que se abre al misterio, a lo místico, al Absoluto como origen de sí para poder crearse y realizarse como hombre real dentro de la historia.

Relacionalidad epistemológica entre la espiritualidad y mística en clave cristiana

La mística, en su esencia, es mucho más que la suma total de sus fenómenos. La mística cristiana no es la suma total de los fenómenos que acompañan la vivencia profunda e integrante del misterio salvífico. Es el mismísimo compromiso cristiano de vivir cristianamente, en toda su autenticidad, de vivir la nueva alianza o el vínculo experiencial desde y con el Dios de Jesucristo, en toda su intesidad, que se vive como alianza, como confesión vivencial y relacional entre Dios y el hombre, en clave de comunión. Conviene tener en cuenta las siguientes palabras autorizadas al respecto:

Es que el problema en el cristianismo, no es el de excluir la experiencia mística, sino el de recibir la experiencia mística cristiana, y sólo ella. En efecto, un hombre debe aproximarse al cristianismo como a una escuela de misticismo, ni debe hacer del misticismo, más o menos genéricamente entendido,

¹⁸ Me refiero ante todo al párrafo 7 de la obra heideggeriano, *Ser y tiempo*, 8a. ed. (México, 1991). Cfr. W.J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (La Haya, 1962).

el ideal de su itinerario. Lo que se le debe exigir y lo que él ha de proponerse es simplemente ser cristiano y realizar la experiencia de eso viviendo en la alianza y según la lógica de la alianza (o también en el “misterio” y según la lógica del “misterio”). Si le es dado ser místico, seguirá pensando, no obstante, que lo verdaderamente fundamental e irrenunciable para él es ser auténticamente cristiano, “conociendo” a Dios según la nueva alianza.¹⁹

Ante todo, es preciso señalar la autenticidad (o sinceridad) e intensidad (o compromiso fiel) de querer vivir cristianamente y de no absolutizar los fenómenos que acompañan (o pueden acompañar) tal empeño. Esto comienza con la interioridad, con la profundidad que se articula como opción (ascesis o compromiso vivencial) que se abre históricamente. Esta apertura, comenzando como un conocimiento de sí mismo o un saber acerca del hombre viviente o del alma humana²⁰ (por así decirlo), es un camino histórico, caracterizado por su vivencialidad, de llegar a lo Absoluto o Dios, que denominamos *espiritualidad*²¹. Creemos, a tenor de todo ello, que las si-

¹⁹ G. Moiola, “Mística cristiana” en Varios, *Nuevo dirección de la espiritualidad*. (Madrid, 1983), 1281. Asimismo: W.H. Príncipe, “Toward Defining Spirituality”, en *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 12 (1983), 127-141; Idem., “Christian Spirituality”, en Varios, *The New Dictionary of Christian Spirituality*. (Collegeville, 1993), 931-938; M. Dupuy, “La notion de spiritualité”, en *Dictionnaire de spiritualité* 14 (1990), 1141-1173; H. U. von Balthasar, “Ubicación de la mística cristiana”, en Idem., *Puntos centrales de la fe*. (Madrid, 1985), 311; J. Sudruck, “Mística cristiana”, en Varios, *Problemi e prospettive di spiritualità*. (Brescia, 1982), 351-370; F. Asti, *Dalla spiritualità alla mística. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*. (Ciudad del Vaticano, 2005).

²⁰ Evocamos aquí el escrito bello y sugerente de M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*. (Madrid, 2000).

²¹ La cuestión de la universalidad de la mística es un tema importante, pero no la podemos discutir aquí. Implicaría una revisión de la noción de mística, como escribe Rahner: “...la vida espiritual de la mayoría de los cristianos no termina en la mística, al menos si entendemos por mística lo que por ello entienden los místicos españoles clásicos; y porque, en conjunto, la imagen del camino y meta de la vida espiritual que nos ofrece el Nuevo Testamento (por ejemplo, en el sermón de la montaña) no se puede identificar-al menos expresamente-con esa orientación hacia la mística. Pero con esto no decimos que en una construcción de los grados de la vida espiritual, místicamente orientada, no haya un núcleo de verdad. Si se purificara, por una parte, el concepto de mística, liberándolo de las imágenes procedentes más de la concepción neoplatónica del espíritu que del cristianismo, y dominantes todavía hoy en el concepto de mística; si se comprendiera, además, el enorme aumento de profundidad existencial de que es capaz lo humano (aumento que va a parar a algo que realmente podría llamarse experiencia mística), y si, por fin, se hicieran aprovechables en esta dirección todas las doctrinas que sobre el entrenamiento psicológico contienen los libros de mística, la mayor parte de las doctrinas místicamente orientadas sobre los grados de la vida espiritual podría ser incorporada en el lugar correspondiente a la doctrina que hemos vislumbrado y dejado sin desarrollar.” K. Rahner, “Camino gradual hacia la perfección cristiana”, en Idem., *Escritos de teología*, vol. III (Madrid, 2002), 33.

guientes palabras de uno de los más grandes teólogos de nuestros tiempos pueden arrojar mucha luz sobre este asunto:

En la perspectiva cristiana, la mística es esencialmente vida *de fe* y, por ello, no es un sector aparte en la vida cristiana al que sólo estén llamados unos pocos. Como vida de fe, tampoco cabe reducir la mística a ética. Si bien la mística se desarrolla también, además de en otros lugares, en el *ethos* (político-social y en el llamado personal), su esencia es metaética, a saber, la fe cristiana trasciende el compromiso ético político y personal de los cristianos; pero se trata, por cierto, de un ir más allá por implicación, y no por desconexión. No hay, en este sentido, que *agotar* el evangelio cristiano en nuestra responsabilidad de cristianos en favor de un mundo mejor; pues si así lo hiciéramos estaríamos otra vez reduciendo la fe en Dios a su función de utilidad para este mundo y, a la vez, no reconoceríamos la gratuidad de la fe.

La vida cristiana de fe posee, junto a dimensiones éticas, comunitarias, ecológicas y sociopolíticas, una dimensión mística, o sea, un aspecto de *unión cognitiva con Dios*. Al aspecto de la fe que entra en contacto con Dios es a lo que llamo el lado místico de la fe. La dimensión cognitiva de la fe tiene dos aspectos: el aspecto de las representaciones de la fe confesantes, conceptuales o imaginativas, por ejemplo, la fe en Dios confesado como creador, redentor o liberador; y el aspecto de contacto cognitivo con la realidad Dios...La mística, pues, en el sentido más específico, es una forma vivencial intensa de este elemento cognitivo de la fe que nos une con Dios, mientras que los momentos representativos se desplazan aquí por completo a segundo término e incluso desaparecen del todo²².

Por lo pronto, la mística apunta a lo íntimo o a lo profundo del ser humano, pero no puramente interiorista. Es algo secreto, pero ha de comunicarse, por de pronto en plan cognitivo, puesto que el Dios Cristiano es un Dios de la comunicación. Se comunica así en tres personas y al hombre, “a su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante²³.” Para validarse históricamente como presencia inmanente con carácter vivencial, Dios debe autocomunicarse. Y este autocomunicarse sólo tiene finalidad o plena realización como

²² E. Schillebeeckx, *Los hombres, relatos de Dios*. (Salamanca, 1994), 118-120. También: Varios, *Mística de la plenitud humana. Los místicos: testigos del hombre nuevo*. (Ávila, 2004); Ch. A. Bernard, “Mystère trinitaire et transformation en Dieu”, en *Gregorianum* 80 (1999), 441-467.

²³ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Anotaciones, 15. Me sirvo de la siguiente ed. *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, ed. manual por I Iparraguirre, (Madrid, 1963).

entrega de sí en clave de comunión, con finalidad de igualdad amorosa primero entre las tres personas que constituyen la Trinidad y luego entre Dios (que se hizo hombre en Jesucristo salvo en el pecado) y el hombre (como Dios por participación). La experiencia ocurre dentro de un sector privilegiado, pero es universal en su proyección, es decir, en su plena realización. “Toca”, séame tolerado mi uso de este vocablo, la parte íntima o esencial de una persona. Implica al hombre en su integridad. Privilegia al individuo o grupo de individuos, con vocación profética, para ser algo concreto o para no perder la dimensión concreta. Sin embargo, debido a su grandeza inherente, por ser presencia de lo Absoluto, no puede encerrarse en un grupo élite o limitarse a este tipo de grupo. Exige comunicación con finalidad de iniciación. Tiene que universalizarse, tomando cuerpo eclesialmente (como iglesia) en clave de comunión o igualación amorosa.

La plenitud en la tradición cristiana, que toma cuerpo como espiritualidad en la historia y que deja huella a través de sus textos en que la mística o la vivencia del misterio o de lo Absoluto trascendente, que se hace presencia misteriosamente o como misterio, esto es, sacramentalógicamente por ser vivencial y no en el sentido común de ser un puzzle, en la historia inmanente del hombre sólo puede comprenderse desde este sentido eclesial y comunitario. Dicha vivencia pone de manifiesto que la mística es el corazón de la mismísima tradición en su desarrollo histórico, concreto y contextualizado como espiritualidad²⁴. Un texto precioso de Unamuno, al final de *Cómo se escribe una novela*, al hablar de la montaña (Gredos de Ávila) como momento eterno captura esta intimidad (con el origen), con esta inmanencia en que se goza la eternidad en el tiempo caduco de la historia: “¡Visión eterna la de Gredos! Eterna, sí y no porque haya de durar por siempre —¿la llevaré conmigo bajo tierra cuando me arrope para el sueño final en ella?—, sino porque está fuera del tiempo, fuera del pasado y del futuro, en el presente inmóvil, en la eternidad viva. ¡Visión eterna la de Gredos²⁵!”

Dentro de los paradigmas convencionales se le ha asignado a la palabra *plenitud* (pléroma) un significado limitado, es decir, se refiere exclusivamente a la meta, a la cumplimiento actual o realización final de un proyecto o de una tarea.

²⁴ Como sentencia un investigador eminente en el área de la historia de la espiritualidad cristiana: “The fifth element within the study of spirituality is mysticism. It is the heart, the nucleus of spirituality. Spirituality is directed at mysticism as its fulfillment; conversely, mysticism is the source of spirituality itself. Mysticism is the religious moment of spirituality.”, O. Stegink, “Study in Spirituality in Retrospect. Shifts in Methodological Approach” en *Studies in Spirituality*, 1 (1991), 22.

²⁵ M. de Unamuno, *Obras Completas*. (Madrid, 1958), 937.

La plenitud, empero, significa algo más. Se refiere ante todo a lo subyacente, a lo que está siempre presente y por tanto, algo vital, muy importante, del que no podría prescindirse. Significa sobre todo lo esencial, la fuerza subyacente a la vivencia de la vida cristiana desde sus comienzos que se desarrolla en un recorrido histórico en un proceso vivencial que llega a su meta deseada y misteriosa: la unión (estado de estar juntos)-comunión (unión con igualación amorosa que respeta las diferencias metafísicas pero que se intensifica místicamente) del hombre inmanente e histórico con el Dios transcendente que es Amor en tres personas. Esta unión-comunión es el cumplimiento de la alianza entre Dios y el hombre, en el Espíritu, la base de la comunicación²⁶, con finalidad de igualdad amorosa o comunión, a partir de la experiencia²⁷.

La mística está presente en la vivencia cristiana en todas sus fases de desarrollo. No debería aislarse como lo que se encuentra solamente al final. Esto limitaría el sentido de la mística cristiana, que es una noción inagotable, a su dimensión teleológica lo cual significaría un empobrecimiento conceptual de la misma. Esto resultaría nocivo para nuestra comprensión de la mística cristiana. Reducir la mística a la fase final o terminal equivaldría a reducir la vida de un hombre a sus momentos finales y a empobrecer, por lo menos conceptualmente, nuestra comprensión de la misma. La mística es la mismísima vida de la vida cristiana. Es la vivencia profunda, intensa, auténtica y comprometida de lo que se cree, se espera y se ama.

²⁶ “Perché lo Spirito sia la comunicazione della Parola è necessario che egli si riveli allos spirito umano come tale, facendo scoprire all'uomo che la comuncazione [sic] non è dalla carne e dal sangue. Ciò è la desolazione, la disperazione di capire e di mettere in pratica la parola, il liberarsi dai falso saperi e dalle costruzioni puramente concettuali.

Allo Spirito si addice la funzione di comunicazione non solamente nei riguardi dei singoli ma anche tra persona e persona attraverso l'attività dei carismi concretizzati nel cristiano e nelle istituzioni. Anche qui la desolazione della resistenza alla incorporazione della parola deve condurre a non identificarsi a ciò che altri possano aspettare da noi e a non identificarli non ciò che aspettiamo da loro, ma ad abbandonare il frutto della comunicazione alle vie nascoste dello Spirito.

La comunización puede essere inoltre attribuita allo Spirito perché essendo per natura alcunché di immediato non può avvenire se non tra spirito e spirito, Spirito divino trattandosi di vita spirituale. Perciò la comunicazione del pensiero di per sé non è ancora comunicazione perfetta ma solo comunione della forma dell'oggetto con la forma del soggetto. Parimenti, il fare delle esperienze espirituales no è ancora comunicación, benché l'esperienza sia inmediata, finché non sia fatta in quanto spirituale e non soprattutto in quanto experiencia.”, M. Aguilar Schreiber, “Mistagogia. Comunicación e vita spirituale”, en Varios, *La mística. Fenomenología e reflexión teológica*, Vol. I (Roma, 1984), 24.

²⁷ Cfr. A. Delzant, *La communication de Dieu*. (París, 1981), 75-167. Asimismo: J. Moltmann, *Gotteserfahrungen, Hoffnung, ngst, Mystik*. (Múnich, 1979); T. Álvarez, “Experiencia cristiana y teología espiritual”, en *Seminarium* 36 (1974), 94-109.

A esta luz, el cristiano es quien se inicia en clave de gracia en la dinámica de la salvación que se hace concreta en la comunidad reunida en el Nombre del Señor para celebrar sus alabanzas y extender o aplicar la celebración y sus méritos en la vida cotidiana.

La mística, desde la óptica cristiana, no es simplemente meta. La vivencia cristiana en orden a ser cristiana es (ha de ser) mística. Y la tradición cristiana, sobre todo su espiritualidad vivida por el pueblo cristiano²⁸ habla de este Dios como un Dios amoroso, generoso condescendiente, que ha tomado la iniciativa, esto es, que ha intervenido y entrado en la historia inmanente de los hombres haciéndose experienciable en estos términos: como persona absoluta que se hizo persona humana o como los hombres salvo en la culpabilidad.

La sacramentalidad como clave de la mistagogía cristiana: Clave hermenéutica y diferenciadora de la mística cristiana

Este mismo Dios, que se constituyó como sacramento (misterio) vivo, histórico y personal del Dios trascendente y que se compromete soteriológicamente con el hombre, dejó una herencia sacramentológica (presencia vivencial), encarnada por la iglesia por Él fundada y cuyas vertientes las reparte esta misma iglesia. En la dinámica vivencial, que es sacramentológica (en sus dos vertientes de *mística* por su arraigo en el orden trascendental y *mistagógica* por su desarrollo en el orden inmanente), de la iglesia, el hombre ha de iniciarse en orden a participar vivencialmente, desde esta ladera finita y culpable, en los méritos salvíficos de lo Absoluto, que de sí constituye lo místico, lo misterioso, es decir, lo Absoluto se hace presente y

²⁸ “No queremos hablar de las *espiritualidades*, sino de la *espiritualidad*, entendida como base o punto de partida común en que se fundan todos los carismas... puede afirmarse *que no existe más que una espiritualidad, la del laós* o pueblo de Dios... Por eso, frente a todas las espiritualidades parciales, de estados de vida o de tendencias, queremos resaltar la espiritualidad originaria, enraizada en el Espíritu de Cristo.”, X. Pikaza, “La espiritualidad laical. Su unidad base y sus distintas perspectivas” en *Revista de Espiritualidad* 43 (1984), 40-44, 51-53. Cfr. también: K. Waaijman, “Lay Spirituality” en *Studies in Spirituality* 10 (2000), 1-20. Hace las siguientes observaciones agudas el benedictino F. Vandenbroucke al respecto: “La multiplicité des spiritualités est un fait dans l’Église. De ce fait, les chrétiens prennent conscience de façon de plus en plus aiguë, aujourd’hui. Des contacts fréquents s’établissent entre les diverses couches de la chrétienté, entre les diverses classes sociales, entre les Ordres religieux qui se réclament chacun d’une tradition particulière. Les chrétiens d’Occident entrent en contact avec ceux d’Orient. Des catholiques entrent en contact avec des protestants. Tout comparent l’héritage spirituel don’t ils bénéficient avec la Bible et la liturgie. Ils comparent également leurs traditions avec celles des autres milieux.”, “Spiritualité et spiritualités” en *Concilium* 9 (1965), 41.

vivenciable; se hace sacramento dentro de las coordenadas de la historia finita en lo mistagógico. Esta presencia es lo Absoluto en sí, condescendientemente presente en lo finito, en su propio misterio en clave pascual, en clave de realización y cumplimiento en el tiempo y el espacio pero cuyos méritos trasciende a la particularidad e historicidad peculiar del hombre. Lo Absoluto es su mismo origen metafísico. Es su misma fuerza subyacente en su realización histórica y meta escatológica. En la tradición cristiana, dicha presencia es lo Absoluto en persona para la persona humana: Jesucristo, Dios y hombre verdadero, teofanía del Dios Trinitario hacia el hombre.

La mística cristiana, debido a su arraigamiento en la noción de un Dios trascendente, –que amorosa y condescendientemente se hace sacramento en el mundo inmanente hasta el punto del autovaciamiento (en Jesucristo, sacramento del Dios Absoluto y Trinitario) para que el hombre dentro de la inmanencia del orden de su existencia pueda participar en la trascendentalidad de la vida divina (que es trinitaria)–, teórica y prácticamente supera los planteamientos y riesgos de una mística puramente externalista (o limitada o centrada en los fenómenos externos) cuya cima práctica sólo puede entenderse desde una clave ético-moral cuya relacionalidad se abre sólo a la naturaleza o vida tomada como conjunto cósmico, desde el que brota toda conciencia²⁹, como por ejemplo en algunas tradiciones orientales³⁰ como el taoísmo y en varias tradiciones animistas³¹.

Por otra parte, también cabe precisar aquí que la mística cristiana ha superado el intimismo o internalismo exacerbado de varias tradiciones orientales en que el ego, “yo”, o el sí mismo (selbst)³² se hace el centro de atención, en que la mística se reduce a pura interioridad (por ejemplo las varias escuelas hindúes-sobre todo la escuela vedanta y en el budismo)³³ en

²⁹ Ver los planteamientos fenomenológicos de M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*. (Stuttgart, 1990).

³⁰ Cfr. Varios, *Dictionnaire de la sagesse orientale*. (París, 1989); R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*. (París, 1951); H. Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*. (Honolulu, 1964); E. Stevens, *Oriental Mysticism: An Introduction*. (Nueva York, 1973).

³¹ Cfr. L. Kohn, *Introducing Daoism*. (Londres-Nueva York, 2009); R. B. Blankey, *The Way of Life and Lao Tzu*. (Nueva York, 1955); Fung Yu Lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*. (Londres, 1947); H. Giles, *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, Social Reformer*. (Nueva York, 1978); S.C. Medhurst, *The Tao Te King*. (Londres, 1972).

³² Para lo que sigue, sobre todo desde la modernidad, ver: Ch. Taylor, *Sources of the Self*. (Cambridge, Ma., 1989).

³³ Cfr. J.Chithemattan, *Patterns of Indian Thought*. (Londres, 1971); P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*. (Nueva York, 1966); K. Damodaran, *Indian Thought. A Critical Survey*. (Bombay, 1967); C. Eliot, *Hinduism and Buddhism*. (Londres, 1962); R. Gard,

que lo Absoluto impersonal se encuentra dentro de esta interioridad o el cosmos se considera como gran interioridad en que el hombre se encuentra y con la que ha de conformarse perdiendo su individualidad e identidad en la masa de la unión anulada por la absorción de lo individual por lo universal, de lo contingente por lo absoluto. Es ésta una noción sin duda carente de personalismo y de sentido verdaderamente humanista.

Este camino de superación está determinado por el tratamiento del “yo” en cuanto sujeto de la experiencia mística. Los dos caminos ya mencionados (naturalista o externalista e internalista) apuntan a un Absoluto impersonal. Por lo tanto, se pierde toda noción de “yo” personal en un proceso de absorción cósmica y pérdida de individualidad e identidad en que el “yo” se identifica totalmente con el Absoluto impersonal.

Por otro lado, incluso en ambientes cristianizados en el occidente, existe la tendencia intelectual de absolutizar el “yo” que aspira a la unión con lo Absoluto. Dicha absolutización conllevaría la absolutización de los momentos cumbre en la comprensión de la mística lo cual haría que la mística perdiera su dimensión trascendental³⁴. En el pensamiento moderno pueden encontrarse las formulaciones más radicales de esto.

A tenor de ello, inmediatamente viene a la mente, en primer lugar, el caso del filósofo francés Renato Descartes quien convierte al yo en el mismo pensamiento, es decir, el yo produce ideas y sólo existe en función de las mismas siendo a la vez una idea fundante; en segundo lugar, podemos evocar la tradición kantiana, la cual, en clave moral, absolutiza al ser humano desde las leyes morales aplicadas universalmente (imperativo categórico), esto es, el “yo” se reduce a un cumplidor de una ley universal; en tercer lugar, podríamos destacar la tradición hegeliana que define al yo en términos de saber absoluto o como autoconciencia consciente de su propio conocimiento absoluto; y en cuarto y último lugar, está la tradición que interpreta al hombre en términos de praxis, trabajo y producción (tradición marxista). La modernidad llegó a tales extremos hasta hacer desintegrar el yo en varios “yoes” con la fragmentación ejemplificada sobre todo por Kierkegaard, Nietzsche y Freud³⁵.

Hinduism. (Nueva York, 1962); C. Garma y C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*. (Londres, 1972); H. Mysore, *The Essentials of Indian Philosophy*. (Londres, 1951); D. Kaluphana, *Buddhist Philosophy*. (Honolulu, 1976).

³⁴ Para una primera aproximación es recomendable la lectura de A. Maslow, *El hombre autorrealizado*, 6a. ed. (Barcelona, 1985).

³⁵ Cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*. 4 vols. (México, 1953); H. Kearney, *Orígenes de la ciencia moderna. (1500-1700)*. (Madrid, 1970); F. Romero, *Historia de la filosofía moderna*. (México, 1959); R. Scruton, *Modern Philosophy. An Introduction and Survey*. (Londres, 1994).

Claramente falta o, por lo menos, no se pone de relieve suficientemente la clave cristiana en los modelos filosóficos que hemos presentado brevemente. Esto merece un ensayo aparte. Sólo nos limitamos a señalar aquí que esta clave cristiana necesariamente se expresa en el plano del amor y que tiene su despliegue como camino amoroso, camino de un enamorado al gran Amado, que es Dios, que por ser Amor, es comunión que en su vida trinitaria significa la igualdad amorosa de las tres personas. Así se caracteriza la espiritualidad cristiana, sobre todo en su plenitud, esto es, en la mismísima raíz, fuente y fuerza de todo el recorrido de la vida cristiana en sus varias fases o etapas. La espiritualidad cristiana no se encierra en la absolutización del “yo” sino en la de “yo y tú” juntos en diálogo, en plan de comunión (igualdad) amorosa hasta el punto de ser “nosotros”. El amor, en el sentido cristiano, es participación desde la inmanencia histórica, caracterizada por la finitud y la culpabilidad en una fuente inagotable que es el Dios personal quien ama al hombre, se hizo sacramento (vivencia presente) encarnado en Jesucristo, haciendo al hombre partícipe en su vida divina e infinita (igualdad amorosa o comunión), desde las coordenadas de la historia humana.

Sólo Dios es el Todo. Los demás son nada-siguiendo, ante todo, a San Juan de la Cruz. Dios es el Todo metafísico, ontológico y axiológico con todas sus repercusiones de tipo cosmológico, ético, gnoseológico, social y estético. El hombre, según la visión de este gran místico cristiano, puede llegar a ser todo siendo nada delante de Dios. Esta nada en su sentido originario es autoreconocimiento del hombre frente a Dios que conlleva la apertura inmanente experiencial a la generosidad trascendente experiencial, que se hace sacramento, de Dios quien llama al hombre a una plena participación en el Todo divino, superando las fronteras de su inmanencia sobre todo en la plenitud escatológica de la otra vida³⁶. De ahí que puedan derivarse sus conceptos relacionados de negación, ascesis, seguimiento³⁷.

³⁶ Remito, para esta cuestión específica, a lo que afirmé en un estudio que publiqué hace tiempo: “Recuperación del sentido auténtico de «nada» como valoración en San Juan de la Cruz mediante el concepto de «mundo» hacia la relación «Dios y hombre»”, en *Studium* 38 (1998), 445-462. A mi juicio, la tradición representada por el Místico Fontivero es plenamente cristiana respecto a la noción de nada sin una carga netamente neoplatónica si bien San Juan de la Cruz era consciente de esta tradición. Para una visión cristiana con una influencia neoplatónica más explícita, ver: M. Eckhart, *El fruto de la nada*, 4a. ed. de A. Vega. (Madrid, 2003).

³⁷ En otro sentido, Heidegger afirma que la nada es más originaria que el no y la negación. Claramente es un planteamiento ontológico frente a la historia de la dialéctica occidental, cfr. *¿Qué es la metafísica?* (Madrid-Santiago de Chile, 1963), 44. También ver las pp. 20-21 y 26 de esta traducción por X. Zubiri.

La mística cristiana es amorosa debido a su naturaleza relacional y personal. Por eso trae consigo necesariamente una vivencia que se abre y se realiza en clave sacramentológica con vistas no sólo a la unión (estado metafísico) sino a la comunión (intensidad mística de igualdad). La mística cristiana afirma e insiste sobre todo en su praxis en la personalidad y la individualidad del hombre, dentro de la comunidad o comunión en igualdad amorosa eclesial que es una comunidad de personas o individuos. Todo ello implica la afirmación substancial del hombre como persona viviente y experienciante, sujeto de la experiencia frente al objeto absoluto que es Dios que es una persona en sí mismo en la comunión de tres personas (hacia sí mismo) y el cumplimiento de dicha afirmación substancial en la comunicación, en clave de comunión, de la vivencia y la experiencia (hacia el otro).

Lo Absoluto, que es Dios en su trascendencia desde el prisma cristiano, es una *Persona* (integridad racional y amorosa incomunicable y viviente) con quien puede tenerse una relación íntima, libre y *personal* (íntegra en términos de cercanía), con quien puede celebrarse un *encuentro*. Ser persona es abrirse al encuentro³⁸. Lo Absoluto como Dios (integridad absoluto abierto al encuentro), como Espíritu (integridad) y Persona (encuentro) (y no sólo como principio metafísico y axiológico) se le ha acercado al hombre, ha tomado la iniciativa desde la eternidad creando un ámbito de su misterio, que es la confluencia de espacio y tiempo en un ambiente o contexto vivencial y sacramentológico, que crece como comunión, es decir, sin excluir a nadie y siempre dentro de la comunidad eclesial. No es una relación encerrada en sí misma, sino que se abre no sólo a la unión sino a la comunión, pues el Dios cristiano no es solitario sino trinitario. Es un Dios no sólo de la unión (estado entre individuos que están juntos), sino es asimismo Dios de la comunión (de la comunidad de individuos que lo comparten todo en términos de igualdad amorosa) en clave de amor generoso, gratuito, misericordioso, condescendiente.

El Dios de Jesucristo, que es la vivencia de la mística cristiana, es el Dios que se hace mistagogo; es el Dios que se autocomunica, que revela su vivencia trinitaria para compartirla con el hombre, para iniciarlo en dicha vivencia. La mistagogia trinitaria es personal en Jesucristo; es histórica, sacramentológica, toma carne y hueso, asume la condición inmanente del ser humano sin la labilidad de éste hasta el punto de ser crucificado, de dar su

³⁸ Cfr. J.M. Coll, *Filosofía de la relación interpersonal*, 2 vols. (Barcelona, 1990); J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*. (Madrid, 1975); E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. (París, 1982).

vida por los hombres lo cual abre un torrente de vivencias que entendemos en término de gracia. De ahí su vivencialidad. De ahí nace una ciencia mística que es ciencia de la cruz³⁹. La mística cristiana es necesariamente mística de la cruz en que se compromete históricamente el Dios Trinitario con el hombre. La cruz de Jesucristo es cruce de encuentro entre el Dios Trinitario y el hombre que se abre como camino, verdad y vida a la plenitud experiencial, a la cima mística de la comunión trinitaria.

Dios trinitario, Dios místico, Dios mistagogo: Novedad de la tradición cristiana desde lo sacramentalógico

Dios mismo se hace la comunicación de sí mismo al hombre (nivel inmanente o histórico) fundándose en su comunicación a sí mismo en tres personas en la vida íntima trinitaria (nivel trascendente). El se comunica, se entrega, se hace experiencial para iniciar al hombre desde la trascendencia en esta misma trascendencia, entrando en la inmanencia humana, creando un espacio experiencial. Nos referimos al Dios experienciable, el Dios *Cristiano*, el Dios *Trinitario*⁴⁰. Entendido en su trascendencia, contemplado desde la inmanencia de la historia humana y de su presencia en esta inmanencia, este Dios es el Dios *místico*.

Este Dios el Dios que se deja experimentar, que se entrega al hombre vivencialmente (y que no sólo se da a conocer) mediante la revelación hasta el punto de la kénosis para que el hombre padezca lo divino al compás del padecer divino de lo humano. Es el Dios de la participación que plenamente participa en su mismísima vida en tres personas, siendo uno y trino, siendo lo mismo y diferente en tres personas (*perikhóresis* o *circumincensio*)⁴¹ y que le hace posible al hombre la participación (atribución econó-

³⁹ Esta expresión evoca a santa E. Stein, *Kreuzenwissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*, En Idem, *Gesamtausgabe*, Vol. 18. (Herder-Friburgo, 2003).

⁴⁰ Cfr. M.-M. Philippon, "La Trinité, clé de voûte des mystères chrétiens", en *Revue Thomiste* 58 (1958), 5-19; F. Maas, "La personalidad de Dios en la mística occidental", en *Concilium* 13 (1977), 370-381; R. Maissonueve, *Les mystique chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*. (París, 2000); Ch. A. Bernard, *Le Dieu des mystiques I-III*. (París, 1994-2000); Idem., "L'esperienza spirituale della Trinità", en Varios, *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*. (Roma, 1984), 295-321.

⁴¹ Para una primera aproximación sobre este tema en particular, cfr. S. del Cura Elena, "Perikhóresis", en Varios, *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*. (Salamanca, 1992), 1086-1094. Asimismo: J. Rovira, "Personas Divinas", en Varios, *El Dios Cristiano*, o.c., 1094-1109; A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. (París, 1956); G. Greshake, *El Dios Uno y Trino*. (Barcelona, 2001), 223-263; J. L. Prestige, "Perikhoreo and

mica o inhabitación trinitaria). Esta participación es posibilitada por Dios. Por eso lo llamamos Dios *mistagógico*. Su mistagogía, su comunicación de su vida íntima como Espíritu y Persona hacia el hombre toma cuerpo en la historia en una Persona: Jesucristo quien es el Espíritu de Dios en Persona hacia la persona humana. El Misterio de la Encarnación de Dios en Jesucristo se basa en la relacionalidad trinitaria en la vida íntima y trascendente (desde nuestra historia inmanente) de Dios. Podemos comprender esta relacionalidad en tres momentos o niveles:

- En primer lugar, la relación interdivina que es la comunicación intratrinitaria en que Dios se relaciona en tres personas en comunión de amor, en que Dios es plenamente Dios en tres personas pero cada una de las personas, en orden a distinguirse, sólo toma parte (participa) de las otras dos en clave de relacionalidad (El Padre es Padre del Hijo, el Hijo es Hijo del Padre). Esta relación es una relación dentro de la eternidad que desde nuestra orilla es pura trascendencia. En clave *trascendental*. Nivel *original*.

- Esta relación se abre en la relación entre Dios y Jesucristo. Este se hace teofanía viva y personal del Dios Trinitario. Es en el misterio de la encarnación el que se concretiza en el tiempo y el espacio el compromiso trinitario con el hombre. Jesucristo es la personificación de este compromiso. En Jesucristo, el Dios Trinitario sale de la intimidad interdivina en su trascendencia para entrar en una intimidad con el hombre en la inmanencia histórica del mundo humano, revelándose como Padre en el Hijo quien manda al Espíritu. Dios se hace hombre en Jesucristo. Entra en la inmanencia histórica del hombre en Jesucristo. Es una relación de la eternidad al tiempo. En clave *económica, inmanente o histórica*. Nivel *procesual y dinámico*.

- En Jesucristo, sacramento vivo, viviente y vivencial (y no meramente ritual), Dios se relaciona en carne y hueso con el hombre. Dios entra en el tiempo y en el espacio llamando al hombre a ser Dios, a ser como Dios. Este nivel puede resumirse en términos de llamada vivencial y existencial al hombre a participar en la vida de Dios en el tiempo, desde el tiempo hasta romper “la dulce tela de este encuentro”⁴², como dijera el Vate Místico, esto es, abriendo paso en la eternidad. En otras palabras, del tiempo a la eternidad. En clave *escatológica*. Nivel *originario* (reencuentro con el origen después de recorrer el proceso dinámico como historia).

Perikholesis in the Fathers”, en *The Journal of Theological Studies* 29 (1928), 242-252; Idem., *Dios en el pensamiento de los Padres*. (Salamanca, 1977), 281-297; H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1 (Cambridge, 1956), 418-421.

⁴² San Juan de la Cruz, *Poesía*, VII, 1. Me sirvo de la ed. de las *Obras Completas* por J. V. Rodríguez (Madrid, 2006).

La relacionalidad tiene su despliegue en la comunicación de sí o el dejarse experimentar en un acto de compartir, en un acto mistagógico de iniciación. La relacionalidad es despliegue comunicativa de lo experiencial con finalidad de iniciar en la intimidad, de *hacer participar*, es decir, de constituir al otro como *partícipe* (que es la esencia del acto mistagógico). Participar (o *tomar parte*) es un acto diferenciador por el que se realiza la comunión que en Dios es igualdad perfecta (perfección en sí) y metafísica en clave de amor perfecto (en tres personas) o tomar parte siendo diferentes en la unidad de la misma vida divina. Pero en relación con el hombre, el participar es igualdad (perfección compartida condescendentemente) perfeccionante mística en clave de amor condescendiente.

Los mencionados tres momentos que pueden entenderse como tres niveles y que comportan tres movimientos (desde y dentro de la eternidad, de la eternidad al tiempo y del tiempo a la eternidad) son los tres pasos o momentos o esquemas fundamentales desde los que podemos comprender lo que llamamos la historia de la salvación que en la tradición cristiana es la realización histórica de la *mística* desde la presencia como misterio y como vivencia (sacramento) de Dios que se autoentrega o se autocomunica y lleva a cabo la *mistagogía*. La historia no es lo meramente temporal o espacial. Se abre hacia la eternidad. El tiempo, desde la óptica mística, es necesariamente constante ruptura amorosa (íntima) en la eternidad. Tiene por fondo y meta esta eternidad que sostiene el tiempo de la realización.

Asimismo estos tres pasos pueden ampliarse, por lo menos conceptualmente, a tres lugares (tópicos), a saber: a) en primer lugar, desde y dentro de la eternidad tiene por lugar lo *interpersonal* (Dios es relación / comunicación trinitaria en la intimidad de la circumincesso de tres personas); b) en segundo lugar, de la eternidad al tiempo tiene por lugar lo *humano* (en la persona de Jesucristo); y c) en tercer y último lugar, del tiempo a la eternidad tiene por lugar lo *eclesial*. Este último es el ámbito mistagógico, en su desarrollo histórico como despliegue de la mística o presencia vivencial del Misterio (sacramento), por excelencia. Este lugar mistagógico (la iglesia como lugar donde se despliega y desarrolla la comunicación en medio de la historia humana) se funda, como acabamos de ver, en la relación/comunicación primordial: la Trinidad con su totalidad divina en su realidad fundante (como Dios Uno) y en la dimensión personal y relacional de su realidad fundante (como Dios Trino) que se abre comunicativa y experiencialmente primero entre las tres personas y luego a los hombres mistagógicamente, es decir, sacramentalmente.

La mística cristiana es, por esencia y en su dinamismo histórico, una mística de la participación fundada en la participación metafísica y trans-

cedente de cada una de las tres personas en la misma vida divina y que se abre históricamente como *participación mística e inmanente* hacia los hombres. La vida mística, que es vida de Misterio, sólo puede desarrollarse como mistagogía o constituir al otro en partícipe mediante la autoentrega de sí, que suele conceptualizarse en su dimensión cognitiva (autocomunicación) en un ambiente de comunión que posee dos niveles: a) por una parte, el nivel trascendente de la vida íntima en que el Misterio se constituye en sí; y b) por otra, el nivel inmanente de la historia humana en que como Misterio Dios se hace presente al hombre siendo misterio vivencial o sacramentológico.

La experiencia cristiana, que es una expresión que resume la esencia de la vida inmanente del hombre en clave de gracia en Jesucristo, sólo puede entenderse como participación por la mediación de lo Absoluto, que es Dios, que se comparte, se deja experimentar por el hombre hasta el punto de ser hombre. A esta luz, podemos comprender lo que es un místico cristiano tomando en préstamo los siguientes términos significativos: “Ser un místico simplemente significa participar aquí y ahora en la vida real y eterna en el sentido pleno y más profundo que le es posible al hombre. Es compartir, como un agente libre y consciente, no como esclavo sino como hijo en las tareas gozosas del universo: su envergadura que atraviesa el dolor y la gloria hacia la morada en Dios.”⁴³

En la tradición mística cristiana no cabe duda de que es figura sobresaliente san Juan de la Cruz. Éste define al hombre con genialidad inigualable como *Dios por participación*⁴⁴. En efecto, esta definición significa que el hombre es manera o forma finita (como sentenciaría Zubiri)⁴⁵, mística, sacramentológica, misteriosa (o mistérica) de Ser Dios en el mundo, dentro de la historia. San Juan de la Cruz propone su definición o afirmación atrevida desde una clave cristológica en que distingue a Cristo como Hijo natural de Dios y a los hombres como hijos adoptivos o por participación⁴⁶. Es éste el meollo del cristianismo y todos sus caminos históricos, es decir, de todas sus espiritualidades (auténticas) incluyendo sus fenómenos múltiples.

⁴³ E. Underhill, *Mysticism. The Preeminent Study in The Nature and Development of Spiritual Consciousness*. (Nueva York-Londres-Toronto, 1990), 347. Traducción mía.

⁴⁴ Ver los siguientes textos sanjuanistas significativos: II *Subida del Monte Carmelo* 5, 7; II *Noche Oscura* 20, 5; *Cántico Espiritual* B, 22, 3; *Ibid.*, 39, 4; *Ibid.*, 39, 6; *Llama de Amor Viva* B 2, 34; *Ibid.*, 3, 8; *Ibid.*, 3, 78.

⁴⁵ Cfr. X. Zubiri, *El hombre y Dios*. (Madrid, 1984).

⁴⁶ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual* B 36, 5.

Unión y comunión: La plenitud compartida y participada

La unión, que denota estado metafísico de estar juntos, es una noción común a todas las tradiciones místicas. De una manera u otra, las tradiciones místicas externalistas e internalistas hablan de una unión con lo absoluto. Sin la noción de comunión, que según creo es propiamente cristiana, la mística caería no sólo en puro individualismo (la unión sujeto-objeto aislado de todo contexto social o comunitario), sino que también se reduciría al impersonalismo que podría reducir la mística a pura axiología ontológica o pura ética.

La noción mística de comunión, que enriquece la noción metafísica de unión con la de la igualación, no se limita a hacer hincapié en el sentido comunitario o dimensión horizontal, es decir, la tradición cristiana sostiene que la comunión es eclesial, puesto que la iglesia es el cuerpo místico de Jesús, cuyo centro de vida es el Dios vivo⁴⁷.

Sabemos que Dios está vivo porque se comunica, es decir, se deja experimentar poniendo de relieve la dimensión vertical con un compromiso con el hombre en clave cristológica. En otras palabras, la posibilidad de la comunicación gracias a la comunión de Cristo con el Dios vivo, el centro de su vida. Por la comunión se hace posible una igualdad de amor que en la tradición cristiana se conceptualiza desde el hecho de que Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera llegar a ser Dios por participación. Es ésta la gran novedad de la mística de la comunión, peculiar a la tradición cristiana que tiene raíz, realización y meta trinitaria. “Centro” aquí no es un término espacial, sino más bien metafísico, axiológico, místico. Jesucristo tenía intimidad metafísica (por ser Dios), axiológica (por anunciar el reino con su orden moral y valores nuevos), místico (por la intensidad del Misterio) con Dios mismo siendo Dios. Ahora bien, esta comunión por, con y en Cristo necesariamente implica la totalidad del hombre, llamándolo por el Espíritu, configurándolo en Cristo, proyectándose hacia lo infinito, que es el horizonte del Misterio presente en el mundo y tomado dentro de los límites epistemológicos del mundo.

La comunión entre Dios y los hombres no sólo permite y facilita la comunicación, sino que sobre todo se cumple en ella, máxime en la comunicación mistagógica. Esta comunión se basa en que el hombre es manera experiencial de ser Dios en Cristo, clave de esta comunión por ser verda-

⁴⁷ E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*. (Madrid, 1981), 243. También W. Kasper, *Jesús el Cristo*. (Salamanca, 1976); W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*. (Salamanca, 1974).

dero Dios y hombre. En Cristo, Dios se hizo hombre (se hizo creatura). En Cristo, el hombre puede llegar a ser como Dios (puede llegar a ser creador pero “post nihilum” no “ex nihilo”) participando y viviendo en la intimidad de Dios en tres personas.

La realidad de la comunión brota de la Trinidad, del Dios Cristiano que es la fuente, el origen, el paradigma de la vivencia cristiana y la comunicación de ésta misma vivencia partiendo del hecho de que la comunicación del Dios Trinitario se hizo hombre, comprometiéndose históricamente con el hombre, en Cristo Jesús. “El misterio intratrinitario -apostilla un teólogo respetado de nuestros días- es un misterio de comunicación, que se nos ha manifestado a través de una revelación histórica. Por eso, el lenguaje más apropiado para nombrar a Dios es el lenguaje narrativo: narrar las maravillas de Dios, narrar historia sagrada... El momento culminante de esta revelación ha tenido lugar en la historia de Jesús, que nos ha desvelado la intimidad trinitaria de Dios, la comunión como núcleo del ser divino⁴⁸.”

La diferenciación mistagógica de las demás tradiciones frente a la cristiana

No cabe duda de que existe un tipo de mistagogía en las demás tradiciones místicas. Es preciso reconocerlo. A la vez urge diferenciar la tradición cristiana mediante la elaboración de claves hermenéuticas.

En todas las tradiciones espirituales y místicas, existe una comunicación meramente pedagógica e, incluso, gnoseológica (*gnosis*=conocimiento) o limitado a lo cognitivo, puesto que se comunica un conocimiento o una doctrina que suele poseer carácter misterioso o secreto, por así decirlo.

La mistagogía cristiana es, por de pronto, pedagógica y gnoseológica, es decir, intelectual o noética o cognitiva. Comienza primero por lo sentidos respetando la estructura cognoscitiva del hombre. De ello no se puede dudar. Mas la gnosis para el cristiano no es algo totalmente adquirido sino que sobre todo es algo gratuito, algo regalado, algo, mejor dicho, alguien amoroso. No es sólo cognitivo (intelectual) sino integrante (espiritual) y que tiende a un encuentro vivencial (personal). Es un don de Dios, del Dios condescendiente y generoso, por ser trinitario, por ser comunidad y comunión y no solitario, que se reveló al hombre, que se dejó experimentar personalmente y como persona, que sufre la humillación del Calvario como inocente y que resucita para revelar de una vez para siempre su divinidad y el sentido del amor gratuito

⁴⁸ F. Martínez, “Teología y comunicación”, *Studium* 41 (2001), 5. El artículo ocupa las pp. 1-25.

de Dios a los hombres. En la tradición cristiana, el don de Dios o la gracia de Dios no es siempre diferente o distinto frente a Dios, sino que, al fin y al cabo, es el mismo Dios que se entrega al hombre. Por lo tanto, la gnosis cristiana, por ser el mismo Dios que se ofrece o se da, exige una respuesta existencial libre: la fe o la medida de igualación para la comunión entre Dios y el hombre. La comunión cristiana, en la fe, no se limita a lo puramente intelectual (como asentimiento o mera creencia), sino que implica al hombre, espíritu encarnado, en su totalidad, integridad (en el compromiso en la esperanza y en la caridad), es decir, el hombre como espíritu humano en fe, esperanza y caridad⁴⁹. Prestemos atención a las siguientes precisiones al respecto de un renombrado estudioso:

Según el cristianismo, el hombre es un animal, que apareció...al término actual de la evolución cósmica, física y biológica, hace sólo unos cincuenta mil años, si pensamos en el *homo sapiens*. Y este animal, que acaba de nacer, está llamado, según el cristianismo, a un destino trascendente, propiamente sobrenatural: la participación eterna en la misma vida de Dios.

Es ésta la definición del hombre según el cristianismo. ...[Para el paleontólogo]...Se puede definir al hombre como el ser capaz de fabricar utensilios, o de hacer fuego. Se puede decidir que hay «hombre» a partir de cierto grado de cefalización. Para el teólogo, hay «hombre» desde que aparece un animal que es *capax Dei*, capaz, por creación y por constitución, de entrar en relación con el Ser absoluto, e invitado a un destino propiamente sobrenatural. El teólogo, lo mismo que el paleontólogo, no sabe cuando apareció este ser. Pero lo que sabe es que llamará «hombre» al ser que sea capaz de un destino sobrenatural. Es una cuestión de definición, pero esta definición afecta al mismo ser del hombre, aunque la aptitud para un destino sobrenatural no es fosilizable, no puede someterse a los análisis empíricos. Se somete a otro tipo de análisis, filosófico y metafísico⁵⁰.

⁴⁹ “In short, human nature has a twofold reality: as spirit, it has an openness and exigency for the transcendent; as embodied, it is bound to the changeability and precariousness of matter. Because we are spirits, we can share in God’s life; because we are embodied, we achieve this goal in part through a series of temporal and physical changes. We all share a common destiny in the contingency, vulnerability, and anguish of finite and flawed men and women striving, often mistakenly, for personal salvation and intimate fulfillment, helped visibly and invisibly, willingly and unwillingly by an ever-present love of God. Our spirit has the ability to break through the cloud cover of limitations and face the infinite horizon through our power of unrestricted openness to knowing and loving. We are embodied spirits, but we can transcend the bodily ceiling.”, D. Granfield, *Heightened Consciousness. The Mystical Difference*. (Nueva York-Mahwah, 1991), 20.

⁵⁰ C. Tresmontant, *La mística cristiana y el porvenir del hombre*. (Barcelona, 1980), 22-23. También: Varios, *Sentieri illuminati dallos Spirito. Atti del Congresso Internazionale di Mistica. Ab-*

He aquí la clave para determinar la capacidad del hombre para un compromiso existencial desde la libertad y dentro del plano de la opción metafísica entre Todo y nada la cual tiene raíz mística, es decir, es cuestión de acercarse o no definitivamente en plan íntimo, mediante una opción vivencial o compromiso existencial (ascesis) al Misterio que se revela como Dios-Amor.

La fe, en este sentido, como respuesta es la perspectiva referencial y representacionista, a la vez ejecutiva y creadora, desde que ella misma se vive en la historia construyendo un camino concreto, un puente que se lanza hacia Dios en su trascendencia⁵¹.

Esta fe se vive en la esperanza y como caridad a Dios, a los demás y a sí mismo. Esta fe, esperanza y caridad siempre vive de la gratuidad de Dios, la fuente, la meta, el origen. Son las virtudes teologales. Llevan directamente a Dios. Son virtudes, coordinadas del mapa o itinerario personal hacia Dios, lo Absoluto como Espíritu y Persona o hacia la integridad y el encuentro, que se deja experimentar dibujando un itinerario experiencial con la diversidad de cada individuo y circunstancia⁵².

La historia da fe de que ha habido (sigue habiendo) grandes maestros cristianos. Éstos han sido los mejores modelos de la pedagogía y de la trans-

bazia di Münsterschwarzach. (Morena, 2006); J. M. Velasco, *Mística y humanismo*. (Madrid, 2007); W.R. Inge, *Christian Mysticism*. (Nueva York, 1960); S. del Cura, "Mística cristiana: Su enraizamiento neotestamentario en perspectiva ecuménica", en Varios, *La experiencia mística. Estudios interdisciplinar*. (Madrid, 2004), 129-166. Ofrece perspectivas clásicas para la cuestión mística desde el punto de vista soteriológico, W.J. Hill, *Three Personed God*. (Washington, D.C., 1982).

⁵¹ Reconozco la influencia aquí de los planteamientos sugerentes y provechosos de P. Ricoeur, *Temps et Recit*, 3 tomos. (París, 1983).

⁵² "A good map then, a good mystical philosophy, will leave room for both these ways of interpreting our experience. It will mark the routes by which many different temperaments claim to have found their way to the same end. It will acknowledge both the aspects under which the *patria splendida* Truth has appeared to its lovers: the aspects which have called forth the theories of emanation and immanence and are enshrined in the Greek and Latin names of God. *Deus*, whose root means day, shining, the Transcendent Light; and *Theos*, whose true meaning is supreme desire or prayer-the Inward Love-do not contradict. But complete each other. They form, when taken together, an almost perfect definition of that Godhead which is the object of the mystic's desire: the Divine Love which, immanent in the soul, spurs on that soul to union with the transcendent and Absolute Light-at once the source, the goal, the life of created things.

The true mystic-the person with a genius for God-hardly needs a map himself. He steers a compass course across the «vast and stormy sea of the divine.» It is characteristic of his intellectual humility, however, that he is commonly willing to use the map of the community in which he finds himself, when it comes to showing other people the route which he has pursued.", E. Underhill, *Mysticism*, o.c., 103-104.

misión gnoseológica. Sin embargo, conviene insistir aquí en la clave de gratuidad junto con la clave de amor. La pedagogía cristiana no es simplemente enseñar. Es sobre todo compartir por amor. En este esquema u orden trascendental los hombres vivimos, dependemos de la gratuidad amorosa, condescendiente e inagotable del Dios Trinitario no sólo a individuos selectos, sino a un pueblo constituido como iglesia peregrina por los itinerarios de la historia hacia la unión-comunión con Dios.

Por eso, es obligado insistir en la clave de la gratuidad cristiana. Más que obligado, es inevitable, es justo, es necesario. No sólo es compartir un secreto o el contenido de un mensaje. Es el compartirse íntegro de Dios, que es Espíritu y Persona, en una persona histórica: Cristo. Cristo es la gran diferencia de la mistagogía cristiana. Es quien distingue esta tradición de las demás. En Cristo, Dios mismo no sólo inicia o se comunica como contenido meramente cognitivo. En Cristo, Dios mismo, que se inicia a sí mismo en tres personas y que se inicia en la historia humana siendo hombre verdadero, se hace camino, verdad y vida dentro de la misma historia hacia sí mismo, hacia su mismísima vida trinitaria en su trascendencia. En Cristo, Dios se entrega al hombre y se comparte personalmente y de manera condescendiente. En el acto mistagógico la persona del mistagogo o maestro en la experiencia se rebaja pedagógicamente, pues el protagonismo lo tiene el hombre espiritual. Pero en la tradición cristiana, Dios es quien se rebaja en Cristo desde la trascendencia y en su totalidad en orden a acercarse al hombre espiritual que se está iniciando hasta el punto de hacer el camino histórico juntos en el mismo proceso de iniciación y conversión, que es la cruz en la historia⁵³. Este mismo proceso conduce inevitablemente hacia la muerte que supone la cruz. En la cruz, Dios en Jesucristo se abre al hombre en un acto de autovaciamento (kénosis), poniendo de manifiesto la intensidad y radicalidad del compromiso trinitario con el hombre, para que el ser humano en su finitud y culpabilidad pueda abrirse en clave de gracia incondicional a la infinitud de la novedad del Misterio cuya frescura nunca podría agotarse.

El mistagogo o el maestro no es la estrella o el centro del proceso. No se ocupa de comunicar la propia experiencia sino que trata de conducir y ayudar a los demás a disponerse, desde la propia experiencia de éstos, a abrirse a la experiencia salvífica de Dios en Jesucristo con la efusión del

⁵³ Unas preciosas y poderosas reflexiones sobre Cristo maestro (efectivamente mistagogo) en clave de la cruz las encontramos en la obra del místico manchego S. Juan Bautista de la Concepción, *Exhortaciones a la perseverancia*, en Idem., *Obras Completas*, Vol. IV. Ed. de J. Pujana. (Madrid, 2005).

Espíritu para que se realice, para que se haga actual, en clave cristológica y dentro del seno eclesial, el principio antropológico fundamental que el hombre es manera experiencial de ser Dios siguiendo el ritmo de la vida que se vive como historia de salvación en el mundo donde se da el misterio hacia la plenitud del encuentro en lo escatológico⁵⁴. Dios es el único norte del místico y mistagogo cristiano y Jesucristo, como mistagogo trinitario, es quien derrama el Espíritu o la totalidad transcendente del Dios Trinitario (amén de ser una persona específica dado que Dios es Persona y Espíritu) nos señala este norte con su vida y pascua: su muerte y su triunfo sobre la muerte. Esta vida histórica, culminando en la pascua histórica de fundamento transcendente, es comunicación vivencial y sacramentológica desde la infinitud por la que Dios se hace presente, se hace Misterio viviente, vivencial y vivificante en el mundo finito.

En el mismo corazón del acto de compartir mora un poder inigualable, inexplicable y subyacente. Precisemos. Se trata de una fuerza omnipotente que hace posible el compartir cristiano concretado en la comunicación mistagógica. Ésta ha de entenderse siempre como realización plena de la fe comprometida. Esta fuerza omnipotente es el hecho de que Dios se humilló a sí mismo tomando la condición finita del hombre en la persona de Jesucristo para iniciar a la humanidad en el dinamismo de su amor inagotable, siempre gratuito, siempre condescendiente y que siempre invita a los demás. El amor trinitario no es solitario sino que es comunitario; es comunión; es plena participación. Su clave es Jesucristo, sacramento vivo, misterio vivencial y vivificante y lleno del Espíritu De Dios, quien entrega al hombre el mismo Espíritu De Dios⁵⁵, esto es, la misma vivencialidad de Dios, en orden a iniciarlo en la vida de Dios, para hacerlo hijo de Dios, para constituirlo en partícipe en la vida trinitaria de Dios que es la mismísima entraña de Dios, su experiencia profunda de sí mismo, es decir, su vida inmanente en su trascendencia que en Cristo se hace históricamente inmanente dentro de la categoría de la finitud humana para acomodar al hombre en su inmanencia finita y culpable y para elevarlo hacia una participación transcendente en Dios. Todo ello lo ha puesto de relieve un estudioso contemporáneo:

⁵⁴ “Il mistagogo non si occupa, infatti, di comunicare la *propria* esperienza, bensì di condurre il discepolo e aiutarlo a disporsi perché egli faccia la sua esperienza, sia ricettivo al mistero attraverso la frequenza dei «luoghi». Dove lo Spirito si è già manifestato, ossia la vita e l'insegnamento dei mistici.”, B. Schreiber, “Mistagogias”, art. cit., 37.

⁵⁵ Me ha ayudado en mis reflexiones el estudio precioso de F. X. Durwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*. (París, 1997).

Dios ha querido profundizar así su revelación en nosotros. Dios *en* el corazón del hombre. Dios *al* corazón del hombre. Es esa tarea del Santo Pneuma...La presencia amorosa del Dios Trino se dejará espiritualmente sentir: “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada” (Jn. 14, 23). Vivencia del encuentro con la Presencia... Pero insistamos una vez más, esto es por, con y en Jesucristo. Porque “nadie viene al Padre si no es por mí” (Jn.12, 6). Él es el único camino verdadero que lleva a la vida...Pero el Hijo se hizo hombre y el Espíritu nos ha insertado vitalmente en El, como sarmientos en la cepa de la vid, y así somos hijos en y con el Hijo, participamos en su filiación divina, y por ende en la savia, en la vida divina. La mediación de Jesucristo es esencial y constitutiva siempre.

Ahora bien, si permanecemos en Cristo (*menein*), si nos arraigamos (*errismenein*) de verdad en El, si dejamos al Espíritu purificarnos y cultivarnos en El, llegaremos a participar también en la experiencia vivencial que Jesucristo en cuanto hombre tiene de su filiación divina...El mismo ha dicho: “El que me ama a mí, será amado de mi Padre, y yo le amaré, y me manifestaré (*emfaniso*) a él” (Jn. 14, 4)⁵⁶.

Amar es autocomunicarse. Es manifestarse. No es sólo cognitivo. Es sobre todo integrador, integrante. Es autoentrega. Es iniciación hacia la intimidad de sí. Es compartir la intimidad de sí. Es estar juntos o unión. Es igualación amorosa o comunión. El Dios Cristiano, que es el Dios Trinitario, es el Dios que se comparte en tres personas y que se comparte como tres personas al hombre. Este compartir es amoroso. Es iniciación amorosa a la vida íntima. El amor es permanencia de la vivencia trinitaria. En el compartir, cuyo despliegue es la comunicación participativa que inicia (*mistagogía*), se tiene la permanencia de la presencia en Cristo, Sacramento del Dios Trinitario. No podría ser de otra manera. La *mistagogía* cristiana es apertura sacramental, apertura vivencial de Dios que desea permanecer con el hombre haciéndolo partícipe místicamente en su vida trinitaria que Él sólo vive en su plenitud metafísica.

En el caso de la vida íntima trinitaria, la iniciación amorosa es la *perikhóresis* o *circumincessio* en que cada persona de la trinidad, siendo un solo Dios, se inicia mutuamente en el amor (iniciación no en el sentido de pasar de la ignorancia al conocimiento sino en plan de autoentrega total y diferenciación personal) y en clave de comunión en esta vida trinitaria compartida. Así Dios se hace *mistagogo* de sí mismo en tres personas. La

⁵⁶ B. Jiménez, “Experiencia y Teología” en Varios, *Actas del congreso internacional sanjuanista*, Tomo III. (Valladolid, 1993), 167-168.

trinidad es la experiencia comunicativa de Dios de sí mismo en tres personas en que cada una se comunica en su identidad y diversidad, siendo a la vez Dios en su distinción en plan de comunión. La trinidad, como iniciación amorosa a la vida íntima, es un compartir de Dios en tres personas. Este acto de iniciación se abre en la historia al hombre como acto mistagógico a la persona humana, en su finitud y culpabilidad, en la vida íntima de Dios.

A esta luz, es posible que un ser finito y culpable como el hombre, por Jesucristo, participe en la vida mismísima de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ahí está la esencia de la mística cristiana. El poder compartir no es un poder (*macht*), sino un don (*χαριξ* = gracia) posibilitado por el Dios que tomó la iniciativa desde la infinitud de compartirse primero en tres personas y luego, en la historia, este compartirse se extiende al hombre sin dejar de ser tres personas viviendo en comunión mas de manera condescendiente.

Precisemos. El compartir e iniciación de Dios de sí mismo en tres personas (en que cada persona es plenamente Dios y toma parte o participa en el sentido de diferenciarse de cada una pero viviendo en plenitud su realidad como Dios), y, por ende, su compartir de su propia vida en tres personas hacia nosotros como iniciación histórica, marcada por una transición de la ignorancia y falta de vivencia finita y culpable al conocimiento y participación en gracia en clave de creación, redención y santificación (en que el hombre diferenciado de Dios sólo toma parte y no disfruta o vive en plenitud por no ser Dios la vida de Dios pero la vive en clave de participación o en tomar parte místicamente sin ser el Todo que es Dios a nivel metafísico) que a su vez fundamenta nuestro compartir cristiano entre nosotros dentro del ámbito de la comunión que toma cuerpo como iglesia. Nuestro compartir, si puede calificarse como cristiano, debería ser inevitablemente un compartir comprometido dentro de la finitud y culpabilidad pero fundamentado desde la trascendencia condescendiente, es decir, es personal que se hace presencia permanente o sacramento por su vivencialidad del Misterio en que participamos dentro de la historia.

No se trata de dar un mero regalo (el don se distingue del donante o la gracia secundaria), sino que se trata de darse (el donante se hace el mismísimo don o la plenitud de la gracia), de entregarse en clave de amor abnegado, siguiendo el paradigma trinitario transcendente, cuya personificación en la historia humana es el mismo Jesucristo: Encarnación de Dios, presencia de Dios como misterio viviente, histórico y sacramentológico (no es simplemente místico u hombre de vivencias religiosas profundas) y mistagogo trinitario por excelencia.

El mencionado acto de compartir (mistagogía del Dios trinitario al hombre), que, en efecto, es hacer participar al hombre en la vida trinitaria y per-

sonalizado en Jesucristo, que es Dios y hombre verdadero, implica a la persona íntegra abriéndole un horizonte infinito de trascendencia en el autovaciamiento de sí mismo, de su integridad centrada en su profundidad. El horizonte es infinito porque desde la finitud humana aún no se conoce ni se comprende del todo. Por eso, es místico. Es misterio. Sin embargo, asegura una penetración más íntima en el Misterio mismo de Dios (desde la inmanencia de la historia humana), en aquel saber profundo e insondable de Dios de sí mismo. Por eso, es mistagógico, pues este mismo horizonte apunta a la mistagogía íntima de Dios en tres personas en la Trinidad Transcendente en que se fundamenta toda la mistagogía cristiana cristalizada desde Jesucristo y realizada en la historia. Todo este movimiento mistagógico, definido como horizonte de la autodonación de Dios primero a sí mismo en tres personas y luego al hombre como misterio vivificante o sacramento se ha denominado, desde los días del Pseudo-Dionisio⁵⁷ *Teología Mística*⁵⁸.

⁵⁷ Sostiene un medievalista reconocido respecto a la influencia del Pseudo-Dionisio dentro de la corriente neoplatónica: "Neoplatonism, indeed, appears through late antiquity and the middle ages as the principal ingredient of Christian philosophical thought and theological speculation. The Platonism of Plato himself was all but unknown, and Aristotle was long familiar only as a logician. Neoplatonism was alone in the field as a treasure house of philosophical ideas, and its influence was felt in recurring waves, from Augustine, from Dionysius, from John Scotus Erigena, from the Arabs and Jews, and from the rediscovered Neoplatonic texts in the thirteenth century. Fortified by the authority now of Augustine, now of Boethius, now of the supposedly apostolic Dionysius, it had an easy entry among theologians who might well have recoiled from Plotinus and Iamblichus and Proclus. In its purest form it helped to give theological expression to Christian dogma regarding the Godhead; in a more dubious shape it helped to systematize angelology and psychology. At second hand in the writings of the Areopagite it provided a theological formulation of mysticism. In its deeply religious tone, its tendency to emanationism and pantheism, and its negation of the supernatural gift of God it is an ambivalent influence, now good now dubious, in the history of Christian theology. Without it, Thomism would be poorer, but the history of Christian mysticism might well have been simpler." D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*. (Baltimore, 1962), 30-31. También he tenido en cuenta los planteamientos de a J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*. (París, 1944).

⁵⁸ "¡Trinidad supraesencial
 más que divina y más que buena!
 maestra de la sabiduría divina de los cristianos,
 guíanos más allá del no saber y de la luz,
 hasta la cima más alta de las Escrituras místicas.
 Allí los misterios de la palabra de Dios
 son simples, absolutos, inmutables
 en las tinieblas más que luminosas
 del silencio que muestra los secretos.
 En medio de las más negras tinieblas,
 fulgurantes de luz ellos desbordan.

Esta teología, es oportuno aclarar aquí, es nada menos que la mismísima teología original: es Dios mismo hablándose, comunicándose, dándose a sí mismo en tres personas en amor ofrecido (Padre), acogido (Hijo) y reciprocado (Espíritu Santo) para ser experimentado en la historia por el hombre como Misterio salvífico (Dios-habla) o presencia efectiva en la historia (teología original). Es Dios mismo quien habla, quien se habla, quien se entrega. Y se habla de sí, se entrega en tres personas. Su habla es su despliegue experiencial, su mistagogía como tres personas que viven en plena comunión y comunicación y que se diferencia de la teología o hablar de Dios, del Dios Trinitario de parte de los hombres (teología simbólica positiva)⁵⁹ que mediante la teología apofática regresa al origen, reencontrado al final de la meta como lo originario.

Es un compartir de una persona hacia el otro. El compartir necesariamente tiene la alteridad por punto de referencia. Compartir es un acto ex-céntrico, que sale de sí mismo en plan de encuentro con el otro. Sólo tomamos parte, participamos (tomamos parte sin acapararlo todo) del compartir primordial y fundante de Dios quien se compartió primero en tres personas, desde la vida íntima de Dios en la trascendencia, para luego darse en persona (en Jesucristo) al hombre, su criatura predilecta en la vida histórica del hombre en la inmanencia del mundo. Siendo así, la mística y la mistagogía cristianas, por ser trinitarias, siempre han de comprenderse en clave de gratuidad, desde el prisma de la gracia que se compendia en la noción de personalidad⁶⁰. Ésta sólo puede apreciarse desde la alteridad (Dios y el hombre son personas

Absolutamente intangibles e invisibles,
los misterios de hermosísimos fulgores
inundan nuestras mentes deslumbradas.”

Pseudo-Dionisio Areopagita, *Teología mística*, I, 1. Cito por la ed. de T. Martín (Madrid, 1993). Cfr. las reflexiones de W. Johnston, *Mystical Theology*. (Londres, 1995); Ch.-A. Bernard, *Théologie Mystique*. (París, 2005); M. McIntosh, *Mystical Theology. The Integrity of Spirituality and Theology*. (oxford, 1998).

⁵⁹ San Juan de la Cruz utiliza la categoría “teología mística” al referirse a la teología originaria en la que el hombre participa. La distingue de la “teología escolástica”. La distinción hecha por el Místico Fontivero se basa en el modo de adquirir el conocimiento que aporta la teología. Refiere el Místico Castellano: “Y así espero que, aunque se escriban aquí algunos de teología escolástica cerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo a lo puro del espíritu en tal manera; pues, aunque a V.R. le falte el ejercicio de teología escolástica con que se entienden las verdades divinas, no le falta el de la mística, que se sabe por amor, en que no solamente se saben, más juntamente se gustan.”, “Prologo” núm. 3 a *Cántico Espiritual B*.

⁶⁰ Para una aproximación sintética, ver: L. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, 2a. ed. (Madrid, 2007).

en distintos grados), se hace posible la participación (que es una gracia en sí, la llamada gracia increada o Dios en su darse de sí experiencialmente al hombre): por una parte, del hombre en la vida de Dios sin ser Dios y sin dejar de ser hombre; y por otra, de Dios en la vida del hombre sobre todo en Jesucristo, sacramento o misterio histórico del Dios trinitario en carne y hueso⁶¹, sin ser culpable y sin dejar de ser Dios, en toda su trascendencia inalcanzable desde esta ladera mortal e histórica de la inmanencia humana.

El amor es la fuerza poderosa que subyace y anima a todo esto. El amor teologalmente (direccionalidad del espíritu humano hacia Dios) ha de calificarse como caritativo o tiene su despliegue experiencial llamando, invitando, convocando a los demás (en fe y en esperanza) superando la soledad del egotismo y creando lazos de familia y de comunión.

Siendo así, es amor (por ser caridad) que toca ya el mismísimo meollo de la vida de Dios que es Espíritu y que supera todo egoísmo de tipo ontológico (y diferenciador) por ser amor comunicativo desde la trascendencia metafísica, es decir, amor compartido, amor ofrecido (Padre), amor aceptado (Hijo), amor reciprocado (Espíritu Santo) como don de fe, que en la inmanencia histórica del hombre es mística o sacramental o como don de esperanza; siempre en plena libertad desde una fuente inagotable que se comunica, se comparte, se ofrece en clave de gratuidad que es la caridad realizada. Podemos tildarlo como amor acogedor (Padre) y acogido (Hijo) por ser caridad perfecta (Espíritu Santo) en sí en una corriente experiencial de reciprocidad libre (Trinidad Trascendente o en su intimidad).

Dado que es compartido eternamente, este amor se hace persona en el Espíritu que ha sido derramado a todos nosotros cristianos para que podamos comunicar, esto es, en plan de caridad divina y perfecta abierta hacia los hombres para que podamos participar dentro de la historia en la tarea mistagógica-comunicativa de Dios-Padre en Jesús, siendo miembros de la familia sacramental de Jesús-Sacramento o Teofanía del Dios Trinitario o iglesia (Trinidad Inmanente o en la economía de la salvación)⁶². La co-

⁶¹ Me ha dado mucho que pensar al respecto la obra preciosa de J. A. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 9a. ed. (Madrid, 2007). Asimismo: X. Pikaza, *Este es el hombre* (Salamanca, 1997).

⁶² Cfr. los planteamientos al respecto de J. Schlosser, *El Dios de Jesús*. (Salamanca, 1995); W. Marchel, *Abba, Père!* (Roma, 1971); J. Jeremias, *Abba*. (Salamanca, 1981); M.-J. Le Guillou, *Le mystère du Père*. (París, 1973); R. Hamerton-Kelly, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*. (Philadelphia, 1979); A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. (Santander, 1986); L. Bouyer, *Le Père Invisible*. (París, 1976); F. X. Durwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*. (Salamanca, 1990); Varios, *Dios es Padre*. (Salamanca, 1991).

municación mistagógica (de su contenido o fe) se realiza históricamente (como proceso o esperanza) por el hombre en clave de participación y partiendo del derramamiento experiencial y comunicativo del Dios Trinitario que es amor o caridad (como fuerza o caridad) en su trascendencia. Es comunicación participativa que es, en sí, participar o tomar parte pero desde la finitud. Es comunicación participativa fundamentada en la mismísima vida de Dios quien se autocomunica iniciándose y compartiéndose en tres personas en clave de amor y desde la eternidad. Dios es trinidad porque Dios se inicia y se comparte (se experiencia) en tres personas en clave de amor en una vivencia de comunión en la infinitud.

Reflexiones finales: Aperturas

“En la misma entraña de la historia –sentencia un teólogo contemporáneo– se hace presente y activo el dueño de la vida que no se reduce a esa historia, pero que la promueve y la perfecciona desde dentro. Al verdadero Dios no se le alcanza saliendo de la historia, sino saliendo de nuestra concentración egoísta y abriéndonos contemplativamente a la verdad profunda o misterio de la creación⁶³.” De acuerdo con este planteamiento, cabe afirmar que la historia (que para la teología es economía de salvación) es ámbito de la experiencia, de la comunicación, de la mistagogía en que Dios, cuya vida trinitaria es su experiencia de sí en tres personas, se hace asequible, experienciable al hombre. Es el Dios que es trascendente (con su propia vida íntima y trinitaria) que amorosa y condescendentemente se comunica al hombre para iniciarlo mistagógica y sacramentológicamente en su propia vida mediante una apertura condescendiente, que es el mismísimo misterio o el sacramento en su trascendencia (que Rahner denomina Trinidad inmanente que preferimos denominar Trinidad íntima que es trascendente desde nuestra ladera)⁶⁴ hecha presente en la inmanencia de la economía de la salvación (que Rahner a su vez llama Trinidad económica o que es la Trinidad inmanente en la historia humana), fundamento de la misticidad de la realidad de Dios trascendente, que es trinitario, en la historia humana que es una constante invitación a la apertura histórica,

⁶³ J.Espeja, *La espiritualidad cristiana*. (Estella, 1992), 105.

⁶⁴ Cfr. las obras trinitarias principales del gran teólogo alemán: “Advertencias sobre el tratado dogmático De Trinitate” en Idem., *Escritos teológicos*, vol. IV. (Madrid, 1964), 105-136; Idem., “El Dios Trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación”, en Varios, *Mysterium Salutis* II/I. (Madrid, 1969), 360-449; Idem., *Curso fundamental sobre la fe*. (Barcelona, 1979).

dentro de la creación o el conjunto cósmico de la presencia mistagógica y sacramentológica de Dios verdadero en que se palpa su verdad trascendente que es la clave de su vida íntima, de su entraña que es la Trinidad.

Es preciso comprender la mencionada apertura en términos de disponibilidad existencial y experiencial del hombre íntegro, es decir, del espíritu humano sobre todo a la acción de Dios, que es Espíritu en su integridad, en la experiencia aunque no le entendemos del todo. Este Dios íntegro (Espíritu) es Persona y se entrega al hombre en persona en Jesucristo. Y esta entrega en Jesucristo es lo que hemos intentado explorar en estas páginas, proponiendo algunas nuevas perspectivas para entenderla. A la vez reconociendo que esta temática es desbordante. Quedaría colmada nuestra ilusión si el lector benévolo reconociera algún mérito en lo que hemos propuesto con torpeza conceptual y lingüística: un nuevo lenguaje analógico que consiste en llamar a Dios mistagogo no sólo hacia el hombre sino sobre y ante todo de sí mismo en tres personas en clave experiencial. Espero que el lector, por medio de mis esfuerzos, pueda ver que lo que he hecho era ampliar un poco el horizonte de nuestra comprensión del misterio trinitario en orden a fundamentar nuestra vivencia cristiana en su meollo místico desde la mismísima vida íntima de Dios que es su experiencia de sí mismo en tres personas. Asimismo deseo que el lector reconozca que hemos logrado proponer un nuevo ángulo en la comprensión de términos como *transcendencia e inmanencia* en medio del uso más corriente de los términos Trinidad Inmanente (para hablar de la vida trascendente de Dios) y Trinidad Económica (al referirnos a las relaciones de Dios con los hombres). En el presente ensayo, hemos, en efecto, insistido en nuestra perspectiva propia como hombres: desde la inmanencia de nuestro mundo, de nuestro campo experiencial cuyo despliegue narrativo es lo que suele denominarse historia. No podemos insistir en ver las cosas desde la perspectiva de Dios o pretender que podemos vislumbrar las cosas desde la vida inmanente de Dios y calificar desde ahí, por lo menos teóricamente, nuestra propia historia como lo económico como distinto del ángulo de Dios. La historia ciertamente se identifica con la economía de salvación desde el ángulo cristiano. La podemos ver desde ella misma, que es la orilla que nos corresponde, y desde ella podemos otear con fe, esperanza y caridad el horizonte de Dios que para nosotros es trascendente. Terminamos recordando que nuestras aportaciones aquí son exploraciones tentativas y que deben ser objeto de exploraciones más detenidas. Para tal empeño se necesitan tiempo, musa, energía y humildad.

La anemia simbólica como epicentro antropológico de la desacramentalización contemporánea

ALFONSO VIVES CUESTA

RESUMEN: Se propone una definición omnicompresiva de la antropología de los sacramentos cristianos como solución de sentido ante la “anemia simbólica” que ha experimentado la praxis sacramental contemporánea como mediación, de acceso y respuesta, en la experiencia del encuentro interpersonal con Dios. Esto supone un debilitamiento de la experiencia de la fe subjetiva (*fides qua*) derivada de una presentación velada de la verdadera esencia simbólica del lenguaje cristiano ausente de los mecanismos de comunicación de las mediaciones sacramentales tradicionales. Esta finalidad exige un análisis, en clave antropológica, de la dimensión simbólica del hombre y de la religión que clarifique la “desacramentalización” actual. **PALABRAS CLAVE:** anemia simbólica, práctica sacramental, experiencia de Dios.

ABSTRACT: We suggest an all-inclusive definition of Anthropology of the christian sacraments as a solution to the “symbolic anaemia” experienced by sacramental practice as a mean of access to God. This implies the weakening of personal experience of the Mystery for lack of the sacramental symbolic language. So today we need a deeper analysis of the symbolic dimension of religion and of man to understand and correct the current weakening of sacramental practice. **KEY WORDS:** Symbolic anaemia, sacramental practice, religious language.

1.- Advertencias metodológicas preliminares

El acceso proposicional o discursivo propio del lenguaje que nos permite hablar de “sacramentos” concretos o de “sacramentalidad” genérica está claramente limitado por la realidad trascendente en lo inmanente hacia

la que estos apuntan icónica y mediadamente. Cuando se habla de “sacramento”, por tanto, hemos de partir de la especial naturaleza a la que se alude con este vocablo. En primer lugar se exige un acotamiento terminológico por la propia naturaleza del “ente” sacramental. Dado que con la voz “sacramento” designamos realidades muy distintas y de distintos niveles (septenario, sacramentos mayores, menores, acciones sacramentales, etc.)¹, hemos de hablar de la unidad en la pluralidad manifiesta y, al mismo tiempo, por lo que respecta a su carácter sígnico, de la manifestación inmanente de lo más densamente trascendente (*per invisibilia ad visibilia*). Dadas estas premisas, a la hora de aludir a la idea de sacramento no nos queda más remedio que optar por un lenguaje que tenga en cuenta el principio de *analogia entis*, razonamiento en virtud del cual se puede hacer abstracción del común denominador de todas aquellas realidades, que en su diversidad equívoca, mantienen un sentido unívoco. Esa misma capacidad analógica que se observa a nivel ontológico, se puede aplicar al nivel sacramental, de manera que para la descripción de toda esta realidad sea necesario hablar de una “analogía sacramental”².

Por otra parte, el camino analógico da muestras de seguridad hermenéutica, pues hay que tener en cuenta los principios del funcionamiento del pensamiento humano, que, a través de sucesivas operaciones cognitivas que tienen en común un progresivo grado de traslación, permite la creación de pensamientos de mayor abstracción a partir de entidades más inmediatamente aprehensibles sensorialmente. Esta secuencia mental está basada tanto en el principio de analogía aplicado a los signos visibles como en el principio de *prototipicidad* que funciona atribuyendo rasgos muy generales y compartidos a un haz de realidades diversas que tienen un “aire de familia” por el hecho de participar al mismo tipo, categoría o grupo de entidades. Dicho esto, y en consonancia con la naturaleza mistagógica que inunda la entraña sacramental, parece necesario partir del dato concreto que nos ofrece la praxis celebrativa y litúrgica de los sacramentos, para llegar a de-

¹ CONGAR, Y. ya confirmó los datos tradicionales sobre la conveniencia teológica y ecuménica de distinguir diferentes grados jerárquicos de sacramentalidad existentes en la realidad en su artículo “La idea de sacramentos mayores o principales”: *Concilium* 4 (1968) 24-37.

² El DOCUMENTO DE DOMBES “L’Esprit-Saint, l’Eglise et les Sacraments” (Taizé 1979), publicado posteriormente en *Diálogo Ecuménico* 15 (1980), pp. 427-462. El tema de la analogía sacramental descuellan en este documento ecuménico y está igualmente presente en obras de otros autores españoles como CODINA V. (1979): “Analogía sacramental: de la Eucaristía a la solidaridad”, *Estudios Eclesiásticos* 54, pp. 335-362 y, más recientemente, en BO-ROBIO, D. (2012): *Historia y teología comparada de los sacramentos: el principio de la analogía sacramental*, Sígueme: Salamanca.

finiciones sistemáticas especulativamente más elaboradas. Este es el pre-requisito teórico del que partirá nuestra investigación sobre la dimensión antropológica de la crisis sacramental contemporánea.

Establecidas estas premisas, en una introducción teórica merece la pena señalar el concepto sacramental en toda su amplitud conceptual, máxime cuando nos enfrentamos a una realidad compleja que va a ser abordada desde una perspectiva antropológica y socio-cultural.

El alcance complejo que exige la perspectiva que vamos a manejar de la sacramentalidad es más accesible desde la realidad que supone una definición proporcionalmente extensa, abarcativa y que se ajusta bien al principio de analogía sacramental. La revaloración de la argumentación escriturística y patristica que redescubre el Concilio Vaticano II permite una sobredimensión del alcance de la definición de “sacramento” que tiene por referente a Cristo y a la Iglesia como *sacramentos vivos*, ampliándolos a los principales referentes que intervienen en la economía sacramental: Cristo, Iglesia, pero también el hombre y el mundo creado³. Esta definición opera fielmente sobre las definiciones tradicionales de S. Agustín (“signo de una realidad sagrada”) o de la Escolástica (“signo visible de una realidad invisible”) y las amplía como resultado de la desproporción analógica que supone hablar de una realidad sacramental encajada en las necesidades de autorrealización existencial del hombre religioso moderno en su extralimitación personal de apertura al Misterio.

La presente reflexión sobre los sacramentos medita, por tanto, en un ámbito mixto antropológico-existencial y teológico simultáneamente, puesto que partimos del hecho de encontrar una hermenéutica que asume e integra la historicidad del hombre. Es el hombre contemporáneo en su percepción concreta de las acciones sacramentales que le ofrece la Iglesia quien mejor nos puede orientar en la percepción religiosa y, por tanto, simbólica de lo sagrado. Por su parte, la posición de la teología sacramental, en su misión original de doble alcance en las relaciones de lo humano y lo divino, debe desarrollar su búsqueda infatigable de sentido en esa maraña simbólica que se le presenta al hombre. La propia hermenéutica teológica (*fides quaerens intellectum*) favorece la comprensión como búsqueda infatigable de sentido. Realizar afirmaciones tratando a la realidad misteriosa como objetivable y sobredimensionar esa comprensión avanzando hasta límites insospechados para lo empírico constituye la experiencia del Misterio en cuyo regazo se asienta cómodamente el lenguaje simbólico.

³ Entre otras muchas alusiones a esto cf. LG 1, 8, 38, 48; SC 5-6; GS 12, 14, 36. Cf. también la información que ofrece el *CIC* bajo el epígrafe “Economía Sacramental”, nn. 1113-1209.

La vivencia sacramental predispone al sujeto a penetrar en el conocimiento de sus arcanos mediatizando signos externos, más o menos ritualizados, en los que se descubre un conocimiento superior, vertido hacia las “cosas divinas”. La honda experiencia sacramental a lo largo de la historia del cristianismo nos ha persuadido de que se trata de una fuerte vivencia en la que se rememora, reconstruye y se reactiva la realidad plenificante del encuentro entre Dios y el hombre. El acercamiento a esta dimensión del ser humano no puede quedar limitado a una enseñanza doctrinal, por sancionada que esta se encuentre en el acervo magisterial. Es más, será sobre ese material tradicional sobre el que deberemos construir y recrear una nueva dimensión experiencial de los sacramentos en su tarea mediadora de encuentro histórico-existencial con el hombre. Pero teniendo siempre en cuenta los límites que siempre interpone el hecho de que todo análisis con intención explicativa de la dimensión sacramental no puede ser efectivo sin el recurso de una óptica antropológica que nos permite penetrar en las reglas del juego que determinan el ámbito histórico-cultural de intervención del hombre inmanente con el Otro inobjetivable y trascendente. En este sentido la siguiente reflexión es palmaria y recoge todos los ámbitos en que se puede articular el fenómeno sacramental:

Estudiar un sacramento significa comprenderlo desde una situación vital (antropología simbólica) en un contexto cultural e histórico (antropología cultural), que tiene en cuenta los datos de la realidad y el contexto social (sociología), así como las reacciones y mecanismos personales y colectivos ante esta situación (psicología) detentando los fenómenos religiosos que en relación con esta situación se han dado y se dan hoy (fenomenología e historia de las religiones) y profundizando en la riqueza de la experiencia límite que se viven en la llamada a la trascendencia o en la revelación de lo divino desde la misteriosidad de lo humano (metafísica y teodicea).

Limitándonos al ámbito antropológico, la presente reflexión pretende dar algunas respuestas o claves interpretativas a la visible *desacramentalización* que afecta a la experiencia vivencia de los sacramentos, especialmente, tomando como punto de referencia la pérdida de la hermenéutica simbólica, característica de este período y que afecta con especial virulencia al lenguaje religioso en cualesquiera de sus manifestaciones concretas.

1.1. LO SIMBÓLICO EN LO SACRAMENTAL

¿Por qué estudiar los sacramentos como filtro para acceder al conocimiento más verdadero del hombre en su acceso a la experiencia de Dios?

Sencillamente porque los sacramentos fueron instituidos por Cristo, desarrollados y madurados por la tradición eclesiástica en conexión con las necesidades de los tiempos y celebrados vicariamente por los agentes de pastoral de la Iglesia dentro de una dimensión simbólica que permite su comunicación con lo externo. De este modo, partiendo de una realidad externa y dualmente significativa, la traslación simbólica nos remite a una realidad significada (*res veritatis*) que le permite al hombre, en función del principio de analogía, penetrar y participar dimensionadamente en lo Otro. Por otra parte, el hombre de hoy, como analizaremos en detalle, percibe la realidad desde su definitoria subjetividad simbólica y la expresa en virtud de un instrumento lingüístico de base originariamente simbólico y no exclusivamente lógico-racional. Una visión más espiritualizada de este asunto nos podría refutar con la pregunta ¿por qué tanto énfasis en el aspecto simbólico de lo religioso en la codificación de la evidencia inmanente de los sacramentos? Ciertamente, la respuesta nos la ofrece la propia vertebración narrativa del ritual. El sacramento queda vertebrado en el lenguaje narrativo de la experiencia de un encuentro interrelacional, como bien ha demostrado la denominada teología-antropología dialéctica. Los hombres, en cuanto creaturas, están convocados, a través de su connatural relación encarnatoria, a la plenitud de vida en Cristo (*cf.* Rm 5, 14; Jn 19,15).

Dios da sentido definitivo a toda experiencia religiosa. No podemos desvincular cualquier representación de la definición de lo sagrado, si esta no se articula en un lenguaje narrativo en el que se celebre con fuerza performativa la historia de encuentro entre el hombre y la creación, es decir, el Encuentro definitivo sacramental con Dios, para el que el hombre está naturalmente vocacionado. Esta formulación se debe instanciar en dos momentos. Un primero y primordial que, podemos referir como *terminus a quo* en el que es la experiencia vital del creyente la que sale al encuentro de la realidad misteriosa que se visibiliza en su interior. Es ahí donde brota la verdadera coyuntura sacramental que da entalle al *homo sacer*, entidad genuina de la constitución antropológica.⁴ Sólo después de esta asunción vital de lo sagrado escenificada en un realísimo encuentro con el Misterio, podremos acceder a la representación racional que dé acceso no exhaustivo, como *terminus ad quem*, al núcleo histórico-existencial de los sacramentos. La antropología teológica de GONZÁLEZ FAUS (1987: 110) da cuenta de esta

⁴ Indispensable en esta visión complementaria resulta el enfoque estético de lo “sagrado”, de claro empuje fenomenológico, desarrollado por AGAMBEN, G. en la magnífica trilogía *Homo Sacer*.

perspectiva, en cierto modo invertida, de la mediación sacramental.⁵ En este sentido afirma:

La sacramentalidad la tienen las cosas cuando son miradas con los ojos de Dios. Por eso, la cercanía de Dios al hombre nunca supone un mayor aprehensión de Dios, pero sí se experimenta en esa transparencia de las cosas. [...] Trascendencia e inmanencia, distancia y cercanía, escondimiento y contacto, van manteniéndose así inseparablemente ligados en todos los desarrollos que aluden a la presencia de Dios en el mundo y a la relación del hombre con Él.⁶

Realidad interior que reinterpreta una realidad exterior de sentido, eso puede ser en palabras escuetas, lo que entendemos por sacramental. En concreto, para la fe cristiana esa realidad interior no es otra que la realidad de Dios trascendente. De hecho, ha de defenderse la autonomía e independencia epistemológica del pensamiento sacramental frente a otras formas de acceso al encuentro con el Misterio.

En síntesis, la dimensión sacramental no se puede fisionar de la capacidad simbólica que le es intrínseca a la capacidad natural de funcionar propia del conocimiento humano. Por otro lado, estas definiciones, siempre parciales, pueden dar la impresión de que lo “simbólico” y lo “sacramental” son una y la misma cosa. Aunque todo lo sacramental es marcadamente simbólico, no todo lo simbólico es sacramental en el sentido de que sea mediación de la presencia de lo Sagrado.

Es en este momento donde hemos de recuperar el carácter simbólico de lo sacramental. Dado que la manifestación de plusvalía existencial del hombre se circunscribe a la vivencia del símbolo sacramental como acceso al Misterio, hay que buscar la unidad de significados que nos conducen al Misterio en el perenne *continuum* materialidad-inmaterialidad de toda estructura simbólica. Este ejercicio nos conduce al corazón del misterio celebrado ritualmente que aúna todos los aspectos de la adhesión al Misterio, agrupando *fides quae* y *fides qua* o en términos menos marcados: fe, vida y celebración, convirtiendo, como indican los Padres, en realidad visible y presente una experiencia invisible y ausente.

⁵ Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I. (1987): *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Sal Terrae: Santander.

⁶ GONZÁLEZ FAUS, J. I. *op. cit.*, p. 110.

2.- Síntomas de una antropología simbólica anémica

Un rápido diagnóstico descriptivo de lo que se ha dado en denominar “modernidad tardía” (J. Habermas) o “segunda modernidad” nos sitúa como espectadores privilegiados ante el espectáculo de una metamorfosis radical de la experiencia simbólica con repercusiones directas entroncadas en el dominio sacramental de los sujetos religiosos. Los últimos decenios han contemplado el advenimiento de un “giro iconoclasta” representado por una proliferación casi imperialista de lo icónico, que, en inversa relación proporcional, ha debilitado la presencia y desarrollo de la dimensión simbólica hasta conseguir su ofuscación hermenéutica o la aparición de una enconada pugna por la supervivencia del signo-símbolo.⁷ Del marchamo lógico-cientificista de la modernidad se han extraído muchos elementos pródigos para la concepción y desarrollo exacerbado de lo que en el artificial macrocosmos de la globalización se ha rebautizado como “era del progreso”. Nadie debe poner en entredicho los logros científico-técnicos que en varios epifenómenos de la realidad moderna han acaecido para mejor salvaguarda y perpetuación del proclamado bienestar (obsérvese la diferencia no sólo terminológica implícita en otras lenguas que optan por hablar del ‘bienser’ [cf. ital. *benessere*]) del individuo moderno. Incluso en el ámbito religioso puede decirse que el motor ideológico tardomodernizador ha contribuido a una reorientación de ciertas actitudes consecuentemente tildadas de supercherías altisonantes en su aparato formal que, invirtiendo el orden natural, provocan un reduccionismo pueril e ingenuo en el comportamiento religioso de las personas.

Como si se tratase de un signo de los tiempos, este desarrollo de lo parareligioso se ha acantonado en grupos cada vez más significativos en la dimensión pública (la única perceptible en el mundo del “imperativo de la imagen”) contribuyendo a generar una contrarréplica a las tendencias dominantes que abogan por revitalizar la esencia radical.

Es en el lenguaje religioso donde mejor se perciben los síntomas de esta desecación simbólica de lo sacramental. Se está produciendo una emigración de la religiosidad practicada a la indiferencia, cifrada en el abandono paulatino de la práctica religiosa de la que los sacramentos constituyen el epicentro de referencia. Entendida la práctica religiosa como el cimacio de la experiencia simbólica del lenguaje religioso, la ausencia de

⁷ Cf. MARDONES, J. (2003): “El olvido del símbolo en la cultura de la imagen” en *La vida del símbolo*, Santander, pp. 17-32.

práctica lógicamente desemboca sin solución de cambio en la indiferencia, en el cero absoluto de lo religioso, en la negación de las posibilidades de actualización de los aspectos trascendentales en el hombre. El clima religioso imperante da muchas pistas. Ningún analista contemporáneo duda de que estamos asistiendo a una metamorfosis de los comportamientos religiosos. Como tendremos ocasión de señalar con mayor profundidad (*vid. infra*), una de las causas no menores de este cambio se produce por un desencanto con las mediaciones prescritas institucionalmente que dejan poco paso a los particularismos identitarios de diversa procedencia social ante una oferta creciente de posibles alternativas funcionales al monocromo, yermo y repetitivo sacramentalismo ofrecido como inmutable por el peso de la tradición.

En este marco general, si la praxis sacramental se vislumbra y cobra cierta entidad, esta tiene su caldo de cultivo decididamente en el ámbito del símbolo. Este es signo fundante y comunicante que desborda y satura, como diría el propio Lévinas, la potencia comunicativa del significante biunívoco a un significado. Trasladado al ámbito de lo sacramental, esa “saturación sémica” es la que ha forjado una paulatina adhesión a la fe de Cristo a través de la cristalización de la *performance* sacramental. Es más, hasta hace un cuarto de siglo aproximadamente la vivencia tradicional de la fe solía ser certificada y medida por el exacto índice de participación de los fieles en el elemento litúrgico-ritual que los ahormaba y por el mantenimiento riguroso y taxativo del rito tradicional que imparte *sensu stricto* el ministro. No había espacio simbólico para el desarrollo de lo sacramental. Todo quedaba reducido a su mínima expresión ritual en el escenario litúrgico.

Si la reconstrucción de este retrato tiene algo de fidelidad al original, estamos en condiciones de postular las razones de nuestro *parti pris*, a saber, la pérdida de vigor en la interpretación (*actio*), desarrollo práctico (*dispositio*) y analogía (*narratio*) de los sacramentos en el mundo contemporáneo.

Es significativo que sea la voz de un psicólogo de la religión como VERGOTE la que se alce críticamente contra la situación del cristianismo católico de la postmodernidad. En su opinión, este ha experimentado un exceso hermenéutico como síntesis de un larvado proceso de “racionalización sobrenaturalista” que, como si se tratase de una fortaleza infranqueable barbechada en la Ilustración, continúa haciendo frente a los excesos falaces del “empirismo de la sospecha”. Esta dialéctica apologética estaba marcada por los parámetros neoescolásticos que eliminaban toda potencialidad recreadora y provocadora del misterio de la fe vivida, sentida y experimentada. La crítica de este autor se sitúa en la vertiente eclesiocéntrica, en su opinión “se ha considerado de poco valor teológico la formación en

el sentido humano del simbolismo, de la palabra, de la expresión afectiva y de la acción en comunidad. La iglesia está pagando hoy muy caro este racionalismo sobrenaturalista”⁸.

Con tal objeto, hemos adoptado una de las definiciones que de manera más unívoca puede sintetizar la actual coyuntura de la axiología antropológica ante la experiencia de lo simbólico. Esta ha sido cabalmente acuñada por MARDONES (2003) quien habla de una atroz y deshumanizadora “anemia simbólica” germinada en la paradoja del imperialismo de la imagen. Es la imagen trasladada fuera del marco de referencia o enfoque que ha hecho que la codificación del lenguaje de la trascendencia se haya visto eclipsada por la hipercrítica racionalista afincada en el territorio del empirismo icónico formulado en el propósito, –permítaseme el símil coloquial– del “ver para creer” o del no menos manido “una imagen vale más que mil palabras”. El resultado es evidente: los códigos suprasemióticos que figuran en la antesala fundante de toda mediación religiosa del espíritu se han desdibujado. Si, por recurrir a la brillante imagen de THEISEN, el cristianismo, como toda religión histórica, es una auténtica “catedral semiótica”, ahora buena parte de la belleza de ese templo se ha visto privatizada por la difusión mercantilista de la imagen del cristianismo, de modo que los perfiles que dibujaban la esencia crítica de ese movimiento se han ido paulatinamente difuminando hasta el extremo de hacer irreconocible, más allá de las operaciones de cosmética a las que se somete el rito sacramental que presenciamos cada vez con más frecuencia, la entraña simbólica del acto sacramental cristiano. Con todo, indagar sobre los desafectos de la capacidad simbólica nos conduce a un análisis más pormenorizado en el que el hombre asciende a la categoría de entidad sustentadora, generadora y comunicadora de realidades simbólicas. Por ello, para la atinada argumentación de esta esclerotización simbólica se antoja necesario un recorrido por los aspectos fundantes de la antropología humana que se define, al decir de CASSIRER, como *homo symbolicus*, a saber, como hombre compulsivamente abierto a la esfera simbólica, que trasciende su propio alcance del horizonte conceptual en el que se ha instalado cómodamente en el último siglo y medio, bajo la forma de una fútil sombra conceptual sobre la que se constituye el balance entre su auto-contemplación y su carácter relacional con los otros. Tras el abordaje de los aspectos religiosos en los que se articula esa “simbolicidad” del hombre, habremos de abordar el *locus* o

⁸ VERGOTE, A., (1998) “El sacramento de la penitencia y de la reconciliación”, *Selecciones de Teología*, 145, 71-80 [72].

reino privilegiado de actuación del símbolo en el multifacético territorio religioso. Extraídas esas conclusiones, podremos finalmente establecer los patrones de lo simbólico que protagonizan el nuevo “giro simbólico”.

3.- El hombre, animal inquieto de desmesura

La venerable tradición bíblica transmitida en el *theologoumenon* de la *imago Dei* (Gn 1, 26; Sal 8; Sab 17,11) reserva un especial lugar para la presencia de Dios en la hechura corpórea del hombre. De acuerdo con esta teología, deudora de la ideología real de los pueblos del Oriente bíblico, los hombres deben actuar en el mundo como una especie de imagen viviente de Dios. Las imágenes divinas representan un cuerpo en el que la realidad divina se hace presente. En la *imago Dei*, se debe hablar más bien de una *apoteosis* que de la una verdadera *teofanía*. He aquí que entra en funcionamiento el principio sacramental, según el cual representar a Dios es configurar, en los límites de la sensorialidad humana, un símbolo del Misterio que no puede manifestarse por sí mismo, sino en forma humana de pies a cabeza. Por tanto, el hombre, amén de escrutador reflexivo y comunicador creativo de símbolos es una entidad sacralizada y sacramental, como la fe cristiana ha culminado en el cénit de la Encarnación.

No estaban nada desencaminados los hagiógrafos que compusieron el Sal 8, cuando dieron rienda suelta, engarzando al hombre con la teología de la creación, y se preguntaron haciendo eco a la pregunta milenaria *cur homo?* en contrapregunta retórica, tremenda y fascinante, aquello de “¿qué es el hombre para que te acuerdes de él? / el ser humano para darle poder” (Sal 8, 6). Fascinante respuesta que es compatible con una visión no estrictamente controlada por la dimensión lógico-empírica. El hombre, creatura divina a su imagen y semejanza (Gn 1, 26-27) se ha distanciado de la grandeza de su creación, se ha convertido en un ser menoscabado hasta ser concebido como “pasión inútil” que no deja de ser el contrapunto de la paradoja más destructiva de quien ha recibido el don de ser. La continua nota enajenante de lo simbólico ha dominado la interpretación del denominado “giro antropológico”. Sin duda, esa actitud licantrópica del ser humano tiene una proyección directa en el ejercicio de la soberanía que le ha sido donada respecto a la creación. También en su “encuentro” con lo creado y las criaturas el hombre posmoderno adolece de perspectiva sacramental. Recordemos la prerrogativa designada por Dios en la Escritura: “henchid la tierra y sometedla, mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos” (Gn 1, 28). Estas palabras entregan la tierra al co-

medido uso, no al abuso, del hombre, y hacen de Adán no el árbitro absoluto del gobierno de la tierra, sino el colaborador del Creador. Sublime vocación humana, si bien marcada por los estrictos límites que no pueden ser libérrimamente saltados. El corolario es diáfano: si el universo está frente al hombre como una primera revelación de Dios, un sacramento, cuyo primer reconocimiento nos compete a nosotros descifrar en clave reveladora, puede ser la inmejorable puerta de acceso al Misterio, de la Naturaleza. Según intuyó Juan Damasceno, adelantándose a la amplitud mística del *κοσμος* como ambiente omnicomprensivo de la gravidez divina que asumiendo tantos riesgos propuso Teilhard de Chardin, la contemplación de la naturaleza es un dato indispensable para el conocimiento de Dios: lo espiritual puede aflorar teofánicamente en la materia por el hecho de que esta es portavoz de lo divino.⁹ En lo natural también halla asiento lo sacramental. Las realizaciones de este planteamiento (fases de la vida, momentos liminares de la existencia humana, etc.), pautadas en la vida del hombre, confieren un carácter de constante sacramentalidad a la vida humana.

La reflexión *ante litteram* de SAN AGUSTÍN (*Confesiones* X, 6) en un sublime ejercicio de introspección que coronada con la argumentación del origen divino del hombre como fruto del amor de Dios parece advertir la deriva exocéntrica en la que se ha visto aprisionado el individuo postmoderno en su incapacidad de reconocer los reflejos de los arquetipos divinos hipostatizados en su anatomía corpórea, dándole la apariencia de un objeto insensible, arrancado de su interioridad, retornado al vacío primigenio, en un estado de pre-creaturalidad que lo precipita con creciente celeridad a la desaparición de su propia connatural riqueza ontológica, personal y dialógica.¹⁰

A continuación, de manera sintética, trataremos de iluminar esa desmesura que es el hombre, haciendo un retrato robot de esa actitud, anti-teológico, que lo ha convertido en una entidad anti-analógica.¹¹ El retrato del

⁹ Cf. JUAN DAMASCENO, *De imaginibus oratio* 1.16: PG 94, 1245a. P. TEILHARD DE CHARDIN es el mejor exponente de una "pan-simbolización" trascendental de la materia, incluso de la materia crística (punto omega) tan definidora de esta visión sacramental de la Creación. Vid. infra donde retomaremos algunas de estas ideas. Cf. a este respecto su célebre obra *El corazón de la materia*, Sal Terrae: Santander, 2002.

¹⁰ Interesante a este respecto, por saber integrar diferentes perspectivas que derivan fundamentalmente del pensamiento antropológico unidimensional de MARCUSE en una paleta de categorías borrosas de cristianos, es la obra de R. LATOURELLE (1984), *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo*, Salamanca.

¹¹ Muchas de las ideas abordadas en ese panorama antropológico postmoderno están inspiradas en el original y comprometido ensayo de antropología trinitaria de Edoardo SCOGNAMIGLIO (2009): *El rostro del hombre*, Salamanca, pp. 45-109.

ser humano puede ser esclarecedor para interpretar su alejamiento de las coordenadas de la “razón simbólica” avalada por el *pedigree* cultural que supone el haberse forjado en la época en la que tanto más cuantitativamente se ha avanzado en el conocimiento de “lo humano” cuanto cualitativamente más se ha difuminado el verdadero rostro humano. Así, HEIDEGGER señalará apodícticamente: “En ninguna época como en la nuestra el hombre ha llegado a ser tan problemático”.¹² Yo añadiría: en ninguna otra época el hombre ha dejado de ser tan conscientemente irresolutivo ante los problemas fundantes de su existencia. La siguiente propuesta de rasgos trata de completar esta visión de los hechos.

3.1. EL DISEÑO ARTIFICIAL DE LA ANTROPOLOGÍA DARWINIANA

En la presentación de este asunto vamos a proceder explicativamente por *via negativa*. Valga la *contradictio in terminis*: la racionalidad de la fe en la creación hoy por hoy es el postulado más plausible teoréticamente en términos de la teoría de la evolución. No cabe duda, después de siglo y medio de teoría de la evolución ha de reconocerse razonablemente que ninguna teoría científica puede responder y, mucho menos agotar, las respuestas a la pregunta sobre el sentido de la vida humana.¹³

En los últimos tiempos han surgido opiniones de especialistas procedentes de la bio-antropología que han proclamado un veredicto definitivo contra Darwin, hasta el punto de que, del mismo modo que sucedió con el darwinismo social décadas atrás, se han puesto en entredicho por “dogmáticos” el objetivo y la metodología de la “selección natural” de las especies tal como la propone Darwin. Uno de los defensores más altisonantes de esta nueva visión “desmontadora del darwinismo” es el biólogo español Máximo Sandín quien en buena parte de su obra aporta argumentos de peso sobre muchos aspectos de la teoría de la evolución de Darwin.¹⁴ Remitimos a los especialistas en un campo en el que no nos consideramos suficientemente informados para remitir a una información que trasciende los límites de este trabajo.

¹² Cf. M. HEIDEGGER (1981): *Kant y el problema de la metafísica*, FCE: México.

¹³ Cf. SANDÍN, M. (2008): *Desmontando a Darwin*, Ediciones UAM: Madrid.

¹⁴ Si bien algunos de sus argumentos pueden resultar revisables en algunos puntos controvertidos que descienden técnicamente al terreno de los datos científicos y cuyo alcance explicativo se nos escapa, sobre muchos de los aspectos de la teoría de la evolución de Darwin.

3.2. EL “TECNOHOMBRE”

Entre los instrumentos y condiciones mediante los cuales es posible describir hoy la identidad del sujeto humano, no está solamente la mediación evolucionista, sino también la posición que localiza al hombre en el epicentro del bautizado como paradigma cibernético y de las tecnociencias (biotecnología, eugenética, ingeniería molecular, etc.). Esta sobredimensión de la autocomprensión de la persona en clave técnica supone la contraprestación de los constituyentes simbólico-espirituales que definen a la persona. Se ha producido una mutación en la valoración hipercientificista del ser humano. La técnica moderna incide, especialmente, sobre la praxis humana, sin que la fe, la cultura o la política sean capaces de controlar ni describir la situación. Como señala espléndidamente RUIZ DE LA PEÑA (1991),¹⁵ al hablar de la transición sustentada en el dualismo alma-cuerpo a otra nueva en la que los formantes identitarios de lo humano son mente-cuerpo. En este ámbito es lógico que, en ciertos extremos, se llegue a recuperar la idea nitzscheana de *Übermensch* “superhombre” que adquiere forma y fondo robóticos. En este clima se sitúa una nueva revisión crítica a la ciencia en la que aflora cierto determinismo de matriz biológico, que niega la libertad de la persona y reduce el sentido espiritual y trascendente de la vida, de su ser *memoria Dei*, ofreciéndonos solamente una interpretación de carácter espacial y matemático del tiempo. El imperativo lógico-cientificista de la mensurabilidad recorre todos los goznes de la definición contemporánea de hombre. Esta es una de las aportaciones fundamentales de BERGSON, que supera en su *personocentrismo* toda oposición de contrarios. Esta visión del hombre ofrece su natural desembocadura en una especie de mecanicismo aberrante. El mundo es patrimonio de la acción técnica que ofrece resultados mayoritarios y más visibles a la vida humana de lo que las denominadas “ciencias del espíritu” pueden ofrecernos. Este paradigma reduccionista nos permite, como recuerda bien HEIDEGGER, estar sometidos abiertamente al cambio, a nuevas revoluciones y transformaciones que se han orillado en las costas del ejercicio de la técnica. El Dios que se propone como sustitutivo de este continuo marchamo cuya esencia consiste precisamente en eso, “en pasar” (*Vorbeigang*), es un *Deus semper adveniens*, muy distinto del Dios de Jesucristo. En esos casos, el hombre queda simplemente como centinela (*Wächter*) de la quietud silenciosa del último transitar divino. En palabras de HEIDEGGER la verdadera

¹⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J.L. (1991): *Nuevas antropologías: un reto a la teología*, Salamanca.

redención de este “tecnohombre” radica en evocar a la última respuesta de sentido, a la “pura necesidad de ser” que lo incite a la liberación de la técnica y del progreso siempre recursivo. Una recuperación de la esencia corpórea y encarnatoria debe sustentar la reconstrucción del hombre postmoderno a partir de los rescoldos y de las certezas axiológicas que siempre le han distinguido de todo lo demás en el mundo en su perenne encuentro entre naturaleza y cultura. Estas coordenadas nos permiten asistir al fin de un nuevo ciclo en la evolución axiológica del hombre. Tras el advenimiento del primer hombre (*homo sapiens*), marcado por una visión cósmica y cíclica de las relaciones temporales, se implantó el *homo religiosus* (sc. “religado”) fruto de la concepción teleológica y escatológica bíblicas. Tras ellos, hemos llegado al tercer hombre, el evolucionado (*homo faber*), es decir, un hombre en continua expansión que apunta hacia el “punto omega” para construir su verdadera alcoba humana. Finalmente, nos hemos quedado inmovilizados ante el advenimiento del cuarto hombre, el rebautizado, hombre postmoderno que comienza a existir desde el momento en que a nuestra época ha sido caracterizada por la interdependencia mundial en la prefiguración de la “aldea global”, neoliberal y capitalista, que adelante un retorno al caos primigenio del fin de los tiempos. El retrato del Adán de nuestros días es esencialmente un “ser problemático” pues las respuestas fundantes *ποι και ποθεν*; “¿de dónde y adónde?” de nuestro devenir permanecen inevitablemente abiertas. Este “tecno-hombre” está siempre en lucha para mantenerse adherido al bien, por salvar su dignidad ética ante los otros y ante el mundo. Este cuarto hombre ha resuelto la dialéctica objeto-sujeto en favor de este último y se ha convertido en protagonista único de la historia que totalmente protagoniza. Es un individuo artífice de lo artificial. En un afán globalizador que puede dar la impresión de amalgama “confutada y falible” en palabras de POPPER, cataliza los demás modelos antropológicos que le han precedido, pero en desequilibradora síntesis. Este juego continuo de interferencias variadas quizás sea el síntoma prefigurador de la llegada de un quinto hombre de un Emmanuel crístico, “Cristo con nosotros”, del nuevo Adán paulino. Esto supone, no simplemente rescatar la *imago Dei* tradicional, sino situarla en las cosas y a través de las cosas del mundo. Esto supone enfatizar la experiencia de Dios que posee cada hombre. Como el hombre es, en sí mismo, una experiencia “entusiasmada”, una continua presencialización y personalización divina, se infiere diáfananamente que al construir la propia historia en diálogo con su tiempo, el hombre configure el misterio de Dios dentro de sí. Esta es la posición que de manera constante se insinúa en la obra de ZUBIRI. El hombre es una realidad absoluta, es algo fundado sobre la trans-

endencia de Dios en las cosas. De ahí se llega a la conclusión de que Dios es la experiencia del hombre.

Los filósofos de la “acción” han dado buena cuenta de los condicionantes de un mundo tan activo técnicamente de la modernidad. BLONDEL reconoce la vigencia del método de superación de la inmanencia en cualquier acción humana que tenga por objeto la superación del mero tecnicismo y extrinsecismo limitado por el corsé científico-técnico. Toda acción lleva aparejado un trascendentalismo en su ejecución. El mismo reflejo de la acción humana en el mundo demuestra que la voluntad del hombre, sea cual sea el objeto sobre el que se aplique, siempre tiene una apertura espiritual y trascendente que, mediante la intervención de la gracia divina, expande existencialmente la experiencia humana en diálogo con esa otra que busca un continuo “más allá” en el ser de las cosas. La supervaloración de la realidad técnica incide en proporción diametralmente inversa en la percepción de una humanidad simbólica.

3.3. ¿EL HOMBRE CIBERNÉTICO COMO QUINTA MODALIDAD DE HOMBRE?

Los analistas de la cultura contemporánea que proponen búsquedas asentadas en un humanismo cristiano (MOLTMANN, DE LUBAC o PANNENBERG por poner sólo unos ejemplos) cifran en la revolución biológica, informática y de las telecomunicaciones el escenario en el que se sitúan los avatares del hombre hodierno. De estas revoluciones la más decisiva es la que se juega en el terreno de lo que se conoce como “biotécnica”. Es la que, desde la perspectiva religiosa, más puede incidir en los valores éticos de modo que el mundo de la ética de la ciencia es un inexcusable lugar de discusión para valorar el carácter simbólico del hombre. En este campo parece imperar una doble relación dialéctica: “todo se concede al uso de la técnica por el hombre” y “todo se niega al uso del hombre por la ciencia”. Está claro que la ciencia no es antropológicamente neutral. El imperativo lógico-cientificista del modelo epistemológico vigente no sólo diluye progresivamente la capacidad evocadora del hombre, sino que presenta consecuencias y responsabilidades decisivas en el ordenamiento moral del ser humano. En este contexto nace el “hombre cibernético” como proyecto científico y ético que toma conciencia de que se halla en un momento de cambio histórico que le ha permitido entrar en los arcanos de la genética y de la bioingeniería. El investigador puede, mediante manipulaciones del ADN, conmutar el orden y la configuración natural del ser humano. Estamos a las puertas, por tanto, de un nuevo paradigma que no ha escapado al

reino de la contraposición extrema (“síndrome de Frankenstein”), que mecaniza una visión totalmente aberrante de todo lo procedente de la ciencia. Un nuevo “foso” se abre entre los verdaderos logros de la ciencia y de la tecnología y la conciencia que tiene la población media mundial sobre la naturaleza de esos avances. Esa falta de acceso a las verdaderas novedades científicas es un factor ejemplificador que denota la ausencia de permeabilidad de los avances científicos. Se habla ya de “transhumanismo”, es decir, un nuevo movimiento tecnofilosófico que cree en la transformación de la raza humana en *ciborg*. El hombre-máquina se presenta como la realización de una humanidad superior, más poderosa y con más capacidades que la actual. Los *ciborg* notan progresos en la comunicación, en el conocimiento, es decir, creando máquinas más inteligentes que los seres humanos. Pero si retornamos a la valoración de la dimensión transobjetiva y translaticia de los impulsos experienciales de la realidad nos topamos de frente con un muro infranqueable: ¿qué sucede con la vivencia espiritual y afectiva del ciberhombre?¹⁶ La tecnología, por mucho que prosperen y se extiendan sus obras técnicas, no puede dar una respuesta ni puede interpretar el misterio de la persona, el sentido último de la dignidad de la persona. En esta perspectiva es preferible quedarse con el viejo y débil hombre que todavía indaga impenitentemente por encontrar las huellas del misterio, de respuesta a las inquietudes del espíritu, de iniciar el viaje del alma.

3.4. EL HOMBRE MÁGICO DEL SINCRETISMO CONTEMPORÁNEO

El marcado subjetivismo cultural que caracteriza nuestro tiempo favorece la difusión de creencias vagas y sincretistas, por lo que cada uno elige de los diversos ámbitos religiosos o filosóficos aquellos elementos que considera más afines a su propia contextura vital. Al mismo tiempo, se produce una revitalización de los movimientos que proliferan en medio de un radicalismo itinerante que favorece el seguimiento de líderes carismáticos que prometen un intervencionismo indirecto promisorio de alivio físico, psíquico o moral y que se anuncian como puntos de referencia tranquilizadores. El triunfo de las fuerzas del mal, que se presenta como una aspiración que hay que alcanzar, en la saga protagonizada por el mago Harry

¹⁶ Sobre las relaciones hombre-máquina son interesantes las visiones de WARWICK, K. (1998) *In the Mind of the Machina*, Londres o KURZWEIL, R. (1999) *The Age of Spiritual Machines*, New Cork.

Potter patentiza esta situación.¹⁷ Un psicologismo sobredimensionado ha desvirtuado el entramado simbólico del hombre, exaltando la dimensión emotiva y un sentido difuso de angustia, propio de las situaciones existenciales críticas, inclinan hacia una religiosidad fuertemente emocional y mágica que buscan un éxtasis físico y psíquico. Este clima espiritual refunde una experiencia natural de la realidad que contempla con superstición el mundo circundante.

Hay diversas formas de proyección de la perspectiva mágica a través de prácticas mágicas que en el clima cultural postmoderno han ejercido su natural fetichismo a través de la adhesión supersticiosa a objetos. Algunas de estas características aparecen en los movimientos de la conocida como *New Age*.¹⁸

Estos movimientos se pueden relacionar con el prendimiento de una neopaganización de la realidad con paralelos sorprendentes de alcance transcultural similares a los que se sucedieron en el inicio del helenismo. Recuérdese el florecimiento sincrético que se produjo una vez que Alejandro Magno extendió las redes del mundo griego hasta todos los rincones de la οἰκουμένη conocida. Aparecen nuevos retos en forma de astrología, cartomancia, horóscopos que evocan aquella simbología helenística que insertaba el destino en la ruleta de la arbitrariedad cíclica de la εὐμαρμεύς y en la personalización de la diosa Fortuna como fundamento liminar del que depende la propia vida.

Este escenario mágico-supersticioso protagonista de la postmodernidad se amplifica en otras dimensiones en forma de mediaciones religiosas que pretenden conminar las fuerzas ocultas de un entorno perennemente negativo y hostil ante la debilidad del hombre.¹⁹ Existen también mediaciones con el “Más Allá”. El ocultismo y el espiritismo extienden su mediación en formas diversas.

¹⁷ En marzo de 2003 Joseph Ratzinger comparte las críticas realizadas por un sector de la crítica literaria alemana al contenido de Harry Potter detectando elementos de presencia del mal en el mundo en la que la mirada hacia Dios aparece totalmente soslayada.

¹⁸ La Iglesia sintetiza bien sus doctrinas sobre la visión del hombre de los movimientos de Nueva Era y su incidencia como crítica de la ciencia y de la fe en el Consejo Pontificio de la Cultura – Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso: *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul «New Age»*.

¹⁹ Somos muy conscientes de que el límite del uso del término postmoderno se ha convertido en un anacronismo poco esclarecedor. De hecho, los pensadores como VATTIMO que hablan del mito del “fin de la historia” que domina en el ideario postmoderno se han dado cuenta del fracaso de estas apocalípticas de nuevo cuño. Esto no es más que una simplificación, pero es claro que el pensamiento actual camina por otros derroteros más anclado a esperanzas de optimización histórica mucho más dialogantes con la experiencia vital, fraterna e interpelante con el mundo. Una buena síntesis sobre el alcance del postmodernismo se encuentra en varios trabajos de D. NATAL ÁLVAREZ.

Toda esta síntesis de los “lugares comunes” de la experiencia crítica de la antropología vigente no ha apagado la sensibilidad simbólica tradicional y reconfigurado un nuevo ideario de trascendencia que hunde sus raíces en la nueva prefiguración de la religiosidad actual de los “nuevos movimientos religiosos” (NMR).²⁰ Lo más curioso es que este proceso hunde sus raíces en una reinterpretación de cierta simbología de las mediaciones cristianas pre-existentes que suponen la reactualización de ciertos mensajes revelados con validez histórica. Otros se inspiran, en este incesante proceso de proliferación supersticiosa, en las experiencias espirituales orientales, especialmente en tradiciones esotéricas y ocultistas. Este es el terreno de la magia. La magia, redimensionando el Absoluto o asumiendo la forma engañosa de su semblanza, pretende operar holísticamente con exigencias de dominio y de control absolutos. Este pensamiento mágico es la vertiente religiosa postmoderna confrontada con el fragmentador análisis merológico que actualiza el método científico. Pero, perplejamente, magia y religión están más próximas en su acceso a lo trascendente. El Misterio adquiere forma y sentido en el ámbito de la naturaleza y de la historia, riveras del hontanar numinoso. La magia navega, al contrario, por los meandros de la absoluta inmanencia falsificando sus mediaciones espurias que le conducen a falsos absolutos que trata de resituar en el Absoluto fundante. La magia acaba justificándose exclusivamente a sí mismo, por lo que, todo lo que gira en torno a esta falsa mediación del Misterio se convierte en un círculo cerrado que aborta los mecanismos naturales de acceso a la realidad trascendente. De hecho, si en relación a la ciencia, la magia se presenta como una degradación autogenerada, es decir, como una manipulación de las leyes de la naturaleza, contrapuesta a la religión, la magia se presenta, por su parte, como una instrumentalización del misterio divino. Se origina en el intento manipulador de sus usuarios de apropiarse e instrumentalizar el misterio divino. Como la propia marcha cultural actual demuestra, el recurso a la magia no queda reducido a fases de la historia en la que abunde un tipo de explicación pre-científica, sino que, lógicamente, también se encuentra en fases del desarrollo histórico en las que triunfa un acercamiento racional al conocimiento de la naturaleza. En cualquier caso, tanto la experiencia científico-filosófica como la religiosa se muestran a una

²⁰ Por *Nuevos Movimientos Religiosos* entendemos un conjunto de fenómenos que, aunque no exclusivos de nuestra época, han irrumpido en todas partes durante los últimos decenios, modificando la situación religiosa, los diagnósticos que se hacían de ello y los pronósticos sobre su evolución. Cf. MARTÍN VELASCO, J. (1993): *El malestar religioso en nuestra cultura* 1993, pp. 53-78, Paulinas: Salamanca.

apertura dinámica del hombre “transliminar” que queda abortada en la pseudo-simbología ensombrecedora del Misterio. En ambos itinerarios el límite no es la última palabra del Misterio, sino sólo un momento suyo provisional. Esto es especialmente patente en el cristianismo donde, a diferencia de otras tradiciones religiosas, sea la iniciativa de Dios al revelar el Misterio, sea el carácter particular intrahistórico que asume el Misterio como realización de un plan de creación y de salvación centrado en Cristo, garantizan que éste posea un sentido último y definitivo en cuyo discernimiento interviene decisiva y primariamente la apertura simbólica y vivencial de la realidad.

3.5. HOMO OECONOMICUS

La emancipación global de la actividad económica se ha convertido en el punto de referencia esencial no sólo para las decisiones tocantes a la ética. El individuo libre y egoísta del que habla A. SMITH ha proliferado en forma de unos pocos individuos instalados en el poder financiero a escala mundial que detentan el monopolio de las relaciones macroeconómicas. Esto ha contribuido a la configuración de una nueva propuesta de *homo oeconomicus* que ha sustituido por elevación latréutica de lo utilitario al simple *homo sapiens* ajeno al imperativo moral del economicismo. Este superávit representativo de lo económico tiene consecuencias deletéreas para ciertas antropologías clásicas. La economía se ha convertido en la medida de todas las cosas sobre la que se proyecta la sombra de un hombre crecido que vive en la superficie, víctima de la pura exterioridad utilitarista. En las relaciones dialécticas, que basamos en el Encuentro o en la interacción con el prójimo, el *homo oeconomicus* corre el riesgo de reducir a mero objeto a su interlocutor. Aunque el dominio lingüístico utiliza a la ligera el término *económico*, en realidad, la nota dominante abunda en lo *crematístico*, por utilizar la dualidad terminológica de Aristóteles. Nuestra época forja a hombres crematísticos, no a verdaderos ecónomos, es decir, a aquellos que saben utilizar los bienes como medios para satisfacer las necesidades concretas por medio de acciones encaminadas a la solidaridad y a la coparticipación. Una correcta interpretación de lo económico en el hombre debe ir asistida por una antropología que permita la prosperidad equilibrada de la humanidad. La propia dignidad de la persona sólo puede expresarse si se recurre a un verdadero ejercicio de los derechos fundamentales de la persona. También las tentaciones de esa hipertrofia crematística pueden hundir sus raíces en la inhabilitación simbólica de los

individuos. Resulta muy difícil disipar el influjo de este *pantótum* económico casi diabólico para las expectativas de espesura de lo humano. La transformación de la sociedad moderna es una despiadada constatación de los valores auténticos, de la vulgaridad del poder y de la arrogancia de la vida que se sintetizan en un cúmulo de relaciones económicas que alejan al hombre de su propia esencia humana.

3.6. UNA ANTROPOLOGÍA RELACIONAL *εξ αναγκης*

Consideramos que el mejor enfoque para realizar un análisis de un fenómeno religioso debe partir de una experiencia dialógica o relacional que vamos a definir como fenómeno del Encuentro con lo Absoluto. Los postulados del *Neues Denken* se basan en la importancia del diálogo, de la alteridad, de la experiencia interpersonal.²¹ Esta dialéctica imperante en el ámbito ontológico-existencial, también puede ser aplicable a otras dimensiones superiores del pensamiento, como la metafísico-trascendental. Traslada esta visibilización dialéctica de la realidad, de los otros y del propio sujeto a la perspectiva del Encuentro definitivo con el Misterio, podemos señalar que es en el ámbito del reconocimiento del Misterio de Dios uno de los escenarios donde mejor se pueden percibir las mediaciones analógico-simbólicas que nos introducen en los aledaños de la experiencia de Dios. Encontrarse con el Otro significa trascenderse. Hay mil maneras de auto-trascendencia “originadas por la existencia en el corazón del hombre de una impronta, huella, imagen, *pondus*, que suscitan la inquietud y ponen en movimiento el trascendimiento”.²² Los hombres siempre han querido representarse el encuentro definitivo con el Misterio mediante el contacto inaprehensible con Dios, a través de la vía unitiva, según predica Pablo: “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí”. Este despojamiento del yo exige una utilización simbólica del lenguaje de la reciprocidad simbólica para experimentar hondamente un profundo sentimiento religioso. El conocimiento de la realidad humana se desestabiliza y se hace opaco si se

²¹ La quintaesencia de este pensamiento que privilegia un giro hacia lo relacional y la sociabilidad como una experiencia primera por encima del propio pensamiento empírico se sitúa en el horizonte filosófico de un grupo de pensadores judíos que experimentaron la necesidad de un giro radical en la concepción de las relaciones interhumanas. Podemos destacar a representantes de varias generaciones de este pensamiento relacional: ROSENZWEIG, BUBER, MARCEL, EBNER o LÉVINAS comparten similares miras hermenéuticas. De especial interés para el asunto que nos ocupa resulta la obra de M. BUBER (1995²) *Eclipse de Dios*, FCE: México.

²² MARTÍN VELASCO, J. (1995): *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta: Madrid, pp. 28-29.

circunscribe a relaciones de tipo sujeto-objeto. La sociedad contemporánea cobra sentido en la encrucijada de la relación entre sujetos por el lado de la categoría *encuentro*. Si este balance de raigambre relacional se contempla como necesario en la comprensión de la posición del hombre respecto al hombre verdadero, tanto más necesario su recurso será preciso, cuanto mayor ese encuentro se convierte en el Encuentro máximo con el Misterio que nos trasciende. Conscientes de que el interlocutor divino es inaccesible si se encastra en los límites de nuestro lenguaje inmanente, pues no podemos dirigirnos directamente al Absoluto: el arbitrio de un modo de hablar simbólico se convierte en el único medio de superar el apofatismo pueril que pretende acoger en forma absoluta ese cara a cara entre el tú humano y el yo divino. Siempre que nuestra capacidad de expresión proposicional se aplica referencialmente al Misterio, sin duda, estamos poniendo en juego nuestra capacidad de transcendimiento y nuestra búsqueda simbólica de los límites de nuestra creaturalidad. Ese escenario, como quedará descrito en las siguientes páginas, ha sido especialmente cultivado en el genuino espacio, vedado de trascendencia, de los sacramentos, tanto en su dimensión externa-significante del ritual (*sacramentum credendi*) como interna-evocadora de la vivencia especial que supone la adhesión a Jesucristo (*sacramentum orandi*). Así, la persona, en cuanto entidad sacramental individual de naturaleza relacional, cuanto más entre en contacto con los demás y con el mundo creado tanto más se abrirá el abismo de lo simbólico y lo sacramental para su percepción. El hombre está destinado a auto-comprenderse en la medida de su capacidad de emancipación simbólica.

3.7. SÍNTESIS: EL CAMINO DE LA ANTROPOLOGÍA SACRAMENTAL

Partimos de la definición del hombre, contrastada desde mucho antes del dominio de los existencialismos personalistas, en calidad de *homo symbolicus*. El conocimiento simbólico atraviesa y promueve toda la vida humana, hasta el punto de que símbolo y conocimiento humanos son co-implicativos. El símbolo se fundamenta en una epifanía vital. Allá donde hay símbolo late la vida a raudales. La completa dimensión de la vida misma, incluido, por supuesto, su aspecto psíquico constituye el reino soberano del símbolo. De acuerdo con esa transversalidad vital, el ser dotado de mayor capacidad simbólica será precisamente el que gozará de mayor predisposición hacia lo simbólico. En este sentido se puede decir que el hombre tiene naturaleza simbólica en cuanto fagocitador y catalizador perenne de símbolos. La perspectiva analógica de la realidad tiene este sentido. El hombre,

capacitado de símbolos, es capaz de agrupar, en virtud del principio de analogía de significados y significantes diversos con el fin de formular nuevos valores hipercharacterizados de función simbólica, es decir, recordando a Goethe, transfigurando lo concreto en abstracto.²³ Por otra parte, cabe decir que el ámbito de aplicación de lo simbólico en el hombre sólo puede darse en la alteridad que supone la existencia de un receptor ajeno. La existencia de un receptor convierte la comunicación simbólica en signo efectivo del marchamo simbólico. Sin receptor no hay itinerario siquiera de conato de búsqueda hacia el Misterio. De hecho, el receptor último de la experiencia relacional es el hombre. Es condición de necesidad (cf. 2.6) que existe un “tú” que ocupa la otra orilla de lo simbólico con el fin de completar la singularidad simbólica. Por tanto, la antropología simbólica o un simbolismo antropológico deben entenderse, por su coarticulación, como casi pleonasmos, cuando aluden a una realidad suprema. La fenomenología de las religiones (cf. MARTÍN VELASCO 2007) ha demostrado que el hombre expresa esa capacidad religiosa de relacionalidad con lo Trascendente a través de categorías religiosas que manifiestan esa dinámica connatural al individuo. Toda la realidad se difracta en lo “sagrado”: objetos, lugares. PLACER UGARTE (1999) es bien explícito al considerar la inexorabilidad del encuentro analógico entre relacionalidad y simbolismo humano en torno a la praxis sacramental contemporánea ideal:²⁴

“Hoy se deben entender los sacramentos como encuentro, símbolos, expresión de la fe y celebración de la vida. Porque el hombre no es sólo un espectador en la celebración sacramental, sino que en esta debe existir una perfecta armonía entre el ser y la condición sacramental que se ofrece. El hombre es un símbolo viviente. Por su presencia física, corpórea es un símbolo viviente que expresa su intimidad, libertad y voluntad; sus sentimientos, y pensamientos que no se pueden entender a simple vista, sino por la mediación corpórea. Esto es ser simbólico. Es la constante en la relación humana”.

Vemos que el punto de partida es la corporalidad. Esta es la que nos hace ser *origo* y depósito de evocaciones simbólicas. Por el cuerpo empieza todo a discurrir. Las nuevas tendencias de la corporeidad deben, en conse-

²³ Un enfoque psicológico muy esclarecedor de la virtualidad del símbolo lo encontramos en la obra de Gilbert DURAND, antropólogo de influjos jungnianos interesado en esclarecer el influjo del inconsciente colectivo aplicado a la realidad del mito, la imagen y el propio símbolo. Algunas de sus obras de referencia son: *La imaginación simbólica*; *Lo imaginario y De la mitocrítica al mito análisis*.

²⁴ PLACER UGARTE, F. (1999): *Signos de los tiempos, signos sacramentales*. Ediciones Paulinas: Madrid.

cuencia, formar parte de la dimensión sacramental, siempre y cuando no hallan marchitado lo que de sagrado puede haber en el cuerpo como canal de expresión sacramental. La sacramentalidad se vale de todas las dimensiones antropológicas. Recogemos a continuación algunas de las caras de lo humano que se proyectan en el “prisma” sacramental. En este apartado exponemos ideas muy conectadas con los presupuestos de la teología de la liberación, especialmente con las ideas de JON SOBRINO:

- a) *Carácter personal, intersubjetivo y analógico*: el hombre accede a la lucidez del conocimiento mediante la expresión personal y mistagógica con el Misterio. No es el camino proposicional, ni la vía positiva, negativa o *eminentiae* las que nos permiten acceder más íntimamente a la fuerza recreadora de lo sagrado, sino, más bien una adhesión consciente de alcanzarlo en la recreación sacramental que nos ofrece la vida. Este encuentro personal que postula el conocimiento de Dios se ha de regir por la puesta en práctica de los mecanismos analógicos de aproximación a la entidad divina. Todo conocimiento y lenguaje de Dios ha de ser relativizado y analógico en esencia. En su aproximación analógica el hombre se adentra en Dios, a partir de los seres creados: *per visibilia ad invisibilia*. Esta misma hermenéutica analógica que rige las relaciones con el Absoluto puede servir de horma, aplicada a la Iglesia de Cristo y a sus sacramentos. Al menos desde la tradición tomista (cf. *Sum. Th.* III, 60, 3), no olvidemos que los sacramentos *significant, quod efficiunt ex opere operato*. Esta eficacia privilegia el desvelamiento que, por graciosa intervención divina, favorece el descubrimiento de la presencia de Dios ya presente en las criaturas. Ese componente entusiástico (ἔθουσίασμος < ἔθεος) demuestra que la analogía se asienta en la base del simbolismo natural y de la economía sacramental en la Iglesia.²⁵
- b) *Cosmológica*: Sin cometer los excesos “panteístas” de las cosmovisiones holísticas que pretenden ver un todo sagrado en la realidad natural que neutraliza el necesario hiato entre Creador y criatura (Gn 1, 26) que exhalan las tradiciones de raigambre abrahámico-bíblica, la dimensión sacramental abarca todo el orden creado. Una religión revelada en la historia y desarrollada en una economía de salvación siempre abierta a la historia debe tener en el κοσμος, en la naturaleza y en el mundo su lugar natural de sacramentalidad. Como

²⁵ BOROBIO, D. (2008): *Sacramentos y creación*, Salamanca.

Boff nos alerta “el mundo es el gran sacramento de Dios. Cuando las cosas comienzan a hablar y el hombre escucha sus voces, entonces emerge el edificio sacramental”.²⁶ Otro lugar de referencia, bien testimoniado en la imagen bíblica del “resto de Israel”, es el pobre. Este es un lugar teológico preferente en la cosmovisión sacramental contemporánea, lo cual supone un revivificación de la fe en el significado de la cruz que adquiere fuerza celebrativa plena en la Eucaristía asimilando ese memorial supremo del gran acontecimiento vertebrador del mundo abierto a todos los fieles sin condición.²⁷

- c) *Economía de salvación*: El plan de Dios se vertebra en la historia. El Padre actúa en la historia de salvación por medio de su hijo en la Pascua y por medio del Espíritu Santo en la Iglesia. Asimismo, el sacramento se actualiza como *signo de los tiempos*. El gran reto de la acción cristiana en el mundo supone descubrir desde la fe una apertura constante a esos signos, hacerlos significativos a través de su evocación simbólica, y, en ese proceso de sacramentalización, lograr transformarlos en historia de salvación particular y universal. El encauce soteriológico es clave en la interpretación cristiana. La historia se reinterpreta magistralmente a sí misma en un proceso sin parangón de relectura del pasado. Nuestro *hic et nunc* adquiere nuevos bríos salvíficos mediante su sacramentalización. Siempre estamos abiertos a realizar una relectura del presente abierta al futuro. Toda la vida humana puede ofrecer, por tanto, una perspectiva de salvación definitiva o, en su suprema negación, de desnortamiento y perdición. Sacramentar las vivencias las confiere historicidad, porque en la salvación culminan unitariamente los esfuerzos por vivir una vida sacramental.

3.8. DE LA ANTROPOLOGÍA A LA ECLESIOLOGÍA SACRAMENTAL (PASANDO POR LA PNEUMATOLOGÍA)

De la articulación de estas tres dimensiones se deduce un panorama clarificador. No hay que alejarse más allá del hombre para encontrar una

²⁶ BOFF, L. (1977): *Los sacramentos de la vida*, Sal Terrae: Santander.

²⁷ La teología de la sacramentalidad primordial de los pobres está bien desarrollada en PIKAZA, X. (1981): *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, Santander o SOBRIÑO, J. (1981) *Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Sal Terrae: Santander. Cf. también GONZÁLEZ FAUS, L. (1984): “El problema de los pobres como lugar teológico”, *Revista Latinoamericana de Teología I*, pp. 285-308.

coyuntura vital sacramental. En la misma estructura antropológica se encuentra el fundamento de la dimensión sacramental de la vida y de los sacramentos. De la propia interioridad del hombre emana todo el potencial sacramental. Su existencia es puramente sacramental y toda ella ha de definirse como endógena, surgida dentro. Por lo tanto, a diferencia de la gracia exógena recibida, el hombre es el agente-creador de las dimensiones, profundidad y formación de su particular conformación sacramental. En ese sentido, desde una pura categorización lingüística, hay que reconocer que el sacramento es un *modus vivendi et agendi*, un modo de vida activa que nos permite la transformación ulterior en sacramento de cualquier realidad. Acudiendo al símil gramatical, el núcleo sacramental presenta un actor que deliberadamente genera una dimensión psico-cognitiva y analógica que le es connaturalmente propia, que tiene la posibilidad de portar sentido para los demás, a través de unos mecanismos de alteridad cultural, social y ritualmente bien pautadas (receptores) recurriendo a una manera universalmente válida de pensamiento en virtud del cual se presenta en inmejorables condiciones ante el Encuentro revelador con el Misterio. La perspectiva simbólico-sacramental como la podemos designar sintéticamente, permite fundirse en el mundo divino como mediación para transformar su entorno y dotarle de una plusvalía semántica de la que antes no gozaba. El mundo, las cosas, la vida ya no son unívocos. Con la perspectiva sacramental han adquirido carta de ciudadanía sacramental, alojándola en la Realidad, una muy reconocible *Civitas Dei* de las cosas creadas con virtualidad sacramental.²⁸ Es en ese ordenamiento en el que hay que resituar la posición de los sacramentos. La antropología existencial de base debe estar bien comunicada con la oferta sacramental, que celebrada en la liturgia, y construida sobre la cabeza del Cuerpo de Cristo que le ofrece con libertad la Iglesia. El carácter plural, celebrativo y cristocéntrico debe dominar a la mera remembranza, muchas veces viciada por excesos de automatismos, de la praxis de la comunidad apostólica en la vivencia de la ex-

²⁸ La alusión al título de la obra de San Agustín no es una concesión gratuita. En los diversos escritos en los que el Obispo de Hipona, especialmente en el *De Magistro* y en *De doctrina christiana* aporta, dentro de su exposición de pretensiones sistemáticas, una definición polisémica del término *sacramentum* aplicado a órdenes de la realidad simbólico-real muy diversos que se van desde el plano epistemológico, teológico y ritual-práctico. Todo *visibile verbum* da lugar a un nuevo "sacramento" para Agustín. Esa pluralidad epifenomenológica de la realidad sacramental es un buen precedente magisterial para recuperar el carácter plural y vivificador de los sacramentos. Este proceso llega a su culmen en la afirmación agustiniana de que Cristo es sacramento.

perencia de la Pascua y de la institución de los sacramentos. Es Cristo, sacramento total, ἀρχὴ μυστηρίου, quien a través de sus signos transformadores logró actualizar la presencia entre nosotros del Reino y a través de la experiencia pascual de la Resurrección los promovió hasta alentar cada gesto, cada símbolo de la órbita sacramental como si efectivamente fuese elaborado por la presencia activa del mismo Cristo. La misión en la reinterpretación sacramental que la Iglesia debe seguir es la del total compromiso. En fidelidad al origen pascual de los sacramentos, está destinada a arbitrar los mecanismos de necesaria reedificación de los sacramentos en la historia de cada momento. Su papel integrador y globalizador debe huir de toda imposición y mera “expedición” litúrgica, mediaciones que, como hemos analizado, han quebrado hace varias generaciones por ser opacas a las necesidades de recreación de lo “Infinito”, si el objetivo es que lo simbólico irradie entre las generaciones cristianas, abiertas, de ese modo, con mayor consistencia y densidad al universo simbólico de lo sacramental.

Para colmar esta necesidad interpretativa tal vez sea necesario retomar el dato tradicional de Sto. Tomás de Aquino que reelabora la formulación más antigua de Hugo de San Víctor para quien “existen ciertos sacramentos (*sc. no todos*) en los que consiste y principalmente se recibe la salvación [...] como el agua del bautismo y la recepción del cuerpo y la sangre de Cristo”.²⁹ Las palabras de Sto. Tomás son claras. Existe una incorporación de lo sacramental en el propio cuerpo de Jesús. Este es un momento de institución sacramental que nos traslada a un ámbito evocador de referencias marcadamente pascuales. Las palabras de Sto. Tomás son claras al respecto y reconocen que los sacramentos por los que la Iglesia se constituye habían sido prefigurados por el agua (bautismo) y la sangre (eucaristía), es decir, los sacramentos mayores o principales, que brotaron del costado de Cristo en la cruz:

In cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, alium ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta³⁰.

²⁹ SAN VÍCTOR, H. *De sacramentis*, pars I, cap. 9, c. 7 (PL 176,327 A).

³⁰ *Sum. Theol.* III, q. 62, a.5. Esta tradición teológica acarrearía en el Concilio de Trento controversias doctrinales condenatorias contra la validez homogénea de todos los sacramentos. En este momento, como indica Y. CONGAR (1988), adquiere curso legal la doctrina de la principalidad de los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía. Lógicamente, por razones de espacio este asunto no va a ser tratado adecuadamente en nuestro trabajo, aunque también adquiera, como hemos comentado de soslayo, una perspectiva antropológica.

La experiencia apostólica de los primeros seguidores de Jesús nos deja bien informados de que fue la dimensión de los acontecimientos pascales tan grande que provocó una disonancia cognitiva o impacto afectivo que desde sus coetáneos ha llegado hasta nosotros. Sin duda, ese costado de Cristo del que emana la sangre, germen de una entrega carismática singular, es el mejor candidato para servir como epicentro semántico para construir el andamiaje simbólico de la sacramentalidad. El cristianismo tiene a su alcance el bagaje de la Tradición. El enfoque necesariamente enraizado en Cristo debe asumirse como significado radical sobre el que construir el ejemplo de la tradición. La tradición nos ofrece un caudal casi inagotable de hermenéuticas de lo simbólico que nos pueden auxiliar en esa tarea. Esa tradición, no obstante, debe ser conducente, a través de los indicios objetivos que indica el ambiente socio-cultural (signos de los tiempos) dictado por la antropología contemporánea, a la culminación crística en la vida creyente. Fijando el centro de nuestra experiencia simbólica en lo sacramental, podemos decir que todo se puede transformar en sacramento en cuanto indagamos en la realidad por el tamiz simbólico. La realidad se percibe simbólicamente, en la medida en que el hombre es un ser existencialmente sacramental.

En una perspectiva eclesiológica más amplia, cabe decir que se ha de buscar una correspondencia equilibrada y fundamental que sirva como marca de sentido entre las necesidades profundizadoras del hombre (sacramentología antropológica o baja) y lo que se le ofrece desde arriba (ritos sacramentales). El encuentro de estas dos dimensiones, tantas veces alejadas entre sí, puede ser la tabla de salvación de la vida simbólica.

4.- Indicios de debilitación simbólica en la práctica sacramental contemporánea

El mundo religioso no se parapeta ajeno a esas circunstancias que destila la realidad, sino que contempla privilegiadamente desde su atalaya semiótica cómo esta sintomatología mórbida de lo simbólico se ha contagiado en su componente más definitorio y central, es decir, en la esfera semiótica de su ser. Es un fenómeno de ósmosis el que ha arrumbado la presencia simbólica de los sacramentos. Cualquier examen objetivo que se aplique a la presencia de la entidad simbólica en la dinámica de la fe cristiana de las personas observará que este se ve afectado de una flagrante pérdida de vigor, de vigencia e, incluso, de inteligibilidad en la vida del creyente. Esta morbilidad de

lo estrictamente vivencial, reconocible en cualquier religión histórica, es especialmente palmaria en el “lugar teológico” en el que se encarna con mayor explicitud la genuina entraña cristiana: en la praxis sacramental.³¹

Se han enumerado numerosas causas que justifican esta pérdida de referencias simbólicas que afectan a la realidad sacramental contemporánea.³² Son el resultado de un cúmulo de epifenómenos que han dado lugar a la actual crisis de las mediaciones, especialmente notable en la disfunción sacramental perceptible, que han dejado de ser simbólicamente representativas. Siguiendo a MARDONES (2003), MARTÍN VELASCO (1990) y BOROBIO (2012) podemos llegar a reconocer un alejamiento de la realidad cultural que se explica, en una perspectiva mayor, en la ruptura de los códigos que vehicula la experiencia de la fe del creyente y aquellos otros que son característicos de la cultura moderna. Así lo certifica Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* en su referencia al occidentalismo etnocéntrico y las nuevas formas de vida urbanita y desestabilizada en las que se dinamiza lo que llamamos mundo moderno.

La dialéctica que supone todo ejercicio de Encuentro personal muchas veces se frustra en el autorreconocimiento ególatra (hacia uno mismo) o idólatra (hacia una representación distorsionada de Dios). Este enfoque genera un símbolo falseado que no asume la verdadera realidad del Otro. La trascendencia de la realidad objetivable a la que alude este pseudo-símbolo se queda en la pura inmanencia, y el Misterio de Dios en pura referencia lingüística y funcional para mí y para nosotros, vacía de sentido. Se cercena, de ese modo, toda la potencialidad de una Alteridad con mayúsculas. La fuerza centrípeta del símbolo se ve entrecortada por la oposición centrífuga de la inmanencia que siempre se encierra en sí misma. El hombre acaba coartado en su ensimismamiento. Esos NMR a los que hemos aludido antes constituyen formas “puramente inmanentes” de tonos bañados en una espiritualidad laica. Se abastecen del lenguaje religioso, porque este es el único recurso a la explotación simbólica de la realidad que tratan de aprehender como camino iniciático a la Verdad. Este paradigma religioso liquida la significatividad del símbolo, lo quiebra y lo reduce a la convención del momento, lo tiñe de mera externalidad ritualista y lo simplifica

³¹ Cf. RATZINGER, J. (1999): *¿Cuál es la verdad del cristianismo?*, conferencia impartida en La Sorbona el 27 de noviembre de 1999.

³² En este apartado ha sido de gran ayuda la consulta del trabajo de investigación inédito “Hacia la recuperación de la dimensión sacramental en la praxis pastoral” de S. FERNÁNDEZ alojado en la página web:

<http://www.monografias.com/trabajos16/dimension-sacramental/dimension-sacramental.shtml>.

en la horma lingüística del usuario. Esta descripción encaja perfectamente con la tendencia anémica de la praxis sacramental. El lenguaje religioso sigue siendo real, pero su capacidad vivificadora se ha encapsulado en un subjetivismo radical que no es ajeno al cristianismo. La ortodoxia, casi dogmatizada, del pensamiento relativista del *anything goes* “todo vale” en la que se procede a una exégesis del cristianismo subjetiva, al margen de toda teología e inspiración bíblica, actúa como si el símbolo no existiera.³³

4.1. LA FALTA DE COMPRENSIÓN DEL LENGUAJE RITUAL-SACRAMENTAL CRISTIANO

Toda expresión religiosa es fundamentalmente simbólica y, si no es así, no se puede acceder a ella. Los datos procedentes de la fenomenología de la religión nos tienen bien informados a este respecto. El mito, los ritos y los actos de culto configuran y determinan la vivencia simbólica de la experiencia religiosa de los *homines religiosi*.³⁴ En su transferencia cristiana, los sacramentos ocupan el lugar fundamental de la expresión cristiana. Es precisamente en ellos donde se aglutinan toda la batería de sentidos que trasluce el simbolismo cristianismo. En ellos y sólo en ellos cobran vida, *ex opere operato*, los canales de acceso interpersonal. Como afirma CAILLOIS, es el rito el contrapunto activo al languidecimiento impelido por los excesos de la logosfera a la que asiste la palabra. El rito, por tanto, es un catalizador de las innúmeras procedencias y superposiciones histórico-sociales que terminan por configurar el universo religioso de una tradición religiosa. No es el lugar para analizar las vicisitudes históricas que han diseñado el universo simbólico del cristianismo, pero sí que es central en nuestro cometido valorar la crisis de la religión y, especialmente, de la sacramentalidad, a partir de la exigencia de unos planteamientos firmes de la “vida sacramental” cristiana como expresión de su dimensión cultural y dramático-simbólica de la religiosidad, conscientes de que este esfuerzo reflexivo nos ha de conducir a una revitalización de los sacramentos en cuanto ritos simbólicos que ofrecen respuestas claras y creativas que nos permitan abordar globalmente el sentido simbólico de lo que BOROBIÓ, haciéndose eco de

³³ Cf. VALADIER, P. (2001): *Un cristianismo de futuro*, pp. 145-12.

³⁴ Sigue siendo una referencia inexcusable el manual sobre la materia de MARTÍN VELASCO, J. (2003): *Fenomenología de la Religión*, Trotta: Madrid, las pp. 123-186 están especialmente dedicadas a la cuestión de la definición de las mediaciones dentro de los lenguajes simbólicos.

una larga tradición, ha dado en denominar “analogía sacramental”. Pero antes de proponer una respuesta que abrace paralelamente tanto la dimensión teológico-filosófica (expresión dogmática) como existencial (expresión pastoral y vivencia sacramental cristiana) es momento de repasar las causas que han conducido a este desencantamiento personal y simbólico en la práctica sacramental cristiana. Algunas de las tendencias observadas obedecen más bien a prácticas que hunden sus raíces en la entraña sociológica, en su interpelación con la cultura contemporánea, mientras que otras, emergentes de esta casuística externa, se ven reflejadas en los continuos esfuerzos por reformular los lindes de la teología sacramental:

- a) Esclerotización formulista y rubricista de la práctica sacramental derivada del antiguo predominio socio-cultural del cristianismo.
- b) Acartonamiento ritualista de muchos de los símbolos y acciones sacramentales que han dejado de ser significativas para las nuevas generaciones y han provocado una invisibilización del rito.
- c) Progresiva anemia simbólica generalizada en toda dimensión religiosa que, al verse desasistida en su apertura simbólica, busca refugio en las estructuras que crean subterfugios en forma de pseudo-mediaciones de tipo secular destinadas a descubrir un re-encantamiento de una sociedad desnortada de sentido.
- d) Reinterpretación teológica de algunos puntos controvertidos de la teología sacramental.

Analizaremos detenidamente algunos de estos sentidos:

4.2. EXCESO DE FORMALISMO E IDENTIFICACIÓN METAFÍSICA DEL RITUAL

En este panorama general dominado por la incertidumbre simbólica de los sacramentos no se ha quedado al margen de esa vacuidad significativa la *performance* ritual consuetudinaria como un acto irreconocible en su exterioridad y baldío en su efectiva transmisión comunicativa de sentido. Esto es especialmente visible en el sacramento cenital de la entraña, en la Eucaristía que rememora el sacrificio propiciatorio de Cristo que celebramos en la Santa Misa. Asistimos a un descrédito generalizado de la vivencia sacramental y a un alejamiento no sólo de la percepción carismática de la vivencia cristiana, sino de la propia participación en un acto comunitario de escasa relevancia en la vida del fiel hodierno. Al fallar o debilitarse los mecanismos naturales de transmisión y mediación que conducen al Misterio, es decir, al faltar el motor de la adhesión a la fe, los sacramentos están

condenados a la descomposición. Los datos son esclarecedores al respecto. La práctica religiosa, entendida, como suele hacerse, como práctica sacramental, especialmente en el sacramento de la Eucaristía, ha descendido en los últimos 25 años hasta cifras tan significativas como las que arrojan los datos estadísticos que cifran que menos de uno de cada cuatro jóvenes entre 18 y 34 años se declara religioso y practicante.³⁵ En resumen, puede decirse que tanto menor es la referencia significativa de un sacramento, cuanto mayor es el verbalismo excesivo propio de nuestras celebraciones. Perspicua es la situación de la Eucaristía, sacramento de referencia central en el ámbito del ritualismo cristiano. La falta de respuestas procedentes de las nuevas agrupaciones religiosas favorece un pluralismo celebrativo y una falta de normatividad. Sin embargo, ese pluralismo en el desarrollo de una vivencia sacramental de las más diversas tendencias suele incurrir en un aberrante reduccionismo que asalta y derriba a las primeras de cambio la clave simbólica inspiradora de la performatividad sacramental.³⁶ En la variada paleta de tendencias celebrativas que zozobran ante esta falta de sentido último de la celebración de la Última Cena del Señor, asistimos a un movimiento pendular que oscila entre los que intentan infundir un artificial énfasis en generar sensaciones y los que tratan de producir un mayor intimismo entre los que participan. En ninguno de los dos casos se fomenta una vivencia auténtica, comprometida y encarnada del Resucitado. Esta formalización por exceso desciende al nivel del epifenómeno. La propia práctica está desencarnada. Los elementos simbólicos se amontonan en muchas celebraciones como una acumulación impenetrable de elementos (agua, óleos, bendiciones, oraciones verbales, silencios, etc.), presentados de manera abigarrada, copulativa y difusa que no presentan una unidad intrínseca vital. El grupo reunido en torno al presbiterio aparece, por otra

³⁵ MARTÍN VELASCO, J: (1994): "Situación socio-cultural y crisis sacramental", *Phase* 34, 171. Estos datos se refieren a los sondeos sobre la situación de la población activa y declaradamente religiosa en España a comienzos de los noventa. Hoy día ha de reconocerse que el incremento secularizador y el alejamiento de la fe y de la consecuente práctica sacramental se ha amplificado notablemente, especialmente en la franja generacional de menor edad.

³⁶ Nótese, por ejemplo, las recientes reticencias que se han interpuesto al movimiento religioso de evangelización (itinerario de formación católica) del Camino Neocatecumenal cuyas celebraciones litúrgicas están siendo revisadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe por su deliberado marginamiento de la praxis litúrgica del magisterio eclesiástico. Se sabe que hay una búsqueda de cuño judaizante que se percibe en el reforzamiento de una eucaristía marginal, celebrada en locales independientes y segregados el sábado, por parte de los miembros de este grupo, amén de otras prácticas menores que se apartan deliberadamente de la normativa litúrgica al uso.

parte, desconectado de todo ese aparato simbólico que, sin ser interpelado vitalmente, adolece de toda funcionalidad evidente. Los participantes, los símbolos y el sacerdote aparecen disgregados como *disiecta membra*, corpúsculos independientes, que agrupan elementos vagamente vinculados por una experiencia cristiana común. La *lex orandi* no da lugar a la *lex credendi*.

Como causa eficiente de todos estos elementos podría decirse que se observa un exceso de motivación verbal en todas las manifestaciones celebrativas. Lo lógico-discursivo se lleva la parte del león, adormeciendo muchas veces elementos visuales (oposición y contraste entre luz y oscuridad, tan viva en las visiones ortodoxas, la analogía sensorial que descansa en la variedad de colores asociados a los ciclos litúrgicos, etc.) lo paraverbal y corporal, mientras que lo estrictamente simbólico pasa a un muy relegado segundo plano en el que caben pocas posibilidades de acceso real al intimismo del verdadero encuentro con el Misterio.

En términos más amplios, asistimos a un predominio filosófico de la definición de los sacramentos. Se ha hecho una especie de metafísica del signo. Este proceso de progresiva filosofización es patente tanto en la historia de la teología en general como del dogma en particular. Y la teología sacramental no es sino una evidente muestra de ello. Este proceso, natural en otros períodos en los que el ambiente apologético exigía la creación de un discurso alternativo de fuerte base filosófica, sin embargo, ha favorecido que el pensamiento cristiano incurra en un flagrante reduccionismo del dato de fe a costa de un incremento especulativo del acontecimiento salvífico. En muchas ocasiones, la teología católica, recordando a VON BALTHASAR, ha abandonado el reclinatorio y ha hecho del gabinete filosófico su *sancta sanctorum*. Hemos pasado de una muy apostólica praxis de seguimiento doctrinal a disquisiciones intelectuales que poco o nada tienen que ver con la vivencia del Reino de Dios. Esta efervescencia que se diluye en el dato positivo, hermana de las tendencias antropológicas antedichas, ha desencadenado un vaciamiento del rito nada comunicativo para la vida del hombre contemporáneo. El rito, ahora vaciado de significado, queda ahíto de significante ritualista. El que asiste a este tipo de prácticas rituales necesita ya de una pedagogía artificial, que asfixia toda libertad y expansión creativas en el individuo religioso. La mediación se ha quebrado y la fuerza vital siempre renovadora de los antiguos signos en el sacramento de la Eucaristía resulta palmaria en su mismo anuncio: “en verdad os digo, si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros” (Jn 6, 52-53), o, sobre todo, en la novedad que supone una revaloración de la Pascua cuyo contenido y misterio será la muerte y resurrección del Señor, como muestran los relatos sinópticos relativos a la

institución de la Eucaristía (Lc 22, 7-20; cf. Mt 26,17-29; Mc 14, 12-25). De esta densidad crística de los orígenes, se ha ido generando una conciencia de cosificación en la acción sacramental destinada a perpetuarse en su aspecto fósil o a extinguirse sin solución de continuidad en el crítico marco de la ruptura de las mediaciones religiosas imperante.

Pero los resultados de esta fosilización no sólo obedecen a causas externas del entorno, sino que los propios agentes de pastoral sacramental y el ritmo marcado por la práctica eclesial común, estancada hasta no hace demasiado tiempo en un predominio socio-cultural indiscutible, también contribuyen a ser una razón inequívoca de este proceso. Uno de los rasgos de la institucionalización, sin duda, es la fijación de un esquema doctrinal unitario y con tendencia al fijismo y a la validez universal. En tiempos de dominio y preponderancia institucional, este cuerpo admite pocas dudas y desajustes, lo que se traduce, por vía negativa, en un cierto inmovilismo en las prácticas rituales que no purifican su interrelación con el medio ni renuevan su lenguaje simbólico. Los sacramentos cristianos y, especialmente la Eucaristía como su modelo prototípico, se han quedado anclados en un aparato formal poco o nada representativos ante el pluralismo religioso y el creciente despunte secularizador que llevamos observando tanto tiempo. Una readaptación compleja del mensaje crístico, en el sentido de que, como sucede en los orígenes israelitas de nuestra fe, los signos de la Alianza se actualizan y revitalizan, debe ser el camino a seguir para instar al renacimiento central cristiano, origen y plasmación pascual, del acontecimiento totalizador cristiano. El principio sacramental actualiza la presencia de Dios en los acontecimientos históricos, aprehendidos por los sentidos. El Éxodo, más allá de la huida de un grupo de esclavos, evoca la voluntad de Dios por la justicia y la libertad. Es un sacramento que simboliza la liberación del pueblo elegido de su situación de esclavitud. Sin abandonar esta dimensión sacramental, en el NT el “nuevo Israel” es la Iglesia y el lugar de la presencia de Dios es Cristo. Avanzando más, esta presencia de Cristo tiene fundamentalmente dos lugares sacramentales: la Iglesia como corporeización simbólica del cuerpo de Cristo (SC 7a) y, en un lenguaje bien madurado por la teología de los últimos decenios, los pobres (LG 8c).

La consecuencia de esta situación ha generado un *Sitz im Leben* peculiar que ha convertido al cristianismo en una religión *extra muros* de ritos vacuos nada significativos para el hombre y, especialmente, de las mujeres de nuestro tiempo. Pruebas de esta infravaloración es una sobredimensión del rito, y por ende, una visión sacramentalista de la vida cristiana. Evidentemente, se percibe que los ritos hablan poco de su verdadera entidad. Necesitan ser explicados, por lo tanto, dejan de tener su fuerza significativa. En

el entramado de las sociedades suele haber nivelaciones y respuestas equilibradoras del sentido generalmente compartido. En el ámbito sacramental, la ritualización (significante) ha ido sustrayendo fuerza evocadora a la significación y esto ha devenido en una pérdida de referencialidad simbólica, de tal modo que el sentido originalmente metafórico o metonímico que expresaba el núcleo de “lo sacramental”, tan evidente para las generaciones de fieles anteriores, ha ido degenerando en una progresiva e irremisible conciencia de *cosificación* de la praxis sacramental.

4.3. DISTORSIÓN DEL SISTEMA DE MEDIACIONES RITUALES

Como en muchos otros ámbitos de la experiencia humana, la pérdida de significatividad de un elemento ritual suele compensarse con el advenimiento de un nuevo modelo sociocultural, ajustado al nuevo imaginario espiritual imperante. Al dejar de estar operativo el sistema de unanimidad y por oposición a la marcha cultural y social, se produce una fuerte distorsión de las mediaciones que se traduce en una falta de fundamento, de ausencia de adhesión a una verdadera fe capaz de agostar el miedo a la perdición en el mundo, la ausencia de una salvación escatológica y la necesidad de salvación. Junto a esta distorsión general en el funcionamiento de las mediaciones rituales, convive la idea de las mediaciones como mecanismos propiciatorios gracias a las cuales le llega al hombre la salvación por vía automática. En la estructura tradicional la Iglesia hace de transmisor entre Dios y el hombre a modo de catalizador de la mediación religiosa. Los sacramentos son las canalizaciones por las que se llega a abastecer el hombre de la gracia divina. Como indica Martín Velasco (1994): “las *mediaciones racionales* se convierten en acatamiento doctrinal de la autoridad religiosa y las *mediaciones activas* en normas que hay que cumplir”.³⁷ En este sistema tan bien trabado la intervención de los sujetos es mínima, simplemente con acatar las imposiciones doctrinales interpuestas por los agentes sacramentales se cierra el círculo de la praxis sacramental. Todo este intervencionismo fijista redundaba en una descomposición flagrante de las estructuras simbólicas y creativas en torno al componente simbólico de todo ritual y de los sacramentos en particular. Visto en perspectiva más amplia, constatamos que toda la superestructura fenomenológica de la religión

³⁷ Para distinguir estos dos tipos de mediaciones es interesante contrastar la información que transmite el propio MARTÍN VELASCO (2007) *Fenomenología de la Religión*, Trotta: Madrid.

sufre una mutación completa, pasivizando la acción de los sujetos religiosos, meros receptores de un mensaje distorsionado, que, procedente de una superestructura externa, sustituye la posición del Misterio por la institucionalización eclesiástica. El individuo ahora fundamenta su salvación en el sometimiento adhesivo a la doctrina sacramental interpuesta. El valor evocador del sacramento se confirma en la interpretación *ex opere operato* de lo que prescribe la norma sacramental, no en las posibilidades interpretativas del signo. Esta distorsión de las mediaciones necesita una re-educación para recuperar la vivencia sacramental como sacramentos, es decir, como acciones salvadoras de encuentro con el Misterio a través de su mismo significado. Lo ideal sería recuperar la eficacia sacramental en su sentido simbólico, de su efectividad soteriológica que sólo interviene a través del sacramento mismo: "signo visible de una realidad invisible" (P. RADBERTO). El simbolismo se ha visto replanteado por la acción de otros esfuerzos: (a) *Institucionales*: quizá se haya puesto excesivo esfuerzo en la explicación teológica en su aspecto institucional. Toda explicación teológica simplifica la significatividad libre y natural del sacramento. La formación pastoral, incluso en el marco del ciclo institucional del Bachillerato, tendría que replantearse los planteamientos y objetivos de la vivencia sacramental: su definición, encaje doctrinal y ejercitación de las medidas de transmisión pastoral. Eso sería el objetivo más deseable para alcanzar una plenificación interpersonal del encuentro mistagógico con el Misterio. (b) *Tonalidades mágicas*: elevadas las mediaciones por encima del hombre, todo hace que las mediaciones adquieran efecto soteriológico activo en manos del dispensador del sacramento, que se convierte en el único artífice, testigo y mediador de los dos polos del diálogo sagrado con el cumplimiento estricto de los formalismos normativos establecidos por la tradición o por la autoridad. La efectividad del acto simbólico se ha trasladado al agente. Del *ex opere operato* pasamos sin solución de continuidad al *ex opere operantis*. En esencia, esto es un proceder lógico, pero llevado al extremo, puede aportar una especie de concepción mágica a la práctica sacramental.

Estas manifestaciones no dejan de ser epifenómenos de la distorsión sacramental que venimos aduciendo y que ha producido la escisión de lo sacramental del conglomerado de la actitud religiosa de los sujetos religiosos. Este afán controlador y de dominio de las instituciones religiosas tiene su réplica en la respuesta negativa de la sociedad, que, en su afán de independencia y autorrealización personales, contemplan como muy poco atractivo y peligroso para su aspiración de autonomía el sometimiento a unas mediaciones que son vistas como prefabricadas a las que se supedita su salvación individual. Sin embargo, sabemos que el hombre vive una vida his-

tóricamente condicionada por la Trascendencia, por lo que el hombre ha buscado reencontrarse con el Misterio por los vericuetos que le ofrecen los NMR de eclosión espectacular en los últimos tiempos, la reinterpretación libérrima de la religiosidad popular u otras canalizaciones de lo religioso o pseudo-religioso distintas a las tradicionales, que resultan llamamientos mucho más motivadores para la vivencia religiosa de los sujetos religiosos de la actualidad en un contexto vital dominada por el predominio del pensamiento científico-técnico, refractaria, como lo es, a la adquisición automática *ex opere operato* de intervenciones sobrenaturales que no se pueden explicar empíricamente. Asimismo, la reconstrucción del imaginario creyente tras el postconcilio también ha facilitado la creación de un ideario sobre Dios no intervencionista, cuya imagen, desvirtuadora de los valores tradicionales, a veces muy pueriles y que incurren en un exceso de familiaridad del Encuentro con Dios, debe dar cuenta de las crisis de la “teodicea” contemporánea que observamos en las cicatrices del pasado siglo XX, e.g., del gran foso creado por el Dios “después de Auschwitz”.³⁸ Como ejemplo ilustrativo de esta tendencia, se observa que el Dios de la historia no puede ser un Dios intervencionista, sino un Dios “intencionista” que deja al hombre en su libertad creativa, vinculado a una ética de la responsabilidad (H. JONAS) que resitúa la omnipotencia divina de manera autocomprometida y referida a la libertad humana (TORRES QUEIRUGA). Ya no es, al decir de BONHÖFFER, un Dios Todopoderoso y Altísimo, sino que su grandeza más manifiesta adquiere el tamaño del débil e indigente del Bajísimo. Recuperar el sentido kenótico de la vivencia cristiana pueda ser una solución definitiva a la desmembración religiosa y de las mediaciones en el contexto actual. Estos elementos, ya señalados en el esbozo antropológico del comienzo, son, sin ánimo de exhaustividad, algunos de los condicionantes, culturalmente perceptibles, responsables de la descomposición sacramental a la que hemos asistido.

En el ámbito más estrictamente práctico, la mentalidad del pueblo considera a la Iglesia como un “lugar” donde se reciben los sacramentos, transformándose la recepción de los mismos en el criterio de pertenencia a la Iglesia. Se produce cada vez más una separación entre sacramento y vida, entre rito y compromiso existencial, entre celebración e implicación ética. En otras palabras, el sacramento se reduce a mero rito, a participación ru-

³⁸ Cf. METZ, J.B. (1979): *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad: Madrid y MOLT-MANN, J. (2001): *Cristo para nosotros hoy*, Trotta: Madrid han valorado la recepción de la teología de Auschwitz como una nueva teodicea teológica, replanteando la eterna pregunta de ecos de Job: “¿dónde está Dios en el momento del sufrimiento de las víctimas inocentes?”.

tinaria, mecánica, efectista, pero no efectiva, sin referencias ni incidencias vitales.

Por otro lado, la práctica ritual de una Iglesia institucionalizada, muchas veces ha promocionado hasta límites poco recomendables el papel del ministro que dispensa los sacramentos, convirtiendo el tono efectista *ex opere operato* en una mediación todavía más mediatizada por el papel individual del ministro (*ex opere operantis*) que confiere a la acción sacramental una verdadera función distorsionadora y no meramente mediadora.

4.4. SUSTITUTOS ESPURIOS DE LAS MEDIACIONES HACIA LO SAGRADO

Siguiendo a LUCKMANN (1972) y a MARDONES (2003) podemos llegar a la conclusión de que los sacramentos se han invisibilizado.³⁹ La falta de dominio socio-cultural de la Iglesia que, como se ha analizado en el párrafo anterior, dispensaba la formulación, sentido, desarrollo y práctica de los sacramentos en un pasado más o menos reciente es una de las principales motivaciones de este análisis. Por otra parte, la fuerza impelente de la inercia de la vida contemporánea impone una rutina que acaba desactivando toda orientación soteriológica basada en el símbolo. Esta anulación se ve especialmente recrudecida en la relación con los símbolos “tradicionales” que son admitidos en el seno de una tradición de fe como lugar preeminente de la presencia de Dios. A estas mediaciones se les ha buscado sustitutivos pseudosimbólicos de lo sagrado como verdaderas mediaciones que auxilien al hombre en la búsqueda última de sentido. Repasemos algunos de estos placebos de sentido que han inundado una esfera de la psique y existencia humanas que había sido deslocalizada por la anemia simbólica de la praxis sacramental cristiana contemporánea, como indican los siguientes rasgos diferenciadores.

a) *Excesos subjetivistas* en la representación de las mediaciones que conducen al Encuentro con el Misterio. Muchas de ellas se asocian a algunos de los NMR que han sentado sus bases en otras tradiciones religiosas de corte oriental (budismo, yoga, etc.) que, pese a su aparato de sensibilización externa, imposibilitan el ejercicio de la dimensión simbólica obstaculizada por este tipo de prácticas psicologistas, superficiales, posesivas, impersonales que alimentan únicamente la fe subjetiva, no la verdadera ad-

³⁹ LUCKMAN, TH. (1972), *La religión invisible*, Sígueme: Salamanca. MARDONES, J.M. (2003): *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae: Santander.

hesión a la persona de Jesucristo, como visible lugar de la presencia de un Dios trascendente, como principio vital rector en nuestras vidas.

b) *Espiritualidades laicas*: se detecta toda una tendencia a la vivencia de las sabidurías y filosofías puramente inmanentes. Muchas de ellas hacen un uso casi lúdico del lenguaje y de las imágenes religiosas tradicionales, que evocaban una transgresión de sentido de los límites trascendentales del lenguaje religioso tradicional (incluidas las prácticas sacramentales) y las modelan en un marco de referencia inmanentista que, ciertamente, no provoca la explotación del símbolo. Este queda asfixiado en el lenguaje del usuario que utiliza, a su conveniencia, material religioso revestido de un tipo de uso intelectualista que irremisiblemente no deja de liquidar la fuerza significativa, performativa e implicativa *del* símbolo.

c) *Inmanentismo de la experiencia religiosa*. La religión sigue interesando al hombre de hoy, como no podía ser de otra manera, pero como símbolo inmanente que da sentido o que sirve para armonizar o iluminar la vida. Embotellados en el límite proposicional del lenguaje, la trascendencia a la que apunta el símbolo se queda en pura inmanencia y el Misterio de Dios es una mera referencia conceptual, que se cierra, en definitiva, ante la personal y abierta posibilidad de un Encuentro interpersonal con el Otro trascendente que nos permita salir de nosotros mismos. El juego de la experiencia culminativa de lo relacional que ofrece el *Neuen Denken* podría, como veremos, dar lugar a nuevas posibilidades de reinterpretación trascendental de los símbolos religiosos. No debe olvidarse que lo que hay de vivo en “el Misterio del culto cristiano” (CASEL) es la manifestación de Dios a los hombres a través de su plan de salvación. El enfoque hermenéutico relacional del *Encuentro* es indispensable para entender la participación del hombre en el Misterio de Dios. Esta participación no puede ser directa, sino que debe incluir los mismos mecanismos de funcionamiento propios de la densidad y del lenguaje simbólico. Parafraseando a RAHNER, podríamos decir que el cristianismo del mañana será simbólico o no será cristiano. El carácter místico podríamos revestirlo del adjetivo simbólico, pues parece obvio que si el acceso al Misterio no se produce por esas mediaciones, la relación directa entre sujeto y objeto religiosos se colapsa.

4.5. RECONFIGURACIÓN DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL

La recomposición y distorsión del sistema de mediaciones en el mundo cristiano ha acelerado una revisión de las teologías sacramentales obligadas

a renovar una interpretación cabal de los símbolos religiosos, que no entre en contradicción con el “mapa mental” que el medio configura a los sujetos religiosos de nuestros días.⁴⁰ Se observan dos tendencias contrapuestas que no son más que la cara de la moneda de un panorama sacramental que hemos expresado en el marco antropológico descrito. Una corriente teológica bastante bien instaurada ha insistido en una definición de los sacramentos como “signos sensibles y eficaces de gracia”. Esto ha hecho que se extienda una imagen objetivista de los sacramentos, también conocida como eficacista, que tiene poco en cuenta al hombre como sujeto de los sacramentos y que carga las tintas sobre las condiciones de cumplimiento de los mismos. Los hombres no intervienen en el proceso de la recepción de la gracia, son entidades pasivas. Este modelo de interpretación sacramental aflora en un momento en el que la Iglesia se convierte en una mediación definitiva, en una institución ajena a las necesidades existenciales de sus miembros como sujetos religiosos activos, en buena medida, porque la pertenencia eclesial es el sacramento definitivo. Los sacramentos quedan encorsetados en un lenguaje sacral pseudoreligioso poco transparente para el hombre, anquilosados en imágenes no vigentes que poco o nada favorecen una legítima adhesión creyente (*fides qua*). La ceguera simbólica es el efecto natural del hombre, que se sitúa pasivamente ante el sacramento sin ninguna implicación en su vida. Como reacción a este objetivismo sacramental, ha ido fraguándose una visión subjetivista que pone el énfasis en el sujeto religioso y en su vivencia, en el entorno social, ritual y celebrativo de los mismos. Sin que pueda erigirse como solución de sentido definitiva, la propuesta podría ser un equilibrio que se sitúe entre ambos polos subjetivo y objetivo. Para ello, la misma tradición teológica nos da algunas pis-

⁴⁰ El concepto de “mapa mental” (*semantic map* o *semantic network*) procede de la lingüística cognitiva. El procesamiento lingüístico e intelectual de la realidad extralingüística se organiza en la experiencia mediante analogías de sentido que permiten su clasificación por asociación de un haz de características prototípicas extraídas de una amplia diversidad de entidades. Contra SAUSSURE, la organización de este espacio mental no es arbitraria, sino que responde a una formalización universal que supere los límites de la propia percepción generada por el sujeto. Esta noción, nacida en el ámbito de la lingüística postgenerativa, puede ser útil en la descripción del fenómeno sacramental puesto que, expresado en signos analógicos representativos de la realidad, permitiría inferir patrones de comportamiento religioso, en este caso sacramental, de expresión universalmente uniforme. Además, esta visión permitiría integrar la relación sacramental en un marco más amplio de dominio de las categorías simbólicas que maneja el hombre en su aprehensión del medio. Algunas de las referencias clave de esta metodología cognitivista son : G. LAKOFF (1992) *Metáforas we live by* y LAKOFF Y JHONSON (1994) *Cognitive Grammar*, por otra parte, verdaderos pioneros en la aplicación de estas ideas.

tas equilibradoras de la dimensión simbólica como mediaciones situadas entre *fides quae* y *fides qua*. Como señala explícitamente San Ireneo (*Adv. Her.* 3.24.1), el bautismo es el sacramento de la fe en Dios y aglutina tanto el sentido subjetivo (*fides qua*) como objetivo (*fides quae*) de esta. Las fórmulas de fe del Credo que en la liturgia el sacerdote nos entrega (*Traditio Symboli*) permanecen vigentes para reafirmar nuestra adherencia al cuerpo eclesial de Cristo (*Redditio Symboli*) y convertir en el bautismo al neófito en nueva criatura que renace mediante este alumbramiento simbólico (φωτισμος) como una realidad nueva (Heb 6,4; Justino, *Apol.* 1.61-65; *Dial.* 122). Esta revitalización a la que impulsa el sacramento del bautismo supone una incorporación inquebrantable del bautizado a Cristo en su triple dimensión personal, eclesial y eucarística. Si esto es válido para la iniciación sacramental, parece legítimo extenderlo como un desiderátum en el intento profundizador de sentido y densidad del símbolo. En este esfuerzo reconfigurador de la teología sacramental resuenan con especial énfasis de sistematicidad las palabras de GONZÁLEZ DE CARDEDAL que por su carácter sintético merecen ser recogidas aquí con todo detalle.⁴¹

“A la Iglesia le son concedidos graciosamente los sacramentos, que fluyen de ella, como el sacramento primordial que es. El Vaticano II ha recuperado necesariamente esta visión unificadora de las realidades cristianas de gracia, otrora en ocasiones disgregadas. Cristo es el sacramento de Dios (*Hebreos*) y la Iglesia el sacramento de Cristo (LG SC, GS 42; AG 1): esta visión propia de los padres de la Iglesia es recuperada por los padres conciliares, ya había sido propuesta por otros como Möhler o Scheeben con anterioridad. En definitiva, si recuperamos la perspectiva central crística, los sacramentos constituyen la expresión de Su plenitud, que se infunde a los miembros de la Iglesia de acuerdo con sus situaciones de vida cristiana: nacimiento, crecimiento, decisiones sobre su papel en la vida, acercamiento del final. Los sacramentos son acciones de Cristo, “reliquias vivas de la Encarnación”, los llamaron los Padres. En ellos es Cristo quien bautiza integrándonos en su muerte y resurrección; es Cristo, quien, como sacerdote supremo, presenta al Padre la ofrenda de su cuerpo y de su sangre a la cabeza de la Iglesia para vida del mundo; es Cristo quien por su santo Espíritu confiere el carisma de la verdad y de la autoridad a los sucesores de los apóstoles. Y Cristo nunca es separable de su Iglesia como no es separable la cabeza del cuerpo. Dios ha confiado su don de gracia y la revelación de su designio de salvación a la Iglesia. De ella recibe el creyente la fe por el sacramento del bautismo y por

⁴¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. (2010), *El quehacer de la Teología*, Sígueme: Salamanca, pp. 384 y ss.

los demás la sigue alimentando. La fe no es algo que el hombre ya posee y que atestigua en el bautismo como forma de incorporación a la Iglesia, sino que se recibe de Dios. No se tiene fe y por eso uno se bautiza para tener fe como principio nuevo de vida sobrenatural, ya que lo que se poseía antes sólo era la voluntad de creer, que evidentemente es necesaria como condición para recibir el don de Dios. Ahora bien, lo que es condición no es causa ni contenido”.

5.- A modo de conclusión

En el umbral de la puerta de la fe transmitida, vivida y abierta a la esperanza de crecimiento, urge imperiosamente hacer un hueco a la virtualidad desfallecida que la arraiga simbólicamente, mediante una recuperación de la sensibilidad simbólica de un hombre enfermo de Trascendencia. El símbolo es capaz de agotar todas las posibilidades de presencialización de la distancia con el Otro. Confiere proximidad al perenne alejamiento de lo divino que sentencian muchas teologías del final de Dios. Subyuga a idéntico destino fatal al hombre. Como diagnóstico no exhaustivo, hemos ofrecido unas pautas que constatan el carácter debilitador del simbolismo antropológico contemporáneo retratadas en una variopinta paleta de contornos como tentativa esbozada del fenotipo antropológico estándar.

La vivencia religiosa de la práctica sacramental nos ha servido como catalizador de esa antropología. No hay nada más característico de una experiencia religiosa fértil y productiva que el acceso a un símbolo evocador, pluridimensional y polisémico que rinda culto a la inagotable fuente de sentido que mana del Misterio. La rehabilitación de esta frescura simbólica en la vivencia sacramental se sitúa, por tanto, como el punto de referencia y tarea ineludible de una religión que no pretenda quedar anulada en el nihilismo en que se ha convertido el fijismo doctrinal de prerrogativas morales y dogmas que anquilosan la proliferación de verdades religiosas insinuadas tras la imponente portada simbólica. Sin duda, el símbolo es parte decisiva del lenguaje religioso. Pues bien, en ese ámbito de la antropología, hemos detectado la presencia de fuerzas en tensión que desequilibran la correcta asimilación comunicativa del símbolo. A nuestro modo de ver, un correcto análisis aplicado a la desacramentalización que ofrecen los sacramentos contemporáneos, aquejados de falta de significatividad simbólica, se puede deber a la falta de una experiencia de la dimensión sagrada de la realidad determinada en la ausencia del cultivo de una *racionalidad simbólica*.

El correcto cultivo de la *razón simbólica* como desmesura de toda experiencia humana, adolece de desequilibrios, pese a la paradoja preliminar que parece encerrar su formulación. Apuntalar esas tensiones es un objetivo real para orientar el Encuentro de mayor altura de la experiencia religiosa. El símbolo saturado encumbra toda dialéctica por designio divino. La desmesura por exceso o por defecto es una de las constantes reconocibles en la “vida del símbolo”. Aludir a algunas de ellas, más allá de su repercusión en la práctica sacramental cristiana, que ya ha sido globalmente taquigrafiada (caps. 2 y, especialmente, 4), nos puede servir como coda epilógica a nuestra reflexión.

1) EL SIMBOLISMO DE LA IGLESIA VS. EL DE LOS NMR

La capacidad simbólica oscila entre un subjetivismo psicologizante de influjos muy diversos y un objetivismo racionalista crudo. La religiosidad contemporánea se bandea entre ambas extrapolaciones. En el marco de la Iglesia católica todavía se percibe un mantenimiento de estructuras, correspondientes al comportamiento de una red institucional, en las que un rigorismo doctrinal y moral es celebrado en rituales desvitalizados por un exceso de lenguaje formal y de imperialismo conceptual de resabios fabulosos, pero poco penetrantes en la espiritualidad común. Frente a esta perspectiva de hermetismo, se posiciona una exacerbación en formato siempre de provisionalidad experimental, el subjetivismo psicologicista. La necesaria imaginación recrea por encima de lo recreable la experiencia religiosa que, en muchas ocasiones, dista mucho de ser identificada como piedra miliar de sentido religioso. Lo “sagrado” adquiere toques de profanidad exultante y los límites de rigor que permiten la discriminación de la experiencia sacramental se difuminan hasta emborronarse. Esta vivencia dionisiaca de lo religioso provoca la sensación de desorden (*ακοσμία*) y de contaminación de lo religioso.

2) LO SIMBÓLICO DE LO HUMANO Y LO DIVINO: TEOLOGÍA VS. ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICAS

Este eje de la perspectiva simbólica no es exclusivo del problema de la sacramentología, sino que recorre toda la trayectoria de la historia del dogma. Bajo estos presupuestos, el sacramento-símbolo puede caer en la tergiversación total si no se actualiza una muy ponderada antropología sacramental, que bascula entre el *enfoque jansenista* que cree poder afirmar a costa de la divinidad humana, no venerando, en su justa medida, a los hombres como imágenes actualizadoras de Dios; o cuando, en la perspectiva contrapuesta, se incurre en un *neopelagianismo* que cree poder reali-

zar el encuentro fraterno del hombre al margen de la gracia de Dios, incurriendo en esa idolatría de sentido.

Descubrir la entusiasta excelencia divinizadora en lo humano es una tarea que tan sólo puede realizarse si y sólo si las ramas encaramadas en la historia vislumbran la presencia del bosque divino. La genética sacramental de ese pequeño; gran misterio que es el hombre en su ejercicio activo debe sostenerse en el quicio de un mundo de lo reconocible que mide las leyes de la naturaleza y cifra su dominio en la explicación proporcional de lo empírico y la necesidad de un encuentro interior cada vez más evocador, que proporcione el viaje traslaticio a través de lo visible como meta de lo invisible, de la suma libertad y realización interpersonal con el Misterio. La articulación maestra de ambas dimensiones de lo humano traza la recta senda de salvación del sentido último de los sacramentos en el seno de la Iglesia, y del hombre instalado en su propia indagación mística de la experiencia de Dios en el mundo.

La comunicación filosófica y su divulgación

Filosofía de la comunicación y comunicación de la filosofía: investigación, educación, formación e información filosóficas*

DR. PABLO LÓPEZ LÓPEZ

RESUMEN: Este artículo afronta la necesidad de estudiar la creciente divulgación filosófica en sus distintos niveles. Lo hace desde el marco de una filosofía de la comunicación, del lenguaje y de la retórica. Tal marco muestra la filosofía como experiencia global de comunicación vital. Así, la comunicación filosófica emerge como base de toda comunicación genuinamente humana. En esta perspectiva comunicativa, se armonizan el papel de la filosofía profesional y el de la popular. También se clarifica una red central de conceptos y de problemas. Por último, antes de las conclusiones prácticas, se muestra un panorama del periodismo filosófico y de la filosofía divulgativa.

SUMMARY: This paper tries to meet the need for a study of the growing popularization of philosophy at different levels. It does so within the context of a philosophy of communication, of language and of rhetoric. This context demonstrates how philosophy is a global experience of vital communication. In this way, philosophical communication becomes the basis for all genuine human communication, and the roles of professional philosophy and of popular Philosophy are harmonized. A core network of concepts and problems are also clarified. Finally, before the practical conclusions, we present an overview of philosophical journalism and of popularized philosophy.

* Este artículo se publica también en la revista "Alpha" de la Asociación Andaluza de Filosofía.

PALABRAS CLAVES: comunicación filosófica, divulgación de la filosofía, filosofía profesional, comunicación, educación, lenguaje, retórica, periodismo.

KEY WORDS: philosophical communication, Philosophy-popularization, professional Philosophy, communication, education, language, rhetoric, journalism.

Introducción

- 1) La filosofía es comunicación, lenguaje y retórica de la global experiencia vital
- 2) Filosofías profesionales y filosofías populares: dos vías de comunicación sapiencial
- 3) Clarificación de cuestiones y de conceptos sobre la divulgación filosófica
 - 3.1) Simplismo, cripticismo, traducciones desorientadas, anglosajonización y retoricismo frente a la necesidad universal de divulgación
 - 3.2) Distinciones conceptuales: del “periodismo filosófico” a la “divulgación filosófica”
 - 3.3) Ciencia, academia y divulgación y la profundidad comunicativa de la filosofía
- 4) Panorama del periodismo filosófico y la filosofía divulgativa
- 5) Conclusiones prácticas

INTRODUCCIÓN

La filosofía se comunica en diversos niveles y estilos que conviene ver en su complementariedad sin confundirlos. En su nivel divulgativo, y sin perder su autonomía sapiencial, colabora con la divulgación y el periodismo de lo científico, académico y cultural. *Siempre ha existido una divulgación filosófica, incluso entre grandes del pensamiento. Mas hoy está creciendo como pocas veces en la historia, en buena parte gracias a nuevos medios como internet.*

Sin embargo, *son prácticamente inexistentes los estudios y la reflexión acerca del periodismo filosófico y de la divulgación filosófica.* Ésta se realiza, crece, pero apenas se evalúa y estudia. Esta modesta contribución ha de ser en buena medida pionera. Compréndase la cortedad de bibliografía específica. Podemos citar y mostrar bastante divulgación filosófica, pero es muy reducido el análisis pormenorizado, sistemático y global sobre la

misma, desde cualquier perspectiva (histórica, sociológica, comunicológica o filosófica). En cambio, un área muy conexas como la de los estudios sobre la pedagogía de la filosofía cuenta con una notable tradición milenaria que hoy reverdece.

En nuestra exposición sobre comunicación y divulgación filosófica no puede faltar una base de fundamentación filosófica. Filosofar es fundamentar del modo más amplio y profundo. No dejaremos sin fundamentación la reflexión sobre cómo se divulga el pensamiento sobre lo fundamental. Así, en la primera parte expondremos *la entraña profundamente comunicativa, verbal y retórica de la filosofía*. Tal entraña comunicativa es la razón última de que luego la filosofía ramifique y adapte al máximo su comunicación. En el segundo apartado concretaremos esta honda identidad comunicativa de la filosofía en *las dos principales modalidades filosóficas, la básica o popular y la profesada como vocación y oficio especializado. Cada una desarrolla sus vías comunicativas*. En la tercera sección presentaremos y aclararemos *unas cuestiones y conceptos básicos sobre la divulgación filosófica*. Dado el carácter pionero de este estudio, no podemos dar casi nada por supuesto, al menos entre las cuestiones básicas. Por último, concretaremos al máximo, abriendo *un panorama de ejemplos señeros actuales de periodismo filosófico y divulgación filosófica*. En esta sección ya se irán dando abundantes referencias de consulta sobre nuestra temática, completando así el presente estudio introductorio a la comunicación filosófica y su divulgación.

1. LA FILOSOFÍA ES COMUNICACIÓN, LENGUAJE Y RETÓRICA DE LA GLOBAL EXPERIENCIA VITAL

La filosofía es comunicación. Ya se enfoque como arte, como ciencia, como búsqueda existencial o como ejercicio académico, *filosofar es un acto de intensa comunicación*. Tal intensidad viene dada por la densidad máxima de sus contenidos y sus elevadas aspiraciones. Presentaremos cada una de estas vertientes complementarias de esta ciencia artística o científico arte, la filosofía, y sus respectivos modos de expresión. Pero antes profundicemos en su identidad comunicativa.

La filosofía es la sabiduría (σοφία), acogida en el amor que la atrae (φιλο). *Y la sabiduría es, de suyo, comunicación. Es intensa y densa comunicación de la verdad más honda, amplia y equilibrada de lo real*. El sabio es quien se ha comunicado vivamente con lo real, a través de otros sabios maestros, me-

diante la magistral naturaleza, y por la revelación que le haya sido dada. Así, comunicándose a fondo con lo real, el sabio participa de lleno en lo real, se realiza y realiza. El sabio no es sino quien vive en fluida, penetrante y global comunicación con el ser: con el ser propio y el ser universal. Su comunicación se halla tan realizada, que es comunión completa, en cuerpo y espíritu, con lo real: con la naturaleza, la humanidad y la sobrenaturaleza.

La sabiduría es inescindible de la paideia (παιδεία)¹. Introduce a fondo en la verdad, es amplia educación. La sabiduría se genera en la comunicación y tiende a la comunicación. ¿Conoce el lector algún verdadero y reconocido sabio que no haya comunicado o compartido el don de su sabiduría, que no haya sido educador?. Según el contexto y el carácter de cada sabio, en su respectiva enseñanza alguno habrá debido ser más reservado, otro más expansivo, y variados han sido sus respectivos procedimientos de expresión. Pero ningún sabio comete el egoísmo de guardar su sabiduría en su cofre personal o en el de unos escasos allegados para que muera con ellos. *La sabiduría es, en suma, difusión y divulgación del saber principal que calan hondo, que educan*. Tan pronto se encierra, se disipa. Es sutilmente aristocrática en sus calidades y llanamente democrática en su propagación.

¿Pitágoras, Confucio, Sócrates, Cicerón, Séneca, Jesús de Nazaret, Agustín de Hipona, Catalina de Siena, Da Vinci o Gandhi no fueron sabios enseñando y enseñantes sabios?. Comunicaban porque sabían y sabían porque comunicaban. Fueron prodigios de sabiduría, comunicación y enseñanza, las cuales en ellos eran una misma cosa: el ser eminente palabra verdadera. En ellos brillaban *los dos aspectos del logos: el de razón y el de su verbal comunicación*. Fueron y siguen siendo modelos de inteligencia y de su verbalización. Fueron y son verbo; fueron y son razón. Alguno más que otro, pero todos dejaron su estela. La sabiduría es inmortal.

Ahora, comunicaciones hay de varios tipos: desde las de tipo físico-químico, pasando por las biológicas, hasta las verbales o específicamente humanas, sin olvidar la de la causa primera, cuya comunicación también es la primigenia. Las verbales irradian incluso en todo gesto humano comunicativo no verbal, pues aun sin abrir la boca, nuestra inteligencia y cosmovisión es profundamente verbal. Somos animales verbales, hasta cuando enmudecemos. También, incluso en solitario, seguimos siendo sociales. Nuestras categorías mentales se hallan estructuradas por las de una lengua o lenguas, enraizadas en los universales del lenguaje. *La sabiduría humana es eminentemente verbal*.

¹ Werner Jaeger lo reflejó ampliamente en su enciclopédica "Paideia".

En efecto, la filosofía y su núcleo sapiencial son comunicación y, más precisamente, lenguaje, concretado en una u otra lengua. Aún más se concretan o particularizan en una retórica peculiar en cada contexto comunicativo y cada personalidad comunicativa. La acción y la pasión filosóficas son retóricas u oratorias porque alimentan una convicción que tiende a transmitirse, a propagarse. Y también es retórica, porque desarrolla la creatividad verbal humana para expresar algo y expresarse como alguien, como sujeto, a fin de conseguir un acercamiento o unión de convicciones y de espíritus. *Por convicción y por creatividad profundas la filosofía es retórica.* Su carácter retórico es muy humano y fortalecedor de su entraña comunicativa. El problema es que, cuando sólo hay retórica y falta contenido sapiencial, la filosofía deja de existir para dar paso al retoricismo y al sofisma.

Pues bien, *la comunicación verbal y retórica sapiencial versa sobre la global experiencia vital, empírico-racional*, no sobre cualquier aspecto aislado de la vida. Lo empírico y lo racional se intercalan y llegan a unirse en una bien desarrollada filosofía o sabiduría. Ésta, no lo olvidemos, es en sí misma comunicación sapiencial. En ella se funden el conjunto de la experiencia humana (yendo más allá de unos experimentos diseñados en laboratorio) y la racionalidad humana completa desde sus principios y conocimientos primeros. La filosofía madura no sabe de unilateralismos racionalistas o empiristas. La experiencia es sensorial y sentimental. El mismo ejercicio de la razón es toda una experiencia. Y toda experiencia humana presupone la razón o viene vertebrada por ella.

La filosofía de la comunicación parte de comprender la filosofía como comunicación. La comunicación filosófica es la filosofía misma en su propia dinámica. Filosofo, luego comunico. Me comunico con el conjunto de lo real a mí accesible, partiendo de comunicarme conmigo mismo de verdad (“γνωθι σεαυτον”). En tanto soy filósofo, me comunico también con mis semejantes para que todos nos asemejemos en sabiduría.

Ahora, la filosofía de la comunicación no se restringe a su núcleo humano. Considérese la amplia tipología cósmica de la comunicación que hemos señalado un poco más arriba. La comunicación abarca también una completa dimensión metafísica. En ella aprendemos que *el ser es comunicación, comunidad, tanto en su unidad, como en su verdad, bien y belleza universales.* La unidad del ser es comunicación de todo lo que constituye cada ente (unidad individual), y de todos los entes (unidad general). La verdad ontológica es precisamente la comunión de todas las respectivas verdades de cada ser. El universal bien ontológico establece la armonía global, con sus inmensos tejidos de causalidades o comunicaciones de ser, desde los cuales el conjunto esencialmente se favorece. La belleza de las cosas es-

triba en su comunicación interna y externa, en su sinfonía y convergencia universales.

El ser es comunicativo gracias a su carácter analógico, que armónicamente combina la real unidad global y fundamental de todo y las reales y distintísimas individualidades. La analogía consiste justamente en tener algo sustantivo en común, en el compartir enjundioso desde la diversidad inequívoca. En cambio, en los sistemas epistémico-metafísicos de tipo univocista o de tipo equivocista no hay fundamento para una real y consistente comunicación. Para el univocismo o monismo (tanto en la tendencia panteísta como en la materialista), en el fondo, no hay comunicación, pues al fin y al cabo todo es una sola realidad, a la que no queda ningún ente distinto con el que comunicarse. Todo es variante superficial o meramente aparente de lo mismo. Aun en las teorías univocistas que admiten el movimiento, éste no pasa de ser un simple autodespliegue, cuyas únicas relaciones son reflexivas. Por su parte, el equivocismo rompe, por definición, un mínimo de comunicación global básica. La extrema diversidad que predica, rompe los puentes entre seres contingentes y sobre todo entre el Ser necesario y los contingentes.

Así pues, el ser es comunicación, como la filosofía misma. Ésta es la ciencia y el arte que mejor expresan el ser en su globalidad y comunicabilidad. *Los grandes filósofos de verdad han sido y son grandes pensadores y grandes comunicadores*. Lo primero no se pone en duda. Pero lo segundo, la excelencia comunicativa, apenas recibe el reconocimiento y el aprecio debidos. Incluso parece a muchos que el filósofo eximio debe expresarse oracularmente, con cierta grandilocuente obscuridad que blasona la enjundia de su mente. Entre los oscuros los hay más pedantes y los hay más tecnicistas, pero en todos ellos domina la vacua apariencia. Unos confunden el arte con lo artificioso y otros toman la ciencia como una burocracia farisea y formalista.

No todo buen comunicador es filósofo. He ahí tantos óptimos periodistas que no filosofan profesionalmente ni descuellan por su hondura. Pero *todo buen filósofo es un buen comunicador, al menos de su sabiduría y de la análoga. Quien ha acogido una luz intensa en su interior, sencillamente la trasluce*. No es esto un acto mecánico, pues quien es luz, está acostumbrado a la labor de abrirse a ella y seguirá trabajando creativamente por ser una luz clara para otros. En cambio, quien se excusa alegando que ha alcanzado sabiduría, pero que no la sabe o no la puede comunicar, es que él mismo no ha comunicado o comulgado con ella. Aun los sabios muy parcos en palabras comparten la palabra esencial.

No se trata de conformarse con un estilo brillante y cristalino, pero pobre en ideas y novedad sapienciales. Pero *desconfiemos del pretendido sabio que, afirmando o dando a entender que posee grandes verdades, re-*

sulta borroso, ambiguo y farragoso hasta para los más pacientes profesionales de la filosofía. Hay afamados autores que muestran no entenderse ni a sí mismos. Y han dejado como principal legado el prolijo discernimiento de lo que realmente querían decir. En lugar de conducirnos a lo real, se constituyen en principal objeto de estudio, provocando la sustitución de la filosofía por una depauperada historia de una supuesta filosofía.

La profundidad se demuestra, entre otros rasgos, por la claridad. Ésta no se confunde con la trivialización ni tiene por qué adoptar una forma escolar o divulgativa. Simplemente ha de ser diáfana para el público al que se dirige el mensaje profundo, el público supuestamente preparado para recibirlo. Todo ello hay que ir viéndolo en la historia del pensamiento.

Conviene, por tanto, que concretemos y ejemplifiquemos lo afirmado: la filosofía es comunicación y la gran filosofía es gran comunicación. *Un preclaro modelo de gran pensador y gran comunicador es Marco Tulio Cicerón.* De él, contrariamente a lo habitual para los filósofos, mucho más que su talla filosófica se ha celebrado su excelsitud comunicativa, como cima de la prosa latina y una de las cumbres de la oratoria universal. Puede conjeturarse si su categoría de astro solar de la comunicación literaria y retórica ha ensombrecido sus méritos de gigante del pensamiento, constituyendo la mejor síntesis final del pensamiento pagano o naturalista y un magno adelantado precristiano de la nueva civilización.

Sin embargo, no desaparece en su caso, como en otros similares, la inquietante pregunta: ¿cómo un príncipe de la comunicación, y precisamente en sus registros más profundos, ha sido poco comprendido por tantos y, en consecuencia, insuficientemente valorado como pensador?. No pocos le siguen tachando de “escéptico” o, en sentido peyorativo, de “eclectico”. Aun sin cometer tales errores de apreciación, permanece a ojos de casi todos como un filósofo romano que como tal no pasó de epígono de los griegos, desconsiderándose su crucial proyección histórica como pensador (a través de Lactancio, Ambrosio, Agustín, Escuela de Salamanca, etc.). *¿Ni el mejor comunicador filosófico hace entender bien su gran filosofía?. ¿O sólo a unos privilegiados?.*

La luz alumbra, pero también deslumbra. Da calor, pero puede quemar. Libera de obscuridades, pero compromete con la arriesgada claridad. La luz de quien habla con luminosidad, choca con las tinieblas internas de quien apenas está en condiciones de escuchar. Por el contrario, el que habla desde sombras y penumbras, será acogido familiarmente por los que vivan en similares túneles subterráneos. No les importará que en el fondo no se entiendan entre sí. Basta que resulte sugerente, que dé rienda suelta a una entretenida imaginación y retroalmente un mutuo reconocimiento mantenedor de una artificiosa autoestima.

Hay autores oscuros en ideas y expresión. Y también hay *lectores y oyentes que, pese a tener cierto talento y una vasta formación, para lo profundo son oscuros o torcidos de entendimiento*, impermeables ante óptimas ideas y los mejores comunicadores. Por más títulos y prestigio que acumulen, su educación fracasó en su raíz: fue vasta o extensa, pero basta o tosca en sus fundamentos. Sólo la humildad de reconocerlo puede salvar a tales autores y público.

El ser es comunicación, tanto como la filosofía que lo expresa. No obstante, percibimos una quiebra en la realidad de nuestro mundo y en su comunicación. Palpamos a diario una contracorriente de incomunicación, de falta de comunión. Es mucho más que una cadena paralizante de malentendidos. Algo nos enfrenta con nosotros mismos, con los demás y con el mundo. *La comunicación filosófica y su divulgación deben ser conscientes de tal falta recurrente de comunicación. Tamaña carencia es parte prominente del “mysterium iniquitatis”, de la injusticia que nos asalta a todos. Podemos denominarla “mysterium incommunicationis”.* La maldición de Babel persiste. No podemos ser escépticos de la comunicación, pero hemos de contar con un grado variable, pero siempre alto de incomunicación entre humanos, sobre todo en los temas más humanos como los de filosofía.

De aquí, la necesidad de un esfuerzo permanente de claridad filosófica, que generalmente fluye espontánea de la verdad bien contemplada en su hondura. Semejante esfuerzo por comunicar la claridad de la verdad conlleva la tarea continua de buscarla, esperarla, acogerla y respetarla con primor. Quien aspire a que de verdad le escuchen la verdad, debe vivir en una continua escucha. El buen comunicador debe ser un depurado escuchante. Sin embargo, es muy frecuente que quien por su edad y su jerarquía académica o titulación se estima sabio o gran experto y va largando extensos discursos, escucha poco o nada a otros, sobre todo a los que crea de menor rango. Recuerda al joven intelectualmente inapetente que no escucha a nadie, salvo a algún famoso mediocre. En cambio, *el auténtico comunicador filosófico es un neto y humilde escuchante universal de la sabiduría, venga de quien venga.*

2. FILOSOFÍAS PROFESIONALES Y FILOSOFÍAS POPULARES: DOS VÍAS DE COMUNICACIÓN SAPIENCIAL

La búsqueda amorosa de la sabiduría y su comunicación pueden emprenderse de modo profesional o de modo espontáneo y popular. Conviene

distinguirlos, aunque sin exagerar el contraste. Habrá casos en que la demarcación sea imprecisa y ambivalente. En general, lo deseable es fomentar su natural retroalimentación mutua. El filosofar popular y ordinario es el modo básico, el de cualquier persona y cultura. Sobre él crece el modo más reelaborado y un tanto extraordinario, el profesional.

El modo profesional no es el modo asalariado. No se distingue propiamente por el disfrute de un trabajo remunerado relacionado directamente con un quehacer filosófico, como la enseñanza o la investigación. Esto es secundario, aunque suele ser un requisito práctico. Además, en ocasiones pervierte la actividad filosófica, haciéndola venal y banal, dependiente de honores y emolumentos, sin auténtica libertad de conciencia y expresión. Se adopta entonces el espíritu de tribu académica y no de sincera búsqueda de la verdad fundamental. No se es un profesional de la filosofía porque a uno le paguen y le den un despacho y unas credenciales, sino que uno puede recibir un salario, un despacho y unas credenciales porque es un profesional de la filosofía y su comunicación.

La profesión de filósofo estriba en entregarse al ejercicio diario y ordenado de la filosofía, con coherencia vital. Como quien profesa unos votos, una fe o un gran afecto, con tal pasión y entrega se vive con profesionalidad la filosofía. La filosofía se profesa viviéndola a lo ancho y largo de la vida. No estriba en el cúmulo de tecnicismos y formalidades académicos, que a veces entorpecen el filosofar auténtico. Es, sin más, una dedicación principal, una dilección eminente por y para la sabiduría.

A quien estime excesiva la entrega que describo en el auténtico filósofo profeso, le recuerdo que la filosofía es amor. Como tal, conlleva una apasionada entrega, aunque se viva con gran serenidad y la mayor discreción. La filosofía profesional o profesa responde a *una vocación específica* que desarrolla la general vocación humana a buscar y compartir lo principal de la verdad. Esta universal vocación humana a encontrar la verdad sapiencial nos anima a todos los humanos a ser filósofos y a vivir como tales, a menos que malogremos este impulso tan natural y hondo y nos deshumanicemos.

Por ello, la filosofía más bien espontánea, ocasionalmente cultivada, popular y campechana posee también un gran valor, el más básico, sobre todo para la búsqueda existencial de sentido. Hunde sus raíces en las claves filosóficas de la lengua materna. Y depende, en gran medida, de la posición personal o colectiva ante el hecho religioso. Es humus de la profesional y se riega con ésta. *No se puede ser buen profesional de la filosofía sin ser filósofo del pueblo y con el pueblo.* La poesía de la gran filosofía se amasa con la sapiencial prosa popular. Lo contrario sería como pretender ser un gran lite-

rato u orador sin manejar bien la lengua popular aprendida desde niño. Asimismo, la teología y la mística se basan en la piedad popular.

Ahora, lo sociocultural no debilita la personalidad filosófica, sino que la fortalece. Mientras que las ciencias particulares procuran ser lo más generalizadoras, impersonales, supraculturales y objetivas posibles, la ciencia general o filosofía conjuga la mayor universalidad con la mayor personalización. No obstante, según el autor, se destaca más un aspecto u otro: el científico y objetivador o el artístico y subjetivo. Lo transparenten más o menos, *tanto la filosofía profesional como la popular son algo muy personal*, sin menoscabo de sus vínculos sociales. La filosofía auténtica no comunica cosas de la persona, como anécdotas o meras circunstancias, sino a la persona, en mayor o menor medida. Es la subjetividad objetivándose y objetivando las claves de lo real. Por ello, tantas obras maestras de la filosofía son confesiones, autobiografías o reflejan a las claras el itinerario socio-personal. La persona, bien conocida, revela una síntesis de lo más individual y existencial y de lo más universal y esencial.

Así pues, tales obras filosóficas suelen destacar por su arte expresivo bien personalizado. Aquí tenemos *la vertiente artística, emotiva y más personalizada del filosofar, la que justamente refleja mejor nuestras vivencias más íntimas*. En esta expresión no se busca tanto argumentar ante el lector o escuchante, como suscitar una empatía y, si llega el caso, una complicidad. Enteras corrientes filosóficas y obras completas de destacados pensadores se centran en esta línea literaria, a veces hasta poética. Ciertas verdades y experiencias no caben en un estilo más objetivador e impersonal. Es el caso, por ejemplo, de la mayor parte del existencialismo y de autores como Platón, Agustín o Kierkegaard. No obstante, la expresión literario-vivencial de grandes obras sapienciales o filosóficas no les resta vis racional o argumentativa, sino que se la potencia en su poder apelativo y clarificador.

Otras obras meritorias en filosofía muestran un cariz más científico e independiente de la propia biografía, generalmente a costa de atraer menos lectores y contraer la retórica y el arte literario. Pero en su transfondo persisten los ecos del corazón batiente que animó a la mente filosófica. La científicidad filosófica, se entiende, no es la restringida de números y laboratorio. Deja más campo libre a la pluralidad y la discrepancia, porque sus cuestiones son de tal calibre, que no caben en una mera medición o ecuación. No obstante, de necesidad la filosofía auténtica es científica, porque de su científicidad general beben histórica y conceptualmente todas las demás ciencias, las particulares. En todo caso, como es obvio, su expresión cultiva los sentidos denotativos y precisos, la más lógica y bien fundada argumentación y el debate que purifique de errores posibles.

Como vemos, *la actividad filosófica profesional puede desarrollar más el rigor científico y la formalidad académica* (con frecuencia unida al anterior) *o bien el brillo literario, habitualmente más emotivo y apasionado*. Tales modalidades reflejan, más que contenidos diversos, unos distintos y apropiados modos de ser filósofo, con sus distintos modos de comunicar filosofía. En cualquier caso, las dos vías expresivas pueden entrecruzarse y combinarse. Y ambas tienen sus dosis de retórica y de metaforización implícita o explícita, muestran de algún modo un contexto histórico y biográfico y son de profunda y amplia racionalidad.

Entre los géneros literarios ninguno es descartable para la filosofía. En todos se ha encontrado o puede encontrarse filosofía. Sin ser exhaustiva, una buena exposición al respecto se nos brinda en “La expresión filosófica” del filósofo y periodista Alfredo Marcos Oteruelo. Dejando aparte a los filósofos cuyo cauce de expresión ha sido sólo oral, señala como preferencias de los pensadores: los tratados sistemáticos, el gran y el pequeño ensayo, el diálogo, la novela, el teatro, el ensayo y el aforismo (cf. pp. 91-95).

Conviene destacar también que no hemos de restringir la búsqueda de filosofía a los autores convencionalmente clasificados como “filósofos literatos” (por ejemplo, Platón, Agustín o Bergson), sino que igualmente *se halla sabiduría y su búsqueda amorosa en los clasificados como “literatos filósofos”* (por ejemplo, Sófocles, Quevedo o Borges). La distinción es más bien convencional. La gran literatura es muy filosófica y la gran filosofía es siempre gran literatura. Incluso los puros tratados didácticos y muy metódicos, como la “Summa Theologiae” de Sto. Tomás de Aquino, mantienen un discreto aroma estético gracias a la gala de su panorámico orden catedralicio. Verdad y belleza se impulsan hacia la cumbre.

3. CLARIFICACIÓN DE CUESTIONES Y DE CONCEPTOS SOBRE LA DIVULGACIÓN FILOSÓFICA

3.1. Simplismo, cripticismo, traducciones desorientadas, anglosajonización y retoricismo frente a la necesidad universal de divulgación

Una cuestión crucial es resolver la aparente contradicción entre la profundidad de la filosofía y la superficialidad de la divulgación. Por ello, las publicaciones divulgativas sobre temas filosóficos y de cierta hondura cultural se apresuran a declarar que conjugan rigor y hondura con claridad y ame-

nidad, evitando todo lo que sea “académico”². En realidad, aquí no hay dilema entre hondura y superficialidad. *Lo que debe y puede salvarse, es la conciliación entre complejidad y simplificación*. La filosofía muy desarrollada y profesional alcanza, como cualquier otra ciencia o arte, una gran complejidad. La alta especialización puede dificultar el acceso incluso a expertos de otras áreas de la filosofía. En cambio, la divulgación, sea de mayor o menor nivel, tiende a simplificar. Basta que la simplificación pedagógica y abreviadora no tergiverse ni trivialice la esencia de unas ideas. Basta no confundir sencillez con simplismo. Con todo, el riesgo de tergiversación también se da en los tratados supuestamente profesionales de filósofos e historiadores de la filosofía. Y siempre o casi siempre la simplificación divulgadora no estriba en una reducción artificiosa de una gran teoría, sino en la recuperación natural de la sencilla idea que generó o sembró la alambicada teoría, con toda su carga retórica y, a veces, academicista.

Distinto del problema de la complejidad natural de ciertas cuestiones filosóficas es el del *encriptamiento artificial de ciertos filósofos profesionales*, sobre todo, a mi parecer, de buena parte de germanos afamados en la modernidad. Más que pedantería o alarde intelectual, muchas veces la obscuridad premeditada y convertida en hábito responde a una ocultación de la falta de profundidad y originalidad. Sin embargo, aun con tamañas carencias se pretende marcar un hito histórico. Si tal obscuridad o criptismo se alinea con consignas de hábil retórica y encuentra los conductos culturales e ideológicos interesados en promover ciertas ideas o cierta falta de ideas, un texto casi ininteligible y con poca enjundia puede convertirse en obra de culto. Pocos la leen y menos son quienes la entienden, pero muchos la compran y citan cualquier frase sugerente de ella. Es un culto insincero e interesado. Gracias a las ambigüedades de la obra, cada cual puede creer ver en ella la maravilla que no dice el texto. *Una buena divulgación debería contribuir a desenmascarar tales ídolos del pensamiento, en lugar de reforzar la propagación de su ciega idolatría*.

Otro problema de la difusión filosófica, tanto entre profesionales como entre aficionados, es el de las traducciones defectuosas. Explicar algo, incluso dentro de un mismo idioma, implica una cierta traducción de ideas. Consiste en trasladar unas ideas expuestas en unas palabras a otras palabras, fieles a las ideas y clarificadoras. Dicho traslado se dificulta con las diferencias idiomáticas. Éstas se dan frecuentemente en filosofía en traducciones del

² Así viene presentada y elogiada la revista francesa de divulgación filosófica “Philosophie Magazine”, cf. <http://padreteo.wordpress.com/2011/09/13/philomag-exito-de-la-divulgacion-filosofica-en-francia/>.

griego, del latín, del alemán, del francés y del inglés, lenguas más valoradas en nuestro ámbito civilizatorio (aunque no necesariamente las más valiosas todas ellas). A veces, se sortea el riesgo de una indebida traducción conservando el término o la expresión del idioma original. Es un procedimiento de notable éxito, empezando por el mismo término “filosofía”. Pero en otras ocasiones el calco idiomático y la absorción del término foráneo sólo muestran impotencia traductora o incompreensión e incluso mero esnobismo. Esto es frecuente con el alemán, debido a su sobrevaloración como lengua filosófica. Con las lenguas antiguas es una plaga toda clase de anacronismos. Mas insistamos: en este terreno los errores divulgativos suelen venir heredados de traducciones supuestamente serias y rigurosas.

Un ejemplo elocuente y muy extendido es el de traducir el griego “osion”, el concepto clave del diálogo platónico “Eutifrón”, como lo “piadoso”, cuando por lexicografía elemental y por contexto de la obra ha de traducirse como lo “divinamente justo”. La piedad es sólo un aspecto de la justicia divina. Hay que asumir que en otras lenguas y estadios culturales se poseen conceptos de los que nosotros carecemos.

Junto al asunto de las traducciones y los neologismos, conviene retomar el hecho de que *la divulgación filosófica tiende a anglosajonizarse desmedidamente*, como también ocurre en otros campos de la cultura. En ciertas áreas de la filosofía (como la actual filosofía de la ciencia) parece que todo se dice y se hace desde el ámbito anglogermánico (acaso con algún francés intercalado y alguna exótica excepción) y vertido todo al inglés, idioma que tiene particulares dotes divulgativas, pero carece de la raigambre del griego y del latín. Hemos llegado a un punto en que hasta para el personal más académico hay que elaborar traducciones y textos divulgativos de los clásicos grecolatinos, dado su desconocimiento directo de tales clásicos. De los clásicos hebreos ni hablemos. Sin duda el inglés y la cultura anglosajona, como en general la germánica, atesoran grandes méritos culturales y filosóficos sobre todo en tiempos modernos y contemporáneos. Y es útil contar con una lengua franca internacional. Sin embargo, el uniformismo conceptual llega a ser excesivo en varios campos y resulta, más que una mera herramienta de comunicación, una auténtica sumisión cultural sutilmente neocolonial. Esto no conviene ni a los mismos germánicos y anglosajones, pues buena parte de sus raíces culturales, sobre todo filosófico-teológicas, son eminentemente grecorromanas y patrístico-escolásticas. Su minimización implica a la larga su propia autodestrucción cultural, ya en curso.

Insistamos en que la divulgación filosófica es muy necesaria para la común ciudadanía, pues no podemos conformarnos con la escasa formación filosófica de sistemas educativos generales como los mediterráneos y

que es nula o mínima en la Europa central y nórdica (por ej., Alemania) y en otros muchos países como los EE.UU. *También se necesita cierta divulgación filosófica incluso para los catedráticos y las más altas lumbreras de la filosofía.* Como hemos advertido, en general los mismos científicos también necesitan la divulgación procedente de áreas de sus colegas. Hoy en día cualquier gran experto en filosofía desconoce mucho o casi todo lo que se está elaborando o se ha elaborado en varias áreas filosóficas distintas de la suya. A nadie puede pedírsele que sea experto en todas o en muchas ramas del frondoso árbol filosófico. Pero, dada la íntima interdependencia entre todo lo filosófico, quien se aleje en exceso de las claves de las principales disciplinas (epistemología, metafísica, ética, estética y antropología, junto a la historia del pensamiento), perderá competencia incluso en su propia área de especialidad. El más sabio es el más solícito en buscar y acoger esa buena divulgación que necesita. Es el más consciente de la necesidad universal de divulgación.

Hemos declarado que la filosofía, como todo lenguaje y cultura, es retórica. Contiene pasión, convicciones emotivas, honda creatividad subjetiva en el fondo y en la forma. Es simbólica y metafórica, connotativa y sugerente más allá de lo que aparentemente dice. Es retórica en alto grado, incluso cuando muestra su perfil más objetivo y discreto, porque hay tal amplitud en su contemplación y mensaje, que sólo con un tupido cauce de recursos retóricos, puede acertar a expresar tanto. *El problema aquí se da cuando la retórica se reduce a luces de neón que tapan un vacío o magnifican propagandísticamente ideas pobres o inconfesables intereses. Es un retoricismo, aunque nada ingenuo ni imparcial.* A veces se alcanzan estridentes tonos mesiánicos, que, no obstante, se han dado por buenos hasta formar parte de lo políticamente correcto y académicamente incuestionable.

Por ejemplo, ¿quién cuestiona que lo que Kant se atribuyó, fue realmente el “giro copernicano” de la filosofía?. Debió de sobresaltarse desde los cielos el buen Nicolás Copérnico al ver que alguien contrario a su realismo científico y filosófico usaba su apellido para consagrarse con una revolución subjetivista, que en todo caso ya estaba perfectamente diseñada al menos desde Descartes. ¿Cuántos han puesto un serio interrogante al lema publicitario del “Siglo de las luces” o al presupuesto de que todos los “ilustrados” merecían tal cualificación? ¿Fue Descartes realmente “el padre de la filosofía moderna” después de dos siglos de insignes filósofos modernos?. Más que ante retórica parece que estamos ante un vulgar marketing de ideas, que a veces lanza el aspirante a laureles históricos y a veces es elaboración de determinadas corrientes académico-ideológicas. La mayor parte de la divulgación retórica en curso, y en general las enseñanzas re-

gladas de filosofía, se han hecho cómplices de esta intoxicación acrítica. La esperanza en la salida de tales cavernas estriba en *valientes filósofos profesionales y en gentes corrientes de buen entender que, libres de tales prejuicios y categorías viciados, se abran a una nueva divulgación.*

3.2. Distinciones conceptuales: del “periodismo filosófico” a la “divulgación filosófica”

Aparte de las cuestiones y problemas presentados, conviene unas aclaraciones conceptuales elementales diferenciando entre “periodismo filosófico”, “filosofía periodística” y “filosofía divulgativa”; entre “filosofía del periodismo” y “periodismo de la filosofía”; y entre “educación”, “formación”, “instrucción”, “información” y “divulgación filosóficas”. En formas e intensidades diferentes, todas son *modalidades de la comunicación filosófica.*

“*Periodismo filosófico*” puede entenderse prioritariamente como la labor informativa y de fomento de la opinión acerca de la actualidad filosófica. Por ser ante todo periodismo, se supone que lo realizan ante todo periodistas con sólidas inclinaciones y formación filosóficas. También puede atribuirse a titulados en filosofía con claras habilidades y actitudes periodísticas que se vuelcan en dicha actividad antes que en desarrollar una especialidad o una serie de investigaciones filosóficas. En cambio, y aunque la diferencia pueda parecer demasiado sutil y hasta quisquillosa, *la filosofía periodística o periodismo de la filosofía* es la actividad de los filósofos propiamente tales que con gran claridad informan y opinan ante un gran público sobre el pensamiento filosófico de más actualidad. Un ejemplo eximio es el de José Ortega y Gasset. A su vez, la noción de “filosofía periodística” ha de distinguirse de la de “*filosofía divulgativa*”, con la que no siempre coincide. Ésta no ha de estar pendiente de lo considerado de actualidad. La filosofía divulgativa simplemente procura ampliar al máximo para el gran público la accesibilidad de cualquier tema, idea o autor de filosofía considerados de interés general. En todo caso, frente al periodismo sobre actualidad filosófica (normalmente en medios muy generalistas y de edición muy frecuente), aquí tenemos filosofía que se presenta en forma periodística (más propia de publicaciones algo especializadas, aun teniendo también entrada en medios generales). Ambos procesos bien pueden converger y hasta confundirse. En definitiva, se trata de la noticia en clave filosófica o sobre filosofía, o bien de la filosofía hecha noticia.

La filosofía del periodismo conjuga reflexiones epistemológicas y ético-estéticas, así como antropológicas, en torno a lo más esencial o universal de la labor periodística como eje de las actuales culturas³.

Ya hemos explicado que en su dimensión comunicativa la filosofía es eminentemente educativa. Es educación fundamental sobre los fundamentos generales. Es de máxima profundidad y amplitud de miras. Educa la mente con sabiduría y el corazón con amor. *La educación filosófica es la filosofía misma en plenitud de facultades, en plena efectividad*. Porque, si para algo sirve la filosofía, es para educar, para humanizar a los hombres, haciéndolos filósofos.

La educación saca de los hombres lo mejor de ellos mismos, conduciéndolos desde una buena base o raíz. La etimología latina “e-ducere” (“sacar”, “conducir desde”) así lo sugiere. La experiencia educativa lo confirma. La educación tiene vocación de gran interiorización y sólido perfeccionamiento global de la persona. Pocas disciplinas pueden aportar tanto a la interiorización y al perfeccionamiento global de la persona como la filosofía, justo por constituir el saber de mayor hondura y amplitud “ad extra” y “ad intra” de la persona. Por ello, *la educación ha de ser fundamentalmente filosófica, si es que ha de tener el necesario fundamento. La filosofía misma es toda ella magistralmente educativa y la educación auténtica es vertebralmente filosófica*.

La formación filosófica no aspira a tanta personalización y hondura como la educación, aun cuando procura una notable profundidad y solidez. Gracias a éstas se distingue de una mera *instrucción filosófica* (adquisición fragmentaria de datos filosóficos ordenados y de ciertas habilidades en su manejo). La formación filosófica proporciona un tejido de notable amplitud de datos filosóficos y una más extensa, variada y coordinada gama de habilidades de análisis y síntesis de pensamiento filosófico. Generalmente se ofrece en sistemas institucionalizados de enseñanza, sin descartar vías más autodidactas. Dichas instituciones con frecuencia no logran dar una auténtica formación filosófica, quedándose en mera instrucción erudita.

La investigación filosófica podemos verla como la punta de lanza de toda la experiencia filosófica. Surge de la vivencia de asombro global ante la realidad. Aunque desarrolle particularmente algunos aspectos, en tanto

³ Obras recomendables para introducirse a la filosofía del periodismo son las siguientes. De José Manuel Chillón, *Periodismo y objetividad* (Entre la ingenuidad y el rechazo. Esbozo de una propuesta), 2007; y *Filosofía del periodismo* (Razón, libertad, información), 2010. De Joaquín Jareño, *Ética y periodismo*, 2009. La segunda obra del profesor Chillón, filósofo y periodista, aborda tanto el valor de la verdad y de la objetividad, como la ética personal y cívica en periodismo.

la investigación es filosófica, mantiene una perspectiva de máxima penetración y amplitud. Precede a los demás niveles de enseñanza-aprendizaje de la filosofía y se retroalimenta con ellos, sobre todo con el educativo y el formativo. La misma investigación es un aprendizaje pionero y autodidacta de gran especialización. Su afán es el desvelar lo desconocido para después compartirlo en la enseñanza, llegando a la divulgación.

La divulgación filosófica se acerca a la ya presentada filosofía divulgativa. Ésta es ante todo filosofía, como indica su nombre. Su peculiaridad es que nace con una intencionalidad divulgativa, de gran difusión simplificada. En cambio, la divulgación filosófica es una aproximación en cierto modo “profana” hacia una compleja elaboración filosófica para reducirla a una versión accesible a un público general.

3.3. Ciencia, academia y divulgación y la profundidad comunicativa de la filosofía

Aún hemos de distinguir diáfananamente entre las nociones de lo “científico”, lo “académico” y lo “divulgativo”, aun reconociendo que en la realidad concreta hay amplias confluencias. *Las ciencias* son saberes rigurosos en su afán de comprobación objetiva y progresivamente especializados, cultivados por una comunidad de expertos que intentan conocer con precisión y certeza sus respectivas amplias áreas de realidad. *Lo académico* se refiere a la dimensión docente-institucional de las ciencias y las artes. Las “academias” así denominadas y cualquier institución dedicada a la enseñanza reglada concentran y representan la vida académica. Ésta incluye toda la enseñanza científica, pero abarca también las bellas artes y otros relevantes aspectos de la cultura, como el cultivo y promoción de una lengua. Destaca en lo académico un cariz institucional, con cierta reglamentación estable, y una vocación educativa o al menos formativa. La ciencia de suyo, aunque frecuentemente instalada en los cauces académicos, puede avanzar con autonomía y no siempre comprometida con la enseñanza. En este sentido, las ciencias gozan de mayor libertad y su único compromiso se da con el avance en la verdad especializada.

Por su parte, *la divulgación* consiste en difundir una versión simplificada, pedagógica y abreviada de cualquier teoría científica o elaboración cultural especializada relevantes para un amplio público. Su función es no sólo acercar un alto y arduo conocimiento al gran público, sino también suscitar vocaciones a la investigación y fomentar un sentido más social, compartido y democrático del conocimiento especializado. La divulgación

abarca varios niveles: desde la destinada a un público infantil (dentro o fuera del sistema educativo) hasta la alta divulgación, colindante con la ciencia básica, que ya encontramos en bachillerato y primeros años de universidad, así como en revistas científicas de difusión general. Puede encauzarse por vías académicas o bien informales. Puede centrarse en temáticas estrictamente científicas o bien sobre otras áreas especializadas de la cultura, como las artes. En suma, *ciencia, academia y divulgación se distinguen y tienen su autonomía recíproca, pero confluyen de continuo y colaboran por bien de la cultura, es decir, por bien de la humanidad.*

El peligro estriba en la tumoración de una de estas tres vías de la cultura, dando lugar respectivamente al cientificismo, al academicismo y a la trivialización. Obviamente, el cientificismo es anticientífico, el academicismo, antiacadémico, y la trivialización es antidivulgativa. Diagnostiquémoslos en breve.

El cientificismo consiste en una interpretación triunfalista y mesiánica de la ciencia, entendida reduccionistamente como empírico-matemática. Entre sus más claras formulaciones cuentan la positivista y la marxista. Desde el siglo XX sus reediciones se han hecho algo más sutiles y escurridizas (por ej., el neopositivismo) y ya no prometen grandes cambios sociales y paraísos terrenos, pero insisten en cierto triunfalismo de una ciencia empírico-matemática, cuya primera víctima es la visión profunda de la realidad, esto es, la metafísica. De no haber recibido los correctivos pertinentes, nos habría conducido a una cultura aún más superficial que la ya provocada por su influjo.

En tal ambiente de superficialidad y de intereses cortoplacistas encuentra su caldo de cultivo *el academicismo*, que devora la vitalidad del pensamiento en centros de estudio y de investigación. El academicismo va reduciendo la enseñanza y la producción científico-académica al cumplimiento de unas formalidades externas, entre las que destaca la cita erudita acumulada. Es la "citocracia" academicista, similar a la de ciertas sectas que en su proselitismo pretenden abrumar con una cascada de citas sagradas utilizadas con su sesgo particular, al margen del sentido global del propio texto sagrado. Los academicistas suelen ser muy sectarios, maquiavélicos y farisaicamente corporativistas, sólo que más burocráticos que las sectas pseudorreligiosas. Además de los cerrilmente academicistas, un difuso academicismo endémico se ha expandido en una esfera más amplia. La plaza pública de la vida intelectual cada vez se halla más dominada por el afán de publicar en revistas y editoriales calificadas de gran "impacto", es decir, que sean muy citadas, aunque sea en contra. Al final, lo que se considera académicamente excelente, se reduce a un mero criterio cuantitativo y no cua-

litativo. A veces, sólo a veces, unas citas oportunas y relevantes son necesarias o convenientes. Acaso algo del actual sistema sea rescatable, al menos como mal menor, pero en su conjunto ya está desquiciado, sobre todo en filosofía y demás humanidades. Es triste que el primer criterio de excelencia de una universidad sea el del número de premios nobeles con que cuente, dado que tal premio en numerosas ocasiones está sujeto a arbitrarios intereses políticos. Sumemos la tremenda endogamia que impera en sistemas universitarios como el español. En fin, en este estado de cosas, donde lo científico es la cita, supuestamente apropiada, el mismo Platón sería expulsado de la Academia. Prácticamente ninguno de los grandes filósofos, incluidos los contemporáneos, ha seguido las pautas de lo que hoy se considera un buen texto académico en filosofía. Tal cambio no responde a una real mejora o modernización de criterios, sino a una esclerotización de las mentes. Quien no tiene nada que decir, pero necesita publicar para hacerse notar, se aferra a la cita y, para justificarse, obliga a otros a citar compulsivamente. Un academicista es el clon de otro academicista⁴.

La divulgación no es excusa para una vulgarización o trivialización de contenidos más extensos y complejos. Como ya decíamos, debe no tergiversar el mensaje. Y sobre todo, debe no servir de correa de transmisión de ciertos sesgos ideológicos ya presentes en la ciencia oficial del momento. Si el nivel científico o académico de la divulgación desciende respecto de la investigación o ciencia especializadas, el nivel de rigor moral debe ser tan alto o mayor, pues se destina a más personas.

Particularmente, *en divulgación filosófica el actual problema es que ya hay mucha divulgación, pero poca filosofía.* En general, dados los modernos

⁴ En sede académica *funestos son tanto el academicismo como la falta de profesionalidad intelectual*, extremos que en definitiva convergen. Por un lado, una unilateral crítica antiacademicista podría fomentar la anarquía y la veleidad en los estudios. El despecho por una injusticia académica no justifica tan descompensada crítica. Por otro, conducen a un vaciamiento intelectual y hasta un práctico nihilismo la unilateralidad en el rigorismo de las meras formalidades académicas, la letra sin espíritu, y el legalismo y el costumbrismo en docencia y publicaciones. Hay que criticar y evitar ambos extremos, procurando *un equilibrado rigor académico*.

Dos referencias que, combinadas, ilustran este equilibrio autocrítico, pueden ser la “Guía para el estudio de la filosofía (Referencias y métodos)”, de Ignacio Izuzquiza (1994) y “El pensador de éxito (Manual secreto para intelectuales de moda)”, de Celso de Lamich (1999). Son obras publicadas por la misma editorial (Anthropos) y en la misma colección. La primera representa el cuidado sistemático con que recabar una amplia, pertinente y fidedigna información para saber exponerla con acribia y claridad según diferentes formatos. La segunda obra muestra en un simpático tono irreverente y con mucha ironía los afanes por aparentar en los que, en mayor o menor medida, podemos caer todos los dedicados al pensamiento.

sistemas de edición y el creciente número de personas interesadas en filosofía, se publican más que nunca textos que apelan a una relación directa con la filosofía. Pero esto no garantiza que se hayan escrito con espíritu y altura filosóficos. De nuevo el problema es: mucha cantidad frente a poca calidad. En buena medida esto se debe a que la formación dominante en los centros de enseñanza de filosofía es ante todo histórico-erudita. Nuestros titulados en filosofía suelen ser, antes que filósofos, meros historiadores de la filosofía, y sólo de cierta vertiente de dicha historia. El mismo canon oficioso de historia de la filosofía es sumamente parcial y desequilibrado.

Con todo, no ahondemos en este diagnóstico tan lamentable. Animémonos pensando que la filosofía y su comunicación están ínsitas en la condición humana, que antes o después resurge de sus propias miserias. Tengamos en cuenta, eso sí, que tal resurgimiento de la filosofía y su comunicación exige un filosofar desde la propia vida, muy sincero, sin tapujos ni respetos humanos. Y a la vez requiere una gran apertura al otro, con quien de verdad queremos contactar en lo más profundo, en un esfuerzo continuo de empatía. En lo más profundo es donde los hombres podemos encontrarnos de verdad, pues en lo superficial y lo intermedio siempre prevalecerán las diferencias. Así, *la filosofía comunicará el mejor ejemplo de armonización entre lo subjetivo y lo objetivo, y entre lo individual y lo social. La profundidad de la filosofía es el cauce de comunicación universal.*

4. PANORAMA DEL PERIODISMO FILOSÓFICO Y LA FILOSOFÍA DIVULGATIVA

También los más grandes de la filosofía necesitan y realizan divulgación. Es signo de grandeza de espíritu filosófico el saber descender del propio Olimpo para convertir la propia inmortal filosofía en una enseñanza mortal y sencilla. Ésta ante todo ha de estimular a pensar en profundo, a hacerse más y mejores preguntas y, en definitiva, a desarrollar esa vocación humana a ser filósofo y hallar las principales verdades de la vida.

¿No fueron todos los diálogos y cartas platónicas ejercicios exotéricos de gran divulgación?. Que también hayan hecho cavilar durante milenios a miles de estudiosos y académicos, no les resta su vena divulgativa. En filosofía el contraste entre lo divulgativo y lo profesional no impide confluencias mantenidas, no es como en las ciencias particulares. En su célebre Carta VII (reconocida mayoritariamente como auténtica) nos informa el ateniense de que su filosofía más profunda o esotérica la comunicaba solamente por vía oral y a discípulos de máxima confianza. ¿Y qué hizo su

maestro Sócrates sino divulgar para todo ciudadano que se prestaba al ejercicio práctico de pensar la virtud para ser virtuoso y buen ciudadano, de acuerdo con la divinidad?. Es cierto que otros autores no pasan de meros divulgadores de ideas ajenas. En cambio, *los clásicos, como Sócrates y Platón, divulgaban grandes ideas propias e inducían a elevados pensamientos que marcarían toda la filosofía profesional hasta nuestros días*. Divulgaron tan sumamente bien, que fueron mucho más que simples divulgadores.

En la actualidad se ha dado, sobre todo en los últimos años, un estallido divulgador de filosofía en formatos tradicionales y novedosos. Divulguemos una muestra variada de la divulgación filosófica. No se tratará de entrar en una muestra extensa ni en un análisis pormenorizado de las diferentes opciones, sino de un variado abanico con el que hacerse una buena idea inicial del territorio divulgativo que se le abre a la comunicación filosófica. Presentaremos sumariamente la blogosfera filosófica, la publicación de libros y revistas, el asesoramiento filosófico, las tertulias filosóficas, algunos programas radiofónicos y televisivos, la filosofía para niños y los certámenes filosóficos para adolescentes. También son dignos de mención algunos cursos de filosofía en la universidad de la experiencia. El teatro nació filosófico-teológico al menos desde las tragedias griegas. Sería difícil no ver cuestiones filosóficas planteadas en las grandes obras del cine, como ya hemos dicho de la literatura. Pero estos grandes géneros artísticos no los abordaremos en este repaso de actualidad y novedades.

Los blogs de filosofía representan un escenario muy vivo y variado de interacción donde la personalidad y los intereses del filósofo pueden expresarse con gran libertad y a la vez obtener gran difusión e intercambio de ideas. A modo de ejemplo, en esta nota puede encontrarse una amplia muestra de blogs españoles de filosofía⁵. Aun destacando los blogs por su vivacidad, no olvidemos las webs, sobre todo de asociaciones, instituciones y facultades de filosofía.

El mayor aumento de divulgación filosófica se ha registrado en *libros*, a veces conformando enteras colecciones. De éstas tuvo un éxito notable en varios países la titulada "Piruletas de filosofía". Consistía en unos cuadernitos con formato e ilustraciones infantiles (en la contraportada se decía que era para niños de hasta ocho años), pero que cautivó a muchos adolescentes y personas de más edad. Desde hace décadas se ofrecen de vez en cuando en los kioscos series de libros de filosofía a precios rebajados. Esto ha acercado mucho grandes obras históricas de pensamiento al gran pú-

⁵ http://www.rafaelrobles.com/wiki/index.php?title=Blogs_filos%C3%B3ficos.

blico. Ahora, el libro superventas, leidísimo y que marcó el definitivo auge de la divulgación filosófica de libro fue “El Mundo de Sofía”, del noruego Jostein Gaarder. Curiosamente fue un gran éxito intergeneracional en toda Europa, mas no en los EE.UU... Otro buen ejemplo de divulgación de la tradición filosófica a un público menudo es la obra “Aristóteles, el maestro de los que saben”, de Alfredo Marcos Martínez (2009). Además de la divulgación histórica, está la divulgación temática. Como ejemplo de ésta, y pese a estar inserta en una colección de historia de la filosofía, mencionemos la obrita de Alfonso Pérez De Laborda “La Ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas” (2002). Estos dos últimos libros muestran cómo dos expertos en filosofía de la ciencia saben adaptar un mensaje a un amplio público.

Desde antaño se han publicado numerosas revistas de filosofía de alta divulgación, para lectores algo avezados, pero su tirada y propagación eran muy limitadas. Unas pocas llegaban incluso a los kioscos y otros puntos de venta de prensa, descollando por su veteranía en España “La Revista de Occidente”, fundada por Ortega. También ha habido de vez en cuando artículos filosóficos aislados en revistas culturales generalistas. Y siempre cabe decir que lo filosófico subyace doquiera haya algo de hondura y amplitud de miras. Lo novedoso es que en los últimos años han aparecido *revistas centradas en filosofía que con un formato muy comercial y atractivo llegan regularmente a un numeroso público*. La gente se suscribe o las compra en kioscos. En ocasiones se adquiere con ellas un libro de un filósofo célebre. Se procura dar un enfoque ecléctico, con gran diversidad temática y riqueza cromática de ilustraciones.

Como ejemplo, podemos señalar la ya citada revista francófona “Philosophie Magazine”, que difunde 50.000 ejemplares mensuales desde marzo de 2006. Es iniciativa de unos jóvenes filósofos franceses y belgas. Desde enero de 2012 también se publica su versión alemana. En las portadas de estas revistas encontramos preguntas que no suelen destacar entre los titulares escritos por filósofos: “¿Nos hace malvados la tele?”, “¿Por qué tenemos hijos?”. Pero el que la revista alemana inicie su andadura privilegiando en portada a un personaje tan de moda, pero de ideario tan antihumanista como Peter Singer, dice poco a favor de su deseable ecuanimidad y humanismo. Aunque muy abierta también a problemas político-sociales, la revista comercial española “Filosofía Hoy” se muestra más centrada en cuestiones clásicas. El tema de portada de su primer número ya fue: “¿Existe Dios?. La primera y la última pregunta”. Y, sin tal línea comercial y ecléctica, ya ha superado el centenar de números la revista “Acontecimiento”, de pensamiento personalista y comunitario. Es notable por su difusión, por su longevidad

basada en un trabajo altruista y militante y por su apertura desde la filosofía a todo tipo de temática sociopolítica, económica y religiosa, con un formato muy legible y un estilo penetrante. A nivel escolar otra iniciativa elogiada es la del “Boletín Filosófico Tal Cual” del “Instituto de Enseñanzas Medias Ordoño II”, de León. Ya ha pasado de los cincuenta números. En él escriben indistintamente profesores y alumnos.

En las últimas décadas se va abriendo paso un movimiento autodenominado de “filosofía práctica”, conocido en especial por sus actividades de *asesoramiento filosófico y la organización de talleres y tertulias sobre temáticas de filosofía*. Se asume que ya desde Sócrates la filosofía se constituyó como un diálogo, como una práctica de pensamiento compartido, lo cual es muy cierto y sabido. Además, se enfatiza el contraste entre una filosofía anclada en la mera teorización y encerrada en círculos académicos o de expertos y la práctica que se propone a todo el mundo. Es pues un loable movimiento divulgador en el que quien recibe la divulgación, es parte activa. Con todo, y como las denominaciones son significativas, en este caso y en otros antiguos no termina de ser convincente la expresión “filosofía práctica”, al menos si se contrapone al de una supuesta “filosofía teórica”. Toda la filosofía, en tanto tal, es sumamente teórica, y a mucha honra. Dedicarse a ella es ya filosofía práctica, en el sentido de filosofía practicada. Distinto es que una teoría, filosófica o no, tenga una aplicación más o menos directa. La filosofía, en cuanto sabiduría de vida, orienta la vida, pero lo suyo es la teoría o contemplación, que es la práctica más noble.

Citemos como asociaciones dedicadas a estas prácticas filosóficas ASEPRAF y el Grupo ETOR. Estas asociaciones tienen ya una sólida experiencia en formar a monitores y asesores. La asociación ECUÁNIMA organiza cafés filosóficos. También ha surgido una abundante literatura comercial que a veces se confunde con los libros de autoayuda. Un libro muy conocido de esta corriente es el del canadiense Lou Marinoff “Más Platón y menos Prozac”.

La radio facilita una actitud de escucha y de directa interacción oral que no poseen otros medios. De ahí su especial aptitud como cauce de comunicación filosófica. Sin embargo, son muy escasos los programas de filosofía en la radio, pero van surgiendo. Al parecer fueron memorables las sesiones en la BBC en las que debatieron Copleston y Russell. Desde Radio UAN (Universidad Autónoma de Nayarit) se emite en México tres veces por semana “Filosofía para todos”. En España el primer programa filosófico continuado que conozco, lo realicé durante un año (en torno al 1.996) en la emisora juvenil vallisoletana Onda Verde, con la colaboración de unos alumnos y un estudiante de filosofía. Con el mismo nombre, “Cóndor y Sub-

marino”, y línea similar he realizado durante dos años (entre 2010 y 2012) un programa en Radio María, de cobertura nacional. También en Valladolid varios profesores universitarios y de bachillerato (J. Chillón, S. Castro, A. Marcos, P. Herráiz y otros) produjeron hace años unos programas para la emisora local de Laguna de Duero sobre temas cruciales de filosofía, bajo el título “Filosofía en antena”. De esta experiencia surgió un útil material didáctico en forma de CD-ROM. Desde hace pocos meses en una emisora local de Salamanca, Radio Oasis, unos jóvenes filósofos ofrecen semanalmente el programa “Eidos”, en la línea de la “filosofía práctica” ya reseñada. En *televisión* es aún más difícil encontrar un programa continuado plenamente dedicado a la filosofía. Al menos, en el canal 2 de Televisión Española hemos contado durante un breve periodo con una emisión semanal de entrevistas a diferentes filósofos (“Pienso, luego existo”).

Está consolidado en varios países el método de Matthew Lipman para enseñar *filosofía a los niños* mediante novelas filosóficas que estimulan su reflexión. En realidad, los niños suelen poseer una cualidad que brilla en los filósofos: la curiosidad insaciable por las grandes preguntas. También hay que facilitar el filosofar a los adolescentes, que con su proverbial inconformismo también muestran un aspecto del espíritu filosófico. Con esta noble intención se muestran muy fructíferos *los certámenes* de redacción o debate que para ellos se organizan. En Cádiz tuvo años de vigencia y gloria el certamen “Moderato de Gades”. Primero en Castilla y León y después en Madrid también están en pleno auge sendas Olimpiadas Filosóficas. Y no olvidemos la Olimpiada Filosófica Internacional.

5. CONCLUSIONES PRÁCTICAS

En conjunto, importa extraer unas conclusiones prácticas de estas páginas como *apasionante tarea pendiente tanto para numerosos profesionales de la filosofía como para cada persona humana, que, como tal, vive en intensa comunicación enraizada en la filosofía*. Las principales tesis teóricas ya se han ido formulando y argumentando en cada sección. Ahora bien, dado el carácter pionero de nuestro estudio, esperamos desarrollar más algunas de tales tesis en futuros trabajos y que otros colegas también aporten sus perspectivas y desarrollos.

La cuestión o tarea que queda abierta para la consideración de muchos pensadores, es la siguiente: *en el marco de la comunicación filosófica se ha hecho y se hace mucha divulgación y es hora de reflexionar sobre ella para mejorarla por bien de la humanidad*. Hoy en día la divulgación filosó-

fica es no sólo una necesaria condescendencia hacia el gran público, sino que también a los mismos profesionales de la filosofía nos conviene sobremanera reforzar con ella las áreas filosóficas que vamos olvidando o que nunca hemos estudiado convenientemente.

El estudio crítico de la divulgación filosófica conlleva *el reexamen del conjunto de la comunicación filosófica, que tiene mucho por mejorar para mejorar nuestras vidas*. Es sabido que muchos problemas filosóficos y de la vida son de comunicación. Los problemas de comunicación en filosofía se deben en última instancia a que no conectan con la realidad de la vida en general y con la realidad de la vida del otro al que nos dirigimos. Y los problemas profundos de comunicación de la vida, los más personales, hunden su raíz en una distorsión de los valores humanos y de una correcta cosmovisión, es decir, en una problemática filosófica. De ahí que educarnos bien en filosofía y su comunicación toda la vida es de lo mejor para nuestra global educación vital.

La filosofía, exponíamos al principio, es de suyo comunicativa. Y la comunicación es, en el fondo, filosófica, pues se basa en profundos y globales criterios racionales. En las lenguas mismas subyacen ideas y criterios filosóficos claves. Toda la vida humana, desde su entraña verbal, consiste en un arte de comunicación. Algunos poseen mentes penetrantes, buen estilo expositivo y una nutrida erudición filosófica, de modo que parecen privilegiados para producir grandes obras de filosofía. De hecho escriben y adquieren fama. Sin embargo, son muy pobres en transmitir verdad densa y novedosa, pues ya su íntimo humus biográfico era pobre de solemnidad. Es cierto que para vivir bien hay que pensar bien, pero también, y aún con más razón, para pensar bien hay que vivir bien. El pensar es parte esencial de la vida humana y madura con ella. Por tanto, mientras seguimos meditando sobre la comunicación filosófica y su divulgación, *procuremos todos los seres humanos hacer de nuestra vida un arte de comunicación y filosofía*. Esto ya es un gran objetivo en sí y además nos proporciona la global experiencia de vida para tener sobre lo que reflexionar bien.

Justicia como *Nyāya* - examen crítico de la propuesta alternativa avanzada por Amartya Sen

PETER PANDIMAKIL

SUMARIO: ¿Es adecuada la concepción de *justicia como equidad* (propuesta por J. Rawls) para explorar y resolver cuestiones filosóficas, sociales y religiosas en la sociedad contemporánea? Según A. Sen, la perspectiva de Rawls, por extremadamente ingeniosa que sea, necesita revisión: más y mejor atención de los aspectos sociales, y sus posibles consecuencias. Esta alternativa se basa en pensamiento de la India, realización comparada y meta alcanzable para erradicar la injusticia real y concreta; es entonces una teoría pragmática.

ABSTRACT: Is the formulation of *justice as fairness* advanced by J. Rawls sufficient enough to examine and resolve philosophical, social and religious issues of contemporary society? Despite its eminent ingenuity, A. Sen argues that Rawl's perspective requires significant revision regarding positional justice and possible consequent outcomes. The alternative proposed by Sen builds Indian thought, realization- based comparison and achievable ends, aims at eradicating concrete injustice; it is hence a pragmatic theory.

Si hay un fenómeno ampliamente compartido por todas las democracias contemporáneas tanto en occidente como en oriente, este parece que es la crispación de la sociedad. Ejemplos recientes y llamativos de este fenómeno son la elección contestada en Costa de Marfil, la brutal ejecución del gobernador del Punjab y del ministro de asuntos de las minorías en Pakistán, la matanza de una multitud, incluso el no del todo logrado asesinato de la diputada de Arizona, y el furor despertado por las revelaciones de *Wikileaks*¹, etc. Ya es horrorosa la manifiesta simultaneidad de estos acontecimientos.

¹ Todos los acontecimientos referidos (excepto el asesinato del Shahbaz Bhatti) suceden entre diciembre 2010 y enero 2011. En las elecciones del 28 noviembre del 2010, las na-

tecimientos y sus posibles razones alertan de la fragilidad del sistema democrático tan apoyado por religiones y culturas y defendido por naciones hasta al punto de involucrarse por ello en una guerra. Todo eso lleva a preguntarse si los fundamentos democráticos avanzados y defendidos hoy día son válidos, si necesitan revisión o si carecen de aspectos centrales que faciliten la convivencia social. Una reflexión de este tipo tiene que abarcar también la cuestión de la justicia, pues sobre ella descansa el bien común del pueblo.

En su reciente libro², *La Idea de Justicia*, Amartya Sen avanza una teoría acerca de la justicia que sobre todo intenta reemplazar la actual teoría comúnmente aceptada por la mayoría de los países. Parte de la propuesta de John Rawls quien argumenta que justicia es *fairness* en todos niveles³. Reconociendo las ventajas de esta concepción, y admitiendo su fundamento en el pensamiento de la Ilustración, Sen busca clarificar que, a pesar de sus aspectos positivos, la teoría de Rawls contiene varias dificultades tanto en el ámbito conceptual como en el de su aplicación. Más allá del institucionalismo trascendental representado por Rawls, Sen propone una perspectiva que pone el énfasis en las sociedades actuales y en los resultados obtenidos sin perder la vista las consecuencias probables. La teoría que integra estos aspectos se llama *realisation-focussed comparison* que según él sería más adecuada para la sociedad contemporánea.

Este ensayo busca explicar dicha propuesta alternativa avanzada por Sen (II), presentando primero la fuente del pensamiento índico en que se

ciones unidas confirman a Alassane Ouattara como ganador; el presidente concernido rechaza esta decisión. El gobernador del Punjab, Salman Taseer, fue asesinado por su guardaespaldas, Malik Mumtaz Qadri, en 4 de enero 2011. El 8 de enero Jared Loughner dispara y hiere gravemente a Gabrielle Giffords, la diputada del congreso desde Arizona; las autoridades en Reino Unido detienen a Julian Assange, el fundador del sitio web *WikiLeaks*, el 7 de genero 2011. El asesinato del Shahbaz Bhatti, ministro federal de asuntos de las minorías de Pakistán el 2 de marzo 2011 confirma la determinación de la mayoría de no ceder en la cuestión de blasfemia y manifiesta la incapacidad (¿voluntaria?) del gobierno de resolver este problema contencioso nacional e internacionalmente. Entre otros acontecimientos más recientes sobresale la guerra civil en Siria, que al parecer oscurece la ‘primavera democrática árabe’.

² Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: The Belknap Press, 2009).

³ La sección 18 del libro de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MS: Harvard Uni. Press, 1971), se ocupa de la cuestión de *fairness*, y la define (pp. 111-112) de esta manera:

This principle [of fairness] holds that a person is required to do his part as defined by the rules of an institution when two conditions are met: first, the institution is just (or fair), that is, it satisfies the two principles of justice; and second, one has voluntarily accepted the benefits of the arrangement or taken advantage of the opportunities it offers to further one's interests.

basa (I), y añadiendo luego las críticas y beneficios especialmente aplicados a la sociedad contemporánea (III). En ningún modo intenta abarcar todo, sino solo comparar pues señala otras perspectivas que fomentan la teoría.

I. Distinciones cruciales.

La epopeya índica *Mahābhārata*, cuyo argumento central se conoce en occidente por el *Bhagavadgītā*⁴, y que consta de un análisis minucioso de la problemática humana alrededor de la guerra o el conflicto, muestra en el discurso entre Arjuna y Kṛṣṇa la paradoja moral entre el cumplimiento de la obligación propia y las inaceptables consecuencias que pueden resultar de ello. Tanto el escenario como el dilema se explican concisamente de la manera siguiente:

Los cinco hijos del rey Pāṇḍu, llamados Pāṇḍavas, fueron engendrados por dioses: Yudhiṣṭira por Dharma, Bhīma por Vāyu (viento), Arjuna por Indra, y los gemelos Nakula y Sahad va por los Aśvins (dioses menores). Están casados con una mujer llamada Draupadī (lo que implica poliandria). En un juego de apuestas Yudhiṣṭira pierde el reinado a favor de sus primos (Kauravas), y en consecuencia los Pāṇḍavas junto con Draupadī van al exilio durante doce años. En esta etapa difícil de su vida se hallan asistidos por su primo y dios, Kṛṣṇa, cuyo consejo busca Arjuna en el campo de guerra del Kurukṣetra. Este discurso entre Arjuna y Kṛṣṇa constituye el texto de *Bhagavadgītā*. Al final del exilio reconquistan su reinado mediante una guerra catastrófica en la cual casi todos los aliados de Pāṇḍavas y Kauravas terminan muertos⁵. Arjuna que preveía este posible y desastroso final pregunta: ¿qué bien se consigue matando al otro?

La vida como paradoja

La problemática del matar y asesinar ocupa un vasto terreno en el pensamiento índico, y las preguntas de Arjuna se comprenden bien sólo en este largo contexto de violencia. Los puntos centrales que surgen de defender

⁴ El *Bhagavadgītā* (BG) consta del libro 6, capítulos 23-40 de *Mahābhārata*.

⁵ Para este resumen y para la siguiente discusión me apoyo en: Wendy Doniger, *The Hindus. An Alternative History* (London, U.K.: Penguin Books, 2009), esp. páginas 252-276. Por una versión abreviada de *Mahābhārata*, véanse: R. K. Narayan, *Mahabharata* Traducción del inglés de Ángel Gurría Quintana (Barcelona: Kairos, 2001).

la no-violencia (*ahimsā*) se dejan resumir en tres categorías relacionadas entre ellas: antropológica-filosófica, social-política y moral-ética. En el primer caso la pregunta se dirige a la necesidad de matar para comer; la no-elección entre vivir y tomarse alguna vida (matar) para subsistir. Exceptuando el jainismo⁶, ningún grupo religioso o cultural de la India se manifiesta demasiado preocupado de esta cuestión. Pues, al parecer, ya saben que la subsistencia requiere la violencia al otro, como lo demuestra el mito de Śibi:

La fama de la generosidad extraordinaria del rey Śibi alcanzó a los dioses en el cielo, e Indra y Agni decidieron ponerlo a prueba. Agni asumió la forma de una paloma, e Indra la de un halcón persiguiendo a la paloma. La paloma, atemorizada, voló hacia Śibi buscando refugio. Pero el halcón se opuso: “Vivo de la carne de pequeños pájaros; si usted me priva de mi alimento, me condena a la muerte. ¿Es este dharma?” El rey Śibi preguntó al halcón si aceptaría algunos trozos de otra carne como sustituto. “Los halcones comen palomas,” respondió el halcón, pero finalmente dijo: “Si adora esta paloma, corte un pedazo de carne que pese tanto como la paloma”. Śibi hizo traer una balanza y cortó pedazos de su carne, pero por más que él cortó, la paloma todavía pesaba más. Por último, subió todo él al platillo de la balanza. El halcón reveló que fue Indra y la paloma fue Agni, y prometió a Śibi que su fama duraría para siempre⁷.

W. Doniger expresa la conclusión inevitable del modo siguiente: Conocer la no-violencia como una ley universal más allá del mundo humano implicaría la muerte por hambre de la mayoría de las criaturas⁸. Es imposible, entonces, defender la no-violencia incluyendo en ella *toda* la vida sin excepción alguna. La conciencia de este hecho la comparten las religiones arcaicas⁹, pero la cuestión suscita un aspecto filosófico significativo en el

⁶ Véase: Helmuth von Glasenapp, *Jainism. An Indian Religion of Salvation*. (Traducción de alemán). (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), p. 228 y passim. “The principle embodied in the respect for the life of others was transformed by the Jaina philosophers, at the intellectual level, into respect for the view of others” Bimal Krishna Matilal, *Logic, Language and Reality* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985), p. 314. Este comentario acierta sobre la doctrina *anek nta* índica, dando la posible modificación del concepto de justicia tal como la propone Sen; véase abajo.

⁷ *Mahābhārata* 3.130-131 (traducción mía).

⁸ “Extending ahimsa into a universal law ... a Kantian *sanatana dharma* beyond the human world ... would make most creatures starve to death.” W. Doniger, *The Hindus*, p. 273.

⁹ Un ejemplo llamativo se encuentra en el mito de los Cree: Roger Vandersteene, “Some Woodland Cree Traditions and Legends” *The Western Canadian Journal of Anthropology*, vol. 1, no. 1, 1969, pp. 40-65.

pensamiento hindú; es decir, la cuestión de la unidad es concretamente expresable en términos de parentela, especialmente al nivel de los animales y los seres humanos. Como seres vivos comparten la vida en común. ¿Existe, entonces, alguna *diferencia cualitativa* entre la vida de los animales y la de los humanos? Los textos no nos presentan una respuesta clara, sino que trasladan la cuestión al nivel sociológico.

Según la historia del *Perro que quiso ser un león*¹⁰, la cualidad intrínseca, y por eso diferenciadora entre los animales y los seres humanos, es la compasión en sus dos sentidos: entender al otro como animal que incluye el *compatire* –sufrir con el otro– y tener conciencia de su estado que implica el mantener su puesto, la adhesión a su estado social. El sabio se presenta como la figura ideal que incorpora el ánimo angustioso del guerrero Arjuna¹¹, especialmente cuando él se compadece de la lamentosa situación del perro. Pero el sabio, en contraste con Arjuna aun transformado por el discurso de Kṛṣṇa, intuye el posible peligro que para él significa el perro y lo devuelve a su estado animal. Como W. Doniger señala correctamente, el perro representa a las castas bajas, a pesar de la alabanza tributada a su lealtad. Este juicio no cambia ni siquiera cuando este llega en compañía de Yudhishtira hasta la puerta del paraíso. A pesar de la insistente plaidoyer de Yudhishtira a favor de su inseparable compañero, el perro no entra en el paraíso, pues se manifiesta como el dios Dharma. En otras palabras: ‘Ningún perro entra en el cielo’¹². ¡La violencia a los animales es *homeomórfica* (empleando el neologismo de Panikkar) con la injusticia hecha a las castas

¹⁰ Una vez había un asceta de tal bondad que los animales salvajes carnívoros –leones y tigres y los osos, así como los elefantes bramantes, los leopardos, y los rinocerontes– se hicieron discípulos suyos. Un perro, débil y demacrado de comer sólo frutas y raíces, como el asceta, llegó a quedar atado a él por cariño, tranquilo y con un corazón como si hubiera sido el de un hombre. Un día llegó allí un leopardo hambriento y estuvo a punto de apresar al perro, momento en que el perro suplicó al asceta que lo salvara. El asceta lo transformó en un leopardo y, en un tigre cuando el que le atacaba era un tigre, o en un elefante de brama, o en un león o en un arabha (un animal fiero y mítico). Una vez hecho carnívoro, los otros animales le temían y se alejaban de él; al fin quiso devorar al asceta, quien, leyendo sus pensamientos, le convirtió de nuevo en perro, su condición de nacimiento (*jāti*). El perro se quedó infelizmente en torno al ermitaño hasta que el asceta le echó fuera de la ermita (*Mahābhārata* 12.115-19).

¹¹ El primer capítulo de *Bhagavadgīta* (*BG*) se presenta como narración de las angustias de Arjuna y por eso lleva el título: *Arjunaviṣādayōga*.

¹² Según W. Doniger (*The Hindus*, p. 269) “... the Mahabharata both begins and ends with a story about justice for dogs. ... in Yudhishtira’s case the conflict remains unresolved; ... The story shows just how rotten the caste system is but does not change it. No dogs get into heaven.”

bajas! El perro funciona como símbolo de la casta baja. ¿Basta ya? Aun en la esfera social no se resuelve la problemática de la violencia, asume una forma más sutil, y la transfiere al nivel moral-ético metiéndose más en cuestiones extensas y profundas.

En el nivel moral-ético se presentan dos cuestiones: la justificación o la rectitud del sacrificio, y su importancia o no-necesidad en el ejercicio del poder. Además se añade la perspectiva desde la obligación (*svadharma* y *varnāśramadharmā*), que constituye el trasfondo del discurso entre Arjuna y Kṛṣṇa. Todos los aspectos se dejan clarificar a través del sacrificio *de Dakṣa*:

Hace siglos, cuando Śiva vivía en el monte Mēru con su esposa, Pārvati, la hija de la montaña Himālaya, todos los dioses y los semidioses se le acercaron en masa y le rindieron homenaje. El Señor de criaturas, Dakṣa, comenzó a realizar el sacrificio de un caballo a la manera antigua, al que asistieron Indra y los dioses con el permiso de Śiva. Viendo esto, Pārvati preguntó a Śiva a dónde se dirigían los dioses, y Śiva se lo explicó, añadiendo que los dioses habían decidido hacía mucho tiempo no hacerle partícipe del sacrificio. Pero Pārvati se sintió tan desdichada por ello que Śiva tomó su gran arco y fue con su banda de sirvientes violentos a destruir el sacrificio. Unos apagaban los fuegos expiatorios regándolos con sangre; otros comenzaron a comer a los auxiliares del sacrificio. El sacrificio tomó la forma de un animal salvaje y huyó a los cielos, y Śiva lo siguió con arco y flecha. Los dioses, aterrorizados, huyeron, y la tierra misma comenzó a temblar. Brahmā suplicó a Śiva que desistiera, prometiéndole para siempre en el futuro una parte de las ofrendas expiatorias. Śiva sonrió y aceptó la oferta¹³.

Considerando los detalles puestos en relieve por las variantes del mito¹⁴, valdría afirmar que el sacrificio organizado por Dakṣa desafiaba tanto

¹³ *Mah bh rata*, 12.274.2-58 (traducción mía).

¹⁴ Dakṣa, el hijo de Brama, es el padre de Satī. Satī llega a ser la esposa de Śiva que le atrae tanto por el poder de sus austeridades así como por su belleza, pero, durante la boda, aumenta la tensión entre Dakṣa y su yerno poco convencional. Śiva y Satī se retiran al monte Kailāsa y Dakṣa prepara el sacrificio de un caballo al cual están invitados todos los dioses menos Śiva. Mientras Śiva no se molesta por ser rechazado, Satī está turbada por el insulto y se va enfadada al sacrificio de su padre donde es rechazada por Dakṣa. En su rabia se suicida quemándose gracias al poder ascético que le proporcionaba el yoga. Al oír la noticia de la muerte de su esposa, Śiva se enfurece y ataca al sacrificio de Dakṣa sirviéndose de la forma espantosa de Virabhadra con sus hordas de seres demoníacos. Todo es destruido y Dakṣa muere, decapitado por Śiva, por lo que él mismo llega a ser la víctima expiatoria. Entonces Śiva resucita el sacrificio así como a Dakṣa –en algunas versiones con la cabeza de una cabra– y el sacrificio continúa llanamente, esta vez incluyendo a Śiva (*Śiva-Purāna*, 2.16-43; traducción mía).

el poder divino y la costumbre social como la lógica implícita en el rito. Pues el sacrificio es necesario para los dioses y los hombres; como agradan a los dioses, otorgan favores a cambio de ellos; esto confirma la interdependencia entre los dioses y los hombres, mediante la víctima oferta en sacrificio. Así el matar se justifica por el mantenimiento de esta relación entre las esferas divinas e humanas. Existía el peligro de que Dakṣa consiguiese demasiado poder por el sacrificio que hubiera interrumpido el ritmo entre los mundos humanos y divinos. Además, el insistente rechazo a la participación de Śiva en el sacrificio desafía tanto su estado divino como el consenso social. Sobre todo, el sacrificio por Dakṣa cuestiona la presunción de que la víctima real es el oficiante aun cuando sea sustituida por un animal. ¡Él obtiene el favor divino, pero el animal (víctima) muere! Que esta postura es inaceptable se demuestra por lo que hubiera ocurrido si la víctima hubiese sido Dakṣa mismo (esto ya sucede en el mito); él no hubiera permanecido vivo para recibir los favores. En este sentido, el sacrificio oficiado por Dakṣa termina como el sacrificio *de* Dakṣa (oficiado por Śiva)¹⁵.

Esta crítica general al sacrificio en detrimento de la violencia se extiende en *Mahābhārata* hasta el *aśvamēdha* de Yudhiṣṭira y el sacrificio por *Indra*¹⁶, favorables al sacrificio. La conclusión obvia nos da el texto siguiente: “Verdaderamente son consideradas iguales: la no-hostilidad (*adrōha*) frente a cualquier criatura, la satisfacción, la conducta pura, la ascética (*tapas*), el autocontrol, la veracidad y la generosidad”¹⁷. Pues la violencia (*himsa*) no es compatible con el dharma; es decir, la violencia es injusta, a pesar de que el mismo dharma la requiere. Esta paradoja es central en el diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna. Pues aquí se trata no solo de dos sentidos aparentemente contrarios de la concepción de dharma, sino también de una gradación de la no violencia (*ahimsa*) indicada por los tres términos: *adrōha* (no-hostilidad hacia todas criaturas), *a-nṛi-ṣamsa* (no-hostilidad / no crueldad hacia personas humanas), y *anukrōṣa* (llorar con; tener compasión para). ¿Cómo debe entenderse en la vida cotidiana? La respuesta constituye lo que se llama la espiritualidad hindú¹⁸, que se suele entender como ética universal. Eso comprende tanto la *nyāya* como la *nīti*.

¹⁵ Destaco aquí solo aquellos elementos que sirven para explicar el argumento alrededor de justicia; para los otros aspectos implícitos en el mito, véase: W. Doniger, *The Hindus*, pp. 260s.

¹⁶ Véase: W. Doniger, *The Hindus*, pp. 274-76.

¹⁷ *Mah bh rata*, 14.94.1.

¹⁸ Sobre este aspecto volveremos más adelante, pero solo parcialmente, es decir, en relación de la cuestión sobre la justicia.

Nyāya y Nīti

En sánscrito clásico, tanto la *nyāya* como la *nīti* significan la justicia¹⁹, la primera atribuida, en el pensamiento índico, a Akṣapāda Gautama, mientras la segunda a Manu. La distinción entre estos dos conceptos avanzada por Sen²⁰ se refiere a una perspectiva desarrollada durante un largo período y se deja comprender mejor teniendo en consideración su interacción. La perspectiva *nyāya* o, mejor dicho, la filosofía *nyāya-vaiśeṣika* comienza con una postura empírica que defiende una ontología substancialista-realista en contraste con la del evento (budista) y del idealismo (*vedāntico*)²¹. Según esta postura, se obtiene la liberación completa (que es el fin del sistema *nyāya-vaiśeṣika*) no solo después de alcanzar la prosperidad, sino por medio de una vida de reflexión que requiere el conocimiento recto de la realidad. La realidad es, según esta escuela, la totalidad de substratos (*dharmin*), propiedades (*dharma*) y relaciones (*sambandha*). A partir de aquí argumentan, primero, que la realidad es algo complejo; y segundo, que es algo interrelacionado y no fenoménico (*māya*). Se podría decir entonces que el acto es justo (entendido como *nyāya*) cuando este corresponde a la realidad. La correspondencia con la realidad implica una perspectiva holística en el entender y aplicar la ley, pues anticipa y afirma la interrelacionalidad entre todo lo que existe.

En cuanto a *nīti* debe hablar al menos en dos sentidos: de prudencia, que refleja sabiduría (es decir: *Lebensklugheit*), acercándose así al concepto griego de *phronesis*, y de ejecución justa del hecho en conformidad con las leyes, especialmente en la política²². El primer sentido se encuentra en los relatos morales, transmitidos, por ejemplo, por *Pañchatantra*, mientras el segundo lo abordan los escritos del género *Dharmaśāstra*, *Arthaśāstra*, etc.

¹⁹ Literalmente *nyāya* significa: regla, camino justo, y máxima que dirigen la argumentación cuyo fin es establecer la justicia en sentido amplio, i.e. *dharma*. Las reglas pueden ser máximas derivadas de la experiencia, y por eso se habla de *laukikanyāya*. Véase: Moriz Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Bd. 3 (K. F. Koehler Verlag, Stuttgart, 1968), pp. 462-470.

²⁰ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 20-24; volveremos sobre esta discusión más adelante.

²¹ La siguiente exposición se basa en: S. R. Bhatt, "Nyāya-Vaiśeṣika", (Brian Carr & Indira Mahalingam, eds. *Companion to Encyclopedia of Asian Philosophy*, London/New York, 1997), pp. 132-154. No destaco la distinción entre *navya* y *nyāya* sino es absolutamente necesaria para el argumento.

²² Véase: M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Bd. 1, pp. 362s.; también: Helmuth von Glasenapp, *Der Hinduismus. Religion und Gesellschaft im heutigen Indien* (Kurt Wolff Verlag, München, 1922), pp. 256ss.

En ambos casos se trata de una conducta justa relacionada tanto con la gente común como con el rey respectivamente; ambos tienen que actuar con sabiduría. Se podría hablar entonces de justicia consolidada en las costumbres del pueblo, institucionalizada por el poder que gobierna y fundada en principios morales provenientes de la tradición *śruti*, interpretadas por eruditos en los *smṛiti*. Pero en el desarrollo de los textos de la última categoría, se pone un énfasis que varía según el actor, que se ajusta a los ideales humanos hindúes (*puruṣarthas*)²³. Así los *dharmaśāstras* tienen el objetivo de dirigir a las personas individuales hacia la liberación (*mokṣa*), mientras los *arthaśāstras* prescriben la conducta justa al rey en conformidad con el bien común²⁴. En este sentido *nīti* corresponde a la justicia consolidada (o institucionalizada) que se extiende a varias esferas de la vida: política, religiosa, casera, social, etc. Está implícita una distinción parecida a la existente entre espacios públicos y privados (si empleamos los conceptos contemporáneos teniendo en cuenta el anacronismo).

Nyāya y *nīti* como justicia se dirigen a los deberes y derechos (*svadharma* y *varṇāśramadharmā*) de cada persona para que se establezca el *dharma*²⁵ en la sociedad. Valdría la pena recordar que la sociedad descrita en el *arthaśāstra* de *Kautilya* corresponde al tipo ideal de Weber, y por eso considera solo la aplicación de la ley a los *āryas*, excluyendo al pueblo de esta concepción²⁶. Una de las distinciones entre estas dos concepciones de la justicia ya mencionadas (*nyāya* y *nīti*) consiste en el hecho de la consolidación o institucionalización correspondiente a su carácter ético o legal respectivamente. Así se puede concluir que *nyāya* se ocupa más de la dimensión ética que *nīti*, mientras que esta tiene una dimensión más legal²⁷.

²³ Que son cuatro: justa conducta moral (*dharma*), riqueza (*artha*), placeres (*kāma*) y liberación (*mokṣa*).

²⁴ “En la felicidad de sus sujetos está la felicidad del rey; en su bienestar, su bienestar. Él no considerará como bueno sólo lo que le complace, sino que trata como beneficioso a él lo que complace a sus súbditos” *Arthaśāstra*, 1.19.34 (traducción mía).

²⁵ Como el concepto de *dharma* es dinámico y cambia continuamente en el pensamiento índico poniendo énfasis en un aspecto u otro, por el momento lo dejamos un tanto indefinido; volveremos sobre su implicación más adelante.

²⁶ Los que están fuera del sistema de *varṇas*, designados como *antavasayin*, entran en la discusión del texto bajo *daṇḍan ti* –tanto las reglas que dirigen al rey como la punición que procede de su autoridad–, y como posibles medios para alcanzar los fines de la sociedad *ārya*. Véanse: *Kautilya, The Arthashastra* (ed. L. N. Rangarajan, Penguin, Delhi, 1987), pp. 44-53; Pandurang Vaman Kane, *History of Dharma astra*, I.1 (Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1968), pp. 150-151.

²⁷ Pero debe tener en cuenta la dificultad para designar la ley índica en términos occidentales; esa cuestión la abordaremos luego.

Ambos conceptos emplean una lógica rigurosa, típica de la argumentación india, y así se enraízan en el pensamiento filosófico. En otras palabras, además de la correspondencia con las dimensiones personal y social, *nyāya* y *nīti* representan la teoría y la praxis respectivamente, pero sin exclusión mutua. Pues ambos conceptos derivan de un orden moral que incluye los tres niveles de *dharma* que se pueden entender como ley sagrada (*dharma* aplicado en sentido restrictivo a los textos de *śruti*), como ley real (*rājadharmā*) y como ley habitual (*ācāra*)²⁸. Este orden moral y ético se interpreta diversamente en los varios periodos de la India, y constituye también el trasfondo de la distinción avanzada por Sen.

Los conceptos de *nyāya* y *nīti* no solo se fundamentan en un orden moral y ético, sino que participan también en la perspectiva cosmológica india. Esta visión del *ordo universalis* se manifiesta en el texto de *Bhagavadgītā*. Según Radhakrishnan²⁹, esta perspectiva incide especialmente en el yo individual. Entre los cinco estadios asumidos por el proceso cósmico, la persona humana ocupa el cuarto, el de la inteligencia (*vijñāna*), que no la hace soberana de sus acciones sino consciente de la realidad universal en proceso. El hombre es consciente de su destino cósmico: alcanzar la vida divina en y por la existencia terrena, y eso lo hace por integración de su propio yo en el mundo a través de la espontaneidad del amor y de la entrega no egoísta. Como se ejemplifica en la figura de *Arjuna*, la ciega sumisión a la sociedad (o a cualquier autoridad externa) corre el riesgo de romper la integridad personal. Distanciándose de la sociedad, confrontándose solo con el mundo, él alcanza una naturaleza interior y espiritual, se relaciona en un modo nuevo con el mundo e incrementa su libertad sin comprometer la propia integridad. Eso le hace más consciente de la creatividad dinámica para una vida basada en la verdad y autoridad interior. Según Radhakrishnan, el *Bhagavadgītā* aboga por una transformación, no aniquilación de la naturaleza, dado que el hombre participa realmente en lo divino y posee la libertad. Por eso la tarea de *Arjuna* (representante o ideal tipo de la humanidad) consiste en la elección inteligente y en la acción consiguiente a esta³⁰. En este desafío no existe ningún dualismo entre naturaleza y sobre-

²⁸ Véase: Timothy Lubin, Donald R. Davis, Jr., & Jayanth K. Krishnan (eds.), *Hinduism and Law. An Introduction* (Cambridge University Press, 2010), pp. 4-6.

²⁹ Sigo en esta sección la perspectiva presente en: S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā* (HarperCollins, New Delhi, 2010 [1948]), pp. 41-50; véase también: R. C. Zaehner, *The Bhagavadgītā* (Oxford, Clarendon Press, 1969), pp.1-41.

³⁰ "Arjuna disentangles himself from the social context, stands alone and faces the perilous and overpowering aspects of the world. Submission is not the human way of overcoming loneliness and anxiety. By developing our inner spiritual nature, we gain a new kind of

naturaleza, pues por un lado las fuerzas cósmicas forman ya parte del *prakṛti*³¹, y por otro el individuo se presta como intermediario entre las dos dimensiones. *Arjuna*, entonces, actúa re-conquistando su naturaleza interior o subjetividad.

Al concebir la acción de Arjuna como acción según *nyāya*, Sen no solamente suscribe esta ética sino que también la propone como corrección a Rawls; la ética que toma en consideración las consecuencias comprensivas de la acción concreta podría revisar las concepciones de justicia institucionalizada (*nīti*) o transcendental. Es decir: para comprender, examinar y criticar la propuesta avanzada por Sen, sería necesario clarificar y contextualizar al menos los tres conceptos: *dharma*, *nīti*, y *nyāya*. Sería necesario indicar la perspectiva soteriológica que subyace a estas nociones que así participan a lo largo del tiempo en el pensamiento índico, y destacar la perspectiva analítica en que Sen se apoya. *Dharma*, *nīti*, y *nyāya* –estos tres términos significan justicia (entre otras cosas) en el pensamiento índico. ¿Cuál es la diferencia entre estos tres conceptos de justicia? ¿Existe alguna relación y/o semejanza entre sus significados y la concepción occidental de la justicia? ¿Por qué Sen prefiere formular justicia como *nyāya*? ¿Es simplemente un paso para trascender las órdenes morales incompatibles con las concepciones democráticas occidentales? Estas son algunas cuestiones de que nos ocuparemos en los apartados siguientes; pero comencemos con su propuesta.

II. Una cuestión de enfoques

La distinción entre *nyāya* y *nīti* propuesta por Sen, y la concepción de la justicia como *nyāya* elaborada en *The Idea of Justice*, constituye el argumento central del libro. Dicho brevemente, se resume en las siguientes afirmaciones: primero, las teorías sobre la justicia generalmente aceptadas en

relatedness to the world and grow into the freedom, where the integrity of the self is not compromised. We then become aware of ourselves as active creative individuals, living not by the discipline of external authority but by the inward rule of free devotion to truth (pp. 43-44). ... The whole teaching of the *Gītā* requires man to choose the good and realize it by conscious effort (p. 46). ... Liberation is a return to inward being, subjectivity; (p.47) ... The *Gītā* lays stress on the individual's freedom of choice and the way in which he exercises it". S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā*, pp. 43-48.

³¹ Según Radhakrishnan, (*The Bhagavadgītā*, pp. 56-57) la metafísica del *Gītā* es esencialmente el dualismo de *Sāmkhya* con una modificación significativa: *puruṣa* (yo) y *prakṛti* (no-yo) están subordinados al Dios; son su naturaleza.

la filosofía política contemporánea se caracterizan por el institucionalismo transcendental (*transcendental institutionalism*) que es una continuación de la línea avanzada por Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant y John Rawls; segundo, su interés radica principalmente en la *justicia perfecta*, en el establecimiento de *instituciones perfectas* que garanticen la justicia social; tercero, el modelo de justicia propuesto por esta perspectiva busca sistematizar valores/principios, instituciones y acciones/intereses conforme a un orden; cuarto, en contraste, existen otras teorías (que igualmente surgen de la ilustración), representadas por Adam Smith, Marquis de Condorcet, Jeremy Bentham, Mary Wollstoncraft, Karl Marx y John Stuart Mill, que abogan por establecer una *comparación* entre sociedades existentes u otras que pudieran emerger; quinto, esta perspectiva comparativa enfocada hacia la realización (*realization-focused comparison*) se interesa ante todo por *eliminar la injusticia* obvia³². Estas afirmaciones inciden en la dimensión teórica que postula una única solución universalista, y apoyan la pluralidad de razones para eliminar la injusticia en contextos concretos. Sen ve no solo una oposición entre *el institucionalismo transcendental* y *la comparación enfocada hacia la realización*, sino que también considera que *la justicia como nyāya* anula el modelo transcendental y alarga los requisitos deontológicos. Este apartado se concentra en la última, ocupándose de las demás en función de ella.

Una crítica constructiva

En su crítica del institucionalismo transcendental (representado por Rawls), Sen destaca dos problemas³³ en relación de *factibilidad* y *redundancia*. La factibilidad resulta negativa si esta perspectiva busca un único acuerdo transcendental como por ejemplo en el caso de la postura original (*original position*) requerida por Rawls. Precizando que su crítica aquí se dirige a la derivación de principios de justicia³⁴, Sen argumenta que la imparcialidad no requiere una única gama de principios³⁵. El argumento es sencillo, pero eficaz:

³² A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 1-27; esp. p. 5 y siguientes.

³³ A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 9; para su análisis y crítica, véanse, pp. 10ss. y 53ss.

³⁴ A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 53, nota a pie de página. La idea de justicia figura en Rawls en tres contextos distintos y relacionados: primero como principios básicos derivados según *fairness* (imparcialidad), es decir, *justicia como fairness*; segundo, *justicia reflexionada* (*reflective equilibrium*) por individuos, que corresponde a los juicios personales; y tercero, *overlapping consensus* (consenso concordante) que facilita la estabilidad social.

³⁵ Los principios referidos son dos en la propuesta original (J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 60ss; J. Rawls, *Political liberalism*, p. 291).

en su libro *A Theory of Justice*, Rawls avanza el esquema del establecimiento de la justicia social como sigue: elección de unos principios básicos en la postura original que les confiere imparcialidad; etapa constitucional que elige las instituciones en la actualidad según los principios justos ya acordados; y la realización a través de estas instituciones, p. e. la legislación. Sen argumenta que en la postura original no cave una única gama de principios, como lo demuestra el caso de tres niños que se peleen por una flauta³⁶. Cada uno de ellos representa una teoría general, imparcial; no emerge un acuerdo unánime sobre los principios básicos; sería entonces erróneo proponer una elección unánime del contrato social. Además, tampoco sería necesaria o útil una gama de principios para acciones concretas, pues el conocimiento acerca de la pintura *Mona Lisa* no ayudaría ni sería decisivo para elegir entre un cuadro de Dalí y otro de Picasso. Así los principios del institucionalismo transcendental son redundantes, no tienen relevancia en la elección de acciones concretas. Alargando esta crítica, Sen suscribe la opinión según la cual la libertad personal puesta en el centro de su teoría por Rawls no tiene carácter absoluto, ni la asignación de bienes básicos (*primary goods*) a todos responde al principio de distribución equitativa. Y, en pocas palabras, esta postura corresponde a *nīti*, es una simplificación de la praxis de la justicia social³⁷.

El institucionalismo transcendental (representado por Rawls y constituyente de las más importantes teorías de justicia en la actualidad) consta, según Sen, de tres etapas cruciales: principios fundantes, imparciales y originales que emergen de y en la postura original; instituciones justas y perfectas; y la práctica/realización de la justicia por vía legal. Estas tres etapas

³⁶ "... you have to decide which of the three children –Anne, Bob and Carla– should get a flute about which they are quarrelling. Anne claims the flute on the ground that she is the only one of the three who knows how to play it ... Bob ... defends his case for having the flute by pointing out that he is the only one among the three who is so poor that he has no toys of his own. ... Carla ... points out that she has been working diligently ... to make the flute with her own labour." A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 13.

Sen indica que todos estos tres argumentos son válidos, representan posiciones del igualitarismo, libertarismo e utilitarismo; pero no existe ninguna única solución.

"There may not indeed exist any identifiable perfectly just social arrangement on which impartial agreement would emerge" *ibid*, p.15. "... underlying each child's claim there is a general theory of how to treat people in an unbiased and impartial way, focusing respectively, on effective use and utility, economic equity and distributional fairness, and the entitlement to the fruits of one's unaided efforts" p. 57.

³⁷ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 65ss. "Rawls's approach, developed with admirable consistency and skill, does involve a formulaic and drastic simplification of a huge and multi-faceted task –that of combining the operation of the principles of justice with the actual behavior of people– which is central to practical reasoning about social justice" *ibid*, p. 69.

corresponden a tres ideas básicas de la justicia: libertad individual e igualdad para todos; igualdad de oportunidades, y procesos abiertos; y equidad de bienes para una vida enriquecedora. A pesar de su excelente concepción, el institucionalismo no corresponde a la vida concreta, y defiende más los principios que los resultados que suponían emerger de allí. Por eso es necesario introducir la alternativa: justicia como *nyāya*, basada en la perspectiva que insiste en comparar sociedades y realizaciones.

La propuesta alternativa

Al proponer su teoría alternativa Sen pasa por varias etapas. La primera consiste en apreciar y criticar el trascendentalismo (según se ha descrito ya arriba); enseguida menciona alternativas que proveen componentes para la justicia como *nyāya*. El *espectador imparcial* (*impartial spectator*) de Adam Smith³⁸ y la teoría de la elección social (*social choice*) son los más importantes³⁹. Esta última tiene su relevancia en contraste con el trascendentalismo por las conclusiones relacionales que facilita sin proponer lo que es *recto* u *optimo* a la hora de realizar la justicia. Pues como se mencionó arriba, el conocimiento de lo recto u óptimo (trascendental) ni es suficiente ni necesario para actuaciones concretas de comparación⁴⁰. En vez de una aparente certeza basada en una perspectiva holística, la teoría de la elección social facilita una evaluación racional de la justicia social; esta evaluación admite una ambigüedad durable en las soluciones, compatible con posturas contrarias y toma en cuenta lo incompleto. Todo eso confirma que la perspectiva comparativa de la justicia ni responde, ni considera necesario responder, a la pregunta: ¿qué es la sociedad justa?⁴¹ Es una cuestión superflua respecto a la realización concreta de la justicia social. Sen presenta, entonces, siete puntos emergentes de la teoría de la elección social que son relevantes para la justicia como *nyāya*⁴². Son estos: i. Dar más importancia

³⁸ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 69-71.

³⁹ A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 87-113; esp. 96ss. No nos ocupamos en discutir sobre estos puntos, especialmente respeto de su contenido o valor; nos ocuparemos solo de los aspectos que distinguen su teoría, y relacionarlos con el pensamiento índico.

⁴⁰ "Indeed, it is not at all obvious why in making the judgement that some social arrangement X is better than an alternative arrangement Y, we have to invoke the identification that some quite different alternative, say Z, is the very 'best' (or absolutely 'right') social arrangement" A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 101.

⁴¹ Véase: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 102-105.

⁴² Véase: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 106-111.

a lo comparativo que a lo trascendental, pues la teoría de la justicia se ocupa de la elección de ofertas actuales; ii. Reconocimiento de una pluralidad de principios que compiten entre sí, y de la posibilidad de conflictos durables; iii. Disponibilidad, facilitando de hecho una revisión de los principios y decisiones como resultado del escrutinio continuo; iv. Aceptabilidad de soluciones parciales que corresponden a una gradación incompleta; v. Diversidad de interpretación que facilita la actuación del espectador imparcial; vi. Precisión en el argumento y claridad en los principios normativos; y vii. Papel de razón pública en cuestiones de elección social.

La teoría alternativa de la justicia propuesta por Sen, la justicia como *nyāya*, integra la teoría de la elección social con importantes modificaciones: injertando en ella una buena dosis de pragmatismo, esta se convierte en una teoría que se ocupa de problemas concretos, cercanos, razonables, y los confronta democráticamente. No aspira a una solución absoluta, eterna, sino adecuada, abierta a revisiones, sometida al escrutinio público y sobre todo no definitiva. Este último aspecto abre el espacio para el espectador imparcial⁴³ que tiene la tarea de remediar la mentalidad pueblerina o el “estrechismo” o el legalismo. Considerando estas características, se podría comprender mejor la postura asumida por Arjuna y destacada por Sen.

Respeto a la distinción entre *nīti* y *nyāya*, que corresponde al institucionalismo trascendental y a la comparación enfocada en realización, escribe Sen⁴⁴:

Entre los principales usos del término *nīti* están el de propiedad de organización y de comportamiento correcto. En contraste con *nīti*, el término *nyāya* significa un concepto amplio de justicia realizada. En esa perspectiva, las funciones de las instituciones, de las organizaciones y de las normas, por importantes que sean, tienen que ser evaluadas en la perspectiva más amplia e incluyente de *nyāya*, que está inevitablemente vinculada con el mundo que emerge, y no sólo con las instituciones o normas que resulta que ya se tienen.

La importancia de esta perspectiva consiste en su denuncia y desafío a la injusticia aceptada sea en base de argumentos de derecho natural sea

⁴³ No entramos en la exposición de este punto; para los detalles, véase: *The Idea of Justice*, esp. pp. 124-152.

⁴⁴ “Among the principal uses of the term *nīti* are organizational propriety and behavioural correctness. In contrast with *nīti*, the term *nyāya* stands for a comprehensive concept of realized justice. In that line of vision, the roles of institutions, rules and organizations, important as they are, have to be assessed in the broader and more inclusive perspective of *nyāya*, which is inescapably linked with the world that actually emerges, not just the institutions or rules we happen to have” A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 20 (*traducción mía*).

por exigencias del poder. Ambas situaciones se encuentran en la literatura y jurisprudencia índica⁴⁵. Pero el rechazo de Arjuna a combatir contra su gente tiene razones más profundas⁴⁶: i. Relevancia del mundo actual que conduce al argumento del significado de la vida humana; ii. Responsabilidad personal en las consecuencias derivadas de la elección personal; y iii. La atención dada a relaciones personales involucradas en las acciones concretas. El primer punto se refiere a la inevitable vinculación del acto personal con todos los que padecen sus consecuencias. Entonces sería éticamente inaceptable una acción exclusivamente preocupada por cumplir las obligaciones u por obtener la gloria para la propia estirpe (proyecto, asunto, etc.). El caso de Arjuna destaca la característica esencial de la justicia como *nyāya* donde el cumplimiento de la justicia social requiere tomar en cuenta el significado de las vidas humanas⁴⁷. Las así llamadas consecuencias colaterales tienen un puesto central en la evaluación de la acción.

El segundo punto, que se resalta la responsabilidad personal, juega el papel central en el diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna, y tradicionalmente encarna en el pensamiento índico la perspectiva religiosa o espiritual⁴⁸. Admitiendo la relevancia del contraste entre la evaluación consecuencial representada por Arjuna y la deontología extrema representada por Kṛṣṇa, Sen destaca la importancia del agente en el razonamiento de Arjuna que no aboga por un consecuencialismo sin ningún agente, sino que afirma su posible implicación en una acción específica y concreta: matar a la propia gente. Es esta *sensibilidad* frente a su propia responsabilidad la que conduce a Arjuna a hacer caso del hecho de que su acción tendrá consecuencias mortales para la gente que de varias maneras son importantes *para él*. Sen advierte justamente a los lectores sobre esta sensibilidad posicional que forma parte de la justicia como *nyāya*. Consideraciones sociales y transposicionales facilitan la evaluación de las consecuencias de manera global; las relaciones y los agentes han de someterse al examen racional. La justicia como *nyāya* aboga entonces, según Sen, no solo por remar *adelante* sino también por remar *bien*⁴⁹. Esa sería la reivindicación de Arjuna.

⁴⁵ Sen lo explica por *matsyanyāya* –justicia en el mundo de los peces–, donde el más grande devora impunemente al más pequeño; véase la variante –halcones y palomas– explicado arriba.

⁴⁶ Véase: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 212-214.

⁴⁷ Valdría la pena señalar que la así llamada angustia (*viśāda*) de Arjuna procede de su visión de la gente agrupada para la batalla, véase *BG*, vv. 21-27.

⁴⁸ Volveremos sobre este aspecto más adelante.

⁴⁹ Refiriéndose a la poesía de T.S. Eliot, Sen observa que sólo una parte –la admonición de Kṛṣṇa– está recogida en ella: “In the *Four Quartets*, T. S. Eliot summarizes Krishna’s view

Dharma, nīti y nyāya

Ya se mencionó arriba que la responsabilidad personal constituye un aspecto central del diálogo entre Kṛṣṇa y Arjuna, y además, por este aspecto se distingue el consecuencialismo avanzado por Sen. Este consecuencialismo que conduce a la evaluación total se clarifican por tres matizaciones⁵⁰: la evaluación situada; el cuadro de maximización; y la no-exclusión de los componentes desde el estado de la cuestión. La primera matización requiere que el actor-evaluador no ignore la específica situación/posición desde cual se elige/decide; se asume la responsabilidad no solo de las acciones sustantivas sino también de las evaluaciones en que se basan esas acciones. En el caso de Arjuna, se incluyen tanto la responsabilidad por la matanza en general (en la guerra), como también por la matanza *perpetuada por él*, de gente *querida por él*. Esta posicionalidad, *específica* de Arjuna, no tiene relevancia en ninguna otra persona, y contrasta con el argumento de la evaluación independiente sostenido por el utilitarismo. Respeto a maximización ha de señalarse que no se trata de obtener una lista completa de las alternativas, ni lo óptimo alternativo, sino lo mejor entre lo posible y lo factible; no se da el caso del burro de Buridán. La última matización demuestra que en la evaluación consecuencial, no permite restringir la racionalidad ni en el ámbito de la maximización ni en el del acontecimiento. En el caso de Arjuna, por ejemplo, no se puede restringir a lo ocurrido (la matanza), sino que debe alargarse a lo cometido. Pues aun cuando todos tengan una razón para prevenir la matanza, no todos tienen la *misma* razón, ni con la *misma* fuerza⁵¹. Sólo incluyéndolas sin restricción alguna se puede hacer una evaluación completa y obtener un resultado integral.

in the form of an admonishment: 'And do not think of the fruit of action. / Fare forward.' Eliot explains, so that we do not miss the point: 'Not fare well, / But forward, voyagers'. A. Sen, *The Idea of Justice*, p. 23; véase también: Amartya Sen, *The Argumentative Indian* (Penguin Books, London, 2005), pp. 4-5.

⁵⁰ Véase: Amartya Sen, "Consequential evaluation and practical reason" en: *The Journal of Philosophy*, 97 (2000) 477-502, esp. pp. 482-492.

⁵¹ "The discipline of consequential evaluation of states of affairs does not offer a special exemption to anyone to overlook what she has done on the ground that we must be concerned only with what has *happened*, not what has been *done*" A. Sen, "Consequential evaluation and practical reason" en: *The Journal of Philosophy*, 97 (2000) p. 489. Criticando el argumento de Scanlon sobre el valor intrínseco y negativo de acciones morales no-deseables, Sen escribe: "... it can indeed be argued that everyone has a reason to prevent, say, a murder from occurring. The real issue is not that, but whether everyone has the *same* reason, with the *same* force –the murderer no more than anyone else– to avert that murder" *ibid.*

En otras palabras, la evaluación consecuencial propuesta en la justicia como *nyāya* impacta de manera significativa en la vida ordinaria, o mejor dicho en la comprensión del *svadharmā* y del *varṇāśramadharmā*. El cumplimiento de la obligación, sea personal o social, no se cuestiona, pero el *modo* del cumplimiento se somete a escrutinio. ¿Hasta qué punto corresponde o debe corresponder el cumplimiento de la propia obligación con la responsabilidad personal? ¿Se libra de la responsabilidad posicional, refugiándose en la responsabilidad transposicional? El análisis de la perspectiva de Arjuna aduce un argumento fuerte contra esta fuga de responsabilidad. El cumplimiento del *dharma* (transcendental) no se obtiene ignorando la responsabilidad personal. En eso se distingue (entre otras cosas) la concepción de la justicia como *nyāya* de la justicia como *nīti*; y pone la perspectiva alternativa avanzada por Sen frente a una problemática más amplia: la cuestión del orden moral.

III. Cuestiones abiertas

La justicia como *nyāya* avanzada por Sen propone una interpretación defensiva de los argumentos de Arjuna, y así contrasta con la perspectiva clásica hindú, si no la desafía. Este contraste (y también algunos elementos comunes) lo pone de relieve un breve *excursus* sobre las interpretaciones contemporáneas del texto de *Gītā*. En su comentario de dicho texto, Zaehner, dando razón a Sen, escribe⁵²:

Krishna, el dios encarnado, después de haber agotado todas sus facultades de mediación, está ahora determinado a hacer que los *kauravas* sean destruidos, siendo Arjuna, su amigo-íntimo, el agente principal de su destrucción. Tal es el plan divino, que aparece fielmente cumplido en la continuación del diálogo:

¡Por lo tanto, ponte en pie, [Krishna dirá] gana gloria, conquista a tus enemigos, y gana un próspero reino! Hace ya tiempo que estos hombres han sido en verdad matados por Mí; tú has sido una mera ocasión. (11.33)

⁵² “Krishna, the incarnate God, after having exhausted all his powers of mediation, is now determined that the Kauravas must be destroyed, and it is Arjuna, his bosom-friend, who is to be the principal agent of their destruction. This is the divine plan and it is ruthlessly brought home in the dialogue:

And so stand up, [Krishna will say] win glory, conquer your enemies and win a prosperous kingdom! Long since have these men in truth been slain by Me; yours it is to be the mere occasion. (11.33).” R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, p. 120. *La traducción al español es mía.*

En consecuencia, toda su angustia, queja y rechazo a cumplir su obligación resulta de la ignorancia/engaño (18.7-8), o mejor dicho, de la falta de perspectiva transcendental, carencia del privilegiado punto de vista divino, al que será admitido Arjuna por gracia de Kṛṣṇa, aunque por un breve tiempo (11.15-31). Además el *dharma* sobre el que Arjuna llama la atención de Kṛṣṇa se refiere sólo a la justicia inmanente y temporal. Es decir, él se manifiesta desconocedor del orden moral e universal. Los versículos 12-25 del capítulo segundo del *Gītā* explican que la naturaleza del yo humano es inmortal e indestructible; lo que ha nacido debe morir, lo que muere debe renacer (2.26-29). De aquí sale reforzada la responsabilidad de Arjuna ante el combate (2.31-33); si no, él mismo manifestará ser un cobarde (2.34-37). El dios Kṛṣṇa mismo está ocupado en acciones similares para mantener el universo en orden (3.23-24). Lo que es absolutamente necesario de parte de Arjuna es acción sin deseo del fruto (2.47-53)⁵³.

A pesar de las diferencias que se refieren a aspectos concretos, esta interpretación del *Gītā* corresponde tanto a la comprensión tradicional/religiosa del texto como a su aplicación a la vida cotidiana⁵⁴. Ha de preguntarse entonces: ¿por qué Sen la rechaza, rehúsa integrarla en su teoría de la justicia? La respuesta es: “El unívoco ‘mensaje del *Gītā*’ requiere ser suplementada por la sabiduría discutidora más amplia del *Mahābhārata*, de que el *Gītā* es sólo una pequeña parte”⁵⁵. Al cuestionar la validez de la interpretación tradicional del mensaje de *Gītā*, Sen la considera como parte de *nīti* o justicia transcendental que inculca una perspectiva estrecha. Si esta observación es correcta, surgen algunas preguntas: ¿Se dejó Arjuna vencer completamente por los argumentos de Kṛṣṇa?⁵⁶ Y si la respuesta es posi-

⁵³ Véase: R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, pp. 121 y ss.

⁵⁴ Los comentarios clásicos del *Gītā* son de Śaṅkara (788-820), Rāmānuja (siglo XI) y de Madhva (1199-1276) que representan distintas perspectivas filosóficas; los comentarios contemporáneos tanto el de S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgīta* como el de R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, por ejemplo, siguen resaltando estas diferencias, trazando el desarrollo del pensamiento hindú, explicando los aspectos comunes con otras religiones. No entramos en un análisis del contenido de *Gītā*, ni en su aplicación a la vida cotidiana como se encuentra por ejemplo en Eknath Easwaran, *The Bhagavad Gīta For Daily Living* (Jaico Publishing House, Mumbai, 2006); buscamos solamente resaltar la perspectiva de Sen en contraste con las demás.

⁵⁵ “The univocal ‘message of the Gita’ requires supplementation by the broader argumentative wisdom of the *Mahābhārata*, of which the *Gītā* is only one small part” A. Sen, *The Argumentative Indian*, p. 6; *mi traducción*.

⁵⁶ Sen piensa que, según la perspectiva tradicional, Arjuna se rindió (véase: A. Sen, *The Argumentative Indian*, p. 357, nota 1), pero escribe: “We have to take note not only of the

tiva, como la parte conclusiva del diálogo (18.73) indica, ¿en qué consiste esta rendición total? Siguiendo la interpretación de Radhakrishnan⁵⁷, se puede afirmar que Arjuna, el representante de la humanidad, crece en el conocimiento de sí mismo, concibe su responsabilidad en armonía con el plan divino, está en camino al *yuktacetas*⁵⁸, y por eso se prepara para actuar dentro de un horizonte mucho más amplio del que los hombres que hubieran elegido, viendo las consecuencias solo en un contexto limitado/humano y temporal. ¿Qué mal hay en actuar así? Según la perspectiva de *nyāya* explicada arriba, se compromete la posicionalidad y se ignora la responsabilidad personal respecto a las consecuencias. En otras palabras, la perspectiva tradicional es idealista, ignora y minusvalora el significado del tiempo actual; tiene o tendrá importancia sólo respecto a un *telos*. Aun admitiendo esta observación crítica, que es parcial, se debe considerar la necesidad y el impacto de la perspectiva transcendental: valores que dan legitimidad a las actuaciones individuales, sean personales o colectivas. Una perspectiva sociológica podría clarificar este asunto más de cerca.

El trasfondo inmanente

En su análisis del secularismo occidental, Charles Taylor aduce unos argumentos significativos para explicar la situación contemporánea del

opinions that won—or allegedly won—in the debates, but also of the other points of view that were presented and are recorded or remembered. A defeated argument that refuses to be obliterated can remain very alive.” *Ibid*, p. 6.

⁵⁷ Véase: S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, pp. 1-86; esp. 74 y ss. Aquí está el contraste que Sen aprovecha muy bien: “Arjuna does not raise the question of the right or wrong of war. ... He declares against war and its horrors because he has to destroy his own friends and relations (*svajanam*). It is not a question of violence or non-violence but of using violence against one’s friends now turned enemies. His reluctance to fight is not the outcome of spiritual development or the predominance of *sattvagu* but is the product of ignorance and passion.” (p. 74).

⁵⁸ Un ser disciplinado y armonizado. “The main emphasis of the *Gītā* is ... on ... the state of spiritual freedom [which] consists in the transformation of our whole nature into the immortal law and power of the Divine. Equivalence with God (*sādharmya*) and not identity (*sāyūjya*) is emphasized. The freed soul is inspired by Divine knowledge and moved by the Divine will. He acquires the mode of being (*bhāva*) of God. His purified nature is assimilated into the Divine substance. Anyone who attains this transcendent condition is a *yogin*, a *siddhapuruṣa*, a realized soul, a *jītātman*, a *yuktacetas*, a disciplined and harmonized being for whom the Eternal is ever present. He is released from divided loyalties and actions.” S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*, p. 84. Véase también: R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gītā*, pp. 170-171.

actor/agente en la sociedad. Dos puntos nos ayudarán a comprender su perspectiva. El primero concierne la actual cohesión social (que se presume) en la sociedad pluralista, y el segundo, que es más importante, describe el trasfondo inmanente que facilita, explica y promueve esta sociedad de consensos:

Nuestra cohesión depende de una ética política, la democracia y los derechos humanos, derivados esencialmente del moderno orden moral, que las diferentes comunidades de fe y no-fe suscriben, cada una de ellas por sus propias razones, divergentes entre ellas. Vivimos en un mundo de “consenso superpuesto” como John Rawls lo ha descrito⁵⁹.

La referencia al consenso superpuesto es importante, pues encontramos aquí un aspecto de la teoría de justicia en que concuerdan Taylor, Sen y Rawls, pero desde perspectivas diferentes. En el caso de Taylor, está facilitada por el trasfondo inmanente mientras que en el caso de Rawls el mismo consenso garantiza (o de ello depende) la estabilidad de las instituciones sociales (*social orders*). Como ya mencioné arriba, para Sen este consenso superpuesto es insuficiente y superfluo; debe ser sustituido por una pluralidad de perspectivas. Pero ¿qué relevancia tiene aquí el trasfondo inmanente?

El trasfondo inmanente se caracteriza por la sustitución del yo poroso (*porous self*) por el yo amortiguado (*buffered self*), que implica tanto disciplina como individualidad; resalta la responsabilidad personal y entrega mutua, en que domina la racionalidad instrumental, afirma la autonomía y la auto-suficiencia de la esfera inmanente. En otras palabras:

... la identidad amortiguada del individuo disciplinado se mueve en un espacio social construido donde la racionalidad instrumental es un valor clave, y donde el tiempo es extensivamente/infusamente secular. Todo esto constituye lo que quiero llamar “el trasfondo inmanente”. ... este marco constituye un orden “natural”, que se compara con el “sobrenatural”, un mundo “inmanente”, en contraste con un posible mundo “trascendente”⁶⁰.

⁵⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007), p. 532: “Our cohesion depends on a political ethic, democracy and human rights, basically drawn from the Modern Moral Order, to which different faith and non-faith communities subscribe, each for their own divergent reason. We live in a world of what John Rawls has described as “overlapping consensus””.

⁶⁰ Traducción mía. “...the buffered identity of the disciplined individual moves in a constructed social space, where instrumental rationality is a key value, and time is pervasively secular. All of this makes up what I want to call “the immanent frame”. ...this frame constitutes a “natural” order, to be contrasted to a “supernatural” one, an “immanent” world, over against a possible “transcendent” one”. Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 542.

Es dentro de este mundo inmanente, auto-suficiente, impersonal y de múltiples niveles (cósmico, social y moral), donde el agente/actor valora sus acciones y posibles consecuencias. Según Taylor, la auto-conciencia o el reconocimiento de esta situación humana que caracteriza el mundo occidental es resultado de un largo progreso, donde, por ejemplo, el orden social, visto como un paradigma provechoso para la sociedad humana, se identifica inicialmente con el plan divino de la providencia, y luego lo deja atrás descartando al que lo ha planificado. Un paso más avanzado consiste en concebir el plan como compartido por todos hombres, porque somos *capaces* de tener la perspectiva universal del espectador imparcial, o somos poseedores de una simpatía innata o bien porque estamos atados a la libertad racional en la conducta recta y justa⁶¹. Todo eso puede (aunque no necesariamente) transformar la esfera transcendental en una añadidura o algo superfluo. La pregunta entonces es si la justicia como *nyāya* propone o apoya *decididamente* una perspectiva inmanente que *necesariamente valora* la esfera transcendental como superflua. Si lo hace, ¿qué riesgo corre?

Desde su defensa del progreso/desarrollo como libertad, Sen se ocupa más y más por una justicia inmanente que sea de provecho para la sociedad civil compuesta de personas reales en sentido pleno. Es decir, la justicia como *nyāya* afirma la identidad plural⁶² en contraste con la identidad singular que es una noción reducida de lo que son los hombres en realidad. Ambas nociones –identidad plural y desarrollo como libertad– se conjugan, y conjuntamente afirman la perspectiva inmanente. Una clave crucial para comprender el argumento del desarrollo como libertad consiste en destacar tanto la conexión como la diferencia entre el capital humano (*human capital*) y la capacidad humana (*human capability*), la última defendida por Sen. Mientras en su expresión clásica, el capital humano se concibe principalmente en relación de la productividad económica por agentes humanos, la capacidad humana va más allá hasta incluir también los beneficios sustantivos como la capacidad de conducir la vida según la valora la persona. Esta distinción es significativa, pues el actor no queda reducido a un instrumento, sino que es visto como fin⁶³. En este contexto la identidad

⁶¹ Taylor desarrolla este argumento en varias etapas (véase: Ch. Taylor, *A Secular Age*, esp. pp. 270ss., 542ss.); empleamos sólo la perspectiva general para destacar la postura de Sen.

⁶² Véase: Amartya Sen, *Identity and Violence* (New York: W.W. Norton & Company, 2006), esp. pp. 18-39.

⁶³ "...the literature on human capital tends to concentrate on the agency of human beings in augmenting production possibilities. The perspective of human capacity focuses, on the other hand, on the ability –the substantive freedom– of the people to lead the lives they have

plural defendida por Sen consolida la propuesta de justicia como *nyāya*. Pues al salvaguardar la libertad de vida como una persona la valora requiere la defensa de intereses plurales concretos y vividos que trasciende la esfera del mero legalismo. Es decir, la perspectiva desde la capacidad humana incluye todo lo que afirma la perspectiva desde el capital humano, pero emplea criterios diferentes al juzgar los resultados de la acción humana; la segunda es más amplia e inclusiva. Similarmente, la justicia como *nyāya* incluye los preceptos de *nīti* sin que importe el transcendentalismo y utiliza criterios diferentes (concretos, temporales, etc.) para evaluar los resultados en la esfera individual y social.

Si esta interpretación de la justicia como *nyāya* es correcta, el inmanentismo representado por Sen equivale a una crítica al “estrechismo” característico (según Sen) del transcendentalismo ético. Además su postura aboga por una perspectiva que toma en serio los resultados concretos que nunca son perfectos, y necesitan revisiones incesantes.

Conclusión

En su recensión del libro, *The Idea Of Justice*, John Tasioulas lamenta que Sen, a pesar de poner tanto énfasis en el concepto de la justicia, no examina otros valores ni los incluye al menos como competidores en su análisis; en consecuencia, limita el horizonte moral y representa mal las perspectivas diferentes como, por ejemplo, la representada por Thomas Nagel acerca de justicia distributiva⁶⁴. Esta observación crítica, sin duda válida, está incluida arriba dentro de la cuestión del inmanentismo defendido por la justicia como *nyāya*, pero no debe ofuscar la centralidad de las cuestiones de proximidad democrática que Sen examina.

reason to value and to enhance the real choices they have.” Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Anchor Books, 1999), p. 293.

En este apartado, Sen precisa más distinciones entre los dos conceptos:

“In looking for a fuller understanding of the role of human capabilities, we have to take note of: 1) their *direct* relevance to the well-being and freedom of people; 2) their *indirect* role through influencing *social* change; and 3) their *indirect* role through influencing economic production.

The relevance of the capability perspective incorporates each of these contributions. In contrast, in the standard literature human capital is seen primarily in terms of the third of the three roles.” *Ibid*, p. 296-7.

⁶⁴ John Tasioulas, “Flutes and fairness,” en: *The Times Literary Supplement*, April 23, 2010, pp. 9-10.

El rechazo del trascendentalismo institucional y la consecuente propuesta de justicia como realización comparativa y social (es decir, justicia como *nyāya*) es una realidad en la sociedad contemporánea y democrática. A pesar de las propuestas idealistas de realizar un sistema de gobierno que refleje la voluntad general, la democracia contemporánea se ha visto obligada a elegir el pragmatismo político, en el que la mayoría se ve identificada con el pueblo, y el momento de la elección como la legitimación del entero mandato. Tanto la identificación del pueblo con la mayoría electoral como la usurpación de la victoria electoral por la realización de su propia agenda cuestionan el valor y la legitimidad atribuida a la soberanía del pueblo. Para recuperarla sería necesario, argumenta Pierre Rosanvallon, una corrección democrática en tres niveles conceptuales: la independencia institucional debe asumir la forma de imparcialidad activa; la reflexividad democrática debe encarnarse en múltiples formas; y la proximidad democrática debe responder a la especificidad del individuo civil⁶⁵. La propuesta de justicia como *nyāya* se deja concebir como un ejemplo concreto en el realizar esta novedad democrática. Pues como Rosanvallon, Sen también concibe la justicia como *nyāya* para corregir la forma existente –justicia como *fairness*–, es flexible y hace justicia al individuo dándole capacidad para vivir la vida que la persona racionalmente valora. Para Sen, esta justicia se realiza solo con la eliminación de las no-libertades como el caso de Kader Mia⁶⁶ demuestra.

⁶⁵ Véase: Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique* (Paris : Éditions du Seuil, 2008). La crítica de la democracia avanzada por Rosanvallon reconoce la fragilidad que Ch. Taylor también aborda al analizar el secularismo contemporáneo; véase: Ch. Taylor, *The Secular Age*, pp. 303 y s.; 531 y s.

⁶⁶ Este acontecimiento es personal para Sen, pues él mismo lo vivió. Kader Mia fue víctima del conflicto étnico y religioso entre musulmanes e hindúes en la India del año 1944. Como un jornalero pobre tuvo que buscar trabajo en zona hindú, fue asesinado en frente de la casa de los padres de Sen en Dhaka. Explicando y analizando este acto de violencia, Sen resalta los aspectos de no-libertad económica y la fuerza oculta en la concepción singular de la identidad. Véase: A. Sen, *Development as Freedom*, p. 8; *Identity and Violence*, pp. 170-174.

La tierra de Edom y Moab: una colección de arte nabateo

DRA. MARÍA LUZ MANGADO ALONSO

RESUMEN: Los nabateos constituyen un antiguo pueblo cuya actividad se desarrolló especialmente al Sur y al Este de Palestina. La capital la mayor parte del tiempo fue Petra, que está situada a 80 km al sudeste del Mar Muerto. Su época de mayor esplendor abarca del siglo IV a. C. al I d. C. La presencia de obras nabateas en las colecciones de Próximo Oriente Antiguo es prácticamente nula. La colección de obras que aquí exponemos se divide en monedas, recipientes, lucernas, dioses y joyería. Todas las obras proceden de la ciudad de Petra, que nos permite una aproximación a esta época histórica. **PALABRAS CLAVES:** Obras nabateas

ABSTRACT: The Nabataeans are an ancient people whose activities are developed especially to the south and east of Palestine. The capital most of the time was Petra, which is located 80 km southeast of the Dead Sea. Its heyday comprised of fourth century b. C. when I a. C. The presence of Nabataean works in the collections of Ancient Near East is limited. The collection of works that we expose here is divided into coins, vessels, lamps, gods and jewelry. All the works come from the city of Petra, which allows us to approach this period. **KEY WORDS:** Nabataean pieces

Los nabateos y la historia bíblica

Los nabateos constituyen un antiguo pueblo cuya actividad se desarrolló especialmente al Sur y al Este de Palestina. La capital la mayor parte del tiempo fue Petra, que está situada a 80 km al sudeste del Mar Muerto. Su época de mayor esplendor abarca del siglo IV a. C. al I d. C. Era una ciudad de comerciantes caravaneros de mercaderes procedentes de Arabia, India, y Mar Rojo. Los nabateos se identifican con la tribu de *Nébáyót*, de

ahí su relación con Ismael¹. Perteneían al grupo de los arameos. En este tiempo eran eminentemente nómadas y la ley vigente entre ellos les prohibía sembrar trigo, plantar árboles o construir casas.

Hacia 170 a. C. los reyes nabateos entran en la historia bíblica. Aretas I persiguió a Jasón forzando su huida a Europa². Por este tiempo se rompió la antigua amistad con los judíos, y así los nabateos que ayudaron en más de una ocasión a los macabeos³, se vieron atacados por rey judío Alejandro Janneo, que les arrebató algunas urbes. Aretas II se puso del lado de Gaza en su discordia con aquellos. Gracias a la ayuda de los nabateos pudo resistir esta ciudad el ataque de sus enemigos.

La tierra de Moab estaba colonizada, en cierto modo, por los nabateos. Alejandro Janneo consiguió someterla a tributo, sin que el rey nabateo Obodas I pudiese impedirlo. Por su parte los romanos continuaron sus incursiones por el territorio nabateo. Más tarde Alejandro Janneo fue derrotado cerca de Garada en la Gaulanítide gracias al dominio de esas rutas comerciales que el rey Obodas I aún poseía.

Su sucesor Aretas III gobernó en Damasco hacia el año 85 a. C. Esta injerencia de los nabateos era mal vista por Pompeyo; pero ellos se mantenían seguros gracias al control y dominio de las rutas del Este. El general romano envió contra la capital de los nabateos a Scaruz que llegó hasta Petra, pero sólo consiguió 300 talentos que el rey nabateo pagó gustosamente con tal de verse libre de la poco grata presencia romana. Más tarde (55 a. C.), Gabinus intentó obtener algún botín de los nabateos antes de volverse a Roma, pero lo más que consiguió fue la liberación de los partos exiliados.

El rey Malicos (60 - 30 a. C.) tuvo que pagar al legado romano Ventidius una fuerte suma en concepto de tributo. Este mismo rey nabateo entabló lucha contra el hijo del idumeo Antípatro que tanto favor gozaba en la corte judía de los asmoneos. Las primeras refriegas con el que sería más tarde Herodes el Grande tienen lugar al Norte del río Yarmuk en Diáspolis y Canata. Después de una primera victoria judía, Herodes es vencido por los nabateos, pero pronto tomó la revancha, junto a Filadelfia, donde aquellos sufrieron una fuerte derrota.

Con Aretas IV (9 a. C. - 40 d. C.) el reino alcanza su máximo esplendor. Supo atraerse el favor de Roma poniendo a disposición de Varus buen

¹ Cfr. Gen 25,13; 28,9; 36,3; 1 Par 1,29

² 2 Macabeos 5,8

³ 1 Macabeos 5,25; 9,35

contingente de hombres contra una sedición de los judíos. La enemistad con el país vecino aumentó cuando Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, repudió a la hija del rey Aretas IV, uniéndose con Herodías la mujer de su hermano. Este fue el verdadero motivo de la guerra, aunque se justificara con cuestiones fronterizas.

Tiberio se puso de parte de los judíos y ordenó que, vivo o muerto, Aretas fuese llevado a Roma, pero muerto el emperador, Vitelio, legado de Siria, no consiguió apresar al monarca que permaneció en Petra, sin olvidar sus dominios del Norte en la región damascena. En tiempo de Calígula (37 - 41) estuvo representado en Damasco por un etnarca que veló por los intereses del pueblo. En este periodo ocurrieron los hechos a que se refiere San Pedro⁴. Los sucesores de Aretas IV perdieron el control de Damasco en tiempos del emperador Nerón.

Rabel II (71 - 106) fue el último rey nabateo. La unificación que se había realizado alrededor de este reino por la incorporación del último territorio herodiano del norte de Yarmuk, debería proseguir normalmente con la anexión de la Arabia nabatea al Imperio Romano.

En tiempos del emperador Trajano, el legado de Siria ocupó el país (105 d. C.), dominando las localidades de Bosra y Petra. Al año siguiente el territorio nabateo quedó convertido en provincia romana administrada por un legado, con la III Legión Cirenaica a su mando. No obstante, Petra seguiría conservando su prestigio y en más de una ocasión sería la residencia del legado romano.

Los nabateos conservaron la peculiaridad de su dialecto por mucho tiempo, aunque poco a poco se fueron arabizando hasta el punto de que los romanos los identificaban con los árabes. Así Estrabón⁵ habla de Petra como la ciudad de los árabes llamados nabateos.

El aumento de población y el cambio de circunstancias históricas fueron convirtiendo a los nabateos de nómadas en pacíficos agricultores, que se agruparon en pueblos y ciudades. Existían numerosas vías de comunicación que los ponían en contacto entre sí, mientras que una red de fortalezas y torres de guardia les protegían de posibles expediciones enemigas.

Las recientes excavaciones arqueológicas han mostrado hasta qué punto gozaban de una gran organización. No se limitaron a defenderse, sino que también cultivaron con éxito diversas artes e industrias, especialmente la artesanía del cuero, vidrio y cerámica. Su estilo muy original, permite al

⁴ 2 Cor 11,32

⁵ XVI, 4,18

arqueólogo distinguirlo con facilidad. Bajo la influencia helenística cultivaron también la escultura y la arquitectura. En esta serie de obras que presentamos exponemos una presentación de este legado.

Trasformado el reino nabateo en región fronteriza, habitada por destacamentos militares de procedencia y origen diverso, fue decayendo paulatinamente su civilización. El territorio nabateo se dividió entre la gente del Sur, reagrupada alrededor de Petra, y las del Norte, en torno a Palmira. La ciudad hasta el siglo V y VI tuvo especial relevancia: grupos de pequeñas comunidades cristianas construyeron nuevas iglesias de hermosos mosaicos.

La colección nabatea

La presencia de obras nabateas en las colecciones de Próximo Oriente Antiguo es prácticamente nula. La ausencia de estudios en esta área limita de la misma forma el conocimiento de una de los lugares más extraordinarios de la Arqueología. Las campañas de excavación que en estos años se vienen sucediendo sin duda van creando un mayor conocimiento de la esta cultura.

La colección consta de una serie obras de gran interés que agrupan en monedas, recipientes, lucernas, dioses y joyería. Todas las piezas proceden de la ciudad de Petra.

MONEDAS⁶

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-1); Material: cobre; Datación: s. IV-V d. C.; Diámetro: 4 cm.

⁶ Bowsher, J.M.C., 1990. Early Nabataean Coinage, *ARAM* 2:1-2, 1990, pp. 221-228. Hill, G.F., *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum - Arabia, Mesopotamia and Persia*, 1922, pp. xi-xxii, 1-13, 314, pl. I-II, XLIX. (Reprinted 1965 by Forni). Meshorer, Y., *Nabatean Coins, Qedem Monographs* 3, Hebrew University of Jerusalem. Meshorer, Y., *SNG American Numismatic Society Part 6 Palestine - South Arabia*, New York. Plant, R., The Coinage of the Nabataeans, *Seaby Coin and Medal Bulletin*, March 1979, pp. 81-84. Robinson, E.S.G., Coins from Petra etc., *Numismatic Chronicle* 1936, pp. 288-291, pl. XVII. Schmitt-Korte, K. and Cowell, M., Nabatean Coinage - Part I. The Silver Content Measured by X-ray Fluorescence Analysis, *Numismatic Chronicle*, Vol. 149, 1989, pp. 33-58, pl. 11-17.

Schmitt-Korte, K., Nabatean Coinage - Part II. New Coin Types and Variants, *Numismatic Chronicle*, Vol. 150, 1990, pp. 105-133, pl. 10-15. Schmitt-Korte, K. and Price, M., Nabatean Coinage - Part III. The Nabatean Monetary System, *Numismatic Chronicle*, Vol. 154, 1994, pp. 67-131, pl. 10-12.

En el anverso se representa la imagen de un patriarca bizantino con las inscripciones ANNO, XII y un serie de signos ilegibles; en el reverso una M y una serie de signos ANNO XII.

-Monedas Nabatea (N. Inv. 2-2). Material: plata (n. inv.2-2); Datación: siglo IV a. C.; Diámetro: 5 cm.

En ambas caras de la moneda se encuentra la imagen del templo de Isis, excavado en la roca de Petra situado al final del desfiladero en la entrada de la ciudad. Se diferencia las dos alturas y los pilares corridos de la fachada.

-Monedas Nabateas (N. Inv. 2-3; 2-4). Material: 2-3 plata; 2-4 Oro; siglo IV a. C.; Diámetro 4 cm.

En el anverso la efigie de Alejandro Magno de perfil rodeado de dos delfines; en el reverso una auriga tirada por cuatro caballos. En la parte inferior se representa un ánfora entre un disco y la cabeza de un equino.

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-5). Material: oro; Epoca romana; Diámetro 2 cm.;

En el anverso la efigie de *Siverusavs Partmax* y el reverso Apolo con la inscripción *Apolonin Isancto*

-Moneda nabatea (N. Inv. 2-6). Material:cobre; Epoca Aretas II 110-96 a. C.; Diámetro 1cm.;

En el anverso la efigie de un personaje de perfil con una inscripción ilegible; en el reverso la imagen de un Niké, diosa de la victoria con inscripción griega desgastada.

-Moneda nabatea (N. Inv. 2-7).Material: bronce; Datación: S. VI-I a. C.; Diámetro: 1 cm.

En el anverso está desgastada y en el reverso aparece una palmera.

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-8). Material Cobre: Datación: Epoca griega;Diámetro: 1 cm.

En el anverso la imagen quizá de un carcaj con inscripción griega y en el reverso parte de una inscripción griega ilegible.

-Moneda Nabatea (N. inv. 2-9). Material: Cobre; Datación: Época griega; Diámetro: 1 cm.

En el anverso y reverso la efigie de un personaje laureado

-Moneda Nabatea (N. inv.2-10).Material: Plata; Datación: Época romana; Diámetro 2,5 cm.

En el anverso la imagen de un emperador romano y la inscripción en parte perdida IMPIRANORUC GCCERDA (i) y en el reverso una auriga tirada por un caballo.

-Moneda nabatea (N. Inv 2-11). Material: Oro; Datación: Epoca griega; Diámetro 3 cm.

En el anverso aparece un busto de perfil, y en el reverso la imagen de una diosa, quizá Afrodita con la inscripción griega en parte perdida AE-TAELE

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-12). Material: Oro; Datación: s. IV-II a. C.; Diámetro 2,5 cm.

En el anverso hay dos personajes con el rostro de perfil y en el reverso una auriga tirada por un caballo.

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-13). Material: Cobre; Datación: S. IV-VI d. C. Diámetro 3 cm.

En el anverso el patriarca o emperador bizantino sosteniendo la cruz con una inscripción CSPAVS; en el reverso una M surmontada por una Cruz con letras griegas.

-Moneda nabatea (N. Inv. 2-14). Material: Oro; Datación: s. IV- II d. C. Diámetro 2,5 cm.

En el anverso aparece el rostro de dos personajes y en el reverso una auriga tirada por caballos.

-Moneda nabatea (N. Inv. 2-15). Material: Bronce; Datación: Época romana; Diámetro 2,2 cm.

En el anverso la efigie de un personaje de perfil con una inscripción griega IMPERO BVSPEAUG, y el reverso un individuo apoyado en un tronco con la inscripción MP PORAB3RI-O

-Moneda nabatea (N. Inv. 2-16). Material: Bronce; Datación: Época romana; Diámetro 2,2 cm.

En el anverso la efigie de un personaje de perfil con la inscripción IMPERATORE CONSTANTINO PTE SOETE; el reverso CENEO

-Moneda nabatea (N. Inv 2-17). Material: Bronce; Datación: S. IV a. C.- II d. C.; Medidas: 1 cm.

En el anverso la efigie de un personaje de perfil con inscripción NRES; en el reverso aparece una gacela saltando bajo dos estrellas.

-Moneda nabatea (N. Inv. 2-18). Material: Bronce; Datación: Aretas IV a. 9. A. C.- ; Medidas: 1 cm.

En el anverso el rostro de Aretas IV y en el reverso una laureada rodea dos cornucopias con una inscripción en arameo. Este tipo de monedas se empleo en tiempos del nacimiento de Jesús, por Fesael (año 9 a. C.), hijo de Aretas IV

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-29). Material: Plata; Datación: Época romana; Medidas: 2, 5 cm.

En el anverso la efigie de emperador romano con la inscripción IMPERO PRO BUS PE AUG; en el reverso un guerreo delante de un caballo con la leyenda PROGRESSUS

-Moneda Nabatea (N. Inv. 2-30). Material: Oro; Datación: siglo IV a. C.; Medidas: 2 cm.

En el anverso el rostro de Alejandro Magno de perfil con el cuerno de la abundancia como pendientes y el reverso un león bajo una estrella.

RECIPIENTES

-Ungüentario (N. Inv. 2-25). Material: Cerámica; Datación (s. IV-II a. C.); Medidas: altura 10 cm; anchura 3cm.

Ungüentario en forma de botella hecha a torno con cuello alargado, y base circular y ligeramente puntiaguda. Servía para contener esencias o perfume.

-Jarra (N. Inv. 2-28). Material: cerámica; Datación: s. IV-II a. C.; Medidas: Altura 13 cm.; anchura 6 cm.;

Jarra realizada a torno con pie circular, panza abombada e irregular; posee un cuello largo y estrecho con un asa lateral. El borde es redondeado y posee un pitón o protuberancia.

-Taza (Nº. Inv. 2-28). Material: cerámica; Datación: S. IV-II a. C.; Medidas: 11 cm. largo ; anchura 6,5 cm;

Taza de cerámica más ancha en la base que en el borde, con un asa lateral. El borde es sencillo, y posee restos de calcárea en su interior.

-Fragmentos de cerámica (N. Inv. 2-20) Datación: S. IV a.-C.- II d. C. Medidas: entre 7 y 11 cm.

Doce fragmentos de cerámica cocida perteneciente a recipientes, ungüentarios, lucernas nabateos y a un colador. Destaca un fragmento de cerámica muy fina romana, tipo *terra sigilata* decorada con motivos geométricos y vegetales.

LUCERNAS⁷

-Lucerna (N. Inv. 2-21). Material: cerámica realizada a molde; Datación: s. IV a. C.- S. II d. C.; medidas: 5 cm. anchura; longitud 7 cm.

⁷ Se fabricaron con muy diferentes formas, pero básicamente estaban compuestas por un depósito para el aceite (*infundibulum*), un pico (*mixus*) que contiene un orificio, deno-

Lucerna sección bicónica, boquilla de punta redonda unida al cuerpo por un canalillo poco pronunciado. Cuerpo convexo saliente; alrededor del orificio de alimentación se decora con líneas verticales paralelas. Disco incipiente decorado con una moldura. Base plana anular. Dentro de la lucerna se encuentra el tapón del orificio central. Cubierta de engobe rojizo. Se uso en la vida cotidiana, ceremonias religiosas y ritos funerarios.

-Lucerna (N.inv 2-23) Material: cerámica realizada a molde. Datación: s. II C.-s. IV d. C.; medidas 9 cm. de largo; ancho 5 cm.

Lucerna tipo disco sin decoración de recipiente aplastado con orificio de alimentación muy pequeño en el centro del disco que es amplio y algo hundido. Base plana anular. El pico es puntiagudo y sobresale del disco, con restos negruzcos de la combustión. Un canal más amplio une el disco con el pico. Carece de decoración y posee un color grisáceo.

-Lucerna (N. inv. 2-24) Material: cerámica realizada a molde. Datación: s. II C.-s. IV d. C.; medidas 10 cm. de anchura; anchura 6 cm.

Lucerna de perfil bicónico, y base plana anular. De color rojizo con engobe. Orificio de alimentación amplio con aro o moldura. Decoración en la superficie del disco por un pez a cada lado entre molduras dispuestas en forma radial, que se extienden hasta el puente. Asa engastada de forma cónica.

DIOSES

-Dios o genio nabateo (N. inv. 2-38). Material: cerámica; Medidas: Datación: S. IV-II a. C.;

Cabeza en terracotta que representa una divinidad o genio, quizá Hermes con los mechones del cabello muy marcados, el ceño fruncido y las orejas puntigaudas. Posee un orificio en el ojo y en el lóbulo de la oreja.

JOYERIA

-Anillo nabateo (N. inv. 2-26). Material: Oro y vidrio; Datación: S. IV-II a. C.; Medidas: Anchura 2 cm.; altura 1,8 cm.

Anillo con montura de oro y engaste en piedra de vidrio de color rojo.

minado agujero de luz, donde se introducía la mecha que al arder lentamente era la encargada de emitir la luz, y el agujero de alimentación en la parte superior que favorecía la combustión.

-Anillo nabateo (N. inv. 2-27).Material: Oro y carneola; Datación: S. IV- II a. C.; Medidas: Anchura 2,5 cm.; altura 2 cm.

Anillo con montura de oro y gaste en piedra carneola de color naranja

-Cuenta de collar (N. Inv 2-32). Material: piedra semipreciosa, ágata y pasta vidriada; Datación: s. IV-II a. C. Medidas: 7,5 cm. long,

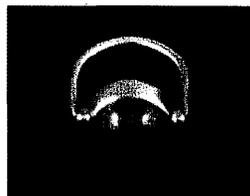
Cuenta de collar ovalada, hecha de pasta vidriada, Está decorada con tres franjas de color negro que alternan con otras tres doradas, ornamentadas a su vez, con una serpiente y un loto verde. Es posible que formarse parte del collar de un príncipe.



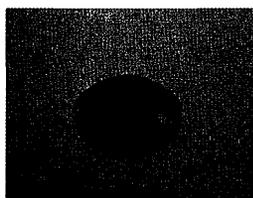
Ungüentario nabateo
N.º 2-25



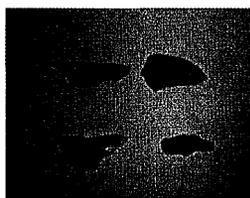
Anillo nabateo
N.º 2-26



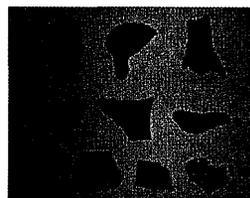
Anillo nabateo
N.º 2-27



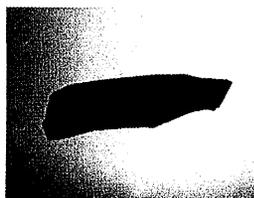
Cuenta de collar
N.º 2-32



Fragmentos de cristal
N.º 2-19



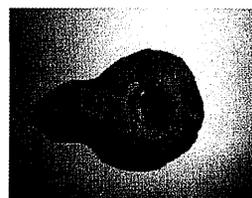
Fragmentos de cerámica
nabatea N.º 2-20



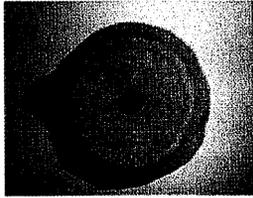
Fragmentos de cerámica
nabatea N.º 2-20 (1)



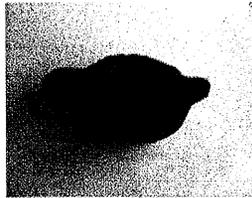
Jarra nabatea
N.º 2-28



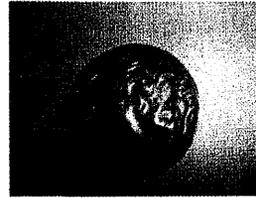
Lucerna
N.º 2-21



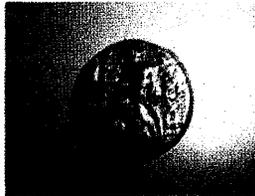
Lucerna
N.º 2-23



Lucerna
N.º 2-24



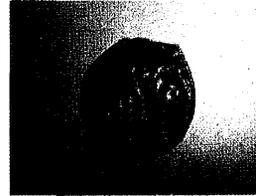
Moneda nabatea
N.º 2-3



Moneda nabatea
N.º 2-11 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-13



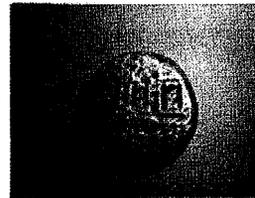
Moneda nabatea
N.º 2-13 (1)



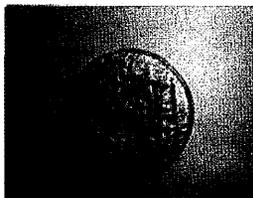
Moneda nabatea
N.º 2-1



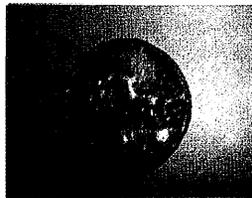
Moneda nabatea
N.º 2-1 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-2



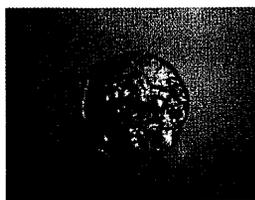
Moneda nabatea
N.º 2-2 (1)



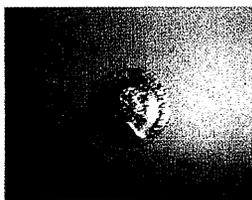
Moneda nabatea
N.º 2-3 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-4



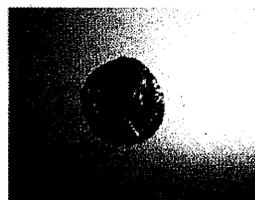
Moneda nabatea
N.º 2-4 (1)



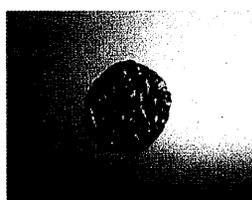
Moneda nabatea
N.º 2-5



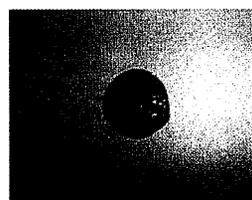
Moneda nabatea
N.º 2-5 (1)



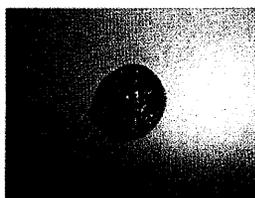
Moneda nabatea
N.º 2-6



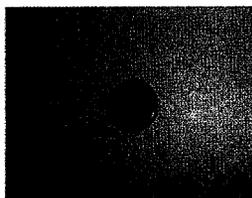
Moneda nabatea
N.º 2-6 (1)



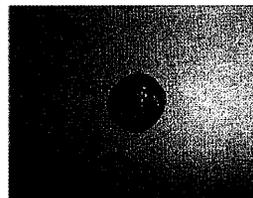
Moneda nabatea
N.º 2-7



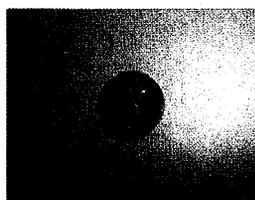
Moneda nabatea
N.º 2-7 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-8



Moneda nabatea
N.º 2-8 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-9



Moneda nabatea
N.º 2-9 (1)



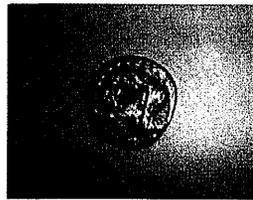
Moneda nabatea
N.º 2-10



Moneda nabatea
N.º 2-10 (1)



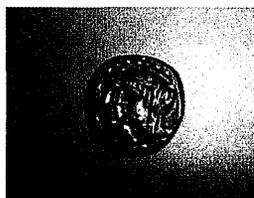
Moneda nabatea
N.º 2-11



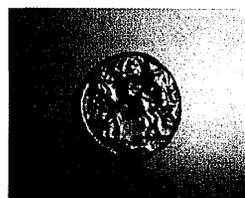
Moneda nabatea
N.º 2-12



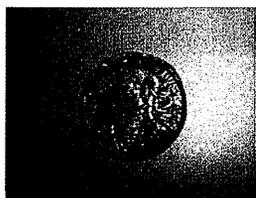
Moneda nabatea
N.º 2-12 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-14



Moneda nabatea
N.º 2-14 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-15



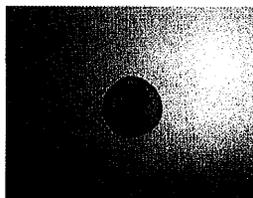
Moneda nabatea
N.º 2-15 (1)



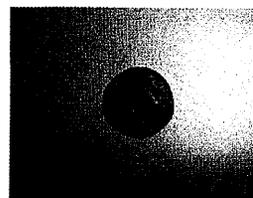
Moneda nabatea
N.º 2-16



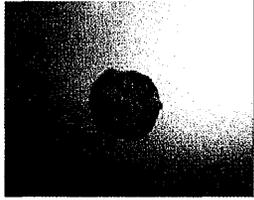
Moneda nabatea
N.º 2-16 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-17



Moneda nabatea
N.º 2-17 (1)



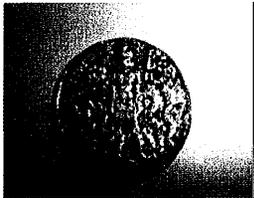
Moneda nabatea
N.º 2-18



Moneda nabatea
N.º 2-18 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-29



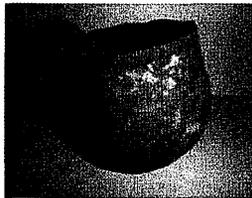
Moneda nabatea
N.º 2-29 (1)



Moneda nabatea
N.º 2-30



Moneda nabatea
N.º 2-30 (1)



Taza nabatea con asa
N.º 2-28



Terracota de Hermes
N.º 2-38

Libros

Sagrada Escritura

BASEVI, Claudio, *Introducción a los escritos de San Pablo. Su vida y su teología*. Manuales. Ediciones Palabra, Madrid 2013, 24x17, 396 pp.

El Profesor Basevi se especializó en el estudio de san Pablo y en la exégesis de la edad patristica siendo muy conocidos sus estudios sobre san Agustín y su interpretación del Nuevo Testamento y sobre la prosa rítmica de san Pablo. La obra que presentamos recoge los excelentes "Apuntes" del Profesor Basevi sobre san Pablo. Pero este texto, que es un verdadero estudio de san Pablo, ha sido puesto al día en sus elementos bibliográficos, orden y redacción por L. J. MartínValbuena a causa de la enfermedad del profesor Basevi. El resultado es un muy buen Manual sobre la vida y obra del Apóstol de los Gentiles en el que, en Iª parte, se analizan: la vida y formación cultural de san Pablo, el mundo cultural grecorromano, judío y helenístico y otros factores de influencia, las fuentes para el estudio de la vida de san Pablo en los Hechos y sus cartas, la conversión del Apóstol y sus primeros años de vida cristiana y su elección como apóstol de las naciones, el primer viaje de su misión y la superación del judaísmo, el segundo viaje y la salvación predicada a los griegos, el tercer viaje y la primera cautividad romana, y, por fin, la última etapa de la vida de san Pablo y su martirio. En la IIª parte se estudian los escritos de san Pablo a partir de lo que era el género epistolar en el mundo antiguo, las cartas a los Tesalonicenses con su autenticidad y sus temas, las grandes cartas a los Gálatas y a los Romanos, las dos epístolas a los Corintios, las cartas de la cautividad como Filipenses, y Efesios y Colosenses con sus destinatarios y los escritos de los círculos paulinos y los problemas del corpus paulino, así como las epístolas pastorales y la estructura y género literario y sentido de la carta a los hebreos con su autenticidad canónica y su especial redactor. Esta IIª parte termina con un estudio del estilo literario de Pablo con su peculiaridades, sus comienzos y finales y la genialidad de su autor. En la IIIª parte se introduce la teología de san Pablo con su enfoque soteriológico, la centralidad de Cristo y algunos términos teológicos claves como Justificación, Ley, Evangelio y la conciencia, y los antropológicos como soma, sarx, psyché, nous, kardía, pneuma. Además, se abordan algunos temas fundamentales como: la vida humana en Cristo y la filiación divina, y la existencia humana sin Cristo, y algunas características de la Cristología paulina con la muerte y resurrección, la conversión humana, la fe y el bautismo, las lucha ascética y la caridad, la Iglesia pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, etc. Finalmente, en dos anexos se estudian algunas cuestiones literarias de la cultura antigua y su aplicación al caso de san Pablo. Para terminar, se hace un recorrido por los estudios paulinos desde Baur, Hegel, la escuela de Tubinga y la escuela de la Historia de las Religiones o las historia de las Formas, las teorías de Bultman sobre kerygma, culturas y la situación vital, o de los discípulos de Bultman y otras propuestas como las de Bornkamm, Käsemann y Conzelmann. Se repasan también otros estudios como los de F. Prat, Cerfaux o Gnllka. Además, se vuelve sobre la historia del *Corpus paulino* para revisar y actualizar algunas teorías ya superadas.– D. NATAL

Teología

CARUSO, Giuseppe, osa., *Ramusculus Origenis. L'eredirà dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 130). Roma 2012, 24 x 16,5, 676 pp.

Según san Jerónimo, la doctrina pelagiana es una derivación (*ramusculus*, pequeña rama) de la de Orígenes. Esta afirmación está en el origen del presente libro y da razón de su título. Pero el autor no se limita a estudiar si es verdad o no, o en qué medida, la afirmación del monje de Belén, sino que da un paso más, tratando de descubrir si la afirmación es aplicable también y en qué medida, al mismo san Jerónimo. Así hemos indicado ya cuáles son los autores objeto de estudio en esta obra: Orígenes, Pelagio y san Jerónimo; a ellos están dedicados, en este mismo orden, los tres extensos capítulos del libro. Solo que, como el pensamiento de Orígenes se configura en buena medida en confrontación con los gnósticos, el primer capítulo se abre con una sección dedicada a ellos; por otra parte, como el pelagianismo no se puede entender circunscrito a solo Pelagio, son objeto de estudio también Celestio y determinados escritos que se mueven en el mismo círculo de ideas, objeto de diversas atribuciones por los estudiosos, incluido el *De fide*, atribuido a Rufino el Sirio.

El estudio se mueve dentro de la antropología teológica; el autor se propone confrontar las respectivas concepciones de los tres autores. Partiendo de su centralidad en el pensamiento de Orígenes, el tema de la libertad, con sus eventuales condicionamientos, parece en principio adecuado para discernir semejanzas y luego, si fuera el caso, relaciones de dependencia. Mas, por tratarse de pensadores cristianos, el tema de la libertad aparece indisolublemente unido al de la gracia, dos polos afirmados por los tres autores. Ya en concreto, ¿cuánto asigna cada autor a la intervención divina y cuánto al libre albedrío del hombre en las opciones morales del hombre? El método es más analítico, que sintético. El autor analiza uno tras otro, desde la perspectiva indicada y sin esquemas previos, los fragmentos de las obras de los autores que hacen referencia al tema; la sensación del lector es de monotonía. Solo cuando es posible, como en el caso de san Jerónimo, sigue un orden cronológico; cuando se trata de escritos cuya atribución es discutida, expone antes de forma concisa el *status quaestionis*.

Como resultado de su estudio el autor constata una coincidencia esencial entre los tres autores, pero señalando también notables divergencias. Tanto Orígenes como los pelagianos y san Jerónimo sostienen que el hombre es responsable de su destino, que es libre para optar entre el bien y el mal, pues solo así tienen sentido los preceptos que Dios le ha impuesto. Pero esta coincidencia fundamental se sitúa en diferentes antropologías, que contemplan diversos grados de libertad. Orígenes parte de que el hombre fue creado como pura inteligencia preexistente a la creación del mundo y que la inclinación al mal y la consiguiente lucha ascético-moral es debida al cuerpo que recibió como castigo –eso sí, terapéutico– por un pecado anterior a la misma creación. Esa caída condiciona la libertad. Los pelagianos, que rechazan la preexistencia de las almas, consideran que el hombre nace en la misma situación de Adán, es decir, con libertad plena en sus opciones morales, solo limitada, si es el caso, por hábitos negativos contraídos libremente o eventualmente por la acción del diablo. San Jerónimo, que rechaza también la preexistencia de las almas, asume que el hombre está en medio del bien y del mal, pudiendo inclinarse hacia uno o hacia el otro; pero esa libertad está condicionada por la misma corporeidad del hombre. En síntesis, según Orígenes la libertad del hombre está siempre condicionada por la caída primigenia; según los pelagianos, pues estarlo por propias opciones equivocadas; según san Jerónimo, está condicionada por la misma corpo-

reidad constitutiva del hombre. Según san Agustín, referente casi obligado en este campo, la libertad está condicionada por el pecado de Adán que hereda todo hombre.

El estudio concluye con diversos índices: bíblico, origeniano, de fuentes pelagianas, jeronimiano, de autores antiguos y de autores modernos.– P. DE LUIS.

Roma e il sacco del 410: realtà, interpretazione, mito. Atti della Giornata di Studio (Roma, 6 dicembre 2010). A cura di Angelo di Berardino, Gianluca Pilara e Lucrezia Spera. Cura redazionale di Laura Acampora. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 131), Roma 2012, 24 x 16,5, 326 pp.

El año 2010 se cumplían los 16 siglos de la toma de Roma por Alarico. El hecho fue demasiado significativo como para que pasara inadvertido al mundo académico de la misma ciudad de Roma. “Es natural que la suerte de grandes realidades como Roma continúe a suscitar interés y reflexiones a lo largo de los siglos, como por lo demás demuestra esta misma Jornada de estudio dedicada a la toma de Roma del 410”. El presente libro recoge las Actas de esa Jornada, con las ponencias de una decena de estudiosos que, recurriendo, sea a las fuentes literarias, sea a los datos de la arqueología y ciencias relacionadas, permiten al lector un mejor conocimiento del hecho y de las consecuencias del saqueo.

A. di Berardino (*Rilleggere il 410 attraverso le fonti letterarie*) abre la serie bebiendo de las fuentes literarias. Después de presentar el contexto histórico, hace ver cómo existen divergencias entre ellas tanto en relación con lo que realmente ocurrió, cómo en relación con su interpretación, ocupándose luego más detenidamente de algunos hechos concomitantes. G. Pilara (*Catastrofismo e formazione dell'immaginario: l'eco delle vicende storiche e percezione dei barbari nelle fonti contemporanee*) muestra primero cómo los godos comenzaban a ser vistos con ojos diferentes y, después, las diferentes posiciones mantenidas respecto al hecho y a sus causas, provenientes de testimonios directamente vinculados a la tragedia. U. Roberto (*Il giudizio della storiografia orientale sul sacco di Roma e la crisi d'Occidente: il caso di Olimpiodoro di Tebe*), sirviéndose de los fragmentos del historiador Olimpiodoro de Tebas, señala la percepción, menos trágica, que el Oriente tuvo del saqueo de la capital occidental del Imperio, indicando las claves de naturaleza política que la explican. R. Lizzi Testa (*Il sacco di Roma e la aristocrazia romana, tra crisi politica e turbamento religioso*) se propone verificar si los miembros del senado romano que intentaron conjurar la toma de Roma por Alarico tuvieron un proyecto político y si este incluía o no elementos propios de la religión tradicional, más allá del tópico de la “reacción pagana”. L. Spera (*La realtà archeologica: restauro degli edifici pubblici e riassetto urbano dopo il sacco*), basándose no sólo, pero sobre todo, en datos epigráficos que testimonian una abundante secuencia de intervenciones en edificios públicos de parte de los prefectos de la Urbe, la autora trata de recomponer el programa ideológico de su recuperación tras el saqueo y de los procedimientos adoptados en clave monumental con el objetivo de proponer de nuevo el mito de la Roma eterna. A. Ambrogi (*Documentazione sulla statuaria a Roma nel V secolo*) señala que en el 410 los daños en el enorme patrimonio escultórico de Roma fueron limitados; un patrimonio artístico que, a pesar de su origen pagano, hasta los emperadores cristianos decretaron que se conservase. En consecuencia, la bien probada práctica de ocultación de esculturas no la considera vinculada al imparable crecimiento del cristianismo sino al peligro que para ellas representaban las invasiones de los bárbaros. R. Santangeli Valenzani (*I quartieri residenziali: deprezzamento, crisi e mutamenti proprietari delle domus aristocratiche*) se ocupa de la transformación que en el s. V sufrieron las edificaciones residenciales de los aristócratas de la urbe. En relación con los efectos del saqueo del 410, señala la divergencia entre las fuentes escri-

tas y la arqueología y sostiene que la transformación fue fruto de la crisis que, debida a causas socio-económicas, se produjo a mitad del siglo. Hugo Grandenburg (*Die Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410 und ihre Folgen: die Wohnbebauung, die öffentlichen Monumente der Stadt und der Kirchenbau des 5. Jh. Eine Beobachtungen und Überlegungen*) sostiene también que los daños del saqueo del 410 en los edificios no fue tan grande como cabía esperar y muestra cómo la arquitectura eclesiástica de Roma no conoció pausa en los años inmediatamente anteriores y posteriores al 410, una de cuyas causas hay que verla en las donaciones de las familias ricas que se entregaron a la vida ascética. V. Fiocchi Nicolai (*Il sacco dei Goti e la fine delle catacombe: un mito storiografico?*), partiendo de la constatación de que desde comienzos del s. V disminuye drásticamente la práctica de sepultar en las catacumbas, señala diversas causas, algunas de naturaleza práctica y otras, más importantes, de naturaleza religiosa, que impulsaban a los cristianos a sepultar a sus difuntos en el entorno de las iglesias o basílicas suburbanas. P. Siniscalco (*Il sacco del 410 nel giudizio di Edward Gibbon e di Jacques Bénigne Bossuet*) concluye la serie de los ponentes presentando el juicio de dos autores modernos, uno del s. XVII (J. B. Bossuet), que interpreta el acontecimiento en clave providencialista en un marco de teología de la historia, y otro del S. XVIII (E. Gibbon) que, en clave más puramente histórica, pone de relieve la ineptitud de los responsables del imperio romano de occidente frente al empuje del pueblo godo.

El texto de las ponencias de L. Spera, A. Ambrogi y H. Brandenburg aparece completado con abundantes ilustraciones. La obra incluye un índice de autores antiguos y otro de autores modernos.– P. DE LUIS.

STUBENRAUCH, Bertram – LORGUS, Andrej (Hg), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Herder, Freiburg i. B 2013, 16 x 23'5, 669 pp.

Se trata de un diccionario de antropología teológica que presenta varias características novedosas. En primer lugar quiere ser ecuménico, al menos sectorialmente, si puede decirse así, al aunar los puntos de vista romano-católicos, de un lado, y ruso-ortodoxos, del otro, ambas partes representando la visión occidental y oriental de la Iglesia. En cada voz o entrada estudiada en el diccionario se yuxtaponen los autores y su exposición católica y ortodoxa, lo que en principio puede parecer reiterativo (las diferencias doctrinales entre ambas Iglesias no son tan fuertes en este campo), pero deviene más bien complementario, un método que resulta enriquecedor con sus matices y angulaciones diferentes sobre la misma cuestión. El diccionario propiamente dicho está dividido en dos partes. En la primera se presentan los conceptos clave de la antropología teológica, bien seleccionados, que son: “Jesucristo”, “hombre”, “personalidad”, “varón/mujer”, “alma” y “amor”. Es decir, se abarcan todas las dimensiones de la realidad humana, biológica, anímica y social, con Jesucristo como referente de la plenitud humana. En su cualidad de clave, estos conceptos están algo más desarrollados que los de la segunda parte. En ésta se repasan el resto de nociones antropológicas principales, desde “miedo” (*Angst* en alemán) hasta “palabra” (*Wort*), pasando por “creación”, “trabajo”, “familia”, “cuerpo”, “pecado”... Se echa pronto de ver la clásica diversidad entre la teología oriental y occidental, siendo más espiritual y optimista la primera (sobre todo en el pecado original) y contrastando la segunda con su mayor empirismo y negatividad histórica (quedando en el horizonte el protestantismo, todavía más pesimista). Pero son diferencias legítimas, integradas sin dificultad en el pluralismo teológico, que admite la diversidad (necesaria en lo siempre inaccesible de lo teológico) siempre que no se rebane la identidad esencial (en este caso, la ejemplaridad de Jesucristo, la unidad psicosomática, la fragilidad humana, etc.).

Los autores de las diferentes voces son profesores de teología de universidades alemanas y rusas, y aunque no nos sean muy conocidos (y menos los orientales) el conjunto temático resulta esclarecedor y sintético, apegados a la historia del dogma los unos y a la patrística griega los otros. La introducción está hecha por el arzobispo de Viena, Schönborn, y por el presidente del patriarcado de Moscú, Hilarion, secundados luego por los respectivos autores que encabezan la edición.– T. MARCOS.

GANOCZY, Alexandre et JEANNEROD, Marc, *Confiance par-delà la méfiance. Un essai pluridisciplinaire*, Éditions du Cerf, Paris 2013, 13'5 x 21'5, 383 pp.

Los alumnos están que trinan cuando les cae en el examen la diferencia entre la *fides qua* y la *fides quae*, como si les atosigaran con minucias especulativas. Sin embargo, es una distinción fundamental: una cosa es la confianza en Dios como salvador, la actitud de fe, punto de partida del cristianismo, y otra la concreción doctrinal o credo, el contenido de la fe, consecuencia de lo anterior. De la fe primaria o confianza trata este libro. Es un escrito de colaboración entre dos autores, el profesor de teología Ganoczy y el neurólogo y profesor de neurociencia Jeannerod, resultando de ello una interesante obra sobre las conexiones entre teología, psicología y sociología. Su propósito ha quedado en parte truncado al sorprender la muerte a Jeannerod, pero como el libro estaba ya bastante avanzado Ganoczy lo ha querido culminar aunque se note, nos dice, cierto predominio de la parte teológico-filosófica. El hombre es animal social (¿más lo primero que lo segundo?), de modo que la confianza será una de sus actitudes básicas mientras la desconfianza devendrá una de sus carencias, pues de otro modo no sería posible la convivencia ni la organización social. Sin embargo, la desconfianza es una arraigada pulsión individualista, de lo contrario no funcionaría el instinto de supervivencia, que debe reaccionar automática y preventivamente ante toda amenaza (incluyendo las falsas alarmas). Así que en esta necesaria dialéctica confianza / desconfianza se construye la naturaleza humana. La dialéctica es el equilibrio de los opuestos complementarios, y en el análisis de dicho equilibrio referido a la confianza transcurren los capítulos del libro. El capítulo científico de la neurología se centra en la empatía como capacidad de identificación con el otro, que compensa el congénito egoísmo individualista. Y los capítulos más filosóficos repasan las instituciones sociales imprescindibles: matrimonio, familia, escuela, mercado... todas basadas en una predisposición de confianza. Termina con un capítulo estrictamente teológico, en el que hace ver que el desarrollo del cristianismo, desde la Biblia, reposa en una decisión de confianza en Dios, que es Padre, y en la bondad humana, que anima a trabajar por la fraternidad.– T. MARCOS.

DEFOIS, Gérard, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II*, Éditions du Cerf, Paris 2013, 13'5 x 21'5, 396 pp.

Además de doctor en teología y de haber ejercido como profesor en la universidad católica de Lyon, el autor de este libro también ha sido obispo en las sedes de Auxerre, Reims y de Lille, de modo que tiene las mejores credenciales, tanto teóricas como prácticas, para abordar el tema que nos propone: la interpretación del sacerdocio desde el concilio de Trento hasta el Vaticano II. Esto es así porque la valoración del ministerio jerárquico, como muestra en su sugerente título, ha oscilado entre “el poder y la gracia”, la jurisdicción y el sacramento. Esta oscilación, presente desde el principio, quedó muy radicalizada con Lutero y la Reforma, pues para ellos el ministerio no era un sacramento sino sólo un cargo de dirección

eclesial, forzando a la intervención de Trento en sentido contrario, resaltando fuertemente su carácter y sacralidad. Después de un primer capítulo dedicado a esta confrontación, los siguientes capítulos del libro van repasando el flujo de opiniones sobre el sacerdocio en la historia de la Iglesia francesa. Los autores revisados no son muy renombrados, pero esa es justamente una valiosa aportación de este estudio: Pierre de Bérulle, Jean Eudes, Jean-Jacques Olier y Vincent de Paul. La siguiente crisis interpretativa sobre el ministerio sobrevino con la Revolución francesa, que completó la desacralización luterana del ministerio con la simplificación racionalista de su cosecha, convirtiéndolo en una especie de funcionario espiritual al servicio del Estado. En la reacción mística posterior se estudia a Jean-Marie Vianney (el cura de Ars) y Antoine Chevrier. Como la crisis racionalista se agravará con el proletariado ateo que brota de la revolución industrial, la reacción católica francesa discurrirá con los ya contemporáneos capellanes de la JOC Godin y Daniel (autores del famoso libro *Francia, ¿país de misión?*) y el cardenal Suhard, impulsores del sacerdocio obrero como tarea de misión en las fábricas. El último capítulo estudia el intento del Vaticano II, un buscado equilibrio entre el servicio de la palabra, el pastoreo de la grey y la simbolización de lo salvífico y sacro; esto es, recuperar la vieja dialéctica entre lo sociológico y lo sacramental, pues la Iglesia es pueblo de Dios.— T. MARCOS.

LEPPIN, Volker, *Die Reformation*, Darmstadt, WBG, 2013, 24x16.5, 136 pp.

Aprovechando el interés contemporáneo por la historia, la WBG presenta un breve, pero compacto libro del bien conocido estudioso Leppin sobre la Reforma. Sus lectores ya conocen su perspectiva innovadora, abierta e inspiradora por otros libros relacionados con el tema. (Véanse, por ejemplo, la reseña del libro *Martin Luther*, en: *Estudio Agustiniano*, n° 43, 2008, pp. 242-43). Este libro que consta de seis capítulos explica cómo la Reforma transformó la constitución del estado alemán y la identidad de su sociedad e inició en Europa una pluralidad religiosa con un impacto igual que el de la división entre los ortodoxos y latinos en la edad media; y en consecuencia, desarrolló una cultura y sociedad con diferentes tipos de mentalidad y sociedad. En este sentido, la Reforma no se debe restringir a la separación de los seguidores del Lutero y Calvino de la Iglesia católica, sino que debe incluir la Iglesia confesional de Inglaterra, y las otras iglesias libres con su propia espiritualidad y bautismo. Además, la separación del catolicismo no quedó en una simple protesta, sino que impulsó una reforma en las comunidades confesionales que influyó radicalmente en la vivencia y expresión de la religiosidad tanto dentro como fuera de las iglesias reformadas. Este sería el caso de la iglesia en Suiza, pero también en España, donde iniciativas impulsadas por Teresa de Ávila y Juan de la Cruz suscitan intensas corrientes de misticismo. Respecto al clero, se nota una aproximación de su cultura y educación a los laicos, -y consiguiente acercamiento a ellos-, en el protestantismo. Esto no fue el caso en el catolicismo donde las reformas del Trento fijaron el estado clerical y lo realizaron más aún que en el medioevo. Lo más visible en las reformas fue la cuestión de centralización. Mientras en la iglesia católica se realizó un modelo centralista y no-conciliar alrededor del Papa, desde Trento, las iglesias protestantes optaron por varios modelos de descentralización. Estos aspectos cruciales definen y caracterizan las iglesias católicas y protestantes, y fueron un logro de la Reforma. Además de ofrecer datos fiables y útiles, este libro consta también de una pequeña bibliografía comentada, muy provechosa por los interesados en la historia tanto estudiantes como profesores.— P. PANDIMAKIL.

FORTHOMME, Bernard, *Théologie de l'aventure*, Éditions du Cerf, Paris 2013, 14'5 x 23'5, 548 pp.

Desde luego suena muy aventurado proponer una teología de la aventura, como hace el autor de este libro. Pareciera algo así como presentar una metafísica alocada, una dogmática desprejuiciada, una viuda alegre. Y sin embargo, la idea tiene su punto, como nos explica el franciscano Forthomme, profesor de teología en el *Centre Sèvres* de París. “La aventura es la poesía de la contingencia”, comienza diciendo en su libro. Sólo con esa frase ya parece valer la pena el libro, es algo así como el impulso de lectura que provocan las primeras líneas del *Quijote* (“En un lugar de La Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...”) o de *La metamorfosis* de Kafka (“Cuando una mañana Gregor Samsa despertó de sueños intranquillos se encontró convertido en un enorme insecto...”). De hecho, el libro hace muchas referencias a la literatura de aventuras –de la picaresca española a Jack Kerouac y su concordante *On the Road*–, para él metáfora de la vida misma, un continuo pulular de ocasiones y posibilidades que constantemente recibimos, tomamos o desaprovechamos. Su propuesta es comprender la vida como gracia de Dios, lo que es una idea plenamente tradicional, pero asumida como un regalo inesperado, que conlleva incesantemente un flujo sorprendente de requerimientos, de encantamientos... en fin, de aventura. Tomarse la vida como aventura (en sentido teológico) será abordarla con esperanza, mesando sus flecos hermosos o ingratos desde la confianza en el amor de Dios, apoyados en la fraternidad obvia de la común condición humana (hoy por ti y mañana por mi) y firmes creyentes de que la felicidad es el destino que Dios nos quiere reservar, tanto en la tierra como en el cielo. A fin de cuentas, este libro no hace en sus capítulos y párrafos –muchos de ellos introducidos con citas bíblicas y literarias– sino hablar de Dios, lo cual ya es una aventura, y de sus manifestaciones desbordantes en la creación y en una historia humana siempre abierta y titubeante, que al tiempo avanza y retrocede, que es la mejor síntesis y despliegue de toda aventura.– T. MARCOS.

FLADER, John, *Tiempo de preguntar II*. 150 cuestiones sobre la fe católica. Volumen II, Rialp, Madrid 2013, 21:5x14:5, 335 pp.

Vale también para nuestro ambiente puesto que conoce la mentalidad hispánica. Flader es doctor en Derecho Canónico por la universidad de Navarra, ha ejercido su ministerio pastoral fundamentalmente en el ambiente universitario y está en la arquidiócesis de Sydney. En este libro publica las preguntas y respuestas que escribió para su columna semanal del “The Catholic Weekly”. Son 150 cuestiones sobre la fe católica escritas con un estilo sencillo y cercano, accesible para cualquier público y es útil para todo fiel que se haya preguntado por cuestiones de fe, de moral y de vida de relación con Dios, pero, también es interesante para los agentes pastorales que se preocupan de transmitir la fe. Es una recopilación de las respuestas publicadas en un seminario de Australia avaladas por más de cuarenta años de experiencia pastoral. Este segundo tomo completa los temas tratados en el primero.

Sigue el orden del Catecismo y en el primer capítulo trata las preguntas referentes a la doctrina de la Iglesia. Después vienen las cuestiones referentes a los sacramentos y sacramentales. El capítulo tercero trata sobre los mandamientos y lo referente a la moral. El capítulo cuarto, por último, desarrolla los temas relacionados con la oración y las devociones cristianas.

Responde a una gran variedad de preguntas en cada una de las partes como las profesiones de fe o credos, de dónde procede la Biblia, las revelaciones privadas, la resurrección de Cristo, las diaconías de la Iglesia primitiva, qué es el Vaticano, va alguien al infierno, pue-

den las almas del purgatorio rezar por nosotros, la intención para la validez de los sacramentos, la confesión durante la misa, inclusive, durante las concelebradas, cuándo obliga en sentido estricto la confesión anual, los gays y la comunión, los ordinariatos anglicanos y los sacerdotes casados... Se encuentran abundantes respuestas sobre problemas importantes de moral, sobre las devociones, los tiempos litúrgicos, las canonizaciones y santos populares, las apariciones e imágenes sagradas, el tercer secreto de Fátima.

Flader, se puede decir que presta un gran servicio al pueblo cristiano con la publicación en este segundo tomo de las respuestas dadas en las columnas escritas para el semanario católico de Sydney.– E. ALONSO ROMÁN.

Moral-Pastoral-Liturgia

SCOLA, Angelo Arzobispo de Milán, *Famiglia, risorsa decisiva*, Edizioni Messaggero, Padova 2012, 18x11, 122 pp.

El Cardenal Scola escribe con mucha gracia y reflejando una gran cultura, pues lo mismo cita a la Biblia que a literatos y filósofos cuando sea conveniente. Por ejemplo, comienza: “El amor, el verdadero amor existe: yo lo he encontrado. Mientras lo escribo veo ya vuestra cara, la de los mayores (los de mi generación para entendernos). Una cara perpleja, desconcertada y, también, escandalizada”.

El librito recoge los breves, pero enjundiosos artículos de difusión sobre la familia, escritos en la revista “Messaggero di sant’Antonio” entre el 2011 y 2012. En esos artículos trata –según nos dice Ferruccio de Bortoli en el Prefacio– de ayudarnos a entender lo que es el verdadero amor y desarrolla, después, el modo de cultivarlo en la vida de matrimonio sacramental, lamentando, hoy, la pérdida de significado de esa palabra matrimonio, pues se sustituye más bien por simple convivencia, compañera o compañero, de tal manera que se habla de que el amor pertenece a la esfera de lo privado e inviolable del individuo y cada uno tiene derecho a vivirlo como quiere, con quien quiere y hasta que quiere. Habla del sentido del futuro, de la afectividad, del pudor y la castidad, la familia frente al dolor, el don de un hijo, el significado de ser padre, la adopción y termina con el tema de la familia, el trabajo y la fiesta.

Acaba el librito con el epílogo de Marina Corradi diciendo que Scola, con sus enseñanzas, desafía al pensamiento dominante del individualismo hedonista y efímero y provoca a descubrir un modo de vivir pleno y verdaderamente humano que corresponda a la profunda ansia de felicidad que está en cada uno de nosotros.– E. ALONSO ROMÁN

Tolerance-Respect-Trust II / Toleranz-Respect-Vertrauen II, *Forum Mission*, 7/2011, Kriens, CH: Brunner AG, 2011, 23.6x16.2, 275 pp.

Este séptimo número de la revista *Forum Mission* prosigue la temática ya iniciada en lo anterior. De los varios artículos que abordan este tema, dos lo hacen desde una perspectiva tangencial, es decir en relación del pluralismo religioso (Montealegre) y de la fe cristiana (Collet). Mientras la primera examina si y cómo el escrito *Deus Absconditus* de Lutero ofrece puntos provechosos por una teología de la religión, la segunda afirma la necesidad de comunicar la fe cristiana. Son aspectos interesantes que trascienden cualquier noción reducida de la tolerancia, y también nos adviertan del reto de la teología contemporánea y de la

necesidad de quedarse sólidamente en la fe vivida. Los artículos que se ocupan directamente del concepto de la tolerancia ofrecen unas perspectivas dispersas: filosófica, islámica, hindú, y pragmática, etc., y son útiles para un mejor conocimiento de la problemática de tolerancia. Entre ellos, valdría la pena de destacar tres. El estudio sociológico realizado en suiza por Krüggeler y Englberger demuestra claramente que actitudes de tolerancia (en sentido amplio) tiene muchas matizaciones, y las generalizaciones son casi siempre poco fiables. Reconocimiento de la pluralidad religiosa, no implica ni la disponibilidad ni la aceptación de una convivencia con varias religiones con derechos iguales. Esta conclusión la ponen, claramente, de relieve las perspectivas avanzadas por Schmidt-Leukel y por A. Robles, pues tolerancia y apreciación son cuestiones diferentes, y además su fuente no son las religiones, sino una espiritualidad en sentido amplio. Ambas perspectivas ayudan a cuestionar y replantear las estrategias contemporáneas tanto en la teología como en la vida social. Este número ofrece también de secciones de reseñas, recensión e información de libros.– P. PANDIMAKIL.

PALMERO RAMOS, Rafael, *Cum Ipso. Con Él. Escritos pastorales*. Obisado de Orihuela-Alicante, Servicio de Publicaciones, Alicante 2013, 24x17, 518 pp.

Este libro ofrece una selección de los escritos pastorales de D. Rafael Palmero, obispo auxiliar de Toledo con D. Marcelo González, y titular primero de Palencia y luego de Orihuela-Alicante. Es un reconocimiento a D. Rafael en sus Bodas de Plata Episcopales y expresión de comunión y afecto a quién ha sido su Pastor en estos últimos años. Después de una breve reseña biográfica se presente un primer apartado con el título de: *Aquí estoy Señor, para hacer tu voluntad*, en el que se recogen los discursos como Servidor del Señor y de su grey con motivo de su toma de posesión o despedidas de sus respectivas Diócesis. Desde el principio destaca su doctrina, enraizada en el Evangelio, especialmente desde la óptica de san Agustín, sobre lo que hizo su tesis doctoral, y también de santa Teresa. Luego se trata de *la propuesta vocacional* como tarea pastoral prioritaria al servicio de Cristo y de los demás, así como su empeño en la promoción del laicado. El tercer capítulo se dedica al *don del sacerdocio*, destacando la necesidad de la fidelidad y la paciencia en estos tiempos recios, con el ejemplo de los santos como el Beato Manuel González, el obispo de los sagrarios abandonados, otros de sus amores más decisivos como la vida religiosa del Hno. Rafael o la de la Madre Maravillas, de los que ha sido también biógrafo apasionado. Se recogen en este apartado muchos sermones pronunciados con motivo de ordenaciones sacerdotales en las que destaca también la doctrina agustiniana y la de los últimos Papas, Juan Pablo II^o y Benedicto XVI, con los temas del buen Pastor, la alegría de servir, y sacerdotes según el corazón de Cristo y para siempre. El capítulo IV trata del ministerio de los *Diáconos* y su servicio a la Iglesia y a la humanidad, ya en su versión moderna de diáconos permanentes casados o en la anterior de servidores célibes en camino al sacerdocio. El apartado V nos presenta la *Vida Consagrada* como familia de personas entregadas al encuentro con Dios y la fraternidad y el compromiso con los pobres tanto en la vida activa como en la contemplativa. El capítulo VI nos habla de los *laicos en el mundo de hoy* como Iglesia en el mundo, sembradores de vida y de esperanza en el mundo del trabajo y la familia. El apartado VII nos ofrece *una palabra para nuestro tiempo* en relación al mundo de la emigración, el evangelio del trabajo, la sanidad y otros problemas como la defensa de la vida, el drama del aborto, la humanización de la muerte, la libertad de conciencia, la investigación con células madre, la Universidad católica hoy, y la adoración eucarística frente a las idolatrías de nuestro tiempo. Los tres últimos capítulos se dedican a la celebración *del misterio de Cristo, de la mano de santa María siempre y en la comunión de los santos*. En el primero, se nos ofrecen diversos sermones con motivo de las grandes fiestas del Cristianismo especialmente la Navidad, la Semana Santa y la Pascua del Señor.

El segundo recoge sermones o escritos en las fiestas de la Virgen en sus diversos misterios y advocaciones como María Auxiliadora o Madre de la Esperanza. En el apartado de los santos destacan las fiestas de san José, los apóstoles, y otros santos y santas relacionados con temas u obras eclesiales como la misión o la caridad como san Francisco Javier o santa Teresa Jornet, o los ya citados más arriba, o en las fiestas de diversas Congregaciones religiosas o los patronos de diversos pueblos de las Diócesis en las que ha vivido o por las que ha transitado D. Rafael. Estamos ante una obra que además de ser un homenaje cariñoso a D. Rafael Palmero, por parte de sus diocesanos de Orihuela-Alicante, constituye un tesoro muy rico de meditación y predicación para los sacerdotes, los laicos y todas las personas religiosas.– D. NATAL

FAZIO, Mariano, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*. Ediciones Rialp, Madrid 2013, 22x15, 110 pp.

El autor de esta obra es ya bien conocido por nuestros lectores por sus publicaciones de Filosofía. En esta ocasión nos ofrece un retrato esencial del nuevo Papa al que también conoce personalmente. Se trata de un Cardenal bien conocido en Argentina y en Hispanoamérica especialmente por su dirección de la redacción del documento pastoral: *Aparecida. Documento conclusivo*. El libro del profesor M. Fazio nos ofrece las claves de la vida del nuevo Papa que pueden resumirse así: 1º.- Dios, en su gran misericordia nos ha elegido para ser sus hijos y servidores de los hermanos. 2º.- Esto sólo podemos entenderlo si nuestra vida tiene como centro a Jesucristo y la Iglesia y confiamos en la vida de la gracia. 3º.- Esta espiritualidad nos lleva hacia las periferias de la vida y la gente que más sufre, con espíritu compasivo del Maestro, por eso el nuevo Papa siempre alentó el apostolado de las “villas miseria” en la periferia de la ciudad(p.45). 4º.- Eso nos lleva a hacer memoria e imitar la misericordia de Dios, integrar la fe en la cultura, y animar la religiosidad popular. 5º.- Y, a dialogar con todos como Juan Pablo IIº con Fidel Castro o como el nuevo Papa con el rabino judío Abraham Skorka (p.75), y a buscar una sociedad del diálogo y el encuentro. Finalmente, el autor nos ofrece un testimonio personal de su trato con el Cardenal, donde el buen humor y el sentido divino de la humano se mezclan felizmente. El libro termina con un epílogo para Españoles y Latinoamericanos, y con una Carta de Bergoglio en el que invitaba a sus sacerdotes, religiosos y fieles a la oración y al trato personal constante con Dios.– D. NATAL

Filosofía

IRLENBORN, Bernd - KORITENSKY, Andreas (eds.), *Analytische Religions-philosophie*, Darmstadt, WBG, 2013,, 22x14.5, 224 pp.

El hecho que la filosofía analítica se ocupe intensivamente con la religión no es ciertamente en sí mismo un argumento contundente para aprobar la actualidad de la religión, pero constituye una fuerte indicación (*evidence*) a favor de eso. Esta antología de textos contemporáneos sobre la filosofía analítica de la religión nos hace ver por qué y cómo la filosofía analítica se interesó de la religión; cuáles son sus desafíos y sobre qué cuestiones se reflexionan hoy. Todo esto se hace en cuatro apartados. El primero que corresponde a la parte introductora presenta artículos que ofrecen una visión general de su desarrollo; incluye un ejemplo pionero que aboga por la justificación racional de afirmaciones religiosas y de fe. El empleo de la ra-

cionalidad en justificar la fe corresponde a la práctica histórica eclesial. En la segunda parte se presentan ejemplos de la nueva interpretación avanzada por la filosofía analítica de la religión. Estos estudios constan de clarificaciones de términos, p. e. del de 'Dios', y de sus límites, especialmente en correspondencia con otros conceptos relacionados como p. e. de la libertad humana. El tercer apartado consta de escritos sobre la existencia de Dios, una cuestión fundamental de la filosofía analítica de la religión. Los artículos incluidos aquí son como ejemplos de las nuevas perspectivas que emplean las innovaciones teóricas en lógica, matemática, astronomía, ética, etc. sobre la cuestión. Y finalmente, el último apartado recoge los artículos sobre el teísmo, y da a conocer *the evidential argument* que pretende explicar la importancia y alcance de argumentos de diversos tipos en la teodicea. Todos los ensayos incluidos en esta antología proveen en conjunto una excelente introducción en la filosofía analítica de la religión tanto a los interesados y a los estudiantes y profesores de esta disciplina. El libro contiene, además, de una bibliografía selecta en alemán e inglés.– P. PANDIMAKIL.

FUSTER CAMP, X. Ignasi., *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz* (= Biblioteca filosófica Balmesiana), Balmaes, Barcelona 2013, 21, 5 x 16, 231 pp.

¿Cuál es el origen y el destino reales de la persona humana? Se puede responder a esta pregunta desde la concepción biológica del ser humano, pero sería una respuesta incompleta. Tampoco es suficiente el ámbito antropológico, que entiende la vida humana desde la razón. El autor se centra en el ámbito decisivo y constitutivo de la vida humana personal. Según esta perspectiva, que podemos llamar metafísica, el ser humano es una persona, aunque esta dimensión sea inseparable de lo biológico y antropológico. Tenemos que seguir preguntándonos, ¿Cómo se ha constituido el ser humano en cuanto persona? ¿Cuál es el destino que tiene la persona humana? Las explicaciones que ofrecen las ciencias más experimentales y las ciencias más humanas no son suficientes, sino que hemos de responder desde la dimensión metafísica. Se defiende la llamada visión unitaria o sustancial del hombre, en la que se da una unidad armónica entre lo biológico, lo psíquico y lo espiritual. Por eso, el estudio de los orígenes y destino del ser humano tiene que ser estudiado en todas estas perspectivas. Es cierto, que no tenemos experiencia de nuestros propios orígenes, el punto *alfa* del origen supera nuestra experiencia. Y así mismo, el punto *omega* del destino supera nuestra posible experiencia. Y aunque tenemos en cuenta los datos que nos proporciona la antropobiología en relación con la concepción y la muerte del ser humano, resultan insuficientes en relación a la pregunta última por el origen y el destino personales. Respecto al origen, no podemos hacer nada, pues nos ha sido dado. En cambio, respecto al destino, cabe la intervención humana. Podemos labrarnos nuestro propio destino, por medio de la libertad y elecciones vamos configurando el destino. El destino es un destinarse. Aunque al final el destino traspasa también nuestras posibilidades, pues se nos impone de forma misteriosa en el instante de nuestra muerte.– J. ANTOLÍN

LILLA, Salvatore., *Il silenzio nella filosofia greca (Presocratici – Platone – Giudeo-ellenismo – ermenisto – medioplatonismo – oracoli caldaici – neoplatonismo – gnosticismo – padri greci). Galleria di ritratti e raccolta di testimonianza* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 113), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2013, 24x16, 180 pp.

El libro ofrece un estudio sobre el silencio en la filosofía griega y en los padres griegos. En la introducción nos va presentando un elenco de los diversos estudios que existen sobre el

silencio dentro de la filosofía griega, al mismo tiempo que señala algunos puntos más relevantes relacionados con el silencio: el esoterismo y la exigencia de no divulgar a los no iniciados, el voto del silencio, el silencio interior, el silencio cósmico, el silencio propio de la experiencia mística, etc. Se hace un recorrido por los principales autores de la filosofía griega, desde los pitagóricos, Parménides hasta Platón, la filosofía judeo-helenística: Aristóbulo y Filón de Alejandría, el platonismo medio: Plutarco, Numenio, etc., Plotino, Porfirio, Yámbico, Proclo y la gnosis cristiana. A continuación va estudiando también los padres griegos: Ignacio de Antioquia, Clemente de Alejandría, Orígenes, los capadocios, Juan Crisóstomo, Dionisio el Areopagita y concluye con Máximo el confesor. Después de todo este estudio con el elenco de autores citados hay un apéndice donde se recogen 361 textos en griego junto con su traducción italiana en los que aparece el tema del silencio. El libro concluye con unos magníficos índices de estudios modernos, de las obras citadas y de términos griegos. Al final, aparece la bibliografía general y las ediciones críticas que se han utilizado en el estudio. - J. ANTOLÍN

VATTIMO, Gianni - Carmelo DOTOLO. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre Filosofía y Teología*. Editorial Herder, Barcelona 2012, 22x14, 126 pp.

En esta obra un filósofo y un teólogo, nos ofrecen un diálogo sobre el pensamiento posmoderno y la aportación actual de la teología. Ambos autores consideran la modernidad no como una ruptura con la tradición judeocristiana sino como un fenómeno derivado de la misma y una continuación desacralizada de sus valores antropológicos, cosmológicos y políticos. Desde este punto de vista puede verse a Dios no tanto como el fundamento del mundo (Tillich re-dixit) sino como la nueva utopía de la historia o su “posibilidad buena”, frente a los profetas de catástrofes, como en cierto modo también había adelantado K. Rahner, quizá el mayor teólogo del siglo XX, al hablar de Dios como “futuro del hombre”. Pero, como por lo demás, los ateos y los agnósticos no dejan de tener alma ni sentido de la piedad, como gusta de repetir A. Comte-Sponville, se podría decir que estamos ante un cristianismo por lo civil o más civilizado, como ha explicado muy bien entre nosotros M. Corbí, y entonces la posmodernidad sería “la modernidad sin palos”, en un lenguaje más vulgar, o “la modernidad sin violencia”, en un sentido más serio y decisivo, lo que sería una gran cosa. Ahora bien, todo esto no impide, para nada, reconocer la dimensión trascendente del cristianismo y su sentido del amor como hace Dotolo, y, a su manera, Vattimo.- D. NATAL

Historia

LAZCANO, Rafael, *España Sagrada. Tomo LVII. Índice general*. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2012, 21x14, 357 pp.

Con este nuevo volumen se da cima a la gran empresa editorial iniciada con motivo del Bimilenario del cristianismo, el año 2000, y patrocinada generosamente por la Provincia Agustiniiana de Castilla como su magnífica aportación a esta celebración. En efecto, la magna obra del P. Enrique Flórez y sus continuadores es un tratado fiel y científico de la vida de la Iglesia en España a lo largo de estos 20 siglos. Él preparó los 29 primeros volúmenes. Su continuador el también agustino Manuel Risco los llevó hasta el volumen 42. Los PP. Antolín Merino y José de la Canal, que fue Director de la Real Academia de la Historia, consiguieron

llegar al volumen 46. Y, finalmente, Pedro Sáinz de Baranda, Vicente la Fuente, Carlos Ramón Fort, Eduardo Josué, y, de nuevo, otro agustino, el P. Ángel Custodio Vega, también Académico de la Historia, han publicado el resto de los tomos hasta el número 56 que constituyen la totalidad de la *España Sagrada* con todas sus Diócesis. Este volumen 57 nos ofrece una síntesis del sentido de esta gran obra y un Índice muy detallado que permite al lector conocer y aprovechar plenamente todo su contenido. El autor, de este nuevo volumen 57, Rafael Lazcano, alma de esta edición, antes agustino y siempre agustiniano, es un Profesor muy dotado para la investigación, especialmente, en el campo de la Historia. Por citar alguna de sus obras más recientes es autor de una muy cumplida Historia de la Confederación Española de Religiosos (CONFER). En la Introducción, a este volumen 57, recuerda que esta obra nos presenta la situación geográfica de cada una de las Diócesis y su fundación, con sus antigüedades más notables, el origen de esa iglesia con la biografía de su obispos, y los pueblos, monasterios, conventos e iglesias, con su abades y abadesas, que la formaban, y sus santos y personajes más ilustres. En sus apéndices se nos ofrecen sus documentos, por lo general inéditos, crónicas y cricones, actas de concilios y mártires, cartas, privilegios, escrituras, epitafios y antigüedades conservados en sus archivos y bibliotecas. Cada tomo finaliza con un índice onomástico y otro general. Se trata de una documentación muy especial y muy seria, la de esta obra, que privilegia la veracidad de las fuentes y el rechazo de las falsificaciones, por muy repetidas que fueran, con una exposición crítica y objetiva de la historia. Al ver culminada con éxito esta gran tarea hay que felicitar muy efusivamente a la Provincia Agustiniense de Castilla y al autor, de esta edición, Rafael Lazcano.— D. NATAL

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo (coord.), *De la primera a la segunda 'Escuela de Salamanca'. Fuentes documentales y línea de investigación*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2012, 15 x 21, 365 pp.

El Siglo de Oro español es toda una concentración de la preeminencia ibérica en Europa y el mundo, tanto en política (liderando, digamos, la operación *Lepanto*), como en economía (sufragando los *descubrimientos* transoceánicos), en literatura (el *Quijote*) e incluso en teología. En este último caso, la universidad de Salamanca será la referencia de la intelectualidad europea, abriendo caminos en cuestiones diversas desde sus facultades de Teología, Cánones y Leyes. El libro que presentamos recoge distintas contribuciones que tienen como nexo la investigación de manuscritos de autores clásicos presentes en la biblioteca de dicha universidad. Los escritores de los artículos de investigación son profesores de distintas universidades españolas y europeas, y los autores analizados pertenecieron a la primera y segunda *Escuela de Salamanca*, desfilando entre los más conocidos Juan de Segovia (compañero y luego rival de Nicolás de Cusa en la polémica conciliarista contra el papado) y Francisco de Vitoria (primer teórico del *derecho de gentes*, que hoy llamamos derecho internacional). La temática general se subdivide en dos partes, la primera dedicada a la transmisión de los manuscritos, los comentarios posteriores que recibieron y las diversas ediciones que generaron. Y la segunda parte está centrada en los métodos de edición de las fuentes manuscritas e impresas, hay que tener en cuenta que es la época del nacimiento y desarrollo de la imprenta, que impulsó una revolución cultural en todas las direcciones. Ciertamente, los artículos son muy especializados, analizando manuscritos personales, variantes textuales de edición, traducciones de autores griegos o pioneras ediciones trilingües de la Biblia, pero todo ello es la base del desarrollo luego asentado de los estudios humanísticos y las ediciones críticas, motor de la maduración científica del Modernismo europeo.— T. MARCOS.

REYES, Manuel de los, *La casa social católica de Valladolid (1881-1046)*. Renovación social y presencia cristiana. Ediciones Encuentro, Madrid 2013, 23x15, 692 pp.

Este libro es una contribución a la historia del catolicismo social español con atención especial a algunos de sus protagonistas como los PP. Francisco de Sales Colina y Marcelino de Paz (etapa de los Círculos Católicos Obreros) y el P. Sisinio Nevares, en la etapa del Sindicalismo Católico, un líder social de nivel nacional que, al crear la Casa Social Católica de Valladolid, baja a la arena de las realizaciones concretas sociales con la creación de asociaciones educativas, sindicales, de ahorro y benéficas que ocupan el final del siglo XIX hasta mediados del XX, cuando todo queda absorbido por el nuevo régimen salido de la guerra. Era un deseo fiel de llevar a la vida la doctrina social de la Iglesia, especialmente con el Papa León XIII, tratando de evitar los excesos del liberalismo desalmado y el socialismo brutal de masas. Estamos ante una historia local que es a la vez una historia social y religiosa de una gran parte del suelo español que resume el movimiento social cristiano de una época. Es especialmente interesante el intento de llevar la educación escolar al mundo obrero abandonado a su pobreza, como hizo la escuela dirigida por los HH. de la Salle, de 1914 a 1960 (p.492-497), o la protección del obrero por medio del ahorro frente a las inclemencias del tiempo y las enfermedades, así como el deseo de impulsar la dignidad del obrero, como en la Confederación Nacional Católica Agraria (CONCA), en el nuevo sindicato ferroviario o en la juventud obrera católica que ya empezaba a despuntar con la JOC. Una historia floreciente pero que no consiguió imprimir a esta época todo el amor de la doctrina católica siempre comprometida con la dignidad de la persona humana. No obstante, el autor que conoce muy bien el tema y lo documenta perfectamente con su experiencia y con los archivos, nos ofrece una hermosa historia de un mundo que pudo ser, pero que, por desgracia, no pudo llegar a buen puerto aunque mucha de la semilla sembrada haya dado también sus frutos como puede verse aún en el INEA o en la Escuelas de Formación Profesional obrera de Cristo Rey o en las nuevas Instituciones de Protección Social.– D. NATAL

CAMPO DEL POZO, Fernando, *Fray Vicente de Requejada. Biografía y Mito de un Agustino Quijotesco*. Academia Boyacense de Historia, Editorial Jotamar, Tunja, Boyacá 2012, 24x17, 270 pp.

El autor de esta obra que ha cultivado el Derecho, la Filosofía del Derecho en san Agustín, y la Historia, especialmente la de los Agustinos en Venezuela y España, nos ofrece esta biografía del famoso misionero Agustino Vicente de Requejada, un aragonés quijotesco, que arribó a Venezuela y acompañó a Nicolás de Federman en su expedición a Los Llanos y Bogotá. Fue capellán de la expedición que fundó la ciudad e iglesia de Tunja en cuya acta de fundación firma el P. Requejada y en la que desarrolló una gran actividad pastoral (pp. 81 y ss.). Acompañó a Hernán Pérez de Quesada en su búsqueda del Dorado. A su muerte, en la famosa ciudad colombiana de Leyva, se producen grandes pleitos entre sus deudos y afines por la herencia de sus bienes (p. 127 y ss.) que también reclamaron los Agustinos (p.159 y ss.). El benemérito historiador agustino P. David Gutiérrez califica las vida del P. Requejada de “fantasías quijotescas” y no le faltaba razón, por eso esta obra nos ofrece una IIª parte de Documentos relativos al P. Vicente de Requejada que van de las páginas 172 a 269. La Academia Boyacense de Historia publica esta obra en su Colección de la Ruta del Bicentenario de la Independencia, de los países de Hispanoamérica, con cuyo motivo el autor de esta obra volvió a contactar con algunos de aquellos lugares en los que vivió antes de recalcar en el Estu-

dio Teológico Agustiniiano de Valladolid como Profesor de Derecho Canónico durante 30 años.– D. NATAL

Espiritualidad

BURKHART, Ernest-Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. Estudio de teología espiritual. Vol.3. Ediciones Rialp, Madrid 2013, 24x16, 677 pp.

Ya hemos presentado a nuestros lectores los dos primeros volúmenes de esta gran obra, en nuestra revista *Estudio Agustiniiano* 46(2011)187-188 y 47(2012)198-199, que trataban de la finalidad última de nuestra vida, que es la gloria de Dios mediante la búsqueda del reino de Cristo y edificación de la Iglesia (Iª parte), y la perfección del creyente cristiano, como otro Cristo y la identificación con él mediante la caridad y las virtudes vividas desde la libertad de los hijos de Dios (IIª parte). Ahora, corresponde presentar este tercer volumen que se ocupa de la santificación del trabajo profesional y de la vida familiar y social (cap. 7º), de la lucha por la santidad (cap. 8º) y de los medios de santificación y apostolado (cap. 9º). La santificación de la vida ordinaria fue unas de las grandes aportaciones de san Josemaría a la espiritualidad pre-conciliar que luego recogería el concilio Vaticano IIº, tanto al sentido del trabajo como a la vida de familia. En este aspecto, se puede hablar de “materialismo cristiano” (p. 79), para contraponerlo a los materialismos ilustrados que rechazaban la fe, pues aquí todo lo humano cobra un valor divino según el conocido libro de J. Urteaga, *El valor divino de lo humano*. Es la santidad de las pequeñas cosas que constituyen la mayor parte de nuestra vida y que comienza siempre de nuevo, con una nueva ilusión, precisamente por Él, cada día y cada minuto. Es la nueva mentalidad laical que trabaja siempre con responsabilidad personal y profesional, con espíritu de fe y sin mezclar a la Iglesia en “banderías humanas” (p.110), antes bien viviendo siempre el espíritu de las Bienaventuranzas (p.127), tanto en la relación hombre mujer como en la vida profesional. En este último sentido, ya los Padres de la Iglesia hablaron del “hijo del carpintero”, el Magisterio de la Iglesia de la “santificación del trabajo”, los teólogos modernos de la “teología de las realidades terrenas” como el P. Chenu y otros (p.141), y ha sido la clave y el quicio de la predicación y la obra de san Josemaría desde la fundación del Opus Dei (p.145). Pues, el trabajo no es un castigo sino la colaboración del hombre con Dios en la obra de la Creación. Por eso, hay que poner el corazón en la obra (p.169; 187) en unión con Dios como hijos invitados a la viña (p.197; 202; 211). De mismo modo, la vida matrimonial no es solamente lo que mucha gente hace, sino una verdadera “vocación”, camino de santidad y del cielo (p. 228), tanto por la relación hombre-mujer como en la educación de los hijos en libertad. En ese sentido, la familia y la educación son dimensiones fundamentales de la humanidad y de todo apostolado (p.239). Así, pues: “*estar en el mundo y ser del mundo no quiere decir ser mundanos*” (p.251). El cap. VIIIº se dedica a la lucha por la santidad o el “combate cristiano”. Es una expresión muy propia de los Padres de la Iglesia, como puede verse en s. Agustín y otros, y de los grandes espirituales del siglo de oro español (p.256-7). Es la lucha consigo mismo para desterrar el egoísmo, y la tradición del caballero cristiano o “miles Christi” que nunca se da por vencido en la batalla amorosa, de toda la vida, con los enemigos del alma, camino de santidad y de la cruz, y el cultivo de la vida interior hasta llegar a ser otros Cristos (p. 345). Y, es el combate de las pequeñas cosas de la vida por amor, la lucha contra el pecado que nos aleja de la tibieza y de cierta muerte dulce obra de la mala rutina (p.415). Finalmente, se tratan los medios de santificación y apostolado como los sa-

cramentos, especialmente, la Eucaristía y la Penitencia, el Orden o el Matrimonio o la Unción de enfermos, vividos siempre con una participación activa. Y, la vida de oración que lleva al diálogo y “la familiaridad con Dios” unidos a Cristo, el Espíritu y la Iglesia (p.511; 531), orando con toda le alma, en la fuente de todo apostolado. También, hay que cuidar la formación cristiana, obra de toda una vida que nos ofrece el sentido de la misma con una actitud abierta y positiva, generosa con los demás (p.571), y que valora la dirección espiritual y tiene siempre a Cristo como modelo de amor y de libertad, tanto para darla como para recibirla (p.597; 601). En la aplicación del estos medios hemos de tener un plan de vida, con una normas prácticas que nos unifican por el amor, la filiación divina y el sentido de fe por el camino de la santidad, uniendo siempre fe y vida, vividas en cuerpo y alma (p. 653), como el mismo Cristo nos muestra.– D. NATAL

FAUS, Francisco, *Para estar con Dios*. Consejos de vida cristiana. Patmos Espiritualidad, Rialp Ediciones. Madrid 2013, 21x13, 207 pp.

Este libro nos propone una forma sencilla de cultivar la unión con Dios en la vida diaria y nos muestra el gran atractivo de un camino de vida espiritual accesible a todos. Para ello nos muestra que Dios nos habla en la vida de oración y de meditación, y, así, se nos propone un buen camino de oración pro medio del recogimiento, la sinceridad, la huída de lo que ofende a Dios y la mortificación auténtica. También nos recuerda la importancia de la oración vocal, de pedir a Dios lo que necesitamos y, especialmente, que se haga su voluntad en nosotros. Igualmente nos recomienda la *Lectio divina* para beber en las fuentes de la Palabra, Cristo, dando diversos pasos, por nuestra parte, para acudir a esa Fuente de vida y de gracia siguiendo lo que el Papa Benedicto XVI nos recomienda en la *Verbum Domini*, de 2010: 1º.- Pensar lo que dice *el mismo texto bíblico*. 2º.- Ver lo que *el texto bíblico nos dice a nosotros*, a cada uno. 3º.- Mirar qué *le decimos nosotros a Dios (oración) como respuesta* a la Palabra. 4º.- Meditamos y *contemplamos la Palabra para aceptar lo que nos pide*. 5º.- Vemos *qué conversión de la mente, del corazón y de la vida nos pide el Señor*. (p.87). Luego, se recomiendan también otras prácticas, de especial importancia, como el examen de conciencia y la lectura espiritual, el ejercicio de la presencia de Dios en la diversas circunstancias de la vida y el rezo amoroso del santo Rosario. Finalmente, se nos recomiendan los grandes sacramentos de la Eucaristía y de la Confesión, celebrados de corazón, y completados con una dirección espiritual que favorezca la vida interior y un plan de vida que integre bien el ser y la acción de toda de la persona humana cristiana.– D. NATAL

GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime, *La Paz, un camino hacia Dios*. Fray Luis de León Maestro de vida espiritual. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 21x13, 201 pp.

Fr. Luis es muy conocido como uno de los más grandes poetas españoles. Es admirado también como teólogo, biblista y filósofo del derecho. Pero es menos conocido como uno de los grandes maestros de la espiritualidad de su siglo y muy útil para el nuestro. En este libro se exponen los temas fundamentales de esta última dimensión como la presencia de Dios en el hombre y su diálogo con él para ofrecernos su paz. Él nos habla en todas las cosas y purifica nuestro corazón para escucharle mejor. Pero sobre todo es con su Palabra, Cristo, como nos enseña y nos da todos sus bienes, especialmente, para hacernos sus hijos en el Hijo. Él es el Camino, la Verdad y nuestra Vida, que alimenta sobre todo por la Eucaristía sacramento del amor, la unidad y de la paz verdadera. Para que podamos alcanzarla nos dio también a

su Madre, modelo de amor y de paz, para que podamos vivirla en medio de las dificultades de la vida y del mal que nos rodea. Por eso, no tenemos derecho al desánimo ni a la desesperanza, pues Él siempre está con nosotros y no cesa de decirnos: “Estoy a la puerta y llamo. Ábreme”. Todos estos temas se exponen de forma meditativa como luz y consuelo del alma, y nos invitan a conocer mejor a Fr. Luis y a dialogar con él, pues más que darnos que decir nos da mucho que pensar y mucho más que hacer. El autor es un gran amante de los temas agustinianos, muy buen conocedor de Fr. Luis como puede verse por los textos que selecciona, doctor en filosofía, antiguo director de *Revista Agustiniana* y de *Revista Burguense*, dirigió la edición Española del gran *Diccionario de san Agustín* (Monte Carmelo 2001), con muchas publicaciones, con frecuencia reeditadas. Y, desde 1982, anima cursos y retiros agustinianos especialmente en Francia, Bélgica y Canadá.– D. NATAL

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, A., OAR, *Los ojos del corazón*. Siete retos de la Fe según san Agustín. Editorial Agustiniana, Madrid 2013, 21x13, 195 pp.

Como es bien sabido el Papa Benedicto XVI cita a san Agustín en el n° 7 de *Porta Fidei*, para afirmar que los creyentes “se fortalecen creyendo” y que san Agustín es, todavía hoy, por sus escritos, un gran guía en el camino de la fe. El autor de esta obra que presentamos, bien conocido ya de nuestros lectores, ofrece algunos temas agustinianos fundamentales que nos animan en este camino de la fe, el amor y la esperanza cristiana. En el primero se nos presenta la fe como don de Dios y los sentimientos de gratitud ante este don divino que nos ofrece luz y consuelo en nuestra vida y nos conduce a la confianza en Dios Padre bueno que nos ama, nos ha creado por amor y nos da la vida eterna y nos invita a la fraternidad universal, que es un segundo momento del tema. El tercer reto es la humildad de Cristo, el médico humilde y sencillo, hecho hombre, por nosotros y que camina con nosotros por este mundo hacia el otro. El 4º tema es el Espíritu Santo guía e impulso hacia la santidad como amor de Dios derramado en nuestros corazones (Rom 5,5) y que nos acompaña en nuestra peregrinación hacia la ciudad de Dios definitiva. El 5º reto nos invita a creer en la autoridad de la Iglesia, madre y maestra, una, santa, católica y apostólica, que une la fe y la razón en la búsqueda de Dios y los misterios del hombre guiada por Cristo maestro. Ella nos une en la comunión de los santos, 6º reto, y alienta siempre nuestra fe, esperanza y caridad, con la vida de oración, que nos invita siempre a la fuente de agua viva que es Dios mismo. Y, el 7º tema es la esperanza en la resurrección de los muertos y la vida eterna que nos señala la meta final de nuestra peregrinación. Estamos ante una escrito que recoge algunos temas fundamentales agustinianos que nos ayudarán a entrar con un nuevo espíritu de amor y una esperanza nueva por la puerta de la fe que Dios abrió un día a todos los pueblos de la tierra (Hechos 14,27).– D. NATAL

MORENO, Ángel, *Buscando mis amores*. Lectura sapiencial del Cuarto Evangelio. Narcea Ediciones, Madrid 2013, 21x13, 207 pp.

Este libro nos ofrece una lectura diferente del 4º Evangelio. Algunos distinguen en este Evangelio, el libro de los signos, hasta el capítulo 12, y el libro de la hora desde el capítulo 13 hasta el final. También es muy llamativo como libro del diálogo que comienza con el origen de la Palabra, una palabra que habla con los discípulos, con el Bautista, con María su madre, con Nicodemo o con la samaritana y otros. Es el Evangelio de la Palabra encarnada, esposa de la humanidad, y el Evangelio del Amor divino. En su lectura de este evangelio, el autor,

capellán del monasterio cisterciense de Buenafuente del Sistol (Guadalajara), ha encontrado una nueva clave que une en su meditación los capítulos uno y veinte, hasta llegar al diez y al once, para culminar todo con el veintiuno. Ya desde el primer capítulo aparece que no es el discípulo quien busca al Maestro sino al revés: -“¿Qué buscáis?” (Jn 1) y “¿A quién buscas?” (Jn 20) y el Pastor busca (Jn 10) a su oveja preferida (Jn 11) a la que después de declararle el amor, la constituye en pastor -“¿Me amas? ¡Pastorea!” (Jn 21). Así va apareciendo el buscar al Señor y vivirá vuestros corazón (Jn 1 y 20), la alianza esponsal (Jn 2 y 19), la noche (3 y 18), ha llegado la hora (4 y 17), el testimonio de Jesús (5 y 16), permaneced en mi amor (6 y 15), conocer a Jesús (7 y 14), la hora de la glorificación (8 y 13), confesar a Cristo (9 y 12), el buen Pastor y el buen amigo (10 y 11) y amados y enviados (Jn 21). Toda la obra está llevada en vuelo por la fuerza del título: *Buscando mis amores*, que a veces aparece reforzado con textos de s. Juan de la Cruz, del mismo Evangelio y de la experiencia de los santos.- D. NATAL

HERMANO JOHN, de Taizé, *La Novedad y el Espíritu*, Narcea Ediciones, Madrid 2013, 21x13, 156 pp.

Dios es la realidad y la belleza siempre antigua y siempre nueva, como dice san Agustín. Él, todo lo hace nuevo comenzando por el hombre y su liberación del mal y de la esclavitud del pecado. Además, crea y recrea continuamente al hombre y la humanidad invitándola hacia un mundo nuevo por la fuerza del Espíritu. Ese Espíritu, don de Dios, Señor y dador de vida se convierte en fuente y manantial que salta hasta la vida eterna que es la nueva vida, “aquella vida de arriba, que es la vida verdadera” como decía santa Teresa. También nos da el mandamiento nuevo, que es el mandamiento del amor, obra del Dios que es amor por el que se nos invita a caminar y cantar al Señor de la vida un “cántico nuevo” porque “lo viejo ha pasado” (Ap 5,9; 14,3), pues el fuego del amor divino lo transfigura todo y hace “nuevas todas las cosas” (Ap, 21,4-5) (p.155). El Hermano John, nacido en Filadelfia, se unió a la comunidad de Taizé en 1974, y suele impartir charlas sobre la Biblia a los que van a participar en una semana de oración, y también ha dado muchos retiros en Estados Unidos. Es autor de varios libros, entre ellos “El Padrenuestro... Un itinerario bíblico”.- D. NATAL

MANCINI, Carolina. *Escuchar entre las voces una. Pistas para el discernimiento de la voz que nos da más vida*. Ediciones Narcea, Madrid, 2012, 21x 13, 131 pp.

Carolina Mancini es miembro de la Institución Teresiana. Licenciada en Letras y diplomada en Acompañamiento Psicoespiritual, se ha dedicado tanto a la docencia como a la Orientación de Ejercicios Espirituales.

El título del libro evoca las palabras de Antonio Machado en su poema *Retrato* cuando expresa con firmeza: “...y escucho solamente, entre las voces, una”. La autora se hace eco de ellas para sintetizar la actitud de escucha necesaria para discernir, entre la diversidad de voces que nos llegan, aquella que nos da vida. En múltiples ocasiones nos acechan miedos o malas experiencias que nos disuaden de oír la llamada de Dios hacia una existencia plena. El silencio y una búsqueda introspectiva nos ayudarán a acallar los ruidos que nos confunden, sorteando un camino de obstáculos que llevará a resolver los cambios necesarios.

Alcanzar esta disposición a hacer más audible la voz interior que nos serena no se halla pues, exento de tensión y lucha, tal y como han expresado en sus escritos grandes maestros de la espiritualidad como San Ignacio, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Y la elección libre

del compromiso con esa voz que resuena dentro de lo más íntimo, conduce inevitablemente al encuentro con Dios, se sea consciente o no. Así, la autora llega a afirmar que las personas no se dividen en creyentes o no creyentes, sino en profundas o superficiales.

A través de la lectura del libro se percibe cierta sensibilidad con la situación actual, además en él ofrece orientaciones certeras sobre cómo vivir una espiritualidad profunda en nuestros días.– CARMEN SÁEZ GUTIÉRREZ.

Educación – Varios

LUCAS ALONSO, Nazario, *San Agustín de Hipona. Pensamientos poetizados y otros temas*. Editorial Estudio Agustiniiano, Valladolid 2012, 21 x 14, 136 p.

El autor de este librito –un agustino profesor de Educación Secundaria– se ha propuesto un objetivo muy concreto: partiendo de sentencias del obispo de Hipona, algunas de ellas muy conocidas, acercar el pensamiento del santo a estudiantes y, más en general, a un público no entendido. Sin considerarse un experto en san Agustín, ha advertido en la poseía –poetizando ideas, frases o textos suyos– un medio válido para la divulgación de ese pensamiento. Los argumentos que ha elegido son variados, aunque acentúa el motivo navideño, porque considera el mensaje de la Navidad particularmente sugestivo y atrayente. En una segunda parte, el librito contiene una pequeña colección de pensamientos, también agustinianos, agrupados por temas, portadores de valores humanos y religiosos. En su tercera parte ofrece un conjunto de principios pedagógicos, siempre válidos, tomados en buena parte de la obra *La doctrina cristiana*.

Aunque dirigido especialmente a los estudiantes, puede ser provechoso también para personas del entorno educativo (profesores, padres de familia) y del ámbito parroquial. Un índice temático detallado facilita su uso.– P. DE LUIS.

PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org

- *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7
47007 Valladolid
editorial@agustinosvalladolid.org

- *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
edes@edes.es

- *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12
28001 Madrid
ryc@agustinos-es.org

- *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
editorial@agustiniana.com

PUBLICACIONES DE EDITORIAL “ESTUDIO AGUSTINIANO”

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
 - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
 - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
 - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
 - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
 - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
 - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
 - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
 - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
 - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
 - , *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
 - , *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
 - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
 - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
 - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
 - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
 - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
 - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estrada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
 - , *Francisco Jambrina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
 - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
 - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
 - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
 - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
 - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
 - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
 - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
 - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M^a, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.^a ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid.1976.
 - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
 - , *“Cuentos Castellanos”*, Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
 - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de PP. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. PP. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M^a de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pio de Luis), *Homilías sobre la 1ª Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarroel... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila:* 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ÁLVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- , *Letras e historia.* Madrid 1966.
- , *Los caballeros de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.^a de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.* Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos.* 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-augustiniana de Iquitos.* 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional.* 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano,* Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2ª edición)* Valladolid 2011.