

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV
Julio-Diciembre 2019
Número 68

SUMARIO

Presentación: *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

SECCIÓN MONOGRÁFICA: El futuro de la Teología; la Teología del futuro.

José Ignacio González Faus

Qué dice el Espíritu a la Iglesia: La Teología del siglo XXI como escucha del Espíritu. 301-321

Martín Carbajo Núñez

"Everything is connected". Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si' 323-342

João Manuel Duque

Para una teología do futuro como futuro da teologia. 343-376

Lluís Oviedo Torró

El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico. 377-398

SECCIÓN MISCELÁNEA

Francisco Martínez Fresneda

La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco 399-423

Marta María Garre Garre

La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe 425-442

Vicente Llamas Roig

Poesis y alienación en la dialéctica marxista. 443-483

Antonio Sánchez-Bayón

Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU. 485-510

Santiago Hernán Vázquez

Terapéutica del Alma en Evagrio Póntico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica 511-535

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Henares Díaz

Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia. 537-552

BIBLIOGRAFÍA 553-584

LIBROS RECIBIDOS 585-586

ÍNDICE DEL VOLUMEN 587-590

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012**

Volumen XXXV

Julio-Diciembre 2019

Número 68

<https://revistacarthaginensia.com>

E-mail:

carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho y antropología.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e Investigación
publicada por el Instituto Teológico de Murcia OFM**

**Biannual Review published by the Theological
Institute of Murcia OFM**



Volumen XXXV - Julio-Diciembre - Número 68

INDEXACIONES DE CARTHAGINENSIA

Bases Bibliográficas

Enchiridium Biblicum (Pontificio Instituto Bíblico. Roma. Italia).

Elenchus Bibliographicus (ETL.Université Catholique de Louvain. Bélgica).

Journals Indexed (RLG. Review International Development. Options. Largo. USA).

Índices

SCOPUS

ATLA American Theological Library Associations

CIRC Clasificación Integrada de Revistas Científicas

Dulcinea

ERIH PLUS European Referencen Index for the Humanities and Social Sciences

Directorios

EBSCO

Latindex-Catálogo 2.0

Dialnet

NTA New Testament Abstract, Boston College

OTA Old Testament Abstract, Catholic Biblical Association

CIRC

MIAR ICDS 10.0

Presentación del número 68 de Carthaginensia

Bernardo Pérez Andreo, Director

El papado de **Francisco** está siendo un revulsivo para ciertos temas que la Teología tocaba tangencialmente o, simplemente, obviaba. La Iglesia había dejado de pensar su propia reforma desde que se clausurara el **Concilio Vaticano II** y la Teología que se hace más propiamente hacia dentro de la comunidad cristiana, la dogmática, se había quedado en un mero repetir fórmulas, esta vez las fórmulas del Concilio, eso en el mejor de los casos, pues en buena parte de la dogmática oficial nos encontramos con un intento por revertir las formulaciones audaces del Vaticano II. Pero, la Teología que se hace hacia fuera de la comunidad, la Teología fundamental, había caído una neo-apologética antimoderna que no termina de dar respuestas válidas a los problemas actuales desde la Tradición. Paradójicamente, ha tenido que venir un Papa *no teólogo*, para poner las bases de una Teología futura que se enraíce nuevamente en la Tradición. Con dos documentos fundantes, *Evangelii Gaudium* y *Laudato Si'*, ha puesto las bases para una Teología con dos ejes fundantes: La Iglesia en salida y la interconexión de todo lo existente, poniendo en el centro de la reflexión teológica la naturaleza (la Creación) y la situación de pobreza y exclusión social (el ser humano). En el punto de encuentro de ambas realidades, se encuentran Dios y el ser humano, es decir, ahí está Cristo. Este *crisocentrismo* renovado, en la línea del *Poverello* de Asís, puede permitir a la Teología tener futuro por, precisamente, recuperar la verdadera Tradición, arraigada en los Evangelios y los Santos Padres.

Este número de **Carthaginensia** presenta dos secciones principales. En la primera, la **Sección Monográfica**, presentamos cuatro artículos en torno a una temática que creemos central hoy para el ámbito de la reflexión teológica, y es precisamente su futuro, si tiene futuro y cuál puede ser este, por dónde puede ir la reflexión futura de la Teología. Contamos con las colaboraciones de cuatro importantes pensadores de nuestros días. En primer lugar **José Ignacio González Faus** se pregunta por la fuerza que debe guiar siempre a la Iglesia y la Teología. *Qué dice el Espíritu a la Iglesia* es la pregunta a realizar desde la teología para que esta sea una escucha del Espíritu. **Martín Carabajo Núñez**, en la línea de la propuesta del Papa Francisco en *Laudato Si'* afirma que la interconexión de toda la realidad es el fundamento para cualquier futuro de la reflexión teológica. Pero, esto exige introducir en el discurso una realidad que constituye claramente lo humano: la imaginación, ahí es donde la propuesta de **João Manuel Duque** realiza un aporte fundamental para clarificar qué puede

ser pensado en el futuro teológico. Por último, **Lluís Oviedo Torró** nos aporta un diagnóstico y un pronóstico que resulta sorprendentemente realista, donde se plantean los retos globales de la teología de este siglo: que contribuya a frenar la marea secularizadora; que acompañe la búsqueda espiritual; que se adecue a la mentalidad científica; y que recupere su capacidad veritativa y normativa dentro de la Iglesia.

Cinco artículos componen la **Sección Miscelánea**, comenzando por el de **Francisco Martínez Fresneda** que expone la estrecha relación entre Francisco de Asís y el Papa Francisco en el tema de la relación con los musulmanes, con motivo del viaje del Papa a El Cairo y el VIII centenario del encuentro con el sultán. A continuación, Marta M^a Garre Garre recurre a la propuesta de Alfaro sobre la autotranscendencia del ser humano como núcleo para abordar el diálogo con el mundo secularizado. **Vicente Llamas Roig**, con motivo del bicentenario de Marx, realiza una aportación novedosa sobre la alienación marxista en el contexto de la capacidad poética humana; la alienación poética supone una previa alienación noética que es la base para la desconstrucción de lo humano en el sistema capitalista. **Antonio Sánchez-Bayón** prosigue en este trabajo con su ya largo y profundo estudio sobre la Teología política estadounidense y sus ciclos de despertares y renovaciones que tras la crisis de 2008 ha tenido en el *movimiento santuario para inmigración* tiene su último baluarte para continuar con la tradición americana de lucha por los derechos civiles y las libertades. Y, por último, Santiago Hernán Vázquez realiza un estudio de Evagrio Pónico y su acción curativa del alma por la intervención angélica y la mediación del gnóstico.

Concluye este número de **Carthaginensia** con una Nota del profesor **Francisco Henares Díaz** a propósito del último libro del Profesor de la **Pontificia Universidad Antonianum Vincenzo Battaglia**. En su línea de reflexión, el profesor Battaglia realiza una nueva incursión en el tema central de la Encarnación, pues ahí se juega el núcleo de la verdad del cristianismo. La nota del profesor Henares rezuma el respeto, el cariño y el buen hacer de muchos años de contacto personal y de estudio continuo de la obra de Battaglia. Por lo demás, el número que ofrecemos cuenta con la **Bibliografía**, donde recensamos una treintena de obras publicadas en el último año y que seguro que serán de sumo interés para los lectores. Como segundo número del volumen XXXV, cuenta con un índice exhaustivo y con una relación de los libros recibidos para recensión en el próximo número, en el que contaremos con artículos de gran interés para el diálogo entre la Teología y el mundo de hoy.

RESUMEN - SUMMARY

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS

Qué dice el Espíritu a la Iglesia. La teología del s. XXI como escucha del Espíritu . 301-321

La teología del s. XX habló mucho, y bien, a la inteligencia. La del s. XXI debería hablar a la “experiencia” y desde la experiencia del Espíritu, siendo así una “mística de ojos abiertos”. Un análisis de nuestra realidad muestra que esos ojos han de dirigirse sobre todo a todas las víctimas de la historia y de un “sistema que mata” (Francisco), verdaderos privilegiados de Dios. Ello exigirá a la teología un diálogo con las ciencias sociales y, en concreto, con la economía, convirtiéndose en un “logos de la misericordia”. Sólo desde ahí podrá la teología dialogar con “la era secular” y con las religiones de la tierra.

Palabras clave: Espíritu, Igualdad y Fraternidad en lo económico, Mística, Religiones, Secularidad.

What the Spirit says to the Church. The theology of the 21st century as a listener of the Spirit

Abstract: 20th century theology spoke abundantly, and well, about wisdom. That of the 21st century should speak about “experience” and from the experience of the Spirit, being in this way a “mysticism of open eyes”. An analysis of our current reality shows that those eyes are to be specially directed toward all the victims of history and of a “system that kills” (Francisco), true privileged people of God. It will require a dialogue of Theology and the social sciences, and, in particular, with economy, turning into a “logos of the mercy”. Only from that point will theology be able to discourse with “the secular times” and the world religions.

Keywords: Spirit, Equality and Fraternity in Economic Terms, Mysticism, Religions, Secularity.

Recibido 23 de octubre 2018 / Aceptado 10 de enero de 2019

MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ

“Everything is connected”. Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si’ 323-342

In the light of the encyclical Laudato Si’, this paper presents interaction and communication as essential aspects of all that exists. Humans are dialogical beings and “everything is connected”. The first part studies the theological and ethical bases of both communication and integral ecology. Everything has been created through the Word and is ordered to the affectionate and fraternal encounter. The second part asserts the need for ecological conversion and then focuses on the media. They are gifts of God that can contribute decisively to strengthening the bonds of fraternal

communication and communion. However, they also present ethical challenges that must be addressed.

Keywords: Communication ethics, Laudato Si', Integral ecology, Media, ecological conversion.

"Todo está conectado". Comunicación y ecología integral a la luz de la Encíclica Laudato Si'

Resumen: A la luz de la encíclica Laudato Si', este artículo presenta la relación y la comunicación como elementos constitutivos de la realidad. "Todo está conectado". Todo el ecosistema es una red de relaciones, y el hombre, imagen del Dios trinitario, es un ser dialógico y relacional. La primera parte del artículo estudia las bases teológicas y éticas de la comunicación y de la ecología integral. Todo ha sido creado a través de la Palabra y ha sido ordenado al encuentro fraterno y comunicativo. La segunda parte afirma la necesidad de conversión ecológica y después se centra en los medios de comunicación social. Estos son dones de Dios que pueden contribuir grandemente al fortalecimiento de los vínculos de comunicación y comunión. Sin embargo, también presentan desafíos éticos que es preciso abordar.

Palabras clave: Ética, Laudato Si', ecología integral, medios de comunicación, conversión ecológica.

Recibido 15 de noviembre de 2018 / Aprobado 10 de febrero de 2019

JOÃO MANUEL DUQUE

Para uma teologia do futuro como futuro da teologia. 343-376

La categoría del futuro puede ser abordada teológicamente en la perspectiva formal-debatiendo el modo de acceso a ese futuro o incluso el modo de su elaboración -o en la perspectiva material, debatiendo los diversos contenidos imaginados para ese futuro, sin poder eludir la cuestión central relativa a la cuestión posibilidad o no de realizar todo aquello que se imagina: sea por imposibilidad práctica sea por imposibilidad ética, o incluso teológica. La propuesta de la cuestión en estos términos -concretados en los debates sobre las diversas utopías humanas- exige una reflexión sobre el proceso de la imaginación y sobre los modos de su relación con la realidad y con la posibilidad. Es en el contexto de esa reflexión donde podrán formularse algunos elementos que deberán constituir una teología del futuro, los cuales se presentan como muy fértiles para el futuro próximo de la teología.

Palabras clave: Escatología, Futuro, Imaginación, Poshumano, Utopía.

Theology of the Future as the Future of Theology

Abstract: The category of the future can be approached theologically from the formal perspective - debating the way of access to this future or even the way of its elaboration - or in the material perspective, debating the various contents imagined for that future, without being able to circumvent the central question relative to the possibility or not of accomplishing all that one imagines: either by practical impossibility or by ethical or even theological impossibility. Placing the question in these terms - concretised in the debates on the various human utopias - requires a reflec-

tion on the process of the imagination and on the ways of its relation with reality and possibility. It is in the context of this reflection that some elements that should constitute a theology of the future can be formulated, which are presented as very fertile for the near future of theology.

Keywords: Eschatology, Future, Imagination, Post-human, Utopia.

Recibido 04 de abril de 2019 / Aceptado 2 de mayo de 2019

LLUÍS OVIEDO TORRÓ

El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico. 377-398

Una percepción bastante pesimista de la situación que atraviesa actualmente la teología obliga a reflexionar sobre los motivos que afectan a su pérdida de relevancia, como una condición previa que permita dilucidar posibles estrategias de futuro. Se propone, en un segundo momento, asumir una actitud más falibilista y abierta a la corrección; una orientación empírica e interdisciplinar; y asumir un modelo más evolucionista. Por último, se plantean grandes retos que determinan las posibilidades de futuro de la teología: que contribuya a frenar la marea secularizadora; que acompañe la búsqueda espiritual; que se adecue a la mentalidad científica; y que recupere su capacidad veritativa y normativa dentro de la Iglesia. La propuesta de futuro debe partir de una revisión de las limitaciones que se observan en el momento actual.

Palabras clave: Autorreferencia; Ciencia; Falibilidad; Método empírico; Secularización.

The future of theology, theology of the future: a diagnosis and a prognosis

Abstract: A rather pessimistic perception of the current situation that afflicts theology invites us to reflect on the reasons for its loss of relevance, as a precondition for elucidating possible future strategies. It is proposed, in a second moment, to assume a more fallibilist attitude and open to correction; an empirical and interdisciplinary orientation; and to assume a more evolutionary stance. Finally, big challenges need to be addressed for a theology with some future: that it contributes to curb the secularizing tide; that it might accompany the spiritual search; that it might suit in the scientific mentality; and that it recovers its veritative and normative capacity within the Church. Any proposal for the future must start from a review of the limitations observed at the present time.

Keywords: Self-reference; Science; Fallibility; Empirical method; Secularization.

Recibido 30 de diciembre de 2018 / Aceptado 3 de febrero de 2019

FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA

La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco 399-423

Recordamos el VIII Centenario del encuentro entre Francisco de Asís y el sultán Melek al-Kamel. Con esta ocasión, el papa Francisco ha viajado a El Cairo (Egipto),

Abu Dabi (Emiratos Árabes Unidos) y Rabat (Marruecos). Ha pronunciado tres discursos y firmado un Documento sobre la Fraternidad Humana para tender puentes de entendimiento y colaboración entre cristianos y musulmanes con el fin de promover la paz entre las culturas. Los temas tratados han sido: la violencia; la dignidad del ser humano, la familia y la educación; el diálogo, la justicia y la fraternidad, y el valor de la religión para alcanzar la paz entre los pueblos.

Palabras clave: Educación, Islam, Justicia, Magisterio de la Iglesia, Paz, Religiones, Violencia.

The Peace and the Muslims in St. Francis and the Pope Francis

Abstract: We recall the 800th Anniversary of the Encounter between St. Francis of Assisi and Sultan Al-Malik Al-Kāmil. On this occasion, Pope Francis has travelled to Cairo (Egypt), Abu Dhabi (United Arab Emirates), and Rabat (Morocco). He has delivered three speeches and has signed the Document on Human Fraternity to build bridges of understanding and collaboration among Christians and Muslims for advancing peace among the cultures. The topics dealt with have been as followed: violence; human dignity, family and education; dialogue, justice, and fraternity, and the value of religion to achieve peace among its people.

Keywords: Education, Islam, Justice, Peace, Religions, Violence.

Recibido 03 de abril de 2019 / Aceptado 20 de junio de 2019

MARTA MARÍA GARRE GARRE

La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe 425-442

Según Juan Alfaro, para hacer llegar la fe al hombre secularizado hay que profundizar antes en la comprensión que este hombre tiene de sí mismo. Por eso, se acerca a la trascendencia desde la sed de infinitud que experimenta el hombre y apoya su reflexión en la paradoja en la que este consiste mediante un análisis antropológico de carácter trascendental: el hombre es autotranscendencia que no puede realizarse en la finitud, lo cual explicaremos mediante el problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia. Esto permite explicar de una manera comprensible no solo la existencia de Dios en lo más íntimo del hombre sino, además, ofrecer una forma más inteligible de entender tanto la encarnación como la autorevelación de Dios en Jesucristo. Finalmente, expondremos cómo desde esta comprensión del misterio, la teología debe explicar la fe no exclusivamente como don sino también como opción auténticamente humana.

Palabras clave: Criatura Intelectual, Encarnación, Gracia, Inmanencia, Trascendencia.

Juan Alfaro's Anthropology and its repercussions in the Act of Faith

Abstract: According to Juan Alfaro, in order to bring the faith to the secularized man, one must delve into the understanding that this man has of himself. Therefore, it approaches the transcendence from the thirst of infinity experienced by man and supports his reflection in the paradox in which this consists of an anthropological analysis of transcendental character: Man is self-transcendence that can not be done

in the Finiteness, which we will explain through the problem of the Inmanencia-transcendence of grace. This makes it possible to explain in a comprehensible way not only the existence of God in the innermost of man but also to offer a more intelligible way of understanding both the Incarnation and the autorevelation of God in Jesus Christ. Finally, we will expose how from this understanding of mystery, theology must explain faith not exclusively as a gift but as an authentically human option.

Keywords: intellectual creature, incarnation, Grace, immanence, transcendence.

Recibido 15 de enero de 2018 / Aceptado 8 de diciembre de 2018

VICENTE LLAMAS ROIG

Poiesis y Alienación en la Dialéctica Materialista 443-483

Análisis de la alienación en un contexto dialéctico materialista, entendida como reificación del producto de la *poiēsis*, actividad que define esencialmente al hombre como *zoón poiētikón*. La expropiación del *poiēma* que objetiva la actividad productiva, su polarización como (transfiguración en) *res*, supone la alienación del sujeto poiético. En sintonía con la alienación poiética cabe postular una alienación noética en un marco (de referencia) idealista por simple deflación (bloqueo - inhibición) de la síntesis dialéctica sujeto - objeto, cosificado éste.

Palabras clave: Materialismo, Autoconciencia, Producción, Alienación, Subsumción.

Poiesis and Alienation in Materialistic Dialectics

Abstract: Analysis of alienation in a materialistic dialectical context, considered as a reified product of *poiēsis*, activity which essentially defines the human being as *zoón poiētikón*. The expropriation of the *poiēma* that objectifies the productive activity, its biasing as (transfiguration into) *res*, brings about the alienation of the poetical subject (producer). In line with the poetical alienation, a noetical one can be postulated in an idealistic framework (of reference) due to the mere deflation (blocking – inhibition) of the dialectical synthesis subject – object, the latter thingified.

Keywords: Materialism, Self-awareness, Production, Alienation, Subsumption.

Recibido 22 de octubre de 2018 / Aprobado 15 de febrero de 2019

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN

Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU. 485-510

Este estudio analítico-empírico (crítico, comparado y prospectivo), tanto teológico-político como sociológico-religioso, se focaliza en la revitalización del *movimiento santuario* (tras la crisis de valores de 2008), para ofrecer amparo a la inmigración perseguida en EE.UU. Se trata de un caso más de *heteropraxis*, en la larga tradición estadounidense de despertares y revitalizaciones socio-religiosas, para promover el bien común y la justicia social desde la resistencia civil no-violenta y transformadora del orden social. Se sistematizan las principales cruzadas

acometidas, en las que se ha combinado un premoderno acogimiento a sagrado, con posmodernas TIC y redes sociales, para lograr reavivar una moderna ciudadanía comprometida con las libertades civiles.

Palabras clave: Migración, Movimiento Santuario, Persecución Religiosa, Sociología de la religión, Teología política.

Renewal of Political Theology and Sociology of Religion in the post-globalization:

revival of the sanctuary movement for aliens in the USA

Abstract: This analytic-empirical study (in critical, comparative & prospective way), under Political Theology & Sociology of Religion approaches, it focuses on the revival of the sanctuary movement (beyond the 2008 crisis of values/shares), to offer protection to the persecuted immigration in the USA. This is another case more of *heteropraxis*, in the long American tradition of social-religious awakening and revivals, to promote the common good and social justice from civil non-violent resistance and the transformation of the social order. The main crusades are systematized here, by the mix of pre-modern sanctuary asylum and post-modern ICTs & social networks, in favor of a pro-active modern citizenship committed with civil liberties.

Keywords: Migration, Sanctuary movement, Religious prosecution, Sociology of religion, Political Theology.

Recibido 1 de febrero de 2018 / Aprobado 1 de abril de 2019

SANTIAGO HERNÁN VÁZQUEZ

Terapéutica del Alma en Evagrio Póntico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica. 511-535

El presente trabajo aborda un aspecto particular de la temática general, claramente identificable en la obra de Evagrio Póntico, que denominamos “Enfermedad y terapéutica del alma”. En este horizonte y puestos a reflexionar en la naturaleza del auxilio terapéutico que en el pensamiento evagriano puede brindar el “gnóstico”, creemos que cualquier abordaje quedaría incompleto si no atendemos al rol que el pensador del Ponto otorga a los ángeles en el proceso de curación. Estas criaturas espirituales son, en efecto, la “mano actuante” de la Providencia, según nuestro autor. En cuanto tales, procuran llevar a las almas enfermas de la enfermedad a la salud. Escudriñar en las implicaciones que Evagrio da a esa labor “terapéutica” de los ángeles puede ayudarnos a penetrar en la naturaleza de la acción del gnóstico mediante su palabra.

Palabras clave: Ángeles, Gnóstico, Ignorancia de sí, Rostro.

Therapeutic of the Soul in Evagrius Ponticus: The Healing Action of the Gnostic in the Light of the Angelic Intervention

Abstract: The present work deals with a particular aspect of the general theme, clearly identifiable in the work of Evagrius Ponticus, which we call “Disease and therapeutics of the soul”. In this horizon and reflecting on the nature of the therapeutic help that in the evagrian thought can offer the “gnostic”, we believe that our

reflection would be incomplete if we do not attend to the role that Evagrius gives to the angels in the healing process. These spiritual creatures are, in effect, the “acting hand” of Providence, according to our author. As such, they try to take sick souls of health to disease. To scrutinize the implications that Evagrius gives to that “therapeutic” work of the angels can help us to penetrate into the nature of the Gnostic’s action through his word.

Keywords: Angels, Face, Gnostic, Ignorance of self.

Recibido 29 de junio de 2018 / Aceptado 25 de julio de 2018

FRANCISCO HENARES DÍAZ

Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia. . . 537-552

A lode della gloria e della grazia di Dio es el título de la obra del profesor franciscano V. Battaglia (Roma). Un ensayo histórico-sistemático sobre el “motivo” de la Encarnación. Recorre la Edad Media con Duns Escoto y teólogos de alta estima y luego con otros actuales. “La Propuesta sistemática” ocupa ancho espacio, y abunda en el puesto de Jesucristo en el plan salvífico de Dios. Intentamos ahora una síntesis.

Palabras clave: Encarnación, Motivo, Primado, Predestinación. Cur Deus homo.

Praise and Glory. The Reason for the Incarnation. Latest Work by Vincenzo Battaglia.

Abstract: *A lode della Gloria e della grazia di Dio* is the title of the work of Franciscan Professor V. Battaglia (Rome). It is a historical-systematic essay about the reason for the Incarnation. He reviews the Middle Ages with Duns Scoto and highly regarded theologians, later with other current ones. “The Systematic Proposal” is extensively treated and agrees with the position of Jesus Christ in God’s plan of salvation. We are now presenting a synthesis.

Keywords: Incarnation, Reason, Primate, Predestination, Cur Deus Homo.

Recibido 15 de junio de 2019 / Aceptado 15 de julio de 2019

AUTORES/AUTHORS

Martín Carbajo Núñez, Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia, mcarbajo@sandiego.edu

João Manuel Duque, Universidade Católica Portuguesa, Braga, Portugal, jduque@braga.ucp.pt

Marta María Garre Garre, Universidad Católica San Antonio de Murcia, España, martagarregarre@gmail.com

José Ignacio González Faus, profesor emérito de la Facultad de Teología de Cataluña, España, gfaus@fespinal.com

Francisco Henares Díaz, Instituto Teológico de Murcia, España, henares.ct@gmail.com

Vicente Llamas Roig, profesor de Filosofía, Instituto Teológico de Murcia, España, vllamasroig@yahoo.es

Francisco Martínez Fresneda, Instituto Teológico de Murcia, España, fresnedaofm@gmail.com

Lluís Oviedo Torró, Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia, loviedo@antonianum.eu

Antonio Sánchez Bayón, Universidad Bernardo OHiggins, Chile, antonio_sanchez_bayon@hotmail.com

Santiago Hernán Vázquez, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina, santiagohernanvazquez@gmail.com

ÁRTIBROS/REVIEWERS

- Jose Pedro Angelico,** Universidade Católica Portuguesa, Braga, Portugal.
- Roberto Casas,** Instituto Diocesano de Teología y Pastoral,
Bilbao, España.
- Javier Vitoria Cormenzana,** profesor emérito Universidad de Deusto, España.
- Samuel Dimas,** Universidade Católica Portuguesa, Braga, Portugal.
- Jaume Flaquer i Garcia,** Institut Superior de Ciències Religioses
de Catalunya, España.
- Martín Gelabert Ballester,** Facultad de Teología San Vicente Ferrer,
Valencia. España.
- Francisco León Florido,** Universidad Complutense de Madrid, España.
- Amparo Mateo Donet,** Universitat de València, España.
- Xabier Pikaza Ibarrodo,** Universidad Pontificia de Salamanca, España.
- Miguel Requena,** Universitat de València, España.
- Manuel Reus Canals,** Universidad de Deusto, Bilbao, España.
- Eduardo Torano López,** Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid,
España.
- Jesús Valero Matas,** Departamento de Sociología y Trabajo Social.
Universidad de Valladolid, España.
- Carmen Velayos Castelo,** Facultad de Filosofía, Universidad de Salamanca,
España.
- Antonina María Wozna,** Asociación de Teólogas Españolas. España.

**QUÉ DICE EL ESPÍRITU A LA IGLESIA
LA TEOLOGÍA DEL S. XXI COMO ESCUCHA DEL ESPÍRITU**

**WHAT THE SPIRIT SAYS TO THE CHURCH.
THE THEOLOGY OF THE 21ST CENTURY AS A LISTENER OF THE SPIRIT**

JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS
Profesor emérito
Facultad de Teología de Cataluña
gfaus@fespinal.com

Recibido 23 de octubre 2018 / Aceptado 10 de enero de 2019

Resumen: La teología del s. XX habló mucho, y bien, a la inteligencia. La del s. XXI debería hablar a la “experiencia” y desde la experiencia del Espíritu, siendo así una “mística de ojos abiertos”. Un análisis de nuestra realidad muestra que esos ojos han de dirigirse sobre todo a todas las víctimas de la historia y de un “sistema que mata” (Francisco), verdaderos privilegiados de Dios. Ello exigirá a la teología un diálogo con las ciencias sociales y, en concreto, con la economía, convirtiéndose en un “logos de la misericordia”. Sólo desde ahí podrá la teología dialogar con “la era secular” y con las religiones de la tierra.

Palabras clave: Espíritu, Igualdad y Fraternidad en lo económico, Mística, Religiones, Secularidad.

Abstract: 20th century theology spoke abundantly, and well, about wisdom. That of the 21st century should speak about “experience” and from the experience of the Spirit, being in this way a “mysticism of open eyes”. An analysis of our current reality shows that those eyes are to be specially directed toward all the victims of history and of a “system that kills” (Francisco), true privileged people of God. It will require a dialogue of Theology and the social sciences, and, in particular, with economy, turning into a “logos of the mercy”. Only from that point will theology be able to discourse with “the secular times” and the world religions.

Keywords: Spirit, Equality and Fraternity in Economic Terms, Mysticism, Religions, Secularity.

INTRODUCCIÓN

Cuando Bernardo me encargó este artículo, recordé un viejo texto de Hugo Assmann: “si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad con sus 20 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición no se convierte *en punto de partida* de cualquier teología cristiana hoy..., es necesario salvar a la teología de su cinismo... Frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”¹.

Si el texto resulta duro recordemos el aviso de G. Gutiérrez sobre el peligro de hacer “una teología de los amigos de Job”. Si eso aún molesta, evoquemos a Joaquín de Fiore, que anunciaba “una era del Espíritu”. Pero matizando: no una era definitiva ni paradisíaca, sino recuperadora de ese olvido del Espíritu que ha dañado a la teología occidental y se intenta superar desde Vaticano II.

El s. XX fue un siglo de grandes teólogos “del logos” (Barth, Rahner...) que hicieron la fe cristiana suficientemente inteligible para el hombre moderno. Pero, según Tomás de Aquino, la teología no consiste sólo en “hablar de Dios”, sino también en “hablar de las cosas, desde Dios”². Ésta sería la tarea futura: que así como Etty Hillesum escribía que a veces “es Dios el que reza a Dios desde mí”, pudiéramos decir que es Dios el que habla a la humanidad desde la teología. Quizá por eso parece que desaparecen hoy los grandes maestros, y la teología pasa a ser tarea de comunidades más que de grandes genios individuales.

Dada mi edad, este escrito tendrá cierto carácter de testamento o de “inventario de bienes” a legar. Por eso repetiré cosas dichas en otros lugares. Pero quizá las cosas necesitan ser repetidas para que acaben entrando en muchas gentes que tienen (verdaderas o falsas) otras mil preocupaciones.

Buscando ese carácter de escucha del Espíritu, seguiré el esquema clásico: ver, juzgar y actuar.

I. VER

Comencemos por una rápida panorámica de nuestro ámbito religioso.

¹ *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo 1971, p. 51.

² “Sub ratione Dei”, ST, I, q.1, a 7.

1. “La teología del futuro será mística o no será teología”

1,1.- Hoy

Es innegable que vivimos una época que busca “espiritualidad”, aunque cada uno entenderá esa palabra de forma distinta: se habla de mística, de recuperar la contemplación, de espiritualidad sin religión, espiritualidad sin Dios...

Antes de analizar el síntoma, apuntemos sus posibles causas:

a.- La sociedad de consumo ha acabado creando una *sensación de vacío*: hoy descubrimos que el hombre vive para algo más que consumir, por mucho que nieguen eso la publicidad y los economistas.

b.- Esa demanda de espiritualidad parece brotar de una *sensación de cansancio o decepción* ante muchos pasados revolucionarios, tachados hoy de voluntaristas y decepcionantes en sus resultados.

c.- Finalmente, un mundo totalmente secular y de una pluralidad desconcertante, que ha engendrado “la era de la postverdad” (sucesora de modernidad y postmodernidad), produce una *sensación de pérdida de identidad*, que buscará apoyos o gratificaciones en el campo de la experiencia y la intimidad.

¿Para qué vivo? ¿Puedo ser feliz? ¿Quién soy yo? Estas preguntas pueden ser causa de la actual búsqueda de espiritualidad: hace ya más de 40 años, K. Rahner atisbaba que: “el cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano”; y aclaraba lo de místico: “es decir, habrá *experimentado* algo”. Este pronóstico intuitivo pudo brotar de una proyección de esos tres rasgos enunciados.

Hace años también, X. Zubiri distinguía entre lo que es “una creencia en Dios” y lo que es “fe en Dios”. En el primer caso se afirma a Dios a través de la razón, pero sólo se llega a un Dios-explicación. Es un camino de abajo-arriba que lleva a lo que Tierno Galván llamaba “el Fundamento”, desde la experiencia de falta de fundamento de todo cuanto existe³. También la experiencia de la total relatividad y movilidad de todo cuanto vemos existir lleva a postular algo Absoluto: llámesele “Ser Necesario”, “Idea del Bien” o “Motor inmóvil”...

No importa ahora si esos argumentos son pruebas contundentes o simples indicios y señales o caminos (“vías” dijo santo Tomás). Lo que importa es que por ahí sólo se llega al Dios del llamado deísmo que existe, sí, pero no parece preocuparse de esta tierra.

³ Lo que Buda llamaría “la causalidad”.

En cambio, la segunda actitud citada por Zubiri no alude a un “Dios-explicación” sino a una *comunicación* de Dios que genera una confianza, fruto de una experiencia. El acceso a Dios no va entonces de abajo-arriba sino de arriba-abajo. Lo que Rahner calificó como mística es la experiencia de que el hombre está invitado a fiarse de ese Algo misterioso que puede estar detrás de todo y al que hemos dado en llamar Dios.

No quisiera contraponer ambos caminos: si el Dios de la razón puede quedarse en un dios ajeno, el Dios de la mística suele ser falsificado al formular esa experiencia. Los místicos “clásicos” coinciden en afirmar que todo cuanto explican no consigue expresar aquello que habían experimentado. Y los salmos, que contienen algunas de las mejores páginas de la historia como formulación de esa experiencia de confianza, tienen otros textos en que, al tratar de historizar los fundamentos de esa confianza, la deforman contando una historia desfigurada o incluso justificadora de la violencia.

Pero, sin contraponer, creo que la pregunta más primaria de la teología no será aquella de “¿por qué hay algo más que nada?”, sino *por qué hay tanto sufrimiento injusto*.

1.2. Aquí

En España, esa busca de experiencia espiritual tiende a buscarla fuera de la Iglesia: hay una pérdida de confianza en ella, producida por unas jerarquías más cercanas a los ricos que a los pobres, más atentas a hablar desde la imposición que desde la libertad, y anunciadoras de un cristianismo reducido casi sólo a moral sexual y a una serie de dogmas desconexos y sin lo que Vaticano II calificó como “jerarquía de verdades”. Un cristianismo mantenido desde la presión social, había de derrumbarse en buena parte con la llegada de la libertad (como está ocurriendo hoy en Polonia). Nuestro episcopado (salvo excepciones memorables y arrinconadas) no supo leer los signos de los tiempos. Y el resultado ha sido: una descristianización rápida y resentida, una orientación casi fundamentalista de los sectores y movimientos más conservadores, y un grupo de cristianos admirables a los que el Vaticano II pudo abrir a la experiencia del encuentro con Jesús; pero cuyos hijos se han encontrado a la intemperie y con grandes dificultades para alimentar una fe que ha ido quedándose mortecina.

De esos tres grupos, el que más afecta a estas reflexiones es el primero (los descristianizados): al sentir la necesidad de aire en esta España obtusa, chata, inflada e injusta, fueron a buscar ese aire en el Oriente. Y, como suele

pasar cuando se idealiza algo conocido desde lejos, en un Oriente al gusto propio. De modo que, si Nietzsche calificó al cristianismo como “platonismo para el pueblo”, temo que la espiritualidad buscada por aquí sea sólo una especie de “budismo para el pueblo”. De “una vela a Dios y otra al diablo”, pasamos a “una vela al Zen y otra al Dinero”

Nada de eso va contra Buda, de quien hablaremos después y al que apliqué en otro lugar aquellas palabras de Jesús sobre Juan Bautista: “nadie mayor que él entre los nacidos de mujer”. Pero sí va contra esa manera fácil de buscar espiritualidad entre nosotros a la que, aunque haya que reconocerle la necesidad de “sacar la cabeza del agua para respirar”, también hay que pedirle luego que no se comporte como Pedro en el Tabor, pidiendo hacer tres tiendas para quedase tranquilos allí, y negándose a abrir los ojos para no ver más que “solo a Jesús”.

1.3.- En la Iglesia

Tras toda la discusión bisecular sobre “el Jesús histórico y el Cristo de la fe”, la crítica bíblica parece haber entrado hoy en otra investigación sobre “la comunidad histórica y la Iglesia de la fe”. Ello está dando lugar a mil estudios sobre el cristianismo primitivo, sus formas de vida y su propagación. Prescindiendo ahora de lo que esto deberá suponer para la presencia cristiana en la sociedad secular (de que hablaremos al final de este escrito), se va poniendo de relieve que el primer cristianismo, más que una doctrina, era sobre todo una experiencia espiritual que llevaba a una ética muy seria y a una celebración (que sustituía a lo que llamamos culto). Los teólogos deberán estar muy atentos a toda esta nueva corriente⁴.

II. JUZGAR

2. “Mística de ojos abiertos”

Esta panorámica sugiere que la teología del siglo XXI habrá de ser toda ella “teología fundamental-mistagógica”: que acerque a la fe no por argumentos extrínsecos (como los clásicos tratados antiguos), sino por el valor intrínseco y las resonancias prácticas de su anuncio. Metz, el gran teólogo

⁴ En España, cabe mencionar aquí nombres como Rafael Aguirre, Santiago Guijarro, Carlos Gil o Fernando Ribas.

fundamental del s. XX, reclamó siempre una “teología fundamental práctica”. Esa tarea la anuncian muchos títulos programáticos de su obra: una “teología política”, y una “memoria passionis” que estén “más allá de la religión burguesa”. Y ese programa brota de una “mística de ojos abiertos”...

En efecto, Metz ha insistido en que la única mística cristiana posible es una mística “de ojos abiertos”: a la que la experiencia espiritual lleva a encararse con la realidad en lugar de huir de ella. Recogiendo esa llamada publiqué en los años ochenta una breve nota de la que cabe destacar su título: “Mística del éxtasis y mística de la misericordia”, y que iba encabezada por un texto del clásico *Eros y agape*, de A. Nygren, donde avisa que: “el misticismo puede revelarse como la forma más refinada y la culminación de la piedad egocéntrica”. Pongamos piedad individualista, para no caer en críticas fáciles; pero la disyuntiva no cambia. ¿Por qué?

Si algo ha puesto de relieve la teología en los años del postconcilio es que el cristianismo es intrínsecamente comunitario: tan comunitario como individual. Esa teología responde además a una antropología más verdadera, en la línea del llamado “personalismo” de E. Mounier. Sin eso, la actual busca de espiritualidad puede provocar una parodia de aquella crítica de Marx a la religión: “el hombre hace esa espiritualidad; esa espiritualidad no hace al hombre”.

¿Por qué? Para responder a esa pregunta basta con echar una rápida ojeada a nuestro mundo pseudoglobalizado.

- Encontraremos, en primer lugar, un incremento impresionante, y además público y publicado, de las diferencias entre los seres humanos. Esas diferencias descomunales tienen un doble efecto: o un “efecto llamada” que da lugar a migraciones masivas e incontrolables, o un “efecto venganza” que dará lugar a terrorismos tan brutales como bien organizados. Ambos efectos irán haciendo que el miedo nos atenace, generando movimientos racistas de extrema derecha que ya pululan entre nosotros, y que un día podrían llegar al poder, y aplicar una eutanasia camuflada a nuestras democracias y a las libertades que tanto costó conseguir.

- Fomentando esa corriente encontraremos además una presencia creciente de odios y desprecios entre los seres humanos, por motivos diversos según países: diferencias de género, de religión, raza, lengua, patria, costumbres o cultura...

- Y, entre esas mentalidades que viven “mirando adelante con ira”, será cada vez más difícil entenderse: porque lo que cuenta y lo que vale ya no son las razones y argumentos, sino los sentimientos. Así hemos entrado en esta hora de la postverdad.

Lo malo de esta triple caracterización no es su enunciado teórico y, por eso, indoloro, sino *la cantidad increíble de sufrimientos que está sembrando en el planeta*. No estamos hablando de rasgos abstractos sino de personas concretas. Y eso significa: hambrientos, cadáveres en el Mediterráneo, mujeres que han visto morir a sus niños o hijos que han visto morir a sus padres en una de esas huidas desesperadas, niños esclavos, tráfico organizado de muchachas para la prostitución, sin que esto parezca importar demasiado a algunas pretendidas feministas aburguesadas. Hablamos de Sudán, de Siria, de Lesbos, de palestinos que ven derribada y ocupada impunemente su vivienda; de Honduras y los nuevos golpes de estado, ya no militares sino políticos y mediáticos; de El Salvador, Guatemala y los tristes trenes que atraviesan México desde Centroamérica a Estados Unidos... Como podríamos hablar de la amenaza ecológica que se cierne sobre un planeta que consume cada año más de lo que puede reponer, mientras nosotros pretendemos curar ese cáncer sólo con vitaminas y paracetamoles...

Ante semejante panorama es inevitable la pregunta: ¿se puede huir, o vivir al margen de eso? Y la respuesta nítida es: *un cristiano no puede vivir al margen de ese mundo, ni aunque se limite a condenarlo teóricamente y pretenda que está buscando experiencias místicas*. Porque, ante la acusación clara de Jesús: “tuve hambre y no me disteis de comer” no valdrá la respuesta de: “Señor, estaba buscándote a Ti por otro sitio”⁵...

Albert Camus nos dejó esa misma pregunta en una novela que pretendía ser parábola de nuestro mundo y hoy lo es mucho más: “¿puede un hombre ser feliz en una ciudad infestada por la peste?” La respuesta teológica es que no. O mejor: que en esas situaciones sólo será dignamente humana otra clase de felicidad.

3. “Felices los misericordiosos”

La experiencia espiritual que deberá ser punto de partida para la teología del siglo XXI está siendo vivida ya por muchas personas y comunidades cristianas que brillan como estrellas luminosas en la noche de nuestra hora

⁵ Entre los dichos de Jesús conservados en la primera tradición musulmana y que deben venir de los cristianos de la época, se cuenta que una vez “Jesús hijo de María (la paz sea con ellos) se encontró con un hombre y le dijo ¿qué haces? Contestó: me consagro al servicio de Dios. Preguntó Jesús: y ¿quién te atiende a ti? Contestó: mi hermano. Dijo Jesús: él es mejor servidor que tú” (n. 109). *Hechos y dichos de Jesús en la literatura musulmana*, Madrid 2009, p. 147.

histórica; y además la dejó formulada Jesús de Nazaret hace ya dos milenios: “dichosos los que reaccionan con misericordia y hambre de justicia” (Mt 5, 6.7) ante una situación como la evocada en el apartado anterior (y que está recogida en Lc 6,20-23). Esos pasajes no hablan en tono imperativo ni de obligación moral, sino como sabiduría, como iluminación: ese es el camino de la única felicidad posible, única legítima en este antimundo que hemos construido. Tal experiencia empalma con aquella que dio origen al judaísmo: cuando Dios se revela “no da su Nombre”, no dice si es el Ser Necesario o la Causa Incausada o cosas así; sólo dice que ha visto la opresión y desea crear un pueblo libre y fraterno que sea “luz para todas las gentes”.

En esa misericordia y hambre de justicia liberadoras late una experiencia de Dios que cuaja en estos dos principios fundamentales: a) *las víctimas de esta historia (pobres, hambrientos, maltratados...) son los preferidos de Dios y los señores de Su proyecto sobre el mundo*. Consiguientemente: b) *los verdugos de la historia (epulones, millonarios, desentendidos, perseguidores...) son malditos de Dios, y su salvación es algo tan imposible como enhebrar una aguja con una soga de barca*⁶. Toda teología futura que no brote de estos dos principios, no pasará de ser “bronce que suena o címbalo que retiñe”⁷.

Pero antes conviene explicar un poco el porqué de esta tesis fundamental.

4. Un Dios total (*kat-holikós*)

Escribí en otro lugar que, de manera algo simplificada pero válida como pedagogía, la experiencia de Dios en la historia del planeta tierra se ha dado de la siguiente forma:

- En el Oriente, Dios se ha manifestado por su Espíritu como lo más profundo de *la intimidad personal*, lo mejor y más valioso de la propia interioridad: el mantra hindú “atman-Brahman” y la palabra “advaita” (no dualidad) de moda hoy entre nosotros, sirven para visibilizar esta afirmación.

- En el continente americano, la experiencia de Dios parece más vinculada a la tierra y a *la naturaleza*. No en el sentido idólatra del dios sol y demás, sino en el sentido experiencial del respeto a esa madre (Pacha-mama) a la que debemos la vida.

⁶ Prefiero esta traducción pues, en arameo, la misma palabra significa camello y cuerda de barca. Y Jesús vive en un mundo poblado de barcas de pesca.

⁷ Prescindiendo ahora del significado escatológico de la palabra “salvación”, podemos hablar simplemente de su “realización humana”.

- En el área donde nace y cuaja la tradición judeocristiana surge la experiencia de Dios *en la historia*. Dios se revela sobre todo como el Liberador que pretende construir “un pueblo” ideal. Esa experiencia no niega las otras, pues todas han brotado del mismo Espíritu. Y no sólo no las niega sino que las necesita: porque una búsqueda de Dios en la historia que no parta de una profunda mística interior, degenera en un prometeísmo abocado al fracaso. Y una divinización de la historia ajena al respeto a la naturaleza degenera en una destrucción del planeta sobre la que hoy nos avisa el drama ecológico.

No las niega, pues, sino que las necesita. Y las completa: porque una búsqueda de la propia riqueza interior al margen de la historia puede degenerar en una justificación de los parias y de las diferencias entre los seres humanos. Mientras que un respeto a la naturaleza desligado de la historia puede degenerar en un conservadurismo cerrado a todo progreso.

La experiencia del Dios de Jesús, punto de partida de toda teología cristiana, implica pues el encuentro con el Espíritu en la propia intimidad (“luz de los corazones” que “visita las mentalidades de los suyos”), e implica el encuentro con el Padre ante el misterio de la naturaleza que nos envuelve (“los cielos narran la gloria de Dios y el firmamento anuncia sus obras”), como soportes del encuentro cristiano con el Hijo, anonadado en los crucificados de la historia (“a Mí me lo hicisteis”).

Oriente y Amerindia son por tanto como dos colores que deben teñir ese monoteísmo característico de lo que nosotros llamamos Occidente, convirtiéndolo así en lo que A. Gesché calificó lúcidamente como un monoteísmo “relativo”. No se trata, pues, de rechazar sin más, sino de completar y, al completar, matizar.

Y desde aquí ¿cómo habría de ser la teología del futuro?

III. ACTUAR

5. Teología de la cruz, no teología de la gloria

Como redacto estas líneas en el 2017, aniversario de la Reforma, quisiera reformular lo anterior rescatando una propuesta del reformador Lutero, limitada quizá pero absolutamente fundamental: *la verdadera teología no especula sobre la grandeza inaccesible de Dios, como si pretendiera apresarla en la pobre razón humana (porque así no hará más que idolatría), sino que busca adorarlo allí donde no aparece: en el llanto de un niño que clama por el pecho de la madre, o en el grito del hombre que pregunta a Dios por qué le ha abandonado... Conocer a Cristo no es saber que tenía “una subsistencia*

y dos naturalezas”⁸ sino que, en la fórmula clásica de Melancton: “conocer a Cristo es conocer sus beneficios”. O en fórmula también clásica de la teología de la liberación “conocer a Cristo es seguirle”.

Añadamos a ese modo de ver un matiz que supera el individualismo de Lutero (y tuvo que ver en su falta de entendimiento con Thomas Müntzer): los beneficios de Cristo no son sólo mi perdón *particular* sino, sobre todo, el anuncio de la paternidad *universal* de Dios y de la posibilidad real del reinado de esa paternidad sobre toda la tierra, convirtiendo todos los seres humanos (enemigos propios incluidos) en “hijos de un mismo Padre” (Mt 5,45). La teología de la cruz no es propiamente una teología negativa sino una teología *de la historia*. Por eso he hablado en otro lugar de un “apofatismo jesuánico” como descripción de esa verdadera mística cristiana.

Desde aquí, debe quedar claro algo que últimamente se ha repetido varias veces pero aún no forma parte de los imaginarios y las conciencias teológicas: el tema de los pobres y las víctimas de la historia no es, ni puede ser, un *capítulo más* que se añade a la teología, la cual, además de hablar de los sacramentos, de la Iglesia, del más allá y de otros tratados, hablaría también “de los pobres”, como si se tratase una nueva asignatura. Así, acabaríamos pasando de la teología a la ética. No es un capítulo más, sino “un objeto formal”, un punto de mira desde el que se enfocan todos los demás tratados. Como dije otra vez, no se trata de que además de cristología, trinidad, sacramentología etc., haya otro tratado titulado “teología de la liberación”; se trata más bien de hacer una cristología de la liberación, una eclesiología de la liberación, una sacramentología de la liberación, etc.

Hoy se mira a la Cristología como un imaginario latente que marca toda la reflexión teológica. Esto podrá cesar en un futuro donde el marco de reflexión no será tanto el ateísmo como la pluralidad de religiones y, por tanto, será más *teo-lógico* que *cristo-lógico*. Pero también allí deberá seguir vigente la afirmación de Benedicto XVI en Aparecida: el tema de “los pobres” (de los sufrientes y las víctimas de la historia) *no es simplemente un tema ético sino cristológico*. No es que se prescindiera de la ética; pero se la trasciende. Y si es así, también el tema de los ricos deja de ser un tema meramente ético para ser un tema cristológico. Detalles que, sin duda, están aún por incorporar plenamente en la reflexión futura.

Esta reconversión cristológica, con la pneumatología que implica, se ha ido abriendo camino a lo largo de la historia, hasta marcar nuestra hora actual. Veámoslo rápidamente.

⁸ Aunque esta fórmula sea necesaria como frontera o para evitar herejías, como se dijo en el concilio de Calcedonia.

6. Contra toda idolatría

He comentado en otro lugar la visión de K. Jaspers cuando habla de una “era axial” en la historia de la humanidad, localizada entre los siglos 8 y 2 a.C.: una etapa histórica en que el hombre “aprende a ser humano”. Jaspers cita la aparición del budismo como uno de los factores fundamentales de ese giro hacia lo humano; y menciona también, aunque más de paso, la aparición de los profetas de Israel. El comentario a que aludo se limita a ser una contraposición de textos del uno y los otros⁹, para mostrar que así como el Budismo aporta a la historia “la mentira del ego”, los profetas descubren “la verdad del otro”. Pasamos así, de la atención al dolor que el hombre se causa a sí mismo, al dolor causado a los demás. Y esa atención brota de una experiencia mística: pues suele hablar de un dolor *causado a Dios*, por infidelidad a una relación filial o conyugal, iniciada por Él.

Sería falso, por supuesto, pretender que el budismo desconoce el dolor ajeno: la *karuná* (compasión) pertenece a la enseñanza budista tanto como la iluminación. Pero sí podemos decir que la compasión es, en el budismo, más bien un término de llegada: Buda renuncia al nirvana para volver a iluminar a sus hermanos. En cambio el cristianismo da a la solidaridad un carácter más primario que, de rebote, acaba llevando a la iluminación: el *agapê* es el único camino de conocimiento de Dios (1 Jn 4,20), tanto que Agustín podrá comentar sin rebozos: “ama a tu hermano y quédate tranquilo, porque nadie puede decir que ama a su hermano y no amar a Dios”¹⁰. Ese amor al hermano lo fundamenta así la primera carta de Juan: “hemos conocido el amor en que Él dio su vida por nosotros; *por eso* debemos nosotros dar la vida por los hermanos” (3,16). En esta carta, el movimiento de respuesta al amor de Dios nunca es el amor a Él, sino el amor a los hermanos.

Así se matiza también otro punto que suele crear incomprensiones entre la radicalidad del Oriente y la racionalidad del Occidente: la mentira del ego es una gran verdad, pero no significa la nada absoluta del ser humano. Aunque la terminología pueda ser discutible, el cristianismo obliga a distinguir entre la mentira de nuestro “ego” y la verdad de nuestro “yo” que, por ser criatura de Dios, tiene una verdadera entidad y, por la encarnación de Dios, recobra además “una dignidad incomparable”¹¹.

⁹ Cf. *El budismo y los profetas de Israel*. Cuaderno n° 206 del Centro *Cristianisme i Justícia*.

¹⁰ *Comentario a la primera carta de Juan*, IX, 10.

¹¹ Como canta la liturgia católica en uno de los prefacios de la Navidad.

Esto permite establecer un paralelismo aclaratorio entre estas dos frases de las escrituras budista y cristiana:

- “No puede haber nada mío, ya que no existe en realidad el ego”. Creer que lo hay es “la causa del sufrimiento”¹².

- “La raíz de todos los males es la pasión por el dinero” (1 Tim 6,10).

No se contraponen ni se contradicen ambas frases, pero se pueden explicar una por otra: lo que en el campo más *antropológico* es absolutización de un ego que no tiene verdadera realidad y es mera ilusión o espejismo, se concreta en el campo *histórico* en la adoración al dinero, como forma de convertir a nuestro ego en todopoderoso y digno de reconocimiento. Con lenguaje de los Ejercicios ignacianos: el camino hacia la destrucción de lo humano discurre desde la “codicia de riquezas” hacia la inflación del ego (“crecida soberbia”) y “de ahí a todos los males”...

Se comprende así por qué el dinero (o *Mammôn* como riqueza privatizada) es el gran enemigo de Dios en los escritos fundacionales cristianos, el verdadero ídolo, hechura de manos humanas, que “tiene ojos y no ve, tiene orejas y no oye” (salmo 113). Lutero tuvo otra vez una intuición decisivamente cristiana cuando, al tratar del dinero en su Gran Catecismo, no lo hizo comentando el séptimo mandamiento del Decálogo, sino el primero: “no tendrás otros dioses más que a Mí”¹³.

Si esto es así, se comprenderá mejor por qué, como insinuábamos antes, toda la teología del futuro (en cuanto la teología no intenta más que explicar algo al Dios *verdadero*), deberá ser una teología “contra el dios Dinero”. Tanto si trata de los sacramentos, como de la Iglesia, como del pecado y la gracia etc.

Así recuperamos otra gran aportación de la teología de la liberación.

7. Las ciencias sociales como auxiliares de la teología

Según muchos exegetas contemporáneos, la predicación de Jesús fue claramente “política”: no cabe otro significado para ese Reinado de Dios que Él anunciaba como a las puertas. Juan Luis Segundo añade que, en los momentos iniciales en que la Iglesia en el imperio era minoritaria y per-

¹² Bukkiō Dendo Kyōkai, *La enseñanza de Buda*, Tokio 1998, p. 61, 39 entre otras muchas.

¹³ En este sentido escribí antaño en mi cristología: “De Dios se supo a partir de un conflicto laboral” (*La Humanidad Nueva*, Santander 2016¹⁰, p. 698): Dios se revela primariamente ante la pregunta por el mal, no ante la pregunta por el ser. O: el Génesis es posterior al Éxodo.

seguida (sin posibilidades de acción pública), Pablo tuvo la genialidad de traducir ese Reinado de Dios como “justificación por la fe”, dándole una impostación imprescindible, aunque más reducida a la vida individual.

Sin perder esa enseñanza paulina, hoy, en una sociedad teóricamente democrática, la Iglesia y la teología deben recuperar mucho más su dimensión social, aunque sin caer en el pecado de la Cristiandad que confundió esa pretensión social con el poder político. Al revés: recuperando también la teología política de Pablo, centrada en la oposición al poder teocrático del imperio; y retomando la centralidad de la profesión creyente “*Kyrios Iêsous*”, para esgrimirla ya no contra el señorío divino del César sino contra la divinización del dinero (*Kyrios Kapital*).

El Reinado de Dios anunciado por Jesús es el reinado de la igualdad entre los hombres como consecuencia de una fraternidad universal, que brota a su vez de la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. En este contexto resulta claro que la mayor negación de Dios y la mayor ofensa a Dios en nuestro mundo son las inauditas diferencias y desigualdades entre sus hijos, como ya denunció lúcidamente Vaticano II (GS 29) añadiendo luego que casi todas esas desigualdades tienen “una raíz económica”. Nos encontramos, pues, otra vez, con la hostilidad decisiva entre Dios y Dinero.

Se explicita así la aportación intuitiva de la teología de la liberación cuando erigía las “ciencias sociales” en interlocutores y auxiliares de la teología. Pues bien: la economía es una ciencia social, no una ciencia matemática como pretenden camuflarla deliberadamente muchos de sus “sacerdotes”. Por eso escribe un célebre economista del momento que la cuestión de las desigualdades y del reparto de la riqueza “es un asunto demasiado importante como para dejarlo en manos de los economistas”¹⁴.

El diálogo entre teología y economía se convierte así, para la teología del futuro, en una tarea tan necesaria como fue en el pasado el diálogo entre teología y filosofía. Necesaria tanto para liberar a la teología de ingenuidad, como para liberar a la economía de hipocresía.

Un primer ejemplo de ese diálogo lo ofrece la afirmación de un célebre economista defensor del capitalismo aunque, por otra parte, dotado de un sentido común del que carecen la mayoría de sus seguidores: según Key-

¹⁴ T. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, p 16. Ver también R. Skidelsky: “Stuart Mill creía que nadie puede ser un buen economista si es simplemente un economista... Pero ninguna rama de la investigación humana se ha aislado tanto del todo –y de las otras ciencias sociales- como la economía... Los economistas profesionales de hoy no han estudiado casi nada excepto economía... La filosofía que podría instruirles sobre los límites del método económico es un libro cerrado” (*Economistas contra la economía*, en *La Vanguardia*, 15, enero 2017).

nes, dos defectos innegables de nuestro sistema son que genera cada vez mayores diferencias y que es incapaz de dar trabajo a todos¹⁵. Las ciencias sociales buscarán cómo poner remedio a esos defectos; pero toca a la antropología y a la reflexión sobre el reinado de Dios preguntar si se trata sólo de dos defectos menores, corregibles con alguna cirugía estética, o si se trata más bien de dos gérmenes cancerosos que no tienen remedio, o lo tienen sólo a través de una “quimioterapia social” muy dura, que podría acabar con el mismo sistema.

8. Por el Espíritu a la plenitud de la Verdad

Para responder a esa pregunta, atendamos a la experiencia radical cristiana que el Nuevo Testamento describe así: el Espíritu de Dios clama en nosotros “Abbá, Padre”; y nos enseña a llamar Señor a Jesús. Si el Espíritu nos enseña a hablar *a* Dios, es lógico suponer que también nos ayudará a hablar *de* Dios, no especulativa sino “espiritualmente”. La pater(mater) nidad de Dios y el señorío de Jesús, referidas a todo ser humano, implican que *la fraternidad (y la consiguiente igualdad) son categorías teológicas fundamentales*: las únicas que pueden elaborar aquella teología evocada al comienzo de estas páginas: no sólo hablar de Dios (por ahí sólo podemos aspirar a pequeñas mentiras más que a grandes verdades) sino “hablar de las cosas desde Dios”.

Pero igualdad y fraternidad son términos que tienen que ver con la economía: pues entre verdaderos hermanos no puede haber grandes diferencias ni relaciones basadas en la búsqueda del máximo beneficio propio. ¿No se encuentran aquí la teología y la economía? Sólo el profundo olvido del Espíritu, típico de la teología occidental, puede habernos ocultado eso. Para Pablo el Espíritu es, a la vez, *fuerza de libertad* (“donde está el Espíritu hay libertad: 2 Cor 3,17) y *de profunda comunión entre lo diverso* (como muestra la alegoría del cuerpo que Pablo expone en Romanos y 1ª Corintios). Por eso H. Mühlén definía al Espíritu como “una experiencia social de Dios”. Pues sólo esa profunda experiencia de comunión igualitaria nos libera de la adicción a la mentira de nuestro ego, que tanto nos condiciona y falsifica como personas.

Esa experiencia social de Dios deberá ser confrontada con la antropología de que parten los economistas neoliberales (lo que K. Polany¹⁶ calificó

¹⁵ *Teoría general del empleo, la ocupación y el dinero*, p. 398 de la edición catalana.

¹⁶ En *La gran transformación*.

como “metaeconomía”) y que cabe en este resumen: nadie niega la necesidad del mercado, pero nuestro mal es que la sociedad “con” mercado se ha convertido en una sociedad “de” mercado, donde el mercado (erigido en sistema autorregulado, como una especie de providencia divina) acaba tragándose la sociedad y degradando toda la riqueza de las relaciones humanas a meras relaciones mercantiles.

En efecto: si el mercado deja de ser lugar donde se intercambian *los objetos* de la producción, y pasan también a ser productos de mercado *los medios* de la producción: (tierra, trabajo y dinero), entonces al convertir la tierra en objeto de mercado, acabamos destrozándola; al convertir al trabajador en producto de mercado, degradamos la dignidad de la persona humana (“el trabajador-objeto” en paralelismo con la expresión clásica de “mujer-objeto”); y finalmente: convertir al dinero en producto de mercado acaba pervirtiendo al capitalista en usurero. El economista coreano Ha-Joon-Chang ha mostrado que el mercado, dejado a sí mismo, mantendría todavía hoy el “mercado de esclavos” que hasta hace poco parecía una expresión correcta; como nos parece hoy la de “mercado de trabajo”, que justifica salarios injustos y sigue manteniendo en Asia el trabajo de los niños. Pues, cuando se suprimió ese trabajo infantil en Inglaterra, la argumentación de quienes lo defendían era: “los niños quieren (y necesitan) trabajar y los dueños de las fábricas quieren darles trabajo. ¿Dónde está el problema?”. Y concluye Chang, tras una larga lista de ejemplos: “prescindir de la ilusión de la objetividad del mercado es el primer paso para la comprensión del capitalismo”¹⁷. No cabe ahí experiencia social de Dios.

La enseñanza de Polany desborda lo meramente económico y puede dar razón de las deficiencias reconocidas por Keynes: en el fondo se enfrentan dos antropologías: la del llamado *individualismo posesivo* y la de la *comunidad solidaria*. En ambas se supera lo meramente ético: la primera es una actitud idólatra o increyente, la segunda es “creyente” (incluso prescindiendo de la postura que tome ante la pregunta por Dios). La primera acaba conduciendo a la trivialidad y a la injusticia. La segunda es “ascética”, pero con una ascesis encaminada hacia la paz y la calidad humana. La primera es definida así por el budismo, más allá del campo económico: “todo es para su provecho e ignoran lo que significa dar”¹⁸.

¹⁷ 23 cosas que no te cuentan sobre el capitalismo, Hospitalet 2016, pgs. 24 y 32.

¹⁸ Enseñanza de Buda (citado), p. 99.

Vistas ambas cosmovisiones, se percibe que la pregunta de si puede un cristiano ser neoliberal, no es solo una pregunta ética. Desde la visión actual del mercado como Señor y mecanismo autorregulador, cuyos fallos son sólo aparentes y se solucionarían con “más mercado”, estamos ante una cuestión sobre el primer mandamiento y sobre si se puede “servir a Dios y al Mercado” (Mt 6,24).

Pero esa tesis requiere una matización: he hablado de neoliberalismo, no simplemente de capitalismo. Hay cristianos que, deslumbrados por la eficacia del capitalismo, creen posible una reforma de éste que formulan como “economía *social* de mercado”. Aquí no habría objeciones teológicas, aunque quizá sí prácticas: esa economía fue posible en los años siguientes a la segunda guerra mundial; pero no nació desde dentro del sistema sino porque, ante la amenaza seria del comunismo, el capital no tuvo más remedio que aceptar ese disfraz social. La caída del comunismo en 1989 parece ir poniendo de relieve la imposibilidad de reformar al sistema desde dentro. También resultaría más aceptable esa propuesta si hablara de economía social “con” mercado: pues, como acabamos de ver, la economía “de” mercado invade toda la sociedad, necesita el consumo para sostenerse, y obliga a producir preferentemente aquello que pueden pagar los ricos. Así se llegó a la creación de “falsas necesidades”, con la aparición de ese “hombre unidimensional” denunciado por H. Marcuse. Esa misma dinámica parece estar llevando hoy a la pavorosa amenaza de las armas totalmente automáticas o “robots asesinos” (LAW de sus siglas en inglés: *-letal autonom weapons-*), sin que el sistema capitalista parezca tener poder para frenarla.

Quedan dos capítulos decisivos pero que, en mi opinión, sólo pueden ser abordados desde las tesis anteriores. Uno es más occidental y el otro más oriental: me refiero a la secularización y las religiones de la tierra.

9. La era secular

Imperativo ineludible para la teología futura será que no hable para gentes que viven en un mundo creyente sino para un mundo “laico” que, como mínimo, prescinde de la trascendencia si no la niega. La magna obra de Charles Taylor¹⁹, tan serena por otra parte, ha abordado este campo suficientemente, estudiando sus orígenes, sus posibilidades y sus incógnitas. Podemos añadir algunas anotaciones al tema.

¹⁹ *The secular age*. Original del 2007.

9.1. Las víctimas

La primera es la necesidad de distinguir entre secularidad e idolatría. Lo dicho anteriormente sobre la idolatría del dinero, rebrota aquí como pregunta a la sociedad secular, de qué es lo que hace y lo que dice ante las víctimas de la historia. Si cierra los ojos, o se limita a preguntar con un pretendido escepticismo a lo Pilatos: “¿qué son las víctimas?”, entonces la laicidad acabará destruyéndose a sí misma y generando falsos fundamentalismos agresivos que amenazan a la era secular y que podrán ser violentos y condenables pero, además de eso, deberían ser mirados como reacciones ante la idolatría camuflada del Occidente secular.

9.2. La trivialidad

En segundo lugar, la edad secular ha de tener gran cuidado para no convertirse en la era de la trivialidad: un peligro nuevo, no detectado en sus orígenes y que, en mi opinión, deriva de esa idolatría del dinero. El novelista Álvaro Pombo ha hablado varias veces, a lo largo de su obra, de la “insustancialidad”. Allí donde todo se banaliza y la única igualdad que se consigue es una igualdad por achatamiento y no por crecimiento, se desvirtúa la gran palabra cristiana por fraterna (*igualdad*) y cabe temer que el ser humano se sienta frustrado y que ello dé lugar a reacciones como las antes aludidas. Mucho más en un futuro falsamente globalizado, y del que ya puede decirse que estamos en “la tercera guerra mundial”, por más que la guerra adopte ahora unas formas que nos eran desconocidas y que son muy distintas de las guerras clásicas.

Un ejemplo puede brindarlo: el atentado terrorista de Londres, en marzo del 2017 y el posterior de Barcelona en agosto. Tanto la primera ministra del Reino Unido como el presidente catalán reaccionaron proclamando que era un atentado “contra todos nuestros valores”. Por criminal y diabólico que sea el atentado, por más comprensible que sea esa reacción en un momento de dolor (y por más que moleste lo que voy a decir), la sociedad occidental deberá preguntarse en algún momento si no hay también un ataque “contra todos nuestros defectos o antivalores”. La noticia del atentado londinense me hizo recordar un irónico capítulo de una novela de autor inglés que no cabe citar aquí. Pero invito al lector a conocerlo²⁰.

²⁰ John Lanchester, *Capital*, particularmente el capítulo 45.

9.3 “El valor divino de lo humano”

La teología deberá mantener una doble actitud ante este fenómeno característico de nuestro Occidente. Por un lado, sabe que la secularidad tiene raíces cristianas que están en la autonomía de la creación y en la “horizontalización” que implica la encarnación de Dios. Esto ha sido reconocido por muchos teólogos (Gogarten, Metz...), e incluso fuera de la teología se ha hablado del cristianismo como “religión del fin de la religión”²¹.

Pero, pese a ese desencantamiento, la era secular necesita también mantener como absolutos e incondicionales algunos valores a los que no se les reconoce un Fundamento Absoluto: tanto Horkheimer, como W. Benjamin, como Habermas han sido conscientes de este impasse y han hablado del recurso a la teología de una u otra forma. Porque si no, podría esgrimirse contra la era secular la célebre tesis de Iván Karamazov: “si Dios no existe todo está permitido”, que aceptaron Sartre y Nietzsche²² y que niegan otros increíbles.

En este contexto, la teología debería hacerse desde una importante historia de origen judío según la cual, ante el escándalo originado por un rabino que había perdido la fe, otro rabino piadoso comentó: “*dichoso él, porque ahora podrá practicar el bien sin esperar ningún premio*”. Así se da la vuelta a la objeción de Iván y, de una manera laica, se refuerza la absolutez de los valores absolutos.

9.4. Contra todo gueto

Si lo anterior somete la secularidad a la crítica del cristianismo para evitar la amenaza de la trivialidad y sus consecuencias, la sociedad secular, por su parte, obliga a la teología a no hablar de la fe “verticalmente”, sino desde abajo (algo parecido a lo hecho en cristología). Eso reclamará un esfuerzo importante contra la pereza teológica: dejar de decir que las cosas son así porque Dios lo ha dicho, o Dios lo manda; o mediante cómodas apelaciones a una falsa “posesión” del Espíritu, que no le deja “soplar donde quiere”. Si efectivamente Dios se ha hecho hombre, con una encarnación “recapituladora”²³ y, con ello, lo divino se ha hecho de algún modo humano, entonces hay en todo lo humano un atisbo, un germen o algo “oscuramente

²¹ Así M. Gauchet en *El desencantamiento del mundo*. (Madrid 2005).

²² “Autonomía y moral se excluyen”, *Genealogía de la moral*, 2,2.

²³ Cf Ef 1,10; GS 22.

primordial” de lo divino, que debe convertirse en gramática para todo lenguaje sobre Dios: la teología deberá mostrar no que lo que ella dice es “divino” sino que es profundamente humano y cumbre de lo verdaderamente humano. No teología para guetos, sino para comunidades alternativas.

10. Las religiones de la tierra

10.1. Las víctimas otra vez

De las religiones he hablado en otros lugares. Me limito a repetir que el clamor de las víctimas de la historia debe ser el lugar de encuentro de todas ellas. A eso apunta lo que suelo calificar, con lenguaje cristiano, como “pneumatocentrismo antropológico”.

En paralelo con lo dicho sobre la secularidad, las religiones deberán ser capaces, cada una desde su óptica, de ofrecer a la era secular una seria experiencia del “misterio” y, a través de ella, una apertura a la contemplación y (aún más que “al tiempo” de la contemplación) a *la actitud contemplativa*. Una actitud que genere riqueza interior, y evite esa caída en la insustancialidad que amenaza a la ciudad secular.

Desde esa apertura al misterio, la teología deberá exhortar a las religiones a orar juntas, como hizo Juan Pablo II en Asís: orar por la paz y por su fundamento que es la justicia para las víctimas.

10.2. La apertura al misterio

Aquí se merece otra palabra el budismo no, como hicimos antes, en relación al cristianismo sino ahora con referencia a la ciudad secular: porque, al prescindir de la noción de Dios, el budismo se encuentra más situado al nivel de esa era secular y puede ser el mayor revulsivo para ésta.

De entrada, el budismo puede tener hoy un atractivo justificado, porque no pretende imponer nada y sustituye la obligación por la sabiduría, cosa absolutamente imprescindible en la era de la libertad, cuando el mundo ha llegado a esa “edad adulta” que diagnosticaba Bonhoeffer. Pero, aunque no imponga, el mismo Sakyamuni reconocía que es enormemente difícil llevar esa sabiduría a la práctica. Por eso advertí antes que, parodiando el nietzscheano “platonismo para el pueblo”, se puede acabar en un “budismo de consumo” que encajaría bien con lo peor de nuestra cultura, que es ese individualismo de corte norteamericano: como si el único dolor a eliminar fuese el dolor propio y no el dolor ajeno. Vale la pena entretenerse aquí un poco más.

En mi opinión, la experiencia última del budismo es una percepción muy radical y muy profunda de la no-entidad de todo lo finito y contingente²⁴. Esa falta de entidad iguala todas las cosas y descubre el engaño del ser humano que se enfrenta a ellas buscando distinciones y preferencias y algo absoluto en la relatividad total. Como si alguien quisiera establecer distinciones en el puro estiércol. Ese engaño (“necedad” en terminología budista) es la fuente de todo sufrimiento.

En este sentido creo que el budismo compartiría algo de la afirmación sartriana del hombre como “pasión inútil”. Partiendo de ahí, Sartre se propuso crear todos los valores desde una existencia sin esencia (cayendo quizás en el engaño denunciado por Siddhartha); el budismo, por el contrario, emprende el camino de deshacer esa pasión inútil.

Puede surgir entonces la pregunta de qué es la vida humana sin alguna pasión. El cristianismo por eso, y desde el recurso explícito a la Trascendencia, busca *transformar* la pasión humana más que *suprimirla*. El mismo budismo enseña que el hombre no es pura pasión inútil, porque late en él “la naturaleza de Buda”; así acaba reencontrando la “compasión” ante la “necedad” humana. Dejemos ahora las oportunidades que de ahí brotan para un encuentro entre ambos. Prefiero abordar otra pregunta, más importante y menos planteada.

Esa pregunta es doble: a) ¿cómo se puede tener una percepción y reconocimiento tan profundo de la finitud y de la relatividad de todo, si no es desde alguna perspectiva absoluta? Y entonces ¿de dónde brota esa perspectiva? El animal experimenta lo finito, pero no lo percibe *como finito*. ¿Por qué el hombre sí que lo percibe como finito y, al percibirlo así, trasciende la finitud? Y b) si el ser humano no es más que finitud y mentira ¿cómo puede proyectar una pasión de absoluto sobre las cosas? Si el budismo reconoce que en todo ser humano late lo que llama “naturaleza de Buda”, ¿de dónde brota esa naturaleza de Buda en una realidad que es toda engaño y mentira?... Curiosamente, tampoco Sartre, al definir al hombre como “una pasión *de divinidad*”, se preguntó de dónde brota ese atisbo de lo divino, siendo así que lo divino no existe.

La teología cristiana deberá jugar con esa doble dimensión casi contradictoria del ser humano, de la que brotan todos sus desastres y todas sus

²⁴ Ese me parece ser el mensaje del famoso “Sutra del corazón”, quizá el más importante texto zen. Curiosamente, la mística sufí tiene una percepción semejante de la no entidad de las cosas. Pero eso la lleva más bien no sólo a hablar de Dios sino *de las cosas en Dios* y de una inseparabilidad entre Dios y las cosas que, a veces, suena a panteísmo. Ver: IBN ARABI, *Tratado de la unidad*, sobre todo caps. 7-8.

maravillas: el hombre es a la vez mera creatura y más que creatura (Rahner habló del “existencial sobrenatural” y la Biblia de la “imagen y semejanza de Dios”); nuestro drama nace cuando la imagen de Dios pretende “ser igual a Dios” (Gén 3,5); nuestra grandeza brilla cuando la imagen transparenta algo de Dios en ese “Amor oblativo” (*agapê*) que es la definición cristiana de Dios.

Toda esta apertura al misterio parece llevar a lo que antaño calificó como “agnosticismo abierto”²⁵, que se convierte en una especie de “Precursor” o de “Primer Testamento”, válido para toda la humanidad, y anterior al Primer Testamento bíblico: porque no se ciñe al campo de la historia humana (como en el caso del judaísmo) sino que apunta al campo de toda la naturaleza humana.

Resumiendo: la teología del futuro deberá seguir el consejo del famoso monje budista vietnamita Tich-Nnat-Hahn: “es más seguro aproximarse a Dios a través del Espíritu Santo que a través de la teología”²⁶. O, con un texto de mi tradición ignaciana: “Ignacio nos exhorta a tener primero a Dios ante los ojos”. Y esa familiaridad con Dios se despliega en la página siguiente como: “el encuentro con el Cristo que se revela en los rostros doloridos y vulnerables de la gente y, naturalmente, en los sufrimientos de la creación”²⁷.

²⁵ Cf. *Elogio del agnosticismo*. Cuadernos ITF, n. 36.

²⁶ *Buda viviente, Cristo viviente*. Barcelona 2016¹⁰, p. 11.

²⁷ *36 Congregación General de la Compañía de Jesús*. Decreto 1, ns. 18.20.

“EVERYTHING IS CONNECTED”
Communication and integral ecology in the light
of the encyclical *Laudato Si’*

“TODO ESTÁ CONECTADO”
Comunicación y ecología integral a la luz
de la Encíclica *Laudato Si’*

Martín Carbajo Núñez
Pontificia Università Antonianum
mcarbajo@sandiego.edu

Recibido 15 de noviembre de 2018 / Aprobado 10 de febrero de 2019

Abstract: In the light of the encyclical *Laudato Si’*, this paper presents interaction and communication as essential aspects of all that exists. Humans are dialogical beings and “everything is connected”. The first part studies the theological and ethical bases of both communication and integral ecology. Everything has been created through the Word and is ordered to the affectionate and fraternal encounter. The second part asserts the need for ecological conversion and then focuses on the media. They are gifts of God that can contribute decisively to strengthening the bonds of fraternal communication and communion. However, they also present ethical challenges that must be addressed.

Key words: Communication ethics, *Laudato Si’*, Integral ecology, Media, ecological conversion

Resumen: A la luz de la encíclica *Laudato Si’*, este artículo presenta la relación y la comunicación como elementos constitutivos de la realidad. “Todo está conectado”. Todo el ecosistema es una red de relaciones y el hombre, imagen del Dios trinitario, es un ser dialógico y relacional. La primera parte del artículo estudia las bases teológicas y éticas de la comunicación y de la ecología integral. Todo ha sido creado a través de la Palabra y ha sido ordenado al encuentro fraterno y comunicativo. La segunda parte afirma la necesidad de conversión ecológica y después se centra en los medios de comunicación social. Estos son dones de Dios que pueden contribuir grandemente al fortalecimiento de los vínculos de comunicación y comunión. Sin embargo, también presentan desafíos éticos que es preciso abordar.

Palabras clave: Ética, *Laudato Si’*, Ecología integral, Medios de comunicación, Conversión ecológica.

In the light of the encyclical *Laudato Si'*, this paper presents interaction and communication as essential aspects of all that exists.¹ “Everything is connected.” [91] The whole ecosystem is a web of relationships and the human person, created in the image of the Trinitarian God, is a dialogic and relational being.

The Means of Social Communication [=MSC] must contribute to communion and integral ecology, strengthening the four fundamental relationships of the human being (God, others, oneself, and creation). Unfortunately, this is not always the case. *Laudato Si'* warns about the risk of using them in a wrong way, because they “have become so important as to be for many the chief means of information and education, of guidance and inspiration.”² They influence our lifestyle and, therefore, the whole ecosystem. We all are immersed in the social environment shaped by the media and have to learn how to inhabit it responsibly.³

Communication is neither an end in itself nor a simple transmission of data. To be authentic, it must be oriented to building up community through communion. “At its most profound level, it is the giving of self in love.”⁴

The first part of this paper studies the theological and ethical bases of both communication and integral ecology. Everything has been created through the Word and is ordered to the affectionate and fraternal encounter. The human being, *imago Dei*, has the mission of strengthening the fraternal bonds in the common home. The second part asserts the need for ecological conversion and then focuses on some ethical aspects of the media. They are gifts of God that can contribute decisively to integral ecology and to strengthening the bonds of fraternal communication. However, they also present ethical challenges that must be addressed.

¹ FRANCIS, «Encyclical letter *Laudato Si'*» [=LS] May 24, 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, [=AAS] 107 (2015) 847-945. In the body of the text, the quotations of the encyclical *Laudato Si'* will be indicated with just the numbers in brackets. The Italian version of this paper will be published in: *Path* 17/2 (2018)

² JOHN PAUL II, «Encyclical letter *Redemptoris missio*» Dec. 7, 1990, [=RM] n. 37, in AAS, 83 (1991) 249-340.

³ Media Ecology has been developed in the last decades, taking inspiration from Marshall McLuhan. “Media ecology is the study of media environments, the idea that technology and techniques, modes of information, and codes of communication play a leading role in human affairs.” L. STRATE, «Understanding MEA» in *Medias Res* 7/1 (1999) 1-2. More information in Internet: http://www.media-ecology.org/media_ecology/. [Last visit: July 30, 2018]

⁴ PONTIFICAL COUNCIL FOR SOCIAL COMMUNICATIONS, [=PCSC] «Pastoral instruction *Communio et Progressio*» May 23, 1971, [=CP] n. 11, in AAS 63 (1971) 593-656.

1. Creation is a web of relationships

All that exists has been “created according to the divine model” and, therefore, “is a web of relationships”⁵ at all levels: “between ecosystems and between the various spheres of social interaction.” [141]

“Creatures tend towards God, and in turn it is proper to every living being to tend towards other things, so that throughout the universe we can find any number of constant and secretly interwoven relationships. [...] Everything is interconnected, and this invites us to develop a spirituality of that global solidarity which flows from the mystery of the Trinity.” [240]

Laudato Si “invites us to develop a spirituality” [240] and a mystic that can reopen our eyes, so that we can experience “the intimate connection between God and all beings” [234] and see nature as a joyful mystery of communion and relationships. We are closely connected to all living creatures and share with them the same physical and chemical substrate, as well as “a large part of the genetic information.” [138] Therefore, we need to reinforce the “awareness of our common origin, of our mutual belonging, and of a future to be shared with everyone.” [202]

1.1. Before the *creatio ex nihilo*, communication already existed

Before the *creatio ex nihilo*, communication already existed among the divine persons. Indeed, the Trinitarian God is agape, self-giving, community of three persons.⁶ He is communion in plurality, the source of any unity and diversity.⁷

God is relationship in himself, communion *ad intra* and *ad extra*. “The divine Persons are subsistent relations.” [240] The Father is the Lover, the Son is

⁵ LS 240. A more complete presentation of this first part: M. CARBAJO NÚÑEZ, *A free and fraternal economy. The Franciscan perspective*, Media House, Delhi, 2018; ID., «Franciscan Spirituality and Integral ecology. Relational bases vs the Throwaway culture,» in *Islamochristiana* 43 (2017) 59-78.

⁶ 1Jn 4:8. Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, c. 16, in J.-P. MIGNE, ed., *Patrologia Latina*, 226 voll., Paris 1841-1864, [=PL] vol. 42.

⁷ La unidad divina “será tanto más evidente cuanto más clara sea la distinción de las personas, y viceversa.” En efecto, la total comunión de las tres personas “no excluye, sino que afirma, la existencia de tres ‘yo’, pero al mismo tiempo elimina radicalmente la posibilidad de un ‘tuyo’ y un ‘mío.’” Esa unidad se expresa en “la mutua inhabitación o perichóresis de las mismas.” L. F. LADARIA, *La Trinidad, Misterio de Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 128-129.

the Beloved, the Spirit is Love. Being the Beloved, the Word is also the center of the eternal intra-Trinitarian communication and of his epiphany in creation.

The supreme intra-Trinitarian communicability is the most perfect at all. Indeed, the Good is essentially diffusive of itself (“*Bonum est essentialiter diffusivum sui*”)⁸ and the higher it is, the more intimately it communicates itself. The intra-Trinitarian communicability is the highest and the most perfect one, as God is the supreme Good. Being the highest Good, the Trinitarian God is absolutely diffusive, because giving Himself fully and freely is the most perfect act that Love can do. He is the utmost model of communication and communion.

His self-communication in the economy of Salvation is absolutely gracious and free.⁹ The “incarnation of the Word is the supreme free act of God.”¹⁰ Indeed, He “made the first move to make contact with mankind at the start of the history of salvation.” (CP 10)

The Creator is not a “motionless mover,” distant, impassive, and predictable, but a free and creative being, “a lover with all the passion of true love.”¹¹ He creates and sustains because he loves; that is, because he wants the good of all his creatures.

“For you love all things that are, and loathe nothing that you have made; for you would not fashion what you hate. How could a thing remain, unless you willed it; or be preserved, had it not been called forth by you? (Wis 11, 24-24)

1.1.1. The Trinitarian communion: origin, way, and destiny of all that exists

The Trinitarian communion is the origin, way, and destiny of creation; that is, God is the efficient, exemplary, and final cause of all that exists.

⁸ Thomas AQUINAS, *Summa Theologiae*, [=S. Th.] I q.5 a.4 ad 2, 35 voll., Studio Domenicano, Firenze 1949-1975.

⁹ “The Trinity that manifests itself in the economy of salvation is an immanent Trinity, and it is this Trinity that gives itself freely and graciously in the economy of salvation.” INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, «Theology, Christology, Anthropology.» 1981, n. 2, in ID., *Text and documents*, 1969-1985, Vol I, edited by Mons. M. Sharkey, Ignatius press, San Francisco 2009, 211-228, here 215.

¹⁰ L.F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998, 32. [my translation]

¹¹ BENEDICT XVI, «Encyclical letter *Deus caritas est*.» [=DC] Dec. 25, 2005, n. 10, in AAS 98 (2006) 217-252. In Scotus, “the primacy of the will sheds light on the fact that God is charity before all else.” BENEDICT XVI, «Apostolic Letter on the occasion of the 7th centenary of the death of blessed John Duns Scotus (Oct. 28, 2008).» in *L’Osservatore Romano*, [=OR] Dec. 24, 2008, 9.

“The Father is the ultimate source of everything, the loving and self-communicating foundation of all that exists. The Son, his reflection, through whom all things were created, united himself to this earth when he was formed in the womb of Mary. The Spirit, infinite bond of love, is intimately present at the very heart of the universe, inspiring and bringing new pathways. The world was created by the three Persons acting as a single divine principle, but each one of them performed this common work in accordance with his own personal property.” [238]

God creates and sustains in the eternal today. The entire creation has its origin in the love of the Father, through the mediation of the Son, and the power of the Holy Spirit; it is sustained by God’s loving presence and is destined to the eternal Trinitarian dwelling, when Christ will hand over the world to the Father and God will “be all in all.”¹²

The gratuity of God’s love, which gives rise to the common home of the cosmos, is also its final destination, its definitive homeland. Everything that comes into existence is a gift of God’s magnanimity and is oriented to it; that is, everything is destined to realize the fullness of love. Indeed, “the ultimate destiny of the universe is in the fullness of God, which has already been attained by the risen Christ, the measure of the maturity of all things.” [83]

1.1.2. “In the beginning was the Word”

All that exists has the same source, the Trinitarian God, and the same mediator, the Word. Christ is the firstborn, the beginning, and the end of all things, which “were created through him and for him.”¹³ Bonaventure affirms that Christ perfectly expresses the Father (Col 1:15) and, at the same time, is the exemplar, the model, and the prototype of all beings.¹⁴ He is the universal mediator, the one who catalyzes the cosmic longing, and unites all beings in his mystical body.

Creation is a free fruit of the Word (the Son) that the Father pronounces and that takes form by the power of the Spirit. This pronounced Word demands a

¹² 1Cor 15:28; Col 3:11. “Just as the human person, soul and body will be transformed in the resurrection, so too will the cosmos... brought into the glorification of the full body of Christ.” I. DELIO – K.D. WARNER – P. WOOD, *Care for Creation. A Franciscan spirituality of the earth*, Franciscan Media, Cincinnati 2007, 91.

¹³ Col 1:16; cf. Jn 1:3; 1Cor 8:5-6; Col 1:15-20; Ef 1:3-14.

¹⁴ “Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt.” BONAVENTURE, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, [=Hex.] I, 17, in Id., *Opera omnia*, 10 voll., Typ. Collegii s. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902 [=Quaracchi] V 332a.

response. The Incarnate Word is the perfect answer that God the Father expects. In him, the whole creation becomes a grateful response to the Father.

Thanks to the hypostatic union, Christ is the perfect interlocutor of the Father in the Spirit, the closest to his essential purpose and to the love with which God loves. He continues the dialogue that has its origin, foundation, and ultimate destiny in the Trinity. “Human history and all human relationships exist within the framework established by this self-communication of God in Christ. [...] In and through him, God’s own life is communicated to humanity by the Spirit’s action.”¹⁵

“When the fullness of time had come,” (Gal 4:4) the Word humbled and emptied himself, (*Kenosis*) assumed our human condition, became “God-with-us,” (Is 7:14) so that we can live in God. “Taking the form of slave and coming in human likeness,” (cf. Phil 2:7) he has made possible a close relationship and communion with us, in the immediacy.¹⁶ Since then, his mystery “is at work in a hidden manner in the natural world as a whole, without thereby impinging on its autonomy.” [99]

In the paschal mystery, Christ renews the wonders of the first creation, restores the dialogue with God, and makes us sons in the Son. Since then, we can participate, in Christ, at the eternal intra-Trinitarian dialogue. “The destiny of all creation is bound up with the mystery of Christ.” [99]

1.1.3. *Christ is the perfect Communicator*

In its revealing/salvific significance, the Incarnation of the Word can be understood not so much as reestablishing the dialogue made impracticable by sin,¹⁷ (traditional approach) but rather as a refinement of the communication already set up from the beginning.¹⁸ (Duns Scotus) According to this second approach, the Word would have become flesh even if man had not sinned. Therefore, in addition to restoring the dialogue damaged by sin, the incarnate Word deepens from within and leads to perfection the original predestination of man to dialogue with his Creator.

¹⁵ PCSC, «Pastoral instruction *Aetatis Novae*.» [=AN] Feb. 22, 1992, n. 6, in AAS 84 (1992) 447-468.

¹⁶ “In these last days, he spoke to us through a son.” Heb 1:2.

¹⁷ Dialogue has been interrupted, but not canceled altogether; otherwise, sin would have destroyed man’s ontological identity of “*imago Dei*,” which would be absurd.

¹⁸ Cf. M. CARBAJO NÚÑEZ, «Duns Scoto e il dialogo oggi,» in *Studi ecumenici* 27/4 (2009) 445-476.

Christ is “the perfect Communicator,” (CP 11) the one who makes peace between God and us. He also lays “the foundations of unity” among humans¹⁹ and among all beings. He gives us the freedom of God’s children, breaks down the dividing wall that prevents mutual acceptance, (Eph 2:14) and heals any broken relationship in the common home. He “is intimately present to each being, surrounding it with his affection and penetrating it with his light.” [221]

Jesus does not limit himself to verbal communication: He is the incarnate Word and speaks with authority. (Lk 4:32) He “came to accompany us on the journey of life” [235] and, therefore, he adjusts fully “to his people’s way of talking and to their patterns of thought.” (CP 11) Using simple gestures, he heals lepers (Mt 8:3) and the sick, (Mk 1:41) places his hands on children and blesses them, (Mk 10:16) liberates people from loneliness and marginalization.²⁰ All his words, actions, choices, and feelings are human language that he, as Incarnate Word, has made his own in order to communicate with us. His entire person (with his physical corporality) is the language par excellence that he uses to communicate God’s love for us and for creation.²¹

1.2. The human person is a dialogical and relational being

Divine revelation is dialogic: it calls upon us, asks for an answer, requires an interlocutor who listens to it and accepts it. God does not speak to the void. In Christ, the human beings are the addressees of God’s self-communication. When they had not yet existed and, therefore, could deserve nothing, God called them to participate in the Trinitarian dialogue, making them listeners of the Word; that is, those who host the Word as Mary did. Out of nothing, they were called to a loving dialogue with the Trinitarian God. Therefore, rather than “rational animal,” man is a free, dialogic, and relational being.

The human being exists because God calls him, summons him, and be-friends him. Indeed, “the invisible God out of the abundance of His love speaks to men as friends and lives among them, so that He may invite and take

¹⁹ CP 10. “Only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light.” SECOND VATICAN COUNCIL, «Pastoral constitution *Gaudium et spes*,» [=GS] Dec. 7, 1965, n. 22, in AAS 58 (1966) 1025-1120.

²⁰ Jn 9:6. Cf. R. CHEAIB, «La gestualità di Gesù comunicatore: prospettive sul mediatore multi-mediale,» in J.M. ALDAY, ed., *Nuovi media e vita consacrata*, Ancora, Milano 2011, 25-55, here 32-33.

²¹ On the “affective” language of Jesus: V. BATTAGLIA, «L’umano di Gesù di Nazareth: ri-dire l’evento dell’incarnazione in dialogo con le scienze antropologiche. Puntualizzazioni orientative,» in *Ricerche Teologiche* 27/2 (2016) 325-351.

them into fellowship with Himself.”²² In the actual progress of history, every human being is personally invited to a loving dialogue with his Creator. When, moved by the Spirit, he accepts this invitation, he enters into the mystery of the Trinitarian communion through Christ, the incarnate Word.

Establishing authentic relationships, people “make their own that Trinitarian dynamism which God imprinted in them.” They grow more, mature more, and are sanctified more to the extent that they go out “from themselves to live in communion with God, with others, and with all creatures.” [240]

1.3. Unity in diversity

True communication seeks unity in diversity; i.e., it respects and supports every person’s individuality. Instead of objectifying and dominating, it recognizes, welcomes, and contemplates. The respect for individuality makes communion possible, whereas individualism leads to competitive relationships and prevents the normal development of one’s own personality.

The encyclical *Laudato Si’* emphasizes the need to respect individuality in order to foster unity and communion. All living beings “have a value of their own in God’s eyes,” [69] “are linked by unseen bonds,” [89] depend on each other, [86] and no one is self-sufficient. Indeed, “each creature has its own purpose. None is superfluous.” [84] Besides, “valuing one’s own body in its femininity or masculinity is necessary if I am going to be able to recognize myself in an encounter with someone who is different.” [155]

In its symbolic and narrative language, the first chapter of Genesis describes creation as setting up the basis for authentic communication.²³ Through the Word, God establishes each being in its right place and function, setting clearly its peculiarity, characteristics, and limits. Thus, each creature is clearly identifiable, unique. Having ensured a rich diversity, He also guarantees unity by including all creatures in a network of harmonious relationships, in which each one finds its specific function, utility, and fecundity.²⁴ Thus, the initial chaos turns into cosmos, becoming a welcoming space for the free and affectionate encounter. God manifests joy and satisfaction at having created this space for communion and dialogue.²⁵

²² SECOND VATICAN COUNCIL, «Dogmatic Constitution *Dei Verbum*.» [=DV] Nov. 18, 1965, n. 2, in AAS 58 (1966) 817-835.

²³ Cf. LS 66. These biblical comments in more detail: M. CARBAJO NÚÑEZ, *Sister Mother Earth*, 174-178.

²⁴ Cf. A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l’errare dell’uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I Gn 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008.

²⁵ “God saw that it was good.” Gn 1:25; After creating man, God “found it very good” Gn 1:31.

1.4. Creation is language, communication, encounter, relationship

Creation is the historical, loving, and free expression of the Supreme Good.²⁶ Communicating his Trinitarian goodness, God gives origin to all beings in Christ.²⁷ In addition to being the efficient cause, Christ is also the final cause, since all creatures are ontologically bound to him, with a kind of *potentia oboedientialis*,²⁸ and tend towards him as their ultimate end.²⁹ Everything speaks of God.³⁰

Having its origin in the Word, creation is language, communication, encounter, relationship. It is a concretization of God's love in time and, therefore, it "is of the order of love." [77]

1.4.1. Each creature bears in itself a Trinitarian structure

Each creature is a sacrament of the Trinitarian life and "reflects in its own way a ray of God's infinite wisdom and goodness."³¹ Therefore, to know the world, we must see it from God and, on the other hand, to know God we have to contemplate the world.

Bonaventure "teaches us that each creature bears in itself a specifically Trinitarian structure"³² and "testifies that God is three." [239] Hence, we can read creation using this key. Sin has blurred our vision and has deprived us of that original innocence which enabled us to perceive immediately, in each creature, the reflection of the Trinity.

The mystic perceives nature's interconnectedness and harmony, "not because the finite things of this world are really divine, but because he experi-

²⁶ Cf. L. ARTUSO DA FARA, «La espiritualidad de San Bonaventura,» in *Selecciones de Franciscanismo* 3/7 (1974) 79-85.

²⁷ BONAVENTURE, «Commentaria in II librum Sententiarum,» [=2Sent.] d.1 p.2, a.1. q.1 (*Quaracchi* II 40).

²⁸ DUNS SCOTUS, «Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis,» [=QMetaph.] IX q.12 n.11, in Id., *Opera philosophica*, [=OPh.] IV 614.

²⁹ Cf. DUNS SCOTUS, «Quodlibet,» [=Quodl.] q.19 n.15, in L. VIVÈS, ed., Paris 1891-1895, [=Vivès] XXV-XXVI.

³⁰ BONAVENTURE, «Itinerarium mentis in Deum,» [=Itin.] c.2 n.12 (*Quaracchi* V 302-303); Id., «Commentarius in librum Ecclesiastes,» [=In Eccl.] c.1 v.11 q.2,3 (*Quaracchi* VI 16.24).

³¹ *Catechism of the Catholic Church*, [=CCC] n. 339, LEV, Vatican City 1997.

³² LS 239. "Creatura mundi est quasi quidem liber, in quo relucet et repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix." BONAVENTURE, «Breviloquium,» [=Brevil.] II c.12 (*Quaracchi* V 230a).

ences the intimate connection between God and all beings, and thus feels that «all things are God.»³³

1.4.2. Everything has been created for the communicative encounter

“Everything is created so that this story can exist, the encounter between God and his creature.”³⁴ By the power of the Holy Spirit, the loving presence of Christ in every creature makes possible a close network of relationships that reflects the Trinitarian mystery.

All of us are the fruit of the Trinitarian love and are naturally oriented to self-giving. Therefore, we need to promote a holistic perspective that enhances the relationship and interdependence among all beings.

Underlining the holistic, relational, and communicative dimension of creation, Teilhard de Chardin affirms that “the earth has a physiognomy, a countenance, a face.” A time will come when all beings will have “a heart and a soul.”³⁵

2. Restoring communication in the common home

Contradicting the Christian vision of the human person, modern culture has assumed a negative anthropological conception (*homo homini lupus*) that leads to a dialectic of perennial conflict at all levels. By subordinating his own body, (ontological dualism) man has also despised creation (ontic dualism). These “unhealthy dualisms”³⁶ have accentuated the separation between humans and the other creatures, thus opening the way to a despotic and irresponsible anthropocentrism.³⁷ Indeed, “thinking that we enjoy absolute power over our own bodies turns, often subtly, into thinking that we enjoy absolute power over creation.” [155] Thus, “human beings and material objects no longer extend a friendly hand to one another.” [106]

³³ LS 234; JOHN OF THE CROSS, *Cántico espiritual*, XIV-XV, in Id., *Canciones, coplas, declaraciones*, ISU, Milano 1998, 5.

³⁴ BENEDICT XVI, *Address at the opening of the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops*, August 6, 2008, in *Ecclesia* 3436 (2008) 26.

³⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *The Vision of the Past*, Collins, London 1966, 26 y 45.

³⁶ Those “unhealthy dualisms, nonetheless, left a mark on certain Christian thinkers in the course of history” LS 98.

³⁷ On the thesis of human exception: J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009; M. CARBAJO NÚÑEZ, «Franciscan spirituality and integral ecology,» 60-62.

Moreover, *Laudato Si'* warns about the danger of misusing Information and Communication Technologies. [=ICT] These wonderful technical means are God's gifts, but, on their own, cannot guarantee a human and humanizing communication. One thing is the technology we use (technical dimension) and another the ethical aspects that its use implies (anthropological dimension). The technical dimension of communication must not be confused with the anthropological dimension. At the anthropological level, the communication challenges have been basically the same throughout history, despite the *ICT* having continually changed and evolved.

2.1. Sin and ecological conversion

The ecological crisis is an ethical crisis, as it has been provoked "by our irresponsible and selfish behavior."³⁸ Environmental problems have ethical and spiritual roots, [9] because, ultimately, they are the result of the wounded human heart. (WDC 2016) Therefore, we must highlight our connection with the earth and our need for reconciliation with it.

The encyclical *Laudato Si'* introduced the concept of ecological sin, until then barely used in Catholic theology.³⁹ "God gave us the earth «to till and to keep» (Gn 2:15) in a balanced and respectful way. To till too much, to keep too little, is to sin." (WDC 2016, 2)

The abusive and selfish exploitation of the earth "is a crime against ourselves and a sin against God." [8] Thus, humans are endangering the whole ecosystem and their own future.

2.1.1. Sin breaks communication and communion

The book of Genesis illustrates that sin breaks our four fundamental relationships: with our self, God, others, and creation. Instigated by the deceiver, Adam and Eve deny their creatural condition and break their four relationships: they accuse each other, feel ashamed of their own nakedness, stop perceiving the cosmos as a welcoming garden, and no longer walk with God in it. (Gn 3)

³⁸ FRANCIS, «Message for the *World Day of Prayer for the Care of Creation*,» [=WDC] Sept. 1, 2016, n. 1, in *OR* 200 (Sept. 2, 2016) 8.

³⁹ "La tierra profanada por tantos pecados." CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF ARGENTINA, «Una tierra para todos,» Cea, Buenos Aires 2005, 5; CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF BOLIVIA, «El universo, don de Dios para la vida,» CEB, La Paz 2012, nn. 51, 70. On the different ways of presenting ecological sin: E.M. CONRADIE, «Towards an ecological reformulation of the Christian doctrine of sin,» in *Journal of Theology for Southern Africa* 122 (2005) 4-22, here 16-17.

“The harmony between the Creator, humanity, and creation as a whole was disrupted by our presuming to take the place of God and refusing to acknowledge our creaturely limitations. [...] As a result, the originally harmonious relationship between human beings and nature became conflictual. [...] Today “sin is manifest in all its destructive power in wars, the various forms of violence and abuse, the abandonment of the most vulnerable, and attacks on nature.” [66]

The infidelity of sin breaks the person internally, damages social life, destroys the ecosystem, and endangers life itself. [70] The confusion of Babel (Gn 11) clearly shows this lack of communication. Not accepting serenely their condition of creatures, humans want to get away from God, are unable to understand each other, generate violence,⁴⁰ and pervert nature, causing the destruction of the universal flood. (Gn 6-7)

By sinning, man contradicts his own nature of “listener of the Word.” The pharaoh embodies this egotistical enclosure that blocks communication. His not listening is synonymous with not believing: “Who is the Lord that I should obey him and let Israel go?” (Ex 5:2) Not listening to God, he cuts off communication with others and provokes the ten plagues.⁴¹

When the exodus began, the chosen people discovers soon the difficulty of establishing and keeping dialogue with God, who is a completely diverse being that they cannot control or domesticate. Israel gets tired of a communication that requires listening, waiting, opening up to the one who remains elusive, mysterious, diverse. In place of the personal God, they choose “a molten calf,”⁴² tangible, tame, reassuring, while they long for the onions and garlic that the slavery in Egypt ensured them.⁴³ Indeed, dialogic freedom is always demanding, difficult; therefore, the perennial temptation of rejecting it to establish relations of domination or submission.

2.1.2. *Ecological conversion*

“Living our vocation to be protectors of God’s handiwork is essential to a life of virtue.” [217] Therefore, “we must examine our lives and acknowledge the ways in which we have harmed God’s creation through our actions.”

⁴⁰ Gn 4; “The earth is filled with violence through them;” (Gn 6:13) *LS* 70.

⁴¹ Ex 7-11. “I do not know the LORD, and I will not let Israel go.” (Ex 5:2) “Pharaoh hardened his heart and would not listen to them.” Ex 7:13.22; 8:11.15; 9:12.

⁴² “A god who will go before us.” Ex 32:1.

⁴³ “We remember the fish we used to eat without cost in Egypt, and the cucumbers, the melons, the leeks, the onions, and the garlic.” Nm 11:5.

[218] The awareness of our responsibility must lead us to “take concrete steps towards ecological conversion,”⁴⁴ overcoming avarice and consumerism. Besides, we must grow in ecological virtues: compassion, prudence, temperance, simplicity, sobriety, and “the capacity to be happy with little.”⁴⁵

Conversion must be “sustained particularly by the sacrament of Penance.” (WDC 2016, 2) Unfortunately, when confessing our sins, we often disregard our responsibility “in relation to other living beings.” [68]

2.2. “Do not be afraid of new technologies!”

“Do not be afraid of new technologies!”⁴⁶ John Paul II warned. They are “gifts”⁴⁷ that “God has placed at our disposal to discover, to use, and to make known the truth, also the truth about our dignity and about our destiny.” (RS 14) The Church “would feel guilty before the Lord if she did not utilize” them. (EN 45) Rather than reducing them to simple tools in our hands, we must acknowledge that they have already created a new culture, a living environment where every one of us is immersed. We must learn how to inhabit it properly.

The MCS strengthen the fraternal bonds of the human family, foster collaboration and solidarity in dealing with serious and urgent matters, shed light on abuses, stimulate progress and responsible competition, and serve as a channel for spiritual enrichment and ethical reflection.⁴⁸ However, there are also challenges that require continuous discernment, constant vigilance, and a healthy critical capacity. (RS 13) Let us now analyze some of the challenges that the encyclical *Laudato Si'* indicates.

⁴⁴ WDC 2016, 2 First use of this concept in Catholic theology: JOHN PAUL II, «General Audience» Jan. 17, 2001; cf. N. ORMEROD - C. VANIN, «Ecological Conversion: What does it mean?» in *Theological Studies* 77/2 (2016) 328-352, here 330.

⁴⁵ LS 222; cf. V.-T. CACIUC, «The Role of Virtue Ethics in Training Students' Environmental Attitude.» in *Procedia* 92 (2013) 122-127, here 123. “Cosmic humility”: R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology. Rediscovering the Community of Creation*, Longman, London 2010, 37.

⁴⁶ JOHN PAUL II, «Apostolic Letter *Il Rapido Sviluppo*.» Jan. 24, 2005, [=RS] n. 14, in AAS 97 (2005) 265-274.

⁴⁷ Cf. SECOND VATICAN COUNCIL, «Decree *Inter mirifica*.» [=IM] Dec. 4, 1963, n. 1-2, in AAS 56 (1964) 145-157; RM 37; PAUL VI, «Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*.» [=EN] Dec 8, 1975, n. 45, in AAS 58 (1976) 5-76; PCSC, «Ethics in communications.» 4-06-2000, n. 4, in OR (May 31, 2000) suppl., inserto tabloid, p. I-IV; “The marvelous providence of God has reserved this wonder for our age.” 7th WCD 1973.

⁴⁸ Cf. P.J. ROSSI – P. SOUKUP, *Mass media and the moral imagination. Communication, culture and theology*, Sheed & Ward, Kansas 1994, 4; R.E. LAUDER, «Business, cinema and sin.» in *Teaching Business Ethics* 6 (2002) 63-72.

2.2.1. *A critical approach to the media*

The references of the encyclical *Laudato Si'* to the *MCS* are contained in the fourth part of the first chapter, [43-47] entitled “Decline in the quality of human life and the breakdown of society.” In this chapter, *LS* considers the negative effects of the current model of development, [43] which promotes chaotic and unhealthy cities, [44] privatizes beautiful spaces, reserving them for the rich, [45] increases inequalities, breaks the bonds of social cohesion, and generates violence. [46] Among all these challenges, the encyclical points out the influence of the *MCS*. [47]

A critical view of the *MSC* is evident here. They respond to the commercial interests of the multinationals that control them and promote the same capitalist model of development that has caused the current socio-environmental crisis. This critical approach to the *MSC* contrasts with the optimism of a recent UN document,⁴⁹ which affirms that “the guarantee of diffusion and access to information sources seems to be sufficient in itself for the promotion of a healthy sustainable development”⁵⁰ for the coming years.

Laudato Si', instead, affirms that the *MCS* can manipulate human perception, especially when they “become omnipresent” and when relationships with others are “replaced by a type of internet communication.” [47] These statements reflect an evolution in the Church’s theoretical approach to the *MSC*.

2.2.2. *From neutral instruments to reality configurators*

S.E. Cardinal Martini taught that the *MSC* are not just tools in our hands, but rather “an atmosphere, an environment in which we are immersed, that surrounds us and penetrates us from every side.”⁵¹ John Paul II added: “it is not enough to use the media simply to spread the Christian message and the Church’s authentic teaching. It is also necessary to integrate that message into the ‘new culture’ created by modern communications.”⁵²

⁴⁹ UNITED NATIONS, [=UN] «Transforming our world. The 2030 Agenda for Sustainable Development.» in *Internet*: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transforming-our-world>. [Last visit: Sept. 27, 2018]

⁵⁰ F. COLOMBO, «Media and information in the *Laudato Si'*» in *Educatio Catholica* 4 (2017) 41-49, here 49.

⁵¹ C.M. MARTINI, «Pastoral letter “*Il lembo del mantello*”: per un incontro tra Chiesa e mass media.» Centro Ambrosiano, Milano 1991, 12. [my translation]

⁵² RM 37. Today “one no longer thinks or speaks of social communications as mere instruments or technologies. Rather they are now seen as part of a still unfolding culture.” 24th WCD, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XIII, 1 (1990) 157-161.

In any case, from Vatican II until the last decade, the Pope's messages for the World Communications Day tend to see the media as "lifeless instruments requiring proper use."⁵³ Therefore, it is up to us to use them for good or for bad. The *WCD* messages emphasized mainly that the *MCS* are ethically neutral, even if those messages also insisted on the need for educating our conscience in order to use the media in a responsible way, because their pervasiveness could condition our vision of the world.

In the last decade, however, the *WCD* messages underline much more clearly that we are in a new living environment that, in many aspects, is determined by the influence of the *MSC*. "The impartiality of media is merely an appearance." (48th *WCD*, 2014) We are already in a new culture, a new existential context that needs to be evangelized. "There is no area of human experience in which the media have not become an integral part of interpersonal relations and of social, economic, political, and religious development." (42nd *WCD*, 2008, 1) Therefore, it is necessary to enculturate the gospel in this new social context with innovative and creative approaches in theology and ethics.

Giving us mental representations ready to use, the new *MSC* are shaping our perception of reality and our symbolic understanding of the world.⁵⁴ Even if we are not aware of it, they are conditioning the whole society and our own lifestyle. However, rather than putting barriers, we need to discern the best way of inhabiting this anthropologically qualified space that the *MCS* have created, discerning the ideals and values that are at stake.

2.2.3. *Mental and media pollution*

Laudato Si' affirms that "true wisdom, as the fruit of self-examination, dialogue, and generous encounter between persons, is not acquired by a mere accumulation of data, which eventually leads to overload and confusion, a sort of mental pollution." [47] Indeed, an overload of data can prevent us from structuring our thinking and an excessive amount of information can create confusion instead of increasing our knowledge.

Information should bring us to knowledge and wisdom, but often the *MSC* use it as an end in itself. "Amid the noise and distractions of an information

⁵³ "The communications media are only lifeless instruments requiring proper use." PCSC, «An appeal to all contemplative religious,» June 3, 1973, in *Internet*: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_03061973_contemplative-religious_en.html.

⁵⁴ Cf. H. RHEINGOLD, *La realtà virtuale. I mondi artificiali generati dal computer e il loro potere di trasformare la società*, Baskerville, Bologna 1993, 521-522; F. SCHIRRMACHER, *La libertà ritrovata. Come (continuare a) pensare nell'era digitale*, Codice, Torino 2010.

overload,” [47] we are given countless answers, but we are unable to formulate the right questions. In fact, “the speed with which information is communicated exceeds our capacity for reflection and judgement, and this does not make for more balanced and proper forms of self-expression.” (48th WCD, 2014) Baricco speaks of the “new barbarians” who prefer speed to reflection.⁵⁵ The continuous flow of data and the lack of reflection can lead us to superficiality and to cultural impoverishment, bringing about confusion and disorientation.

Instant communication makes it difficult to process our experiences inwardly and to assimilate them thoughtfully. Thus, it is difficult to learn “how to live wisely, to think deeply, and to love generously.” [47]

The media environment is increasingly polluted and could become unbreathable, due to manipulation and lack of transparency. The Pope has dedicated the last WCD message to the proliferation of “fake news”; i.e., “false information based on non-existent or distorted data meant to deceive and manipulate the reader.” (52nd WCD, 2018, 1) In this way, people disregard truth to promote selfish interests.

2.3. The media facilitate (and shape) our relationships

The encyclical *Laudato Si'* affirms that the risks associated with the MCS become more challenging when real relationships are replaced “by a type of internet communication.” [47]

Virtual communication “enables us to choose or eliminate relationships at whim,” [47] thus hindering the construction of our own identity and the serene encounter with others. Fleeing into the virtual, the subject moves away from his own self, from his neighbors, and from his physical and cultural environment.⁵⁶

2.3.1. Loneliness, indifference, and lack of empathy

“In a culture often dominated by technology, sadness and loneliness appear to be on the rise.”⁵⁷ It is also growing “a deep and melancholic dissatisfaction with interpersonal relations.” [47] David Riesman uses the expression “a lonely crowd” to refer to insecure, consumerist, and anxious individuals who seek

⁵⁵ A. BARICCO, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2006, 178.

⁵⁶ A. HELLER, *Dove siamo a casa?*, Franco Angeli, Milano 1998; G. BETTETINI – C. GIACCARDI – P. AROLDI, «Identità, comunicazione e società multiculturale,» in V. CESAREO, *Per un dialogo interculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 86.

⁵⁷ FRANCIS, «Apostolic Letter *Misericordia et misera*,» Nov. 20, 2016, n. 3, in AAS 108 (2016) 1311-1327.

emotional refuge in the private realm, disregard public life, and uncritically follow the media.⁵⁸

“Today’s media do enable us to communicate and to share our knowledge and affections.” [47] It is therefore paradoxical that their most frequent users tend to be the less empathetic ones.⁵⁹ This confirms that technology facilitates virtual contact, but cannot guarantee empathy, which belongs to the anthropological dimension of communication. Indeed, “when we allow ourselves to be caught up in superficial information, instant communication, and virtual reality, we can waste precious time and become indifferent to the suffering flesh of our brothers and sisters.”⁶⁰ Quite often, the relationships established on social networks remain superficial and inconsistent, without any commitment or responsibility.

2.3.2 Artificial emotions

Laudato Si’ warns about the dangers of a communication that often gives rise “to a new type of contrived emotion which has more to do with devices and displays than with other people and with nature.” [47]

Already in the ludic society of the Roman Empire, which kept people anesthetized and quiet by offering them “bread and circuses,”⁶¹ the Church Fathers warned against the ambivalence of public shows, because they blurred the distinction between true and false, making evanescent the criteria of truth. (*ratio veritatis*⁶²) People can thus become spectators or actors in a pseudo reality with no ontological consistency, in which everyone is driven by irresponsible cu-

⁵⁸ D. RIESMAN, *The lonely crowd*, New Haven, London 1961.

⁵⁹ On the rapid decline of empathy among university students, especially from 2001 onwards: S. KONRATH - E.H. O’BRIEN - C. HSING, «Changes in Dispositional Empathy in American College Students over Time: a Meta-analysis.» in *Personality and Social Psychology Review* 15/2 (2011) 180-198.

⁶⁰ FRANCIS, «Apostolic Exhortation *Gaudete et Exsultate*.» [=GE] March 19, 2018, LEV, Vatican City 2018, n. 108.

⁶¹ In the first century, the poet Decimus Iunius Iuvenalis lamented the populism of the Roman emperors, who kept people anesthetized and quiet by using “bread and circuses”: “Iam pridem, ex quo suffragia nulli uendimus, effudit curas; nam qui dabat olim imperium, fasces, legiones, omnia, nunc se continet atque duas tantum res anxius optat, panem et circenses.” D. IUNII IUVENALIS SATURA X, 77-81, edited by P. Campana, Mondadori, Firenze 2004, 63.

⁶² Tertullian (155-240) affirmed that those shows were unsuitable for Christians, since they contradicted the “*ratio veritatis*” of the creation. Q.S.F. TERTULLIANUS, *De spectaculis*, cap. I, 1, Lipsiae 1839, 6.

riosity.⁶³ In this way, they endanger the “living in truth” that is a fundamental characteristic of God’s children.⁶⁴

“How is it that a man wants to be made sad by the sight of tragic sufferings that he could not bear in his own person? Yet the spectator does want to feel sorrow, and it is actually his feeling of sorrow that he enjoys. [...] How can the unreal sufferings of the stage possibly move pity? The spectator is not moved to aid the sufferer but merely to be sorry for him; and the more the author of these fictions makes the audience grieve, the better they like him.”⁶⁵

Nowadays, fun and diversion keep being used to anesthetize and manipulate people. Some authors have jokingly called the media: “weapons of mass distraction.”⁶⁶ The current socio-economic system does not invite us to think, but to buy. Aldous Huxley and Neil Postman have reminded us of it in a suggestive way.⁶⁷ Rather than striving to uncover and change the oppressive structures in our world, many people try to compensate their existential void with cosmetics, gyms, drugs, medicines, psychologists, diets, beverages, automobiles, and technological gadgets.⁶⁸

2.4. Far from nature, far from the poor

The “rapidification” [18] of the current technological society drives us to frenetic activity, to global indifference, and to ride rough-shod over everything around us. [225] The same media that facilitate virtual contact, can also “shield us from direct contact with the pain, the fears and the joys of others, and the

⁶³ “Curiosity is characterized by a specific *not-staying* [Unverwellen] with what is nearest. Consequently, it also does not seek the leisure of reflective staying, rather it seeks restlessness and excitement [...] Curiosity has nothing to do with the contemplation that wonders at being, it has no interest in wondering to the point of not understanding.” M. HEIDEGGER, *Being and Time*, State Univ. of New York Press, Albany 2010, 166.

⁶⁴ L. LUGARESI, «I padri della Chiesa fra teatro e Internet,» in *OR* (Feb. 16, 2011) 4; cf. *Id.*, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Morcelliana, Brescia 2008.

⁶⁵ ST AUGUSTINE, *The confessions of St Augustine*, III, 2, Sheed & Ward, London 1999, (4th reprint) 30-31.

⁶⁶ This was also the English title of a television movie commercialized in 1997. Cf. *Internet*: <https://www.imdb.com/title/tt0120487/>. [Last visit: Aug. 20, 2018]

⁶⁷ N. POSTMAN, *Amusing ourselves to death. Public discourse in the age of show business*, Penguin, New York 2006; A. HUXLEY, *Brave new world*, Rosetta Books, New York 2010 (original 1932)

⁶⁸ F. PASQUALETTI, «Giovani, fede e vocazione cristiana nell’era della tecnologia digitale,» in *Salesianum* 79 (2017) 231-256, here 252. [My translation]

complexity of their personal experiences.” [47] In this way, we lose empathy, solidarity, and capacity to contemplate creation. Even media professionals are often too detached from the concrete reality that they are reporting.

“Many professionals, opinion makers, communications media, and centres of power are located in affluent urban areas, are far removed from the poor, with little direct contact with their problems. [...] This lack of physical contact and encounter, encouraged at times by the disintegration of our cities, can lead to a numbing of conscience and to tendentious analyses which neglect parts of reality.” [49]

Being physically removed from the reality they describe, some professionals fall into a “green” rhetoric, which is clearly fragmented and insensitive to the suffering of the poor. Instead, “a true ecological approach always becomes a social approach,” [49] because everything is connected. Actually, “a crime against the natural world is a sin against ourselves and a sin against God.” [8]

Conclusion

The encyclical *Laudato Si'* proposes Francis of Assisi as a model of integral ecology, [10] because “he communed with all creation” and “every creature was a sister united to him by bonds of affection.” [11] Communication and integral ecology always go together. Growing up in our union with Christ, we strengthen our ties with the poor, with sister mother earth, and with the whole creation. We are one in Christ. (Eph 2:11-16)

This affectionate and universal brotherhood is radically opposed to capitalism and to the technocratic paradigm, which consider “everything as irrelevant unless it serves one’s own immediate interests.” [122] Creation is reduced to something formless, completely open to manipulation. [106] Instead of fraternal relationships, capitalism promotes the “non-tuism”, which portrays the others as anonymous and faceless adversaries. Everyone must defeat or deceive the others if he wants to survive and progress.

The media and the digital world respond to the commercial logic of the multinationals that control them and, therefore, present many ethical challenges. We have analyzed some of these challenges in the light of the encyclical *Laudato Si'*. In any case, the real dilemma does not consist in deciding whether to use the Means of Social Communication or not, but rather in using them responsibly. They offer enormous potentialities to communicate “knowledge and affections;” therefore, “efforts need to be made to help these media become sources of new cultural progress for humanity and not a threat to our deepest riches.” [47]

The encyclical *Laudato Si'* invites us to conversion, active commitment, and hope. Christ “does not leave us alone, for he has united himself definitively to our earth.” [245] Helped by divine grace, we can restore communication in the common home, thus anticipating the advent of new heavens and a new earth. (2 Pet 3:13)

Bibliography

Carbajo Núñez Martín, *Sister Mother Earth. Franciscan Roots of the Laudato Si'*, Tau Publishing, Phoenix (AZ) 2017.

Crowley D.J., and P. Heyer, ed., *Communication in history: Technology, culture and society*. 6th ed., Routledge, Boston 2016.

Delio I., «Evangelical life today: living in the ecological Christ,» in *Franciscan Studies* 64 (2006) 475-506.

Hathaway M. – L. Boff, *The Tao of liberation: exploring the ecology of transformation*, Orbis, Maryknoll NY 2009.

Jenkins W., *Ecologies of Grace. Environmental ethics and Christian theology*, Oxford UP, Oxford 2008.

Ladaria L. F., *La Trinidad, Misterio de Comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002.

Spadaro A., *Cybertheology: Thinking Christianity in the Era of Internet*, Fortham Univ. press, New York 2014.

Todisco O., «Alla scoperta dell'abisso trinitario del mondo con Bonaventura, pensatore francescano,» in *Italia Francescana* 1-2 (2017) 13-34.

PARA UMA TEOLOGIA DO FUTURO COMO FUTURO DA TEOLOGIA

THEOLOGY OF THE FUTURE AS THE FUTURE OF THEOLOGY

JOÃO MANUEL DUQUE

Faculdade de Teologia

Universidade Católica Portuguesa

jmduque@sapo.pt

Orcid: 0000-0002-9252-6709

ResearcherID: B-4320-2015

Recibido 04 de abril de 2019 / Aceptado 2 de mayo de 2019

Resumen: La categoría del futuro puede ser abordada teológicamente en la perspectiva formal-debatiendo el modo de acceso a ese futuro o incluso el modo de su elaboración -o en la perspectiva material, debatiendo los diversos contenidos imaginados para ese futuro, sin poder eludir la cuestión central relativa a la cuestión de posibilidad o no de realizar todo aquello que se imagina: sea por imposibilidad práctica sea por imposibilidad ética, o incluso teológica. La propuesta de la cuestión en estos términos -concretados en los debates sobre las diversas utopías humanas- exige una reflexión sobre el proceso de la imaginación y sobre los modos de su relación con la realidad y con la posibilidad. Es en el contexto de esa reflexión donde podrán formularse algunos elementos que deberán constituir una teología del futuro, los cuales se presentan como muy fértiles para el futuro próximo de la teología.

Palabras clave: Escatología, Futuro, Imaginación, Poshumano, Utopía.

Abstract: The category of the future can be approached theologically from the formal perspective - debating the way of access to this future or even the way of its elaboration - or in the material perspective, debating the various contents imagined for that future, without being able to circumvent the central question relative to the possibility or not of accomplishing all that one imagines: either by practical impossibility or by ethical or even theological impossibility. Placing the question in these terms - concretised in the debates on the various human utopias - requires a reflection on the process of the imagination and on the ways of its relation with reality and possibility. It is in the context of this reflection that some elements that should constitute a theology of the future can be formulated, which are presented as very fertile for the near future of theology.

Keywords: Eschatology, Future, Imagination, Post-human, Utopia.

Introdução

Teologia é, no seu rigor etimológico, discurso sobre Deus. Sabemos, contudo, que nada podemos dizer diretamente sobre Deus. Nesse sentido, não há teologia – precisamente por se articular como *logos* humano – que não seja discurso antropológico ou, mais vastamente ainda, discurso sobre a realidade, nas suas complexas articulações. E uma das dimensões da realidade que conhecemos – que, aliás, é condição mesma de a podermos conhecer – é a dimensão do tempo, que habitualmente articulamos na relação entre passado, presente e futuro. Consoante as tendências teológicas, que correspondem sempre a tendências culturais, mas também consoante as áreas da teologia, a sua orientação pode estar mais focada no passado – explorando a dimensão da memória – no presente – explorando sobretudo a dimensão da ação real – ou no futuro – explorando a dimensão da esperança e da escatologia, como discurso sobre a validade última e a realização plena de tudo.

Por efeito inevitável da modernidade, a teologia do século XX conheceu um especial incremento da ocupação com a questão do futuro. Isso parece ter conhecido uma crise, após as desilusões inerentes a certas orientações utópicas marcantes. No entanto, a mentalidade utópica, embora com outras formulações e conteúdos, não deixou de se desenvolver nos inícios do séc. XXI. Nesse sentido, uma teologia do futuro parece continuar a ser relevante no contexto cultural em que vivemos, precisamente como envolvimento crítico com todas as utopias contemporâneas. Aliás, na orientação para esse tópico, a teologia contemporânea pode evitar certo academismo em que parece perder-se, ou mesmo o seu encerramento num horizonte “neo-escolástico” e “eclesiástico”, que se contenta com o comentário repetitivo de um discurso interno, sem enfrentar, mesmo criticamente, os grandes desafios contemporâneos. E esses são incontornavelmente desafios para o futuro da humanidade. Por isso, são desafios para uma teologia do futuro, que aí pode encontrar impulso para o seu próprio futuro, num momento em que muitas vezes se encontra a contas com o seu estatuto.

Para dar corpo à tese de que uma teologia do futuro pode, hoje, alimentar o futuro da teologia, na primeira parte deste artigo será trabalhada a categoria do futuro, como categoria teológica, seja do ponto de vista mais formal, seja mesmo na relação ao conteúdo das utopias que nela se cruzam. Na segunda parte do artigo, a partir das questões levantadas na primeira parte, será proposta uma teoria teológica da imaginação, como fundamento para pensar alguns tópicos da reflexão teológica sobre o futuro, nas circunstâncias históricas que são as nossas. Dessa passagem pelo tópico do futuro deduzir-se-ão algumas consequências para a prática quotidiana da teologia,

que se consideram importantes para o seu futuro próximo e que serão apresentadas na conclusão.

1. O futuro como categoria teológica

A teologia conheceu, por meados do século XX, uma reforçada tentativa de recuperação da sua dimensão escatológica, depois de muito tempo sem colocar essa questão de forma intensa e abrangente mas reduzindo-a essencialmente a considerações mais ou menos passageiras e parciais sobre os “novíssimos da alma”¹. Segundo um diagnóstico proposto, em 1957, por Hans Urs von Balthasar, os desenvolvimentos desta área da teologia poderiam agrupar-se em três orientações fundamentais: no âmbito de uma denominada “escatologia consequente”, que se baseava no anúncio do Reino de Deus como ruptura com o optimismo do progresso; no âmbito da assim chamada “escatologia radical”, protagonizada sobretudo pela tradição da Teologia Dialética, em torno à ideia de uma espécie de aniquilação escatológica do mundo; e no âmbito da relação entre escatologia e teologia da história, que o autor ainda não podia apresentar de forma desenvolvida, porque só alguns anos depois é que surgiriam as suas propostas mais significativas e polémicas².

É precisamente neste último âmbito que se vai concentrar a primeira parte deste artigo, assumindo o respetivo debate como prelúdio histórico e conceptual a uma atual reflexão teológica sobre o futuro. De facto, foi na relação entre escatologia e teologia da história que se situou, nessa ocasião, o debate sobre uma teologia do futuro, no contexto de uma teologia da temporalidade, articulada como história.

A partir desse impulso inicial, poderá compreender-se melhor em que medida, embora sem eliminar a pertinência das questões colocadas na ocasião – como revela aliás a sua fertilidade teológica – a partir de certa altura o problema do futuro começa a ser relacionado sobretudo com a questão da técnica e com as possibilidades por ela abertas, ou então com os problemas que o seu rápido desenvolvimento origina. Será pois no âmbito do debate

¹ Para uma síntese dos desafios da Escatologia nessa época, ver: Gerhard Sauter, *Einführung in die Eschatologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995) 1-26.

² Cf. Hans Urs von Balthasar, “Eschatologie”, in *Fragen der Theologie Heute*, Hrg. von Josef Trütsch und Franz Böckle (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1957), 403-421.

em torno dos significados das utopias tecnológicas que se vai expandir a questão inicial sobre o significado teológico da categoria do futuro.

a) O futuro da história humana

Por meados dos anos 60, Jürgen Moltmann tinha introduzido o tema do futuro, no contexto da sua *Teologia da Esperança*³. Karl Rahner, que até então não tinha dedicado ao tema grande importância, dedica-lhe, pelo final dessa década, uma série de reflexões⁴, que servirão aqui de ponto de partida. Para melhor enquadrar a perspectiva da abordagem, convém ter em conta que o debate provocado por Moltmann se relaciona com a recepção, em teologia, dos contributos da escola neo-marxista de Frankfurt, sobretudo a partir da obra de Ernst Bloch⁵. Esse era pois o horizonte da discussão sobre a compreensão do lugar da categoria do futuro – e correspondente categoria da esperança – numa perspectiva tipicamente cristã ou mesmo teológica⁶, como se revela ser a preocupação central dos textos de Rahner.

A questão pode ser colocada, antes de tudo, no âmbito da reflexão sobre o significado teológico da categoria da temporalidade. Segundo Rahner, essa é uma categoria eminentemente teológica, tendo em conta a referência permanente à história e, sobretudo, à esperança num final da história com dimensão salvífica ou equivalente a uma ideia de plenitude do tempo. “Existe o conceito teológico da esperança, a qual significa simultaneamente ação e expectativa em relação a um tempo aberto, que nunca poderá ser controlado pelo ser humano, através de uma planificação autónoma”⁷. A própria noção de verdade teológica, assente nas noções de Revelação e de desenvolvimento do dogma, pressupõe a relação à história e, por isso mesmo, uma certa dimensão de historicidade. No entanto, Rahner não pode evitar a constatação paradoxal de que “na teologia escolástica e na habitual e reflectida consciência crente que dela depende, não existe qualquer ‘teologia do tempo’”⁸.

O pressuposto de uma teologia do tempo seria a afirmação da temporalidade finita do mundo. Afirmação que levanta vários problemas, antes de

³ Cf. Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München: Chr. Kaiser, 1964)

⁴ Reunidas em Karl Rahner, *Zur Theologie der Zukunft* (München: DTV, 1971).

⁵ Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Werkausgabe: Band 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 1ª Ed. Berlin, 1954-1959); Juan-José Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch* (Estella: EVD, 1992).

⁶ Cf. Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zürich-Stuttgart: Zwingli, 1965).

⁷ Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, 54.

⁸ Rahner, 55.

tudo já relativamente à própria possibilidade de ser formulada – de facto, a partir de que local ou perspectiva exterior poderíamos nós constatar a finitude do tempo do mundo? A proposta de Rahner é que essa afirmação possa partir da experiência pessoal da temporalidade finita do ser humano, no exercício da sua liberdade (por isso, independente de qualquer esquema determinista, naturalista ou gnóstico, de mero eterno retorno do mesmo), extrapolando essa experiência para o mundo, na sua globalidade, e afirmando, assim, que o mundo teve um início e terá um fim – revelando, por isso, uma finalidade. Isso permitiria compreender o mundo como história e relacionar a história do mundo com a história da salvação, articulado na história das decisões livres de cada ser humano, orientado, pelo carácter irreversível dessas decisões, para o carácter definitivo das mesmas, em Deus. Daí se deduz um princípio básico para a compreensão da temporalidade do mundo: “Esta nunca pode ser concebida de tal modo que o tempo interior do espírito pessoal, com início e fim, não encontre aí lugar”.⁹

A afirmação da temporalidade, com a correspondente finitude, do humano e do mundo, como história, constitui um dos núcleos da proposta teológica de Johann Baptist Metz, formulada precisamente como crítica ao transcendentalismo de certa tradição teológica (a qual inclui explicitamente o seu mestre Karl Rahner). Não nos interessa aqui entrar no potencial debate entre os dois teólogos, mas simplesmente compreender o significado do impulso dado por Metz ao problema da temporalidade em teologia, no sentido da sua orientação para a categoria do futuro. Em rigor, a sua afirmação da temporalidade do mundo e do humano não difere muito do que propunha Rahner, quando a concentrava no carácter definitivo e irreversível da história da liberdade humana, como base da história do mundo. Metz recorre à categoria da “apocalíptica” para referir esse carácter definitivo, que confere profunda seriedade às ações humanas, como articulação das suas opções. Contra uma leitura gnóstica do tempo, assente no princípio do eterno retorno ou da “eternidade do tempo”¹⁰, que retira historicidade ao mundo e à ação humana, retirando-lhe por isso seriedade, propõe um “tempo com prazo”¹¹, que fundamenta a urgência e o peso da ação presente, tendo em vista o fim do tempo, tal como concebido pela apocalíptica bíblica.

No entanto e embora Metz atribua especial peso à categoria da memória, a dimensão apocalíptica do tempo está mais explicitamente orientada

⁹ Rahner, 64.

¹⁰ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*, Gesammelte Schriften Bd. 4 (Freiburg i. Br.: Herder, 2017), 123.

¹¹ Metz, *Memoria*, 130

para o futuro, na medida em que considera a finitude da própria história, cujo fim futuro tem impacto sobre o presente da experiência. Tem impacto sobre o significado da ação presente e tem impacto, também, sobre o que é possível esperar relativamente a esse fim. Na linguagem incisiva do teólogo de Münster, “ou avançamos..., com Nietzsche, para o tempo mítico-dionisíaco sem final... ou colocamos o umbral para o futuro da humanidade... no horizonte do tempo a prazo... Nesta alternativa decidem-se... o caminho e o futuro do cristianismo, mas também o caminho e o futuro da humanidade propriamente dita”¹².

Situada assim a questão do futuro no interior da questão da temporalidade do humano e do mundo, colocam-se de imediato incontornáveis questões: será esse futuro mera categoria formal, a relativizar o absoluto do presente, ou possuirá conteúdo concreto? Se o possui, quem lhe confere esse conteúdo, o ser humano e o seu desejo, ou uma dimensão transcendente ao humano? E se é permitido ao humano esperar um futuro com um conteúdo determinado – por exemplo, a superação da vitimação do inocente – quem realizará esse futuro: a humanidade através do seu progresso, ou Deus, por dádiva gratuita? Estas questões colocam-nos, como é evidente, no cerne do debate entre cristianismo e marxismo – entre outros debates possíveis, anteriores e posteriores ao fenómeno marxista – o qual animou, sem dúvida, a formulação teológica da questão do futuro, a meados do séc. XX.

Moltmann, tendo sido o teólogo que mais explicitamente se expôs a este debate, concentrando-o na proposta de Bloch, avança uma distinção fundamental: a compreensão do futuro como “extrapolação” do presente e a compreensão do futuro como “antecipação” no presente. Na primeira dimensão – eventualmente correspondente à proposta marxista – o futuro é abordado com base em prognósticos e é o resultado de planificações. Brota, por isso, da produção humana ou, quando muito, da natureza e da evolução intrínseca à matéria. Na segunda dimensão – eventualmente mais adequada a uma teologia do futuro e da esperança – o futuro é alvo da esperança, que o antecipa mas não o produz¹³. No primeiro caso corresponde à ideia de *futurum*; no segundo, à ideia de *adventus*¹⁴.

Impulsionado por este debate, Karl Rahner prefere distinguir entre o futuro “categorial” e o futuro “absoluto”¹⁵. O primeiro concentra-se em reali-

¹² Metz, *Memoria*, 136.

¹³ Cf. Jürgen Moltmann, *Umkehr zur Zukunft* (München: Chr. Kaiser, 1970), 57.

¹⁴ Cf. Tamayo-Acosta, *Religión*, 273-274.

¹⁵ Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, 150ss.

zações imanentes à história ou à natureza, eventualmente planejadas, mas que mantêm sempre o futuro em aberto, indefinidamente. O segundo significa a plenitude definitiva da história. Do ponto de vista teológico, o futuro esperado é o futuro absoluto, até porque se trata de “um outro nome para aquilo que se pretende dizer com o termo ‘Deus’”¹⁶. Nesse sentido, também, o cristianismo recusa “qualquer utopia ideológica do futuro, na qual o futuro absoluto seja confundido com um futuro intramundano-categorial, e o último futuro do ser humano fosse visto como algo inferior ao indizível e santo mistério de Deus...”¹⁷.

Significa isso que o futuro, em sentido teológico, nada tem a ver com o futuro tal como concebido nos processos intramundanos? Ainda que as distinções quase alternativas elaboradas por Moltmann e por Rahner possa aconselhar essa conclusão, ela não é necessária, aliás nem sequer é condizente com as posições de ambos os teólogos. Segundo Rahner, esta distinção apenas deve salvaguardar a dimensão tipicamente teológica do futuro, mas deixa em aberto a possibilidade de utopias intramundanas. Do ponto de vista formal, portanto, as duas dimensões do futuro não se opõem, apenas se recusa a possibilidade de confundir uma com a outra.

Moltmann é, contudo, mais explícito no reconhecimento do valor das utopias imanentes. Se é certo que o verdadeiro futuro, na sua dimensão teológica, não pode ser extrapolado a partir do presente e da planificação, aquilo que se espera está relacionado também com o desejo humano, partilhado com muitas utopias imanentes. Em primeiro lugar, assume-se o caminho da “dialética negativa”, por um processo de compreensão e denúncia do que é considerado errado ou falso. “Se relacionarmos, no pensamento histórico e prático, a procura da verdade com a procura do futuro, então resulta, para o modo como a verdade influencia a história, uma alteração da conhecida definição dada por Espinosa: *veritas est index sui et falsi* (a verdade demonstra-se a si mesma e ao falso), para a definição de Ernst Bloch: *veritas est nondum index sui sed jam falsi* (a verdade *ainda não* se demonstra a si mesma, mas *já* ao falso)”¹⁸. Isso possibilita a identificação, a partir do futuro, do negativo no presente; ou, inversamente, a partir da noção de negativo no presente, o futuro desejável e possível. Trata-se, em realidade, de uma aplicação da tradição dialética que atinge o positivo através da negação do negativo. “Na dialética histórica da negação do negativo, em favor do

¹⁶ Rahner, 152.

¹⁷ Rahner, 155.

¹⁸ Moltmann, *Umkehr*, 122.

positivo novo, revelam-se no passado e no presente as antecipações e as analogias do futuro”¹⁹. Do ponto de vista estritamente teológico, esse processo realiza-se no Crucificado e, a partir dele, para toda a história, numa aplicação do princípio fundamental da teologia dialéctica, que interpreta a salvação como “aniquilação do nada”²⁰.

Mas é possível imaginar, antecipando, também um futuro formulado positivamente, que não seja apenas negação do negativo? Moltmann considera que sim e apresenta as seguintes propostas: antes de mais, há a referência à “visão de Deus e da nova criação”²¹; depois, há a “visão do novo Homem e da nova comunidade”²². Considerando o efeito positivo que essas duas dimensões da “visão” teológica do futuro possuem sobre o presente e sobre a ação humana, o teólogo de Tübingen resume a sua proposta quanto ao conteúdo de uma teologia do futuro, do seguinte modo: “1. A visão abrangente de Deus e de uma nova criação realiza-se em utopias concretas, que trazem à luz do dia e tornam significativas iniciativas presentes para a superação do negativo presente. 2. O negativo presente pode encontrar-se na alienação económica, política e racial do humano. 3. Por isso, a visão abrangente de Deus de relacionar-se com a libertação económica dos humanos em relação à fome, e com a libertação política dos humanos em relação à opressão por parte de outros humanos, e com a libertação humana dos humanos em relação ao rebaixamento racial. Ela confere a essas iniciativas uma força que supera o mundo, a qual é necessária, para perseverar apesar das dificuldades e das desilusões. Ela confere a estes movimentos aquela liberdade interior, que é necessária para reconhecer os próprios erros e pecados”²³.

Wolfhart Pannenberg²⁴ é reconhecidamente um dos principais críticos da tradição da teologia dialéctica. Em certo sentido, poderíamos colocar a intenção fundamental da sua crítica a par da crítica de Metz ao transcendentalismo de Rahner. De facto, o que pretende Pannenberg é recuperar a historicidade da compreensão teológica do mundo, para além de uma leitura demasiado imediata da relação do presente a um futuro que se pretende brote diretamente da promessa de Deus. A preocupação em distinguir a ideia teológica de futuro das concepções denominadas imanentistas acabaram por

¹⁹ Moltmann, *Umkehr*, 123.

²⁰ Moltmann, *Umkehr*, 125: “Vernichtung des Nichts”.

²¹ Moltmann, *Umkehr*, 126.

²² Moltmann, *Umkehr*, 128.

²³ Moltmann, *Umkehr*, 131.

²⁴ Cf. Wolfhart Pannenberg, “Der Gott der Hoffnung”, in *Grundfragen systematischer Theologie*, 387-398 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

separar essa ideia de futuro da sua realização verdadeiramente histórica. Por isso, Pannenberg procura partir da história humana, como tal e considerada na sua globalidade universal, para falar do futuro possível e desejável. Isso só é possível, na medida em que a compreensão da história permita o enquadramento de uma dimensão “proléptica” da mesma, isto é, que haja realizações concretas que permitam imaginar o futuro. Teologicamente, isso acontece na antecipação proléptica do “final” ou da plenitude da história em Jesus Cristo, nomeadamente na sua Ressurreição. Ora essa antecipação não possui um significado “apenas” teológico, dialeticamente em ruptura com a história humana, mas afeta a história humana enquanto tal. Nesse sentido, a Ressurreição de Jesus é que fundamenta a “utopia” cristã e qualquer possibilidade de imaginação do futuro, como futuro de salvação para toda a humanidade.

A insistência de Pannenberg na história universal e no seu sentido único, assim como a referência quase exclusiva à Ressurreição de Jesus – cuja dimensão histórica é, sem dúvida, demasiado *sui generis* – leva Metz a incluí-lo na sua crítica ao transcendentalismo teológico, ainda que se trate de uma versão diferente da de Rahner²⁵. De facto, Metz pretende fazer justiça à história concreta, concebida como emaranhado das diversificadas histórias dos humanos reais, que pode ser alienada no sentido demasiado abstracto da história universal.

Para isso, Metz recorre, sobretudo, às categorias memória e da narrativa, como formas de enquadramento do futuro nas plurais histórias concretas dos humanos. De facto, a memória, enquanto *memoria passionis*, relaciona todas as paixões concretas da história com a paixão de Jesus, também ela concreta e particular, mesmo no seu significado escatológico e universal. A narrativa, por seu turno, é o modo como a linguagem permite a articulação de uma temporalidade que não permite a dissolução do particular acontecido ou que acontece numa universalidade simplesmente transcendental, mas em que a universalidade do sentido, incluindo a sua dimensão futura, está permanentemente referida à particularidade das histórias, tal como articuladas narrativamente²⁶. O próprio futuro, como tal, é o futuro de uma memória concreta e é um futuro narrado como um conjunto de histórias possíveis – não apenas como sentido universal de uma história única.

²⁵ Cf. Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz: Matthias Grünewald, 1977), esp. §9.

²⁶ Cf. João Manuel Duque, *El Dios ocultado* (Salamanca: Sígueme, 2017), esp. 265ss.

b) Novas utopias – tópicos antigos

1. A partir de meados da década de 70 do séc. XX, alguns textos teológicos concentraram a reflexão escatológica sobre o lugar da utopia especificamente na sua relação com a técnica, explorando por essa via uma possível relação entre teologia e tecnologia. Gabriel Vahanian²⁷ pode ser aqui referido como paradigma dessa reflexão. O seu ponto de partida é a compreensão da história como aproximação progressiva ao humano, ainda por realizar plenamente mas possível, de uma possibilidade antecipada na encarnação. Nessa aproximação – que implica um dinamismo utópico fundamental, pelo menos no sentido positivo acima apresentado – há que distinguir entre o *novum* e o *eschaton*. No primeiro caso, trata-se daquilo que os humanos podem realizar, como correspondência àquilo que é humanamente imaginável e imaginado. No segundo caso, trata-se da dimensão do “último”, que implica uma pretensão não plenamente realizável pelo humano mas que envolve uma dádiva gratuita de Deus. A primeira dimensão envolve a técnica como instrumento; a segunda supera a capacidade técnica. Mas ambas as dimensões se encontram intimamente relacionadas. Nesse sentido, há uma relação íntima entre técnica e utopia, e de ambas com a dimensão “escática” do humano, consistindo uma teologia do futuro na correta articulação de todas essas dimensões.

Jacques Ellul,²⁸ não sendo embora teólogo de profissão, propõe sobre este assunto uma notável reflexão. Embora o enquadramento global da sua leitura seja sobretudo ético, não deixa de se ocupar com a dimensão escatológica da técnica, entrando precisamente em debate com Vahanian. Segundo Ellul, a posição de Vahanian poderia sintetizar-se do seguinte modo: “Poderia dizer, *grosso modo*, que, por um lado, a Técnica liberta o humano dos constrangimentos da Natureza e da História, e por isso torna-o disponível para um *novum*, aquele *novum* que é precisamente anunciado na utopia... E a utopia, ao mesmo tempo, aparece como aquilo que impede a Técnica de criar um mundo não habitável [ininvável]”²⁹. O interessante da posição de Vahanian reside, precisamente, na relação estabelecida entre

²⁷ Cf. Gabriel Vahanian, *Dieu et l'utopie: L'Église e la technique* (Paris: Ed. du Cerf, 1977).

²⁸ Cf. Jacques Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance* (Genève: Labor et Fides, 2014).

²⁹ Ellul, *Théologie et Technique*, 93. Para uma síntese da relação entre utopia técnica e escatologia cristã, ver: Gabriel Vahanian, “Escatologia e utopia”, in *Temps et Escatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Ed. por Jean-Louis Leuba, 273-285 (Paris: Ed. du Cerf, 1994).

este utopismo da técnica e a compreensão teológica da existência. Essa relação é estabelecida ao nível do próprio dinamismo utópico. Segundo o teólogo de Estrasburgo, o utopismo da Natureza exprime, no domínio do realizável pelo humano, a dimensão da Criação, enquanto doação divina; o utopismo da História exprime a dimensão da Redenção realizada em Jesus Cristo; o utopismo da Técnica exprime a dimensão do *pleroma*, como plenitude antecipada nas possibilidades de realização humana. A técnica acaba por ser assumida como caminho positivo para a plenitude de Deus, como ruptura crítica com o mundo tradicional (diríamos que simplesmente ideológico, para usar a terminologia ricoeuriana, apresentada mais adiante). “A Técnica, enquanto vector do humano, destrói as ideologias, com base nas quais viveram as gerações passadas”³⁰. Assim se percebe claramente o estatuto teológico da técnica e a sua relação própria com uma teologia do futuro, pois, através dos conceitos de utopia, Reino de Deus e Transcendência, coloca o humano em relação com o *Escathon*, enquanto específica dimensão de Deus, mas simultaneamente presente no mundo, como transformação desse mundo.

Embora Ellul reconheça a força e originalidade teológica da proposta de Vahanian, não a assume completamente. A sua crítica inicia com a contestação dos próprios conceitos utilizados, mormente do conceito de utopia. “Ao dizer utopia, não me refiro ao que poderia ter lugar onde não tem lugar, mas sim sistemas imaginários, autoritários, fechados, estáticos e regressivos, destinados a formular uma espécie de paraíso socioeconómico sobre a terra”³¹. A um conceito vago, valorizado teologicamente, opõe-se um conceito concreto, tendencialmente contestado do ponto de vista teológico. O mesmo se diga em relação ao próprio conceito de técnica. Esta é sempre situada, o que não permite um conceito “metafísico” de algo como uma “técnica do humano”, no sentido de uma “arte de viver”³². A interpretação da técnica contemporânea, como manifestação do espírito de potência e de denominação, leva Ellul a colocá-la no âmbito do pecado e, por essa via, a considerar que exista uma “ruptura radical entre o auto-crescimento técnico e a alteridade de Deus”³³. Mesmo que pudesse ser interpretada de forma neutra, a técnica teria, quando muito, o seu lugar no estrito processo histórico imanente, sem qualquer relação intrínseca com a transcendência, por isso sem qualquer relação especial com o *Escathon*. “A Técnica não diz respeito

³⁰ Ellul, *Théologie et Technique*, 96

³¹ Ellul, *Théologie et Technique*, 97.

³² Ellul, *Théologie et Technique*, 97.

³³ Ellul, *Théologie et Technique*, 100.

nem à origem nem ao fim último. Ela termina com o fim da nossa história, ela pode eventualmente (e é isso que tanto se teme!) acabar com a nossa história, ser a ocasião desse fim, mas que, como se viu, não é o equivalente ao *Eschaton*”³⁴.

Podemos considerar que, no debate entre estes dois teóricos da relação entre técnica e teologia, assistimos a dois extremos: uma leitura otimista, talvez demasiado ingénuo, do papel teologicamente positivo da técnica (entendida quase metafisicamente), na medida em que impulsiona o humano para o seu horizonte escatológico, libertando-o da Natureza e da História (libertação que, só por si, já levantaria problemas); e uma leitura pessimista, talvez em demasia, que identifica a técnica com a “vontade de poder” que define a perversão do humano, só superável por uma “ética da não-potência”, único caminho de aproximação à dimensão escatológica da História e da Humanidade. Embora cada uma das duas posições revele nuances que a aproximam da outra, o certo é que representam duas abordagens diferentes da relação entre técnica e teologia, pelo caminho da utopia. Se retomarmos o debate inicial sobre a teologia do futuro, diríamos que assistimos ao confronto entre, por um lado, uma leitura algo dialética – mesmo que pretenda superar essa posição – que articula criticamente escatologia cristã (futuro absoluto) e utopia tecnológica (futuro categorial) e, por outro lado, um enquadramento direto da utopia tecnológica (futuro por extrapolação) no processo de realização do próprio *Eschaton* cristão (futuro por antecipação), sem deixar suficientemente clara a transcendência entre um processo e o outro. Em ambas as posições, falha a consideração da realidade histórica concreta, seja por dissolução numa ideia metafísica de tecnologia, seja por ruptura entre história real e plenitude escatológica. Na distinção das duas dimensões é importante, contudo, encontrar o modo como podem relacionar-se, como articulações de um único mundo. Para isso, é interessante explorar alguns conteúdos concretos das utopias tecnológicas contemporâneas, como modo de evidenciar as possíveis diferenças e o pontos de cruzamento, em relação a uma teologia do futuro.

Ora, a questão da técnica adquire, atualmente, contornos variados, com especial concentração em dois âmbitos: o impacto tecnológico de “digitalização” do real quotidiano e a construção tecnológica do pós-humano. Em ambos os casos – que inevitavelmente se cruzam – tem-se desenvolvido utopias específicas, que colocam claramente a questão do futuro como questão em aberto.

³⁴ Ellul, *Théologie et Technique*, 258.

2. O impacto cultural e mesmo antropológico de um modo de habitar o mundo que poderíamos denominar “digital” constitui, sem dúvida, o mais significativo no momento atual, a ponto de se poder qualificar a cultura do nosso tempo genericamente como cibercultura. Isso implica, antes de tudo, uma alteração significativa do quotidiano e dos “ambientes” em que os sujeitos experimentam o seu modo de estar num mundo, como modo de experimentar a realidade e se experimentarem a si mesmos. Alteração que, contudo, possui muitos pontos de continuidade com tradições hermenêuticas habituais, constituindo simplesmente novos modos de o humano se articular como tal.

Aqui, contudo, não se pretende explorar o significado teológico dessa experiência quotidiana como base para uma experiência de fé que, certamente, corresponde a possibilidades abertas pelos novos recursos tecnológicos. Também não se pretende, num sentido injustificadamente pejorativo, diagnosticar uma espécie de impossibilidade de fazer uma experiência crente, enquanto experiência crista de Deus, no contexto da imersão quotidiana em ambientes digitais – o que aliás, não poderia corresponder à verdade de uma experiência de fé incarnada culturalmente³⁵.

Tendo em conta o assunto que nos ocupa, o foco desta abordagem do “digital” é colocado na sua relação com o desenvolvimento de certas utopias, que estão na base da construção de um imaginário relativo a um futuro considerado possível e mesmo próximo. De facto, há mesmo quem considere ser a ligação à dimensão utópica uma das características mais explícitas das transformações tecnológicas contemporâneas: “Hoje parece seguro afirmar que a tendência mais marcada do imaginário tecnológico contemporâneo é a utopia. Em muitos discursos desse imaginário, o sujeito aparece como ser dotado de incrível poder de manipular e reformar a realidade. O infonauta é o pós-humano criador de um mundo melhor, mais perfeito e mais eficiente, pois nenhum de seus elementos é abandonado ao acaso. Tornar-se pós-humano significa não apenas estar no comando de seu destino, mas também da própria realidade que o cerca”³⁶.

Deixando o debate sobre o significado do “pós-humano” para mais tarde, importa de momento salientar que a dimensão utópica da tecnologia impli-

³⁵ Para uma aproximação a estas dimensões, ver o interessante projeto de Gemma Serrano, “Théologie et numérique,” *Revue Théologique des Bernardins*, 24 (setembre-décembre 2018): 137-157, 144: “...celle que comprend la ‘technique’ comme milieu quotidien de l’homme et cherche à penser quelle peut être la vie dans ce milieu, son expérience avec et devant Dieu”.

³⁶ Erik Felinto e Schulz de Carvalho, “Como ser pós-humano na rede: os discursos da transcendência nos manifestos ciberculturais,” in: *E-Compós*, Agosto (2005): 1-17, 6.

ca constatar que certos tópicos da cibercultura se tornam, antes de mais, sucedâneos mais ou menos explícitos de elementos específicos de muitas tradições religiosas, incluindo a bíblico-cristã. Segundo o teólogo alemão Klaus Müller, são vários os motivos que podemos reencontrar neste contexto. Antes de mais, estamos perante mais uma nova versão da ideia de *Criação contínua*, que acolhe o ser humano como cocriador. A tecnologia abre possibilidades novas a esse processo, podendo mesmo considerar-se a virtualização inerente à cibercultura como um novo estágio ontológico, que supera uma concepção metafísica demasiado realista e coisificante. A debilitação dessa concepção metafísica, tal como vem sendo teorizada pela filosofia das últimas décadas, prepara a entrada num outro mundo, numa leitura da Criação como construção de mundo virtuais. “As ciberfilosofias contemporâneas traduzem estes complexos motivos criacionais, na maioria dos casos de modo muito direto, em opções que vêm abrir-se com a dimensão da virtualidade. «A virtualidade» significa, nesse contexto, algo semelhante a um «poder, quase divino, de construir o mundo», que se alimenta da indiferenciação entre aparência e ser, entre realidade e ficção”³⁷.

Ao mesmo tempo, sobretudo devido precisamente ao seu carácter utópico, há uma relação muito estreita entre os motivos religiosos da cibercultura e os motivos da *escatologia* bíblica. “Uma ambição escatológico-apocalíptica está estruturalmente inscrita na generalidade das ciberteorias: a cibercultura está determinada por um processo que a conduz rapidamente em direção ao futuro, pretendendo melhorar o que se fez até agora, na medida em que traduz um obscurantista além teológico num aquém imanente, gerado tecnologicamente”³⁸.

Por outro lado, na tendência para a construção de *comunidades* no ciberespaço, votadas à partilha de bens – entenda-se: de «software» e de informação – e criando um consciência de pertença, vêm muitos uma réplica do Pentecostes, como contraposição ao caos de Babel.

Ou então, na sequência de certas práticas místicas, incluindo as da cabala judaica, a própria internet é assumida como *metáfora de Deus*: “Quais os atributos de Deus? – A ubiquidade, ou seja, Deus é independente de um lugar; é instantâneo, ou seja, sempre presente, para além do fluxo temporal; é «antigrave» (Kleist) e não material, puro espírito, mas contudo móvel;

³⁷ Klaus Müller, *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 2011), 113. (com citação de Constantin von Barloewen, *Der Mensch im Cybersp@ce. Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum*, München 1998, 84).

³⁸ Müller, *Endlich unsterblich*, 109.

não é carne nem sangue, por isso não é mortal, contudo é vivo e eficaz – ele é, desse modo, vida sem fim. Constitui uma esfera do imaterial, para além do mundo dos corpos, contudo de tal modo que sempre pode intervir nesse mundo, nele manifestar-se ou dele se afastar. Ele é tudo o que, aí, ao mesmo tempo nos escapa. Assim ele é *deus absconditus*, presente ausência. Deus é o não-outro (Non-aliud) precisamente aquilo, pelo qual tudo é o que é e não «outra coisa» (Nicolau de Cusa). Deus desempenha a função de «ludus globi», é a forma que contém e coloca em jogo todas as possibilidades”³⁹.

Contudo e no interior de todos os paralelismos que possam estabelecer-se com elementos fundamentais da tradição bíblica, convém ter clara noção do modo muito próprio como a específica construção cibercultural irá reformular os tradicionais temas religiosos. Para ser sintético, dir-se-ia que o habitante do ciberespaço, quando se situa na dimensão utópica ou mesmo salvífica, se aproxima claramente da tradição gnóstica. Erick Felinto di-lo de forma peremptória: “Ele [o pós-humanista] seria talvez um equivalente do conceito de homem pneumático das seitas gnósticas dos primeiros séculos. O homem pneumático é aquele que tem as capacidades e disposições espirituais adequadas para o retorno ao estado de bem-aventurança no paraíso originário. Acreditamos firmemente na possibilidade de encarar a religiosidade tecnológica do pós-humanismo como um análogo da forma mentis característica das antigas gnoses e hermetismos”⁴⁰. É neste contexto que se pode falar de cibergnose.

Cibergnose não é, já, um termo inédito. Nos últimos anos, alguns investigadores do fenómeno religioso consideram poder identificá-lo no interior estrito da cibercultura, sobretudo a partir das expressões de alguns dos seus mais eminentes teóricos e de muitos ativistas da respectiva utopia. E essa identificação coincide, em grande parte dos casos, com um forte paralelismo entre aquilo que poderíamos denominar «espiritualidade» cibercultural e a tradição gnóstica⁴¹.

São vários os elementos que parecem suportar a tese do paralelismo entre a religião na cibercultura e o gnosticismo. A ontologia de base e consequente antropologia corresponde a uma interpretação negativa da matéria e a identificação da salvação com a libertação das limitações provocadas por essa matéria, através da sua transformação em puro espírito – antropo-

³⁹ Helmut Böhme, “Die technische Form Gottes. Über die theologischen Implikationen von Cyberspace,” *Neue Zürcher Zeitung*, n.º 86. 13 (14.4.1996): 69.

⁴⁰ Felinto e Carvalho, “Como ser pós-humano”, 10.

⁴¹ Cf. Stef Aupers e Dick Houtman, “A realidade suga. Sobre alienação e cibergnose,” *Concilium*, 309 (2005): 83-94

logicamente, partindo de um claro dualismo entre corpo e alma, reduz-se a verdade do humano à dimensão “espiritual”. Na expressão de alguns significativos teóricos da cibercultura, esta posição é mais que evidente. Vejamos, por exemplo, o que diz John Perry Barlow que, em 1996, redigiu a já famosa «Declaration of Independence of Cyberspace»: “Governos do mundo industrial, fatigados gigantes de carne e aço, eu venho do ciberespaço, o novo lar da mente. Em nome do futuro, peço-vos, a vós os do passado, que nos deixeis em paz... Os vossos conceitos legais de propriedade, expressão, identidade, movimento e contexto não se nos aplicam. Baseiam-se em matéria e aqui não há matéria. As nossas identidades não possuem corpos; por isso, ao contrário de vós, não podemos ser comandados por coerção física. Acreditamos que o nosso governo irá emergir da ética, do auto-interesse esclarecido e do bem comum”⁴².

A relação com a tradição antiga do gnosticismo – mais conhecida, embora imprecisamente, como platonismo – é assumida de modo claro: “O ciberespaço é o platonismo realizado... Suspenso no espaço computadorizado, o cibernauta abandona as prisões do corpo e emerge num mundo de sensações digitais”⁴³. A ideia de salvação é, assim, identificada com a ideia de libertação do corpo, de modo imediato, através da transferência para o mundo virtual do ciberespaço.

Se é certo que o gnosticismo parte de uma leitura dualista do real, em última instância a sua visão do mundo assenta numa metafísica monista, pois o dualismo é interpretado como passageiro, aparente e, por isso, falso, a caminho de ser superado, escatologicamente, num princípio único, que não (re)conhece já qualquer diferença. Um dos casos mais emblemáticos de uma subtil apologia da anulação da diferença, a partir das possibilidades da cibercultura, é precisamente o da conhecida feminista Donna Haraway, que claramente afirma: “O cyborg é uma criatura num mundo post-género; não tem problemas com bi-sexualidade, com simbiose pré-edipal, trabalho

⁴² John Perry Barlow, *A Declaration of the Independence of Cyberspace*, in: http://project.cyberpunk.ru/idb/declaration_of_independence_for_cyberspace.html, consultado em 11.08.2010: “Governments of the Industrial World, you weary giants of flesh and steel, I come from Cyberspace, the new home of Mind. On behalf of the future, I ask you of the past to leave us alone... Your legal concepts of property, expression, identity, movement, and context do not apply to us. They are based on matter, there is no matter here. Our identities have no bodies, so, unlike you, we cannot obtain order by physical coercion. We believe that from ethics, enlightened self-interest, and the commonweal, our governance will emerge”.

⁴³ Michael Heim, “The erotic ontology of cyberspace,” in: *Cyberspace: The First Steps*, Ed. M. Benedikt, 59-80 (Cambridge: MIT Press, 1991), 69. Cf. do mesmo autor: *The Metaphysics of Virtual Reality* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1993).

não alienado ou outras seduções de totalidade orgânica através de uma apropriação final de todos os poderes das partes, numa unidade superior”⁴⁴. Esta superação monista de todos os dualismos pressupõe que estes apenas serão uma marca circunstancial de determinados aspectos da cultura ocidental, e que virão a ser finalmente superados no ciberespaço. “Os seres cibernéticos possuem uma identidade híbrida. Não são homem nem mulher, nem humanos nem máquinas, nem seres orgânicos nem artefactos mortos. Haraway vai tão longe, que considera que, com a criação de cyborgs pós-humanos e com a entrada no ciberespaço, todos os dualismos ocidentais (natureza-cultura, realidade-aparência, Deus-Homem, etc.) serão superados e será restabelecida uma unidade considerada perdida”⁴⁵. A utopia neo-platónica do uno será, assim, uma realidade completa, encaminhando a nossa tradição cultural para uma outra era.

Anulada a referência à materialidade e, sobretudo, à corporeidade⁴⁶, com a consequente anulação da diferença e, por extensão, a redução de tudo ao processo de gnose como fusão do particular na totalidade única, através de um caminho de conhecimento e desenvolvimento individual e colectivo, introduz-se uma leitura a-histórica do real, que no caso pode ser considerada pós-histórica. De facto, a ontologia profunda de todo o gnosticismo é, precisamente, a contraposição entre ser e tempo, entre ser e história. Porque a história, como sequência de acontecimentos particulares – na trama das múltiplas histórias que a constituem – seria apenas aparência de ser, quando muito manifestação do mesmo e eterno único. A esta redução da história a mera aparência corresponde uma leitura monista da realidade, que situa a utopia não no interior de um tempo histórico propriamente dito, mas como desejo de superação do tempo, na superação de todas as diferenças, nomeadamente na superação da diferença entre humano e não humano.

c) Entramos assim no contexto do debate contemporâneo sobre o pós-humano, sem dúvida um assunto que marcará os próximos tempos da preo-

⁴⁴ Donna Haraway, “WA Cyborg Manifesto,” in: *Philosophy of Technology*, R. C. Scharff / V. Dusek (Eds.), 429-450 (Oxford: Blackwell, 2003), 430: “The cyborg is a creature in a post-gender world; it has no truck with bisexuality, pre-oedipal symbiosis, unalienated labour, or other seductions to organic wholeness through a final appropriation of all the powers of the parts into a higher unity”.

⁴⁵ Thomas Zoglauer, *Cyberspace: Technik, Religion und Science Fiction*, in: www.tu-cottbus.de/techphil/Lehre...ringvorlesung_ws05-06_zoglauer.pdf, consultado em 18.06.2010, 6.

⁴⁶ Tem-se em conta, aqui, as utopias referidas, e não a possibilidade de uma articulação próxima entre tecnologia digital e corpo, como testemunha a prática quotidiana. Sobre essa proximidade, ver Gemma Serrano, “La Théologie et le numérique”, 144ss.

cupação intelectual e prática global, tendo em conta a suas repercussões, a vários níveis. Essa variedade tem impacto, antes de tudo, nas próprias concepções de pós-humano, ou então nas várias dimensões do seu significado.

Rosi Braidotti⁴⁷ apresenta uma síntese muito esclarecedora das diversas dimensões que pode assumir a noção de pós-humano, a que correspondem variadíssimas realizações sociais. Um dos pontos de partida possíveis é a aproximação entre pós-humanismo e anti-humanismo. Trata-se, de facto, de uma contestação de certa tradição humanista europeia, que assentaria – assim o consideram os seus críticos – numa concepção forte de sujeito, segundo uma concepção igualmente forte de racionalidade, à qual corresponderia o ideal de humano como sujeito individual, homem (masculino), europeu e branco. Esta leitura do humano e do seu domínio individualista (sobre os outros humanos e sobre o mundo não humano) terá predominado na Europa, sobretudo na modernidade, e terá entrado em crise precisamente com os efeitos do maio de 1968, embora não de forma completa. O pensamento genericamente denominado pós-estruturalista (tendo como referência sobretudo os contributos de Foucault, Derrida e Deleuze) terá inaugurado uma contestação – ou pelo menos uma desconstrução, que declara a falência ou “morte” – dessa noção muito específica de humano e, com o anti-humanismo que o caracteriza, pode ser situado como origem daquilo que hoje se considera explicitamente o pós-humanismo ou, nalgumas versões, mesmo o trans-humanismo. Ao pensamento pós-estruturalista podem juntar-se as abordagens epistemológicas que, mais recentemente, se concentram sobretudo nos estudos pós-coloniais, anti-racistas e anti-sistémicos⁴⁸.

A relação entre anti-humanismo e pós-humanismo conduz, contudo, a certas aporias que não permitem ver com muita clareza o que possa significar o abandono completo da tradição humanista. Braidotti, que reconhece essas dificuldades, tenta elaborar o que denomina um “pós-humanismo crítico”, que não se limita a contestar a centralidade de uma versão moderna, laica e individualista do humano, mas procura construir uma noção de humano em articulação com dimensões não humanos, na consciência de um pertença comum.

Para esclarecer aquilo que pretende apresentar como perspectiva pós-humana, explora, antes de tudo, aquilo que denomina o “pós-antropocentrismo”⁴⁹. Este afirma-se essencialmente em três campos: na relação aos animais, na relação à terra e na relação às máquinas. Mas o pressuposto

⁴⁷ Cf. Rosi Braidotti, *Lo Posthumano* (Barcelona: Ed. Gedisa, 2015).

⁴⁸ Cf. Braidotti, *Lo Posthumano*, 36ss.

⁴⁹ Cf. Braidotti, *Lo Posthumano*, 71-125.

fundamental da contestação da centralidade do *anthropos* é a recuperação de uma concepção monista da realidade, conhecida historicamente sobretudo pela posição de Espinoza e recuperada por certas filosofias do séc. XX, sobretudo por Deleuze. Não interessando aqui diretamente a exploração dessas fontes e inspirações, importa sobretudo salientar a própria posição de Braidotti, que assim pretende recusar visões dualistas ou dialéticas do real, para compreender a realidade como *continuum* material e imanente, o que parece encontrar confirmação nas atuais abordagens das neurociências e da biotecnologia. O mundo seria assim matéria auto-organizada, de que resulta também a compreensão do *continuum* natureza-cultura. É precisamente essa compreensão de fundo que conduz à concepção de uma essencial não-diferença entre humano e animal, terra e máquinas. A diferença, assumida como “princípio do não-uno”⁵⁰, não chega a constituir-se como verdadeira diferença, por exemplo entre humano e não humano, muito menos entre pessoa e pessoa. Processa-se assim um “deslizamento da diferença dos esquema binários para os processos rizomáticos; das oposições sexo/gênero ou natureza/cultura para os processos de sexualização/racialização e naturalização que fazem da vida em si, ou da vitalidade da matéria, o seu objeto principal”⁵¹.

Este ponto de partida fundamental tem aplicações diversas e conduz-nos a diversos aspectos do que poderia denominar-se a utopia de uma realidade pós-humana, como processo da vida em si mesma, independentemente das formas de vida ou mesmo das formas que simulam a vida sem a serem em sentido próprio. Uma das dimensões dessa utopia de uma nova realidade – mais do que simplesmente de uma nova humanidade – é a forma como se encara a morte do vivente e uma ética correspondente aos significados dessa morte, já não concentrada na morte de cada sujeito, ou mesmo da humanidade em geral. Nesse contexto poderia colocar-se, precisamente, a questão do futuro do planeta ou da sua possível morte.

Não se nega em que medida a “imaginação” deste futuro pós-humano lança questões pertinentes e coloca formulações e experiências, mesmo se muitas vezes algo estranhas, com sentido numa abordagem pós-subjetivista dos processos históricos e naturais. Não deixa, contudo, de levantar questões, sobretudo na dimensão das diversas antropologias de fundo: será a realidade redutível a um monismo essencial ou assentará precisamente na diferença? Serão as diferenças inevitavelmente causa de dualismos exclusivos, ou precisamente a condição para um relacionamento diferenciado? Nesse

⁵⁰ Braidotti, *Lo Posthumano*, 114.

⁵¹ Braidotti, *Lo Posthumano*, 115.

contexto, não fará sentido permanente um certo humanismo de referência, precisamente o humanismo da diferença que, pela relacionalidade, supera as reduções humanistas que marcaram preponderantemente a modernidade? E não implicará o humanismo a consideração de uma fundamental diferença entre o humano e o não humano, que em vez de excluir ou diminuir o não humano, o coloca precisamente à responsabilidade do humano, enquanto sujeito livre e, por isso, único sujeito de responsabilidade, ou seja, único sujeito capaz de responder eticamente? Não será isso precisamente o que se pretende significar com o conceito de “alma”, por mais ambíguo que seja?⁵²

A par desta versão da utopia do pós-humano – que pode ser denominada “pós-humanista” em sentido próprio – podemos constatar uma outra versão, que poderíamos denominar paradoxalmente “humanista”, na medida que, em certo sentido, dá continuidade ao ideal moderno de homem, individualista e dominador, dos outros e do não humano. Trata-se da proposta do “trans-humanismo”, concebido como “melhoria” humano, normalmente por recursos tecnológicos ou farmacêuticos. Esta utopia explora precisamente uma noção de ser humano como objeto de permanente aperfeiçoamento ou melhoria (*improvement* e *enhancement*)⁵³. É neste contexto que surge a ideia do “homem aumentado”⁵⁴, como transição explícita para o trans-humanismo, concebido como utopia a realizar com os recursos tecnológicos que se possuem atualmente.

É claro que, na sua versão moderada ou mesmo neutra (se é que essa neutralidade pode existir), o processo de melhoramento da vida humana é de sempre e manifesta-se em numerosos aspectos do quotidiano. Por exemplo, a nossa época tem conhecido um aumento expressivo da esperança de vida, precisamente através de recursos que aumentam a capacidade de sobrevivência. Mesmo que seja suportada, em grande parte, por medicamentos e outras intervenções da medicina, não é menos certo que o aumento de práticas denominadas “saudáveis”, nas quais se inclui a prática regular do desporto, tem contribuído significativamente para esse melhoramento – acompanhado da utopia do fim do envelhecimento, como versão possível do eterno desejo de imortalidade.

⁵² Cf. Pierangelo Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite* (Milano: Vita&Pensiero, 2002, esp. 41ss; João Manuel Duque, “Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana,” *Revista Española de Teología* 78 (2018): 225-243.

⁵³ Cf. Paolo Benanti, *The Cyborg: corpo e corporeità nell'epoca del post-humano* (Assisi: Cittadella Editrice, 2012).

⁵⁴ Cf. Thierry Magnin, *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté* (Paris: Ed. Albin Michel, 2017).

Embora neste contexto se possa considerar a melhoria como aumento ou aperfeiçoamento das capacidades do corpo, em realidade o trans-humanismo – como versão mais radical deste projeto de melhoria do humano – aponta, como toda a utopia pós-humana, para um patamar em que o corpo seja finalmente superado, precisamente através do recurso à tecnologia. Só aí o aperfeiçoamento será completo, permitindo uma espécie de imortalidade – enquanto imortalidade da “alma”, isto é, de uma componente “espiritual”, que hoje é frequentemente identificada com a informação suportada pela mente humana.

Estas e outras utopias contemporâneas, que em muitos casos recuperam antigas visões do mundo, embora em circunstâncias e com nuances muito diversas, colocam o problema de uma teologia do futuro não apenas na discussão formal de como acedemos a esse futuro – por produção humana ou por dádiva de Deus – mas sobretudo na discussão material sobre os conteúdos imagináveis para um futuro esperado. Em rigor, podemos imaginar tudo, e as diferentes épocas culturais vão mostrando a variedade daquilo que imaginamos e esperamos. Mas será que tudo é possível? E será que tudo é desejável, pelo menos em perspectiva teológica? Mas que critérios seguir, na pluralidade dos caminhos possíveis?

2. Imaginar o (im)possível

Já se percebe que a aproximação teológica à questão do futuro, mesmo apresentando diversificadas configurações e ramificações, se cruza com especial intensidade com os temas correlacionados da imaginação e da utopia. Para uma teologia do futuro que, acolhendo o impulso referido anteriormente, procure dar seguimento a um possível desenvolvimento contemporâneo e mesmo futuro, é incontornável abordar esses dois conceitos maiores. É o que se propõe a segunda parte deste artigo. Explorando o conceito de imaginação, também na sua vertente utópica, sem esquecer o lugar especificamente teológico de uma e de outra, sugerem-se algumas utopias contemporâneas, simbolicamente escolhidas como representantes de características culturais que marcarão o futuro próximo da humanidade.

a) *Sobre a imaginação*

O ponto de partida é aqui constituído pela conhecida distinção kantiana entre imaginação *reprodutora* e imaginação *produtora*, mesmo que a presente proposta de leitura se desvie algo do sentido estritamente kantiano, sobretudo na medida em que pretende abandonar a dialética estrita entre produção e reprodução, em direção a uma terceira possibilidade.

Richard Kearney, um dos filósofos que mais intensamente trabalhou o conceito de imaginação⁵⁵, considera que podemos encontrar uma distinção semelhante à de Kant já em Platão, mais concretamente como distinção entre imaginação *mimética* e imaginação *extática*. A primeira refere-se à representação humana do real, em imagens, e não passa de um simulacro da realidade. A segunda refere-se à imagens que atingem o ser humano, em vez de dele partirem. Estas imagens visionárias não serão propriamente imitação das ideias, por mediação da imitação que é a própria realidade exterior aos humanos, mas trata-se de uma revelação das próprias ideias diretamente aos humanos⁵⁶.

Contudo, Platão não desenvolve suficientemente o significado da imaginação extática, limitando-se a uma interpretação negativa da imaginação como *mimesis* da *mimesis*. A esse nível, o conceito de imaginação vive apenas da oposição entre ser e não-ser, precisamente como oposição entre imaginário e realidade. O imaginado seria apenas equivalente ao não-ser. Ao mesmo tempo, a própria noção de imaginação extática, mesmo que permita sair do mundo das aparências, mantém-se cativa deste dualismo ontológico de base, na medida em que a função da imaginação extática seria o acesso direto ao mundo das ideias, equivalente ao mundo do ser, para lá e independentemente do mundo das aparências, que é o nosso mundo, feito de imagens y de imagens de imagens – portanto feito de não-ser.

Este idealismo dualista leva-nos de regresso a Kant. A leitura que dele faz Heidegger, no seu famoso livro sobre Kant⁵⁷, recorda que, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, ele tinha introduzido a noção de imaginação transcendental como “temporalidade extática”, enquanto possibilidade de abertura da razão a um fundamento anterior à oposição entre sujeito e objeto, ou mesmo entre ser e não-ser. Talvez porque compreendeu que essa abertura levaria a pensar o fundamento de modo distinto daquele que propunha uma metafísica idealista, Kant abandonou essa noção na segunda edição, limitando-se a um conceito de imaginação como instância intermediária entre o sensível e o inteligível. Versões posteriores, como as de Schelling e de Fichte, limitaram-se a uma noção idealista, atribuindo à imaginação transcendental a capacidade de se orientar para o mundo do ser em si, dei-

⁵⁵ Richard Kearney, *Poétique du possible. Vers une herméneutique phénoménologique de la figuration* (Paris: Beauchesne, 1984); Id., *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture* (New York: Routledge, 1998); Id., *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern* (New York: Fordham Univ. Press, 1998).

⁵⁶ Ver sobretudo Platão, *Timeu*, 70-72.

⁵⁷ Cf.: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Bonn, 1928).

xando para trás o mundo do dinamismo histórico-temporal. Sarte, no seu ensaio de 1940 sobre o imaginário, terá tirado as consequências últimas da tradição idealista iniciada por Platão: a imaginação “revela-se sempre como ‘irrealização’ ou ‘anulação’ do mundo real e histórico”⁵⁸.

Kearney conclui, então, que o conceito de imaginação não é o mais adequado para pensar a relação da realidade com a possibilidade, sem abandonar a imanência histórica do real e, ao mesmo tempo, sem lhe retirar a dimensão da transcendência como escatologia do possível, enquanto não impossível. Na sua *poética do possível* – ou melhor, da possibilidade – recorre ao conceito de figuração (inclusivamente às variantes da desfiguração e da transfiguração) como alternativa para pensar a orientação escatológica da realidade, enquanto realidade marcada pelo futuro.

Contudo, creio ser viável pensar os dinamismos da possibilidade, para além da alternativa entre realidade e impossibilidade, permanecendo no âmbito da noção de imaginação. A teoria geral da imaginação, tal como formulada por Paul Ricoeur, na qual aplica a sua típica relação entre linguagem e ação, poderá ajudar-nos num caminho de resposta a este desafio⁵⁹.

O ponto de partida de Ricoeur é igualmente a distinção entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, mas concentra-se especialmente nas aporias a que costuma conduzir essa alternativa. A distinção platónica entre ser e não-ser aplica-se de novo aqui, mas agora já não no quadro do dualismo entre imaginação e realidade, mas sim no interior do próprio processo da imaginação, seja a reprodutora como a produtora. Ricoeur propõe uma sistematização das teorias clássicas da imaginação em duas vertentes: uma, da parte do objeto, refere-se à oposição presença-ausência; a outra, da parte do sujeito, refere-se à oposição entre a consciência fascinada e a consciência crítica.

Relativamente à primeira vertente, a imaginação reprodutora refere-se a uma presença debilitada ou nula, quanto ao objeto; a imaginação produtora, por seu turno, refere-se a um ausente desejado, como outro diferente da realidade. Permanece a oposição dualista entre imaginário e realidade. Quanto à segunda vertente, opõem-se dois modos de consciência do sujeito frente a esta oposição: o não crítico e o crítico, consoante o grau de crença. Num extremo encontra-se a posição completamente acrítica, que confunde imagem e realidade; no outro, encontramos a posição plenamente crítica, que utiliza a própria imaginação como crítica da realidade.

⁵⁸ Richard Kearney, *Poétique*, 29.

⁵⁹ Cf.: Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1998), 237ss.

Face às tensões e mesmo aporias inerentes a uma teoria da imaginação centrada na alternativa entre ser e não ser e na percepção crítica ou acrítica da própria alternativa, Ricœur propõe uma compreensão da imaginação por analogia com a realidade linguística da metáfora. É conhecida a noção ricœuriana de metáfora como inovação semântica. Tomando como ponto de partida o discurso descritivo, a metáfora introduz um mecanismo que relaciona o ser e o não ser, superando o pura negação metafórica do significado denotativo num novo significado, que inaugura assim um novo mundo de significação. A relação entre ser e não-ser já não é compreendida de forma dualista, em alternativa, mas antes de forma criadora, possibilitando algo novo e diferente, na ordem da significação. Ao mesmo tempo, a inovação semântica realizada pela imaginação, enquanto produtora, não parte de nada, no processo de criação do novo possível. Trabalhando por analogias ou semelhanças, parte da realidade existente, representada na imaginação reprodutora.

Assim como a metáfora não é algo simplesmente imanente à linguagem, mas inclui uma referência ao mundo, fazendo com que a inovação seja, sempre, abertura de mundos novos, assim também a imaginação produtora, partindo da imaginação reprodutora, apresenta novas possibilidades de ação e de construção de mundos. Contudo, nem tudo o que é possível, na ordem da imaginação, é possível – em sentido ontológico e ético – na realidade. Pode imaginar-se o impossível, seja como aquilo que não *pode* realizar-se, seja como aquilo que não *deve* realizar-se. Inclusive poderíamos imaginar algo que deveria realizar-se, mas que não se pode, assim como algo que poderia realizar-se, mas não se deve. É precisamente nesta relação entre poder e dever que a imaginação se relaciona com uma poética do possível – uma poética que não poderá esquecer uma ontologia do possível, assim como não poderá ignorar uma ética do possível.

Ora, o próprio processo da imaginação, entre linguagem e ação, entre poder e dever, entre ontologia e ética, não se joga simplesmente ao nível do sujeito individual. A reprodução do mundo, assim como a produção criativa do possível, articulam-se em sociedade, num dinamismo que poderíamos denominar, com Ricœur, o imaginário social. E são dois os mecanismos fundamentais do imaginário social, de novo em correspondência à distinção entre imaginação reprodutora e imaginação produtora: a ideologia e a utopia. A esse assunto dedicou Ricœur alguns estudos, sintetizados num pequeno mas muito sugestivo artigo, que guiará a nossa reflexão de seguida, conduzindo-nos de novo à questão explícita do futuro imaginado⁶⁰.

⁶⁰ Ricœur, *Du texte*, 417-432.

Tendo em conta o assunto do presente artigo – o tema do futuro – altera-se a ordem da abordagem de Ricoeur, começando pela noção de utopia. Segundo o filósofo, a utopia pretende, antes de mais, “projetar a imaginação para fora do real, para alguma parte que é igualmente nenhuma parte”⁶¹. Corresponde-lhe, pois, uma exterioridade temporal e mesmo espacial. A função primordial da utopia no imaginário social é precisamente colocar a realidade em questão, propondo uma alternativa. Contudo, a alternativa no será de novo uma realidade, mas antes o próprio processo de negação, no seu permanente estatuto de alternativa.

A esta contestação do real, como gesto utópico fundamental, corresponde, no plano mais especificamente político, uma permanente contestação do poder estabelecido, ou mesmo do poder, enquanto tal. Não se trata, pois, de simplesmente estabelecer outro poder, mas de simplesmente *contestar* o já existente. Contestação e alternativa, mesmo sem conteúdo concreto, tornam-se a marca de toda a atitude utópica. Nesse sentido, a negatividade da utopia – mesmo que se afirme positivamente em certa imaginação de mundos alternativos – determina a denominada “mentalidade utópica”, noção que Ricoeur recolhe de Karl Mannheim. Essa mentalidade definir-se-ia pelo “desprezo pela lógica da ação e por uma incapacidade inata para indicar el primeiro passo que seria necessário dar, em direção à sua realização, a partir do real existente”⁶². A sua orientação para o futuro implicaria, como tal, uma permanente negação do presente e do passado.

Ora, a tarefa de construção do presente pertence, precisamente, à ideologia, na medida em que assume, entre outros aspectos, a função de integração simbólica, normalmente por recurso à memória social, ou seja, segundo a modalidade da imaginação reprodutora, possibilitando assim uma comunidade com identidade suficientemente identificável. É evidente que o imaginário ideológico, ao mesmo tempo que é necessário na constituição da realidade histórica e social, pode perverter-se, até ao ponto de acabar por falsear a realidade, identificando o não-ser com o ser, como revela a noção marxista de ideologia. A imaginação reprodutora representaria, muito ao modo platónico, um caminho de falsidade.

O aspecto talvez mais interessante do texto de Ricoeur, pelo menos para o nosso tema, não será tanto a compreensão diferenciada dos conceitos de ideologia e de utopia – o que, já por si, constitui um contributo muito significativo – mas sobretudo a fértil relação que pretende estabelecer entre estes dois dinamismos do imaginário social. De facto, ambos conhecem manifes-

⁶¹ Ricoeur, *Du texte*, 427.

⁶² Ricoeur, *Du texte*, 429.

tações extremas destrutoras: a loucura da utopia, no seu absoluto desinteresse pela realidade; a perversão da ideologia, que chega a inverter a própria percepção da realidade, através da ideia. O interessante é que, perante a utopia extrema, a ideologia permite m processo realista de construção da realidade social, que origina uma comunidade sociopolítica realmente existente e parte dessa comunidade, enquadrando-a em dinamismos históricos que relacionam o presente com o passado de uma memória simbólica, como base da identidade. Perante o perigo da inversão ideológica, que conduz também à estagnação da realidade social, a utopia assume uma dimensão crítica e desconstrutora do imaginário social, que permite a abertura do já existentes para outras possibilidades, eventualmente completamente novas, abrindo assim o presente ao futuro imaginado, ao mesmo tempo desejado e por isso esperado. Será na integração – ainda que sempre tensional – entre ideologia e utopia que se relacionam verdadeiramente passado, presente e futuro, podendo influenciar realmente o presente histórico de pessoas concretas. Aplicando esta intuição ricoeuriana diretamente ao nosso tema, poderíamos dizer que a equilibrada articulação entre ideologia e utopia equivale a uma articulação equilibrada entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, evitando a redução da primeira a pura representação do real, anulando novas possibilidades, e evitando a transformação da segunda em pura formalidade ou pura alternativa negativa, sem qualquer conteúdo orientado para uma realização histórica. Se não se conseguir essa articulação suficientemente equilibrada, não haverá possibilidade novas – e, como tal, não haverá futuro – ou porque essas possibilidades não seriam simplesmente imaginadas, ou porque, ainda que imaginadas, seriam simplesmente impossíveis.

b) Imaginário teológico

Ora, como vimos acima, o imaginário teológico relativamente ao futuro tende, em geral, para a dimensão utópica, nem sempre levando em conta suficientemente o conteúdo das realizações históricas possíveis. Por um lado, concentra-se na discussão sobre se é teologicamente viável ou não imaginar um conteúdo para a utopia. Rahner, por exemplo, tende para a afirmação de uma referência teológica ao futuro (absoluto) que evita formulações de conteúdo, precisamente por esse futuro coincidir com o mistério inominável de Deus, para os humanos fundamental apenas como índice da sua constituição transcendental. Por outro lado, caso se admita algum tipo de conteúdo para a utopia teologicamente formulada, a discussão concentra-se na fonte desse conteúdo imaginado: será a imanência do mundo que, por extrapolação, permite imaginar um futuro esperado, ou será a transcendência da promessa

de Deus que, por antecipação, permite imaginar o conteúdo desse futuro? Moltmann inclina-se para a afirmação dialética de um imaginário teológico originado na promessa de Deus, que nos vem do futuro para o presente, permitindo uma certa antecipação, embora permaneça difuso o que possa significar essa antecipação quanto à sua verdadeira historicidade. Mesmo que Pannenberg procure acentuar a possibilidade histórica dessa antecipação, concentrando aí precisamente o sentido da história, continua pouco claro se esse sentido, antecipado na Ressurreição de Jesus, é verdadeiramente histórico ou corresponde, de novo, a uma espécie de sentido transcendental da mesma, enquanto história universal que dificilmente consegue enquadrar as histórias categoriais concretas, único modo de salvaguardar verdadeiramente a historicidade da história humana. É Metz, sem dúvida, aquele que parece conseguir articular mais equilibradamente, do ponto de vista teológico, a relação entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, levando em conta as realizações históricas concretas e particulares, procurando evitar a dissolução utópica radical e a confinação ideológica anuladora de futuro.

Seja como for, parece que não conseguimos libertar-nos, mesmo teologicamente, de uma alternativa permanentemente problemática entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, entre ideologia e utopia, como representação de uma relação demasiado imanente com a história, fechando-a ao novo, ao possível diferente de si, ou reduzindo o possível a um produto linear do presente – ou então, por outro lado, orientando-a para um futuro abstracto ou até louco, que nem sequer se preocupa com a sua possibilidade de realização verdadeiramente histórica e humana. No sentido de superar essa alternativa, propõe-se aqui, como se tinha enunciado mais acima, uma terceira via, que leva em consideração o próprio e a importância destas duas, mas as enquadra numa outra dimensão. A essa outra dimensão chamaria “imaginação receptora”.

Para esclarecer o que se pretende significar com esse conceito, podemos encontrar apoio, pelas semelhanças, na referida noção de imaginação extática, tal como formulada por Platão – uma vez que as imagens da imaginação vem aos humanos e não são simplesmente produto seu, seja como reprodução seja como criação – ou então na noção de “sublime”, tal como formulada por Kant, perante a qual a própria capacidade da imaginação produtora (*produktive Einbildungskraft*) encontra os seus limites⁶³.

⁶³ Cf.: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Zweites Buch, B 74ss. Interessante neste contexto é também a formulação de Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, (Paris: J. Vrin, 1992).

Nesta dimensão da imaginação, o possível imaginado é acolhido como dádiva, inclusivamente e já na própria imaginação, possibilitando assim a esperança, em sentido estrito. De facto, não é fácil compreender como é possível ter esperança no âmbito de uma imaginação simplesmente reprodutora, ou mesmo no âmbito de uma imaginação produtora, uma vez que nunca corresponderia ao que me é dado esperar, ou seja, ao que me é possível esperar (na expressão de Kant: “*was darf ich hoffen?*”)⁶⁴, – seria, quando muito, relativa ao que me é possível produzir ou reproduzir, partindo do que está feito ou que se possa fazer. O mundo do *factum* ou o mundo do *faciendum* não é o mundo da esperança, uma vez que esta só é possível em relação a uma dádiva futura, que se torna presente na imaginação e, por ela, no desejo.

Mas, parafraseando de novo Kant: *que* nos é permitido esperar, imaginando-o? Ou ainda, agora para além de Kant, *onde* nos é dada essa possibilidade à imaginação e à esperança? À primeira questão, poderia responder-se genericamente com a “vida eterna”. É a vida na dimensão de Deus, o que quer dizer, plenamente no amor. Por outras palavras, agora na nomenclatura de Levinas, é a vida em plena responsabilidade pelo outro, como resposta por ele, até à substituição⁶⁵. À segunda questão, poderia responder-se: o lugar da imaginação, relativa à vida eterna (o impossível possibilitado historicamente) é o sujeito humano do outro, enquanto pessoa, o que quer dizer enquanto corpo relacional ou sujeito de uma história concreta e particular, única e irrepetível. Porque os corpos relacionais realizam, na história, a humanidade dos humanos, na medida em que são o lugar – o *topos* – de uma dupla exposição: a exposição de cada um ao outro e ao tempo, como articulação da nossa vulnerabilidade ou finitude; e a exposição do outro a mim, como articulação da responsabilidade ou liberdade⁶⁶.

O corpo pessoal concreto, enquanto corpo relacional, surge assim como lugar de cruzamento entre imaginação reprodutora e imaginação produtora, possibilitando uma teologia do futuro como articulação verdadeiramente história de um possível sentido para a história humanas, enquanto emaranhado das histórias dos humanos concretos, na variedade das suas situações. A esse processo de imaginação, que permite pensar o futuro e relacionar-

⁶⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 833.

⁶⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être et au-delà de l’essence*, (La Haye: Martinus Nijhoff, 1974).

⁶⁶ Para uma compreensão bíblica do humano como corporeidade, esta leitura inspirada em Levinas será eventualmente mais fértil do que a de Michel Henry, *L’incarnation. Une philosophie de la chair*, (Paris: Seuil, 2000), devido precisamente à sua insistência na inter-personalidade.

se com ele nas modalidades do desejo e da esperança, pode denominar-se “imaginação analógica”, seguindo a indicação do teólogo americano David Tracy, que trabalhou esse conceito como base do método teológico, no contexto do pluralismo cultural e religioso⁶⁷. A realidade da imaginação analógica é aí apresentada sobretudo como questão da linguagem, identificando o respetivo processo com o processo metafórico trabalhado exaustivamente por Paul Ricoeur⁶⁸. Sem descurar essa dimensão mais propriamente linguística – já acima envolvida na compreensão do processo de imaginação como abertura de mundos possíveis, a partir dos existentes – prefere-se aqui retomar uma outra dimensão do conceito de analogia, que a interpreta como *correspondência*, na linguagem e na ação, ou mesmo no ser. Nesse sentido, a imaginação analógica cristã, base de qualquer discurso teológico sobre o futuro, seria a (possível, mas ainda imaginada) correspondência, na carne do mundo e especialmente do humano relacional, à plenitude escatológica dada e revelada por Deus no humano Jesus Cristo, também ele carne da nossa carne e mundo do nosso mundo. Nesse sentido, a referência cristológica da imaginação cristã ocupa um lugar fundamental.

Carlos Mendoza-Álvarez refere-se a esse pressuposto cristológico da imaginação teológica, inspirando-se precisamente em Paul Ricoeur e em David Tracy, como “imaginação poética de Jesus”⁶⁹. Por imaginação poética entende a “sabedoria inovadora criada por um clássico da história”⁷⁰. Trata-se, pois, de um processo de universalização a partir de uma experiência particular da história. Nas suas palavras e na suas ações, Jesus introduziu na realidade histórica um modelo de imaginação criativa que, por um lado, se serve analogicamente do contexto em que se inseria e, por outro lado, proporciona um paradigma que permite posteriores processos de imaginação criativa, recorrendo ao seu exemplo como base de uma analogia possível. “A *imaginação poética* de Jesus é, pois, messiânica e escatológica. Revela-se assim como uma narrativa que abre a imaginação própria do *fim do mundo* das pessoas que o escutam, que interagem com ele, que o seguem de perto e de longe, que até às vezes o recusam ou traem. É o anúncio do fim do mundo, ao menos em dois sentidos complementares: primeiro, como finalidade alcançada de um mundo criado pelo *Abba* de Jesus para a sua ple-

⁶⁷ Cf.: David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1998).

⁶⁸ Cf. Paul Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1974).

⁶⁹ Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos* (São Paulo: É Realizações, 2016), 244ss.

⁷⁰ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 244.

nitude; e, depois, enquanto termo do mundo corrupto produzido pela cobiça do coração humano”⁷¹,

Do coração dessa imaginação determinada cristologicamente brotam as possibilidades da imaginação cristã, nomeadamente no contexto do processo imaginativo contemporâneo. “No seio das fraturas da subjetividade pós-moderna, consciente da sua vulnerabilidade extrema, pode ressoar com nova força a ação afirmativa e compassiva de Jesus para com os excluídos, como sinal da chegada do Reino de Deus”⁷².

A partir dessa afirmação concreta, aquilo que nos é possível (que nos é dado ou permitido) esperar e que alimenta a nossa imaginação quanto ao futuro é precisamente o mundo e nós próprios, na sua correspondência a Deus, na vulnerável finitude de cada história concreta. Assim sendo, o que se espera nem é simplesmente aquilo que o mundo pode produzir a partir de si mesmo, nomeadamente a partir da capacidade tecnológica do humano, nem aquilo que, em ruptura com o mundo, é dado diretamente por Deus, de forma potencialmente alienante da realidade humana. A esperança possível é a esperança num sentido último, a realizar-se verdadeiramente, a partir de Deus, o qual (enquanto único sentido último ou escatológico) se encontra “escondido” na vulnerabilidade da exposição humana – sobretudo da exposição inter-humana, embora não exclusivamente. Porque é apenas nessa vulnerabilidade exposta, que dá e perdoa, que se antecipa e se revela a dádiva e o perdão escatológicos, único sentido para a história, capaz de fundamentar uma esperança não alienante⁷³. Viver plenamente o amor, enquanto total responsabilidade pelo outro vulnerável, é o conteúdo último da nossa imaginação receptora, que alimenta a nossa imaginação reprodutora (na memória) e a nossa imaginação produtora (no desejo). Imaginar as formas concretas dessa responsabilidade é o trabalho da história dos sujeitos e das sociedades, que permanentemente abrem novas possibilidades – no caminho em direção à plenitude escatológica, um caminho feito na e pela carne que realmente somos

Inclui-se, nesse caminho carnal, a articulação do corpo que somos com elementos diferentes: com os outros corpos não humanos, com a terra como base da corporeidade comum, com as máquinas, como extensão tecnológica do corpo ou como ambiente em que o corpo experimenta aquilo que é. Mesmo que todas essas dimensões possam ser interpretadas, numa utopia pós-humana radical, como superação e mesmo anulação da corporeidade concreta e vulnerável, isso não invalida que, mantendo a referência à carne

⁷¹ Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 248.

⁷² Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 249.

⁷³ Cf. Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis*, 420ss.

dos sujeitos incarnados, elas possam ser enquadradas numa utopia que salvguarde a leitura cristã do humano desejável e esperável. Em realidade, contudo, a nossa utopia não poderia ter outro conteúdo que não fosse a ressurreição da carne. Por isso, não pode dar-se no tempo ou encontrar o seu *topos* na nossa imaginação, a não ser segundo a carne.

Partindo deste princípio fundamental – que poderíamos denominar o princípio da encarnação – o discurso teológico sobre o futuro encontra-se, inevitavelmente, inserido no contexto multifacetado, em que vários discursos sobre o futuro contribuem para um imaginário social claramente plural. Como enquadrar, no contexto de recentes formulações utópicas, uma possível noção teológica de futuro esperado?

Conclusões: o futuro das teologias

O primeiro desafio colocado à teologia, por parte do debate sobre a questão do futuro e sobre os modos de o imaginar, relaciona-se precisamente com a concepção de teologia. Mas do que um modelo de teologia transcendental ou de teologia dialética – que colocam o seu discurso, seja numa construção teórica independente da realidade quotidiana do sujeito, seja numa posição de ruptura com o quotidiano mundano da sua existência – propõe-se para formulação mais adequada das questões que envolvem uma possível imaginação teológica do futuro esperado, um discurso teológico como “hermenêutica da fronteira”. É claro que não se nega a pertinência do discurso transcendental – caso contrário, a teologia não seria verdadeiramente teológica, pois não estaria referida, em última instância, a Deus – nem do discurso dialético – caso contrário o discurso teológico não passaria de confirmação do discurso imanente, o que invalidaria, mais uma vez, a sua dimensão especificamente teológica, nomeadamente na dimensão escatológica, cuja “reserva” implica sempre algum modo de ruptura com a história. Considera-se, isso sim, que o discurso teológico deve possuir um forte dimensão de penetração da realidade quotidiana, explorando precisamente nas fronteiras das diversas dimensões dessa realidade, ou na fronteira dessa realidade com um dimensão que lhe é transcendente, porque diferente, o seu estatuto especificamente teológico. Nesse sentido, propõe-se aqui, como conclusões quase metodológicas, a partir das considerações sobre uma teologia do futuro em contexto contemporâneo, um conjunto de fronteiras entre outras possíveis, em cujo lugar se pode desenvolver o futuro da teologia.

Uma fronteira importante a se explorada por uma teologia do futuro é, sem dúvida, a fronteira entre o humano e o não-humano. A contraposição dualista dos dois lados da fronteira, com base numa ideia fixa do humano, servirá tão pouco à teologia, como uma completa dissolução das diferenças

num monismo fundamental, que acabaria por reduzir toda a realidade a uma única substância, material ou energética, tanto faz. Compete à teologia, juntamente com outras disciplinas, trabalhar precisamente a fronteira que aqui se enuncia, explorando as suas potencialidades, nomeadamente do ponto de vista de uma ética da responsabilidade.

Uma outra fronteira teologicamente fértil será aquela, já evocada, entre o possível/aceitável e o inaceitável, mesmo que (virtualmente) possível. Isso implicará uma teologia crítica de certas utopias do pós-humano que abdicuem de uma antropologia de inspiração bíblico-cristã, a qual encontra a definição do humano precisamente numa relação entre vulnerabilidade, como expressão da finitude, e responsabilidade, como expressão da liberdade. Essa compreensão do humano como corpo relacional articula-se, hoje, com a experiência do corpo em ambiente digital ou complementado por máquinas, mas também com a possível perversão do humano na utopia da sua perfeição tecnológica, ou da sua libertação dos limites da corporeidade. Nesse contexto, o “pecado original” poderá interpretar-se precisamente como não aceitação da vida (finita e vulnerável), em liberdade, como dádiva, no corpo histórico da nossa realidade⁷⁴.

Uma outra fronteira, na qual a teologia poderá concentrar o seu trabalho, é a fronteira interpessoal, na medida em que a base antropológica do seu discurso seja precisamente o relacionamento pessoal, como exposição dos corpos, uns aos outros, na vulnerabilidade que os qualifica. Nessa modalidade, a fronteira tematizada teologicamente é uma fronteira que povoa o quotidiano das sensibilidades inter-humanas. Trata-se, pois, de uma teologia do quotidiano sensível, enquanto contributo para a construção de um mundo comum, a partir da compreensão de uma interpersonalidade incarnada.

Por último, pode referir-se uma fronteira que coloca a teologia em relação direta com a dimensão do futuro: trata-se da fronteira entre história e *eschaton*. Se é certo que o discurso teológico não pode ocupar-se direta e exclusivamente com essa dimensão, sem ao mesmo tempo se referir à história, também é certo que não pode referir-se à história como processo encerrado sobre si mesmo. Trabalhará, isso sim, sobre o efeito que a referência ao *eschaton* tem sobre a compreensão da história mas, ao mesmo tempo, sobre o que significa a referência histórica e incarnada para a compreensão da dimensão escatológica. A teologia do futuro é, assim, o campo em que o discurso teológico mais explicitamente se articula como hermenêutica da fronteira, sem poder permanecer comodamente encerrado num dos lados dessa linha fronteira, por vezes ténue, que relaciona o tempo e a eternidade.

⁷⁴ Cf.: Kurt Appel, *Apprezzare la morte*, (Bologna: EDB, 2015), esp. 22ss.

Bibliografia

Aupers, Stef e Dick Houtman. “A realidade suga. Sobre alienação e cibergnose”. *Concilium*, 309 (2005): 83-94.

Benanti, Paolo. *The Cyborg: corpo e corporeità nell’epoca del post-humano*. Assisi: Cittadella Editrice, 2012.

Bloch, Ernst. *Das Prinzip Hoffnung*. Werkausgabe: Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Böhme, Helmut. “Die technische Form Gottes. Über die theologischen Implikationen von Cyberspace”. *Neue Zürcher Zeitung*, nº 86. 13 (14.4.1996): 69.

Braidotti, Rosi. *Lo Posthumano*. Barcelona: Ed. Gedisa, 2015.

Duque, João Manuel. “Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana”. *Revista Española de Teología* 78 (2018): 225-243.

Felinto, Erik e Schulz de Carvalho. “Como ser pós-humano na rede: os discursos da transcendência nos manifestos ciberculturais”. in: *E-Compós*, Agosto (2005): 1-17.

Haraway, Donna. “Cyborg Manifesto”. in: *Philosophy of Technology*, Ed. by R. C. Scharff / V. Dusek, 429-450, Oxford: Blackwell, 2003.

Heidegger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1928.

Heim, Michael. “The erotic ontology of cyberspace”. in: *Cyberspace: The First Steps*, Ed. M. Benedikt, 59-80, Cambridge: MIT Press, 1991.

Heim, Michael. *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. por Horst D. Brandt e Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2002.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. por H.F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2001.

Kearney, Richard. *Poetics of Imagining. Modern to Post-modern*. New York: Fordham Univ. Press, 1998.

Kearney, Richard. *Poétique du possible. Vers une herméneutique phénoménologique de la figuration*. Paris: Beauchesne, 1984.

Kearney, Richard. *The Wake of Imagination. Toward a Postmodern Culture*. New York: Routledge, 1998.

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être et au-delà de l’essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

Levinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: J. Vrin, 1992.

Magnin, Thierry. *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*. Paris: Ed. Albin Michel, 2017.

Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*. Gesammelte Schriften Bd. 4, Freiburg i. Br.: Herder, 2017.

Moltmann, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*. München: Chr. Kaiser, 1964.

Moltmann, Jürgen. *Umkehr zur Zukunft*. München: Chr. Kaiser, 1970.

Müller, Klaus. *Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2011.

Pannenberg, Wolfhart. "Der Gott der Hoffnung". in *Grundfragen systematischer Theologie*, 387-398, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Rahner, Karl. *Zur Theologie der Zukunft*. München: DTV, 1971.

Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.

Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1974.

Sauter, Gerhard. *Einführung in die Eschatologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Sauter, Gerhard. *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*. Zürich-Stuttgart: Zwingli, 1965.

Sequeri, Pierangelo. *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*. Milano: Vita&Pensiero, 2002.

Serrano, Gemma. "Théologie et numérique". *Revue Théologique des Bernardins*, 24 (septembre-décembre 2018): 137-157.

Tamayo-Acosta, Juan-José. *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Estella: EVD, 1992.

Tracy, David. *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1998.

Vahanian, Gabriel. "Escathologie et utopie". in *Temps et Escathologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Ed. por Jean-Louis Leuba, 273-285, Paris: Ed. du Cerf, 1994.

von Balthasar, Hans Urs. "Eschatologie". in *Fragen der Theologie Heute*, Hrg. von Josef Trütsch und Franz Böckle, 403-421, Einsiedeln/Zürich/Köln: Benziger, 1957.

von Barloewen, Constantin. *Der Mensch im Cybersp@ce. Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum*. München, 1998.

**EL FUTURO DE LA TEOLOGÍA, TEOLOGÍA DEL FUTURO:
DIAGNÓSTICO Y PRONÓSTICO**

**THE FUTURE OF THEOLOGY, THEOLOGY OF THE FUTURE:
A DIAGNOSIS AND A PROGNOSIS**

LLUÍS OVIEDO TORRÓ OFM
Pontificia Universidad Antonianum
loviedo@antonianum.eu

Recibido 30 de diciembre de 2018 / Aceptado 3 de febrero de 2019

Resumen: Una percepción bastante pesimista de la situación que atraviesa actualmente la teología obliga a reflexionar sobre los motivos que afectan a su pérdida de relevancia, como una condición previa que permita dilucidar posibles estrategias de futuro. Se propone, en un segundo momento, asumir una actitud más falibilista y abierta a la corrección; una orientación empírica e interdisciplinar; y asumir un modelo más evolucionista. Por último, se plantean grandes retos que determinan las posibilidades de futuro de la teología: que contribuya a frenar la marea secularizadora; que acompañe la búsqueda espiritual; que se adecue a la mentalidad científica; y que recupere su capacidad veritativa y normativa dentro de la Iglesia. La propuesta de futuro debe partir de una revisión de las limitaciones que se observan en el momento actual.

Palabras clave: Autorreferencia; Ciencia; Falibilidad; Método empírico; Secularización.

Abstract: A rather pessimistic perception of the current situation that afflicts theology invites us to reflect on the reasons for its loss of relevance, as a precondition for elucidating possible future strategies. It is proposed, in a second moment, to assume a more fallibilist attitude and open to correction; an empirical and interdisciplinary orientation; and to assume a more evolutionary stance. Finally, big challenges need to be addressed for a theology with some future: that it contributes to curb the secularizing tide; that it might accompany the spiritual search; that it might suit in the scientific mentality; and that it recovers its veritative and normative capacity within the Church. Any proposal for the future must start from a review of the limitations observed at the present time.

Keywords: Self-reference; Science; Fallibility; Empirical method; Secularization.

Introducción

Al tratar de concebir la teología del futuro, conviene plantearse como paso previo un diagnóstico sobre su situación actual, que nos permita también imaginar los escenarios futuros o si tendrá un espacio propio en el panorama social, cultural y eclesial del mañana. Sólo a partir de una observación de los límites, los desafíos y las oportunidades que emergen en nuestro tiempo, se puede diseñar una orientación de futuro. En realidad, se trata de aplicar la invitación conciliar sobre la necesidad de leer los ‘signos de los tiempos’ a la propia teología, cuya tarea principal era contribuir a dicha lectura y a desvelar su sentido.

En general la impresión no puede ser más pesimista y desengañada: la teología actual, en su mayoría, tiene muy poco futuro, sea en la propia Iglesia, o – todavía menos – en la sociedad y cultura de su ambiente. Las razones principales que justifican una visión tan desencantada se pueden dividir entre externas e internas. Entre las externas, las principales son la crisis que marca la tendencia secularizadora, que vuelve completamente irrelevante el esfuerzo teológico, y el predominio de una mentalidad más crítica y científica que cuestiona profundamente las raíces y la validez cognoscitiva de la empresa teológica. Además, el avance en estos últimos años de los estudios científicos de la religión, vuelven a la teología obsoleta en el intento de comprender el fenómeno religioso y de corregir sus excesos. Entre las razones internas, cabe distinguir unas internas al ambiente eclesial y otras internas a la misma teología. Dentro de la Iglesia, la causa más aparente del desprestigio de la teología son las tendencias anti-intelectualistas, que dominan desde hace tiempo en muchos sectores de la Iglesia, y que cuestionan la utilidad de la labor teológica, que a lo sumo sería una pérdida de tiempo, una distracción, y en el peor de los casos, una fuente de confusión. Si se va a la teología misma, las razones de la crisis que arrastra son varias, quizás la más importante haya sido su incapacidad para afrontar los verdaderos problemas de la fe, las cuestiones más relevantes o los retos de mayor calibre, y haberse vuelto muy autorreferencial, y en definitiva anodina o especulativamente vacía, un discurso que no interesa a casi nadie.

Cualquier intento de diseñar un futuro para la teología pasa necesariamente por la voluntad de subsanar todos los problemas que se han descrito, o al menos de afrontarlos sin sentirnos intimidados por un cierto ‘complejo de inferioridad epistémica’ o por el temor de ser ninguneados en el circo mediático y cultural.

Seguramente la teología tiene futuro, pero para ello debe cambiar radicalmente muchos de sus planteamientos y orientaciones, así como sus cuadros de interés, o de lo contrario tendrá que conformarse con volverse un

discurso marginal, también dentro de las comunidades cristianas, una actividad de conservación de la memoria histórica sin incidencia en el presente, o simplemente un instrumento para la selección y formación de los cuadros eclesiales.

El análisis que propongo en este artículo parte de una revisión de las causas que han llevado al desprestigio e irrelevancia actual del discurso teológico, para intentar, en un segundo momento, marcar las orientaciones que podrían animar la tarea teológica para que se vuelva más adecuada a las exigencias de nuestro tiempo. Por último, quiero plantear una serie de retos y tareas que la teología debería afrontar si quiere ser una reflexión útil y significativa en el futuro.

I. Una propuesta de revisión

1.1. La teología en la encrucijada de una sociedad y una cultura no religiosas

Ante todo, tengo la impresión de que la mayor parte de la elaboración teológica actual no ha tomado conciencia del inmenso cambio cultural que se ha producido en las llamadas ‘sociedades avanzadas’, y que ha vaciado en gran medida de significado la propuesta cristiana y – aún más – la reflexión teológica. En pocas palabras, la organización social en esos ambientes ha vuelto la oferta religiosa poco útil e incluso molesta, pues dichas sociedades prescinden en buena parte de la dimensión religiosa para administrar sus servicios, y la mayoría de sus ciudadanos no necesitan ‘religión’ para dar sentido a sus vidas. Si no hace falta religión, entonces todavía hace menos falta la teología, que se antoja a muchos un discurso hueco, una curiosidad del pasado, un ejercicio retórico sin contenido relevante o de mínima utilidad ante los problemas que afronta la gente.

Si hacemos un somero análisis de la producción teológica de los últimos 50 años, parece bastante obvio que muy poco ha cambiado en dicho panorama y que el impacto de ese ambiente fuertemente secularizado ha sido mínimo, es decir se ha seguido haciendo teología como si todavía estuviéramos inmersos en sociedades cristianas o muy marcadas por la dimensión religiosa, lo que evidentemente no es el caso. Claro, la pregunta es cómo debería haber encajado la teología dicho impacto cultural, en qué medida se podía adaptar al nuevo ambiente marcado por la no-religión. Una primera respuesta apunta a la exigencia de una orientación más apologética ante las dificultades que vivía la fe, y de un diálogo con la cultura que le permitiera buscar y ofrecer posibilidades de nueva relevancia. De

nuevo tengo la impresión de que se ha hecho muy poco al respecto. Hay que tener en cuenta, sólo como un ejemplo, que – en su inmensa mayoría – los teólogos de mi generación y la anterior se preocuparon muy poco de leer los estudios que trataban de explicar lo que estaba ocurriendo en el ámbito religioso, ese desgaste constante que – a falta de una palabra mejor – se designó como ‘secularización’. Dominó entre los años 70 y 90 una interpretación bastante pobre y parcial de dicho fenómeno, a causa de la falta de información o del desinterés ante un problema que sobrepasaba a los teólogos, o que les remitía a un campo en el que muchos se sentían incómodos y desorientados: la sociología de la religión, ante la que se nutrían muchos prejuicios y una gran incomprensión.

Sea como sea, la teología hoy paga las consecuencias de una situación que se le ha ido de las manos, pero que le afecta directamente. De hecho una de las consecuencias más inmediatas del declive religioso es la considerable pérdida de estudiantes de los centros teológicos, sean seminaristas, consagrados o laicos, lo que obliga a redimensionar muchas de dichas instituciones académicas y mortifica a los profesores, que a menudo deben dar sus lecciones en aulas casi vacías, con la consecuencia de un fuerte desánimo y falta de motivación para profundizar en la mejor preparación e investigación, cuando pensamos que todo ese esfuerzo va a aprovechar al final a pocos estudiantes. La dimensión religiosa interesa cada vez menos en sociedades descristianizadas, y la reflexión que trata de comprenderla se vuelve algo anecdótico y muy periférico en el ámbito académico.

Otro factor externo que afecta negativamente al desarrollo de la teología ha sido la profusión en estos últimos quince años de los nuevos estudios científicos de la religión, que se convierten en una propuesta que desplaza a la teología como modelo teórico que permite comprender mejor el fenómeno religioso. De hecho, un cierto interés por lo religioso sí existe, al menos a causa de su incidencia en varios frentes internacionales, los problemas que se asocian a ciertos comportamientos religiosos, y que un sector cristiano todavía juegue un papel bastante fuerte en el panorama político norteamericano y en otras latitudes. En general preocupan los efectos negativos de la religión y su incidencia en el plano de la estabilidad política y económica, sobre todo en algunas regiones, así como las patologías que se asocian a dichas creencias, aunque también interesa su utilidad en procesos terapéuticos y otros beneficios que cabe esperar en un ambiente de post-secularización. De todos modos, en los últimos años, los nuevos estudios científicos de la religión, sobre todo los cognitivos y los biológicos-evolucionistas, claramente han desplazado a las disciplinas clásicas, como la teología y la filosofía de la religión, a la hora de comprender

procesos religiosos de cierto alcance, e incluso en el intento de ‘explicar’ la religión¹.

El problema descrito se inscribe en otro más amplio, de tipo epistemológico o sobre el lugar del conocimiento teológico en el conjunto de los saberes académicos. Está claro que las ciencias y sus aplicaciones técnicas dominan dicho panorama, y se convierten en el patrón o estándar ante el que deben medirse todos los demás saberes y disciplinas. Pues bien, la teología claramente se queda muy atrás en dicha comparación, y – todavía peor – se ve muy afectada por la mentalidad científica dominante, que la vuelve un desarrollo muy poco plausible en términos de los criterios que certifican la calidad epistémica de un discurso o una disciplina académica. En general, la inmensa mayoría de los teólogos han ignorado ese reto, y han dado por buena una supuesta separación y distribución de tareas que consagraría un principio de inconmensurabilidad entre las ciencias naturales y la teología, lo que debería garantizar su autonomía y la no interferencia de las primeras en la segunda. Ese planteamiento, por desgracia, no se sostiene, y de hecho las ciencias afectan de muchos modos a la fe, y por ende, a la reflexión que la acompaña. Cabe decirlo de forma franca: el gran desarrollo científico ha pillado a la teología desprevenida, y en su mayor parte ha sido incapaz de reaccionar y de adecuarse a dicho contexto para hacer valer sus propuestas en relación con esa mentalidad. En la mayor parte de los casos, hemos perdido el respeto de los científicos, que ven nuestra disciplina como una reliquia poco plausible del pasado. Por poner sólo un ejemplo de la inadecuación de la teología a la ciencia, la mayor parte de la antropología teológica se ha seguido elaborando de espaldas a los muchos desarrollos de las ciencias aplicadas al conocimiento de la condición humana, con grave merma de la credibilidad de una visión que no sabía qué hacer con el tema del pecado original después de los avances en los estudios sobre la evolución humana, a pesar de que ese es un tema imprescindible y central de la soteriología cristiana: sin una comprensión del mal antropológico, difícilmente podremos comprender la propuesta cristiana de salvación, que incluye una forma de redención.

1.2. La teología ante su crisis de relevancia eclesial

La otra fuente de crisis y desprestigio actual de la teología tiene que ver con su propio ambiente intraeclesial. Decía el gran teólogo español Olega-

¹ J.W. Jones, *Can Science Explain Religion?: The Cognitive Science Debate* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2015).

rio González de Cardedal que los tres lugares de la teología son: el aula, la iglesia y la plaza². Se refería obviamente a los ámbitos en los que se vuelve útil y significativa: el de la enseñanza, el de la predicación y catequesis, y el foro público o en el diálogo con la cultura del propio tiempo. Considero que dicha descripción es adecuada, aunque seguramente debemos incluir en el segundo ámbito la orientación a los pastores, o el asesoramiento que la reflexión teológica puede prestar a los dirigentes eclesiales para que adopten las decisiones más convenientes.

Mi impresión es que cada vez se han reducido más dichos ámbitos y que en general la teología tiene casi la única función de seleccionar y acompañar a los candidatos a los ministerios y a otros oficios eclesiales; las otras dos funciones casi se han desvanecido. La teología ha dejado hace mucho tiempo de ser un sujeto en el debate público, aunque en este caso es difícil decidir sobre las causas; en buena parte se debe al problema de irrelevancia al que he apuntado en el título anterior, pero por otra puede ser debido a la inhibición de los teólogos o a la falta de canales de diálogo y encuentro con otros expertos; de hecho somos pocos los teólogos que asistimos a congresos sobre el estudio de la religión, sobre cuestiones de antropología o todavía menos de cuestiones sociales. En general la teología se ha retraído de muchos foros donde su presencia sería muy útil y conveniente, además de devolverle cierta relevancia a través de su capacidad de interlocución.

De todos modos, es más preocupante la crisis de relevancia de la teología en el segundo ámbito señalado, que es la iglesia, entendida como el lugar de la comunidad cristiana y en referencia a los ministerios de discernimiento y enseñanza. El problema principal es que se ha instalado en estas últimas décadas un ambiente muy anti-intelectualista que aflige cualquier intento de reflexión más exigente y de diálogo entre fe y razón³. Cabe distinguir a ese respecto dos niveles: el popular y el de los dirigentes o pastores. A nivel popular se observa desde hace tiempo una cierta distancia e incluso desconfianza de los fieles ante los teólogos. A veces las tendencias más devocionalistas ponen a la teología bajo fuerte sospecha de enfriar los corazones y de propiciar una fe desarraigada, demasiado racional. En otras ocasiones, algunos sectores desconfían de la teología por distraer de las tareas más urgentes, por no aportar nada útil a la transformación que anuncia el Evangelio. También

² O. González de Cardedal, *El quehacer de la teología* (Salamanca: Sígueme 2008), 238.

³ Lluís Oviedo Torró, «La teología ante el reto del anti-intelectualismo en la Iglesia», en *Testimonio y sacramentalidad: Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, ed. por J.L. Cabria y R. de Luis, (San Esteban: Salamanca, 2015), 307-332.

en este caso no es fácil atribuir responsabilidades: por un lado, estaría una cierta desafección del pueblo y de muchos sacerdotes; pero por otro estaría también una incapacidad de la teología de salir al paso de las preguntas que se hacen los fieles, o de las que se hacen los que van dejando la Iglesia ante la falta de respuestas. Este punto no es sólo una impresión personal, sino algo que recordaba también el conocido teólogo español Salvador Pié i Ninot en unas Jornadas de Teología Fundamental celebradas en Murcia en 2013.

Otro signo preocupante es que el programa del Papa Benedicto XVI que apremiaba a un diálogo comprometido y profundo entre fe y razón ha pasado a ser uno de los puntos de su magisterio que menos ha calado en los ambientes teológicos, y menos aún entre el clero o los pastores, o incluso entre los entusiastas del pensamiento de Ratzinger. De hecho, esa otra función a la que aludía anteriormente, es decir, el asesoramiento a los pastores de cara a discernir mejor los signos de los tiempos y tomar las decisiones más adecuadas, deja mucho que desear. Un síntoma de esa situación ha sido la fatiga para restaurar en España un ámbito de diálogo entre obispos y teólogos, tras años de crisis, tensiones y desconfianza mutua. Lo mismo cabe decir respecto de otras autoridades, como superiores mayores y regionales, que en general prescinden completamente del asesoramiento de quienes deberíamos ser reconocidos como los ‘expertos’ de la fe cristiana y de la lectura de los ‘signos de los tiempos’. Es cierto que éste no es ni mucho menos el único sector en que se mira con sospecha y recelo a los expertos, pero es triste que no se reconozca el esfuerzo de quienes más han estudiado y tratan de comprender la realidad de la fe y sus problemas. De nuevo cabe pensar que la teología en general no se ha preparado para cumplir dicha misión, o lo que es peor, que su asesoramiento en el pasado ha sido todo menos acertado o útil, y ciertamente tengo en la memoria algunos casos. Ahora bien, estamos ante el problema central: que la teología no se ha concebido ni practicado como un discurso que trata de ser útil a partir de un diagnóstico de los signos de los tiempos y de ofrecer propuestas de renovación o que ayuden a recuperar el significado de la fe que profesamos.

1.3. Una teología demasiado ensimismada

La última frase del punto anterior conecta decididamente con el tercer campo en nuestro análisis de las causas del malestar teológico actual, o mejor todavía de su carácter anodino o inane fuera y dentro de la Iglesia. Como ya se ha apuntado varias veces, una buena parte del problema estriba en las limitaciones internas de la teología que se ha elaborado en los últimos treinta años. El Concilio Vaticano II fue un momento álgido para la teología católica, en el que se reconocieron los esfuerzos y méritos de una entera

generación de grandes maestros, que a menudo habían sido hasta poco antes marginados e incomprensidos; dicha teología marcó claramente la agenda de aquel sínodo y propició una corriente de renovación que se prolongó al menos por otros diez años. Sin embargo, no se podía vivir de esa renta por mucho más tiempo, y tras el declive de aquella generación ‘heroica’ no bastaba con repetir los mismos temas y de seguir comentando aquellos documentos, descuidando los potentes cambios culturales que se estaban produciendo y que no podían ser previstos por los padres conciliares. Muchos seguían mirando al pasado, a la gran gesta del Concilio y a sus directrices, mientras las cosas ya estaban cambiando de una manera precipitada.

Asistimos a partir de mitad de los años 70 – en mi periodo formativo – a una transformación social y cultural en toda Europa que no se acompañó en general de una reacción teológica adecuada. El largo papado de Juan Pablo II marcó una cierta división entre tendencias de distinto signo en el panorama teológico, pero no una atención focalizada en los retos que estaban surgiendo y en los problemas que vivía la fe, quizás distraídos por otros acontecimientos a nivel internacional, como fue la crisis del comunismo y el fin de su amenaza para los creyentes. No obstante, lo que fue sin duda un éxito epocal, hizo que muchos dejaran de observar otras dificultades más sutiles e insidiosas que ya estaban afectando a la fe y a su reflexión. En aquellos años teníamos muchos la impresión de que la teología aquí en Roma – donde estoy escribiendo estas páginas – debía ser un comentario y obsequio al magisterio del Papa y de los obispos, y no una instancia reflexiva autónoma con capacidad crítica y de diálogo con los pastores, y todavía menos un observatorio desde el que se pudieran discernir los problemas reales, las amenazas, y sugerir soluciones. ¿Dónde estaba la teología cuando más falta hacía a la hora de corregir los graves errores de gestión de los abusos sexuales en la Iglesia?

No es raro que en el panorama descrito, de una teología cada vez menos significativa, haya quien se refiera a una parte de la elaboración reciente con el poco correcto término inglés de *bullshit theology*⁴. Este término denota en inglés un discurso retórico vacío, que trata de justificarse de forma engañosa, y que no sirve para nada. El término lo consagró el joven teólogo canadiense Randall Rauser contra estilos teológicos incapaces de argumentar de forma convincente y de ofrecer un desarrollo capaz de suscitar ideas claras y respuestas eficaces, para lo que el autor se refería a dos autores contem-

⁴ Randall Rauser, «Theology as a Bull session», en *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. por O.D. Crisp & M.C. Rea (Oxford University Press: Oxford, 2009), 70-85.

poráneos del ámbito alemán y americano. De todos modos, el término se aplica hoy a un sinfín de expresiones teológicas, y basta dar una ojeada a un buscador de Internet para hacerse una idea de su extensión. La cuestión es que mucho ha de cambiar el estilo o modo de hacer teología para sustraerse de una calificación tan negativa, y para recuperar un poco de respetabilidad académica. Desde luego no ha ayudado a ese fin la simpatía que han despertado en algunos teólogos las tendencias del pensamiento postmoderno, que han sido recibidas con gran entusiasmo por un sector que aprovechó el río revuelto para descalificar a la racionalidad moderna y a la producción científica y para proponer un discurso teológico a menudo enredado y poco inteligible, como suele ser la jerga postmoderna. Claro que tampoco han sido de gran ayuda la profusión de teologías que conectaban con las nuevas sensibilidades culturales y sociales, como las cuestiones de género, de raza, o de minorías culturales. A pesar de sus bienintencionados intentos de conectar con sensibilidades muy actuales, en realidad se volvían a menudo una distracción respecto de los grandes problemas que atraviesa la fe en un mundo que cada vez prescinde más de la misma, y que amenaza con hacer de los creyentes verdaderos grupos marginados, sobre todo en ciertas áreas occidentales, tanto o más que otros de los sectores sociales y culturales que atraen la atención de esas nuevas teologías.

Así las cosas, necesitamos modelos alternativos que puedan desbloquear la tarea teológica para hacerle recuperar la relevancia que había perdido. Para ello sería un buen comienzo tener en cuenta los problemas señalados y tratar de responder o de encontrar soluciones. A menudo los retos se convierten en oportunidades cuando los sujetos y las instituciones aprenden de los propios fallos y maduran a partir de nuevos intentos.

II. Una teología con visión de futuro

En esta segunda parte de la reflexión que propongo conviene aprender de las limitaciones señaladas, para intentar corregirlas o afrontar los retos que se han ido acumulando en ese elenco de males que sufre la teología tanto ad intra como ad extra. Las propuestas se refieren más a cuestiones de método, o si queremos de ‘estilo’ – en el sentido al que apunta Christoph Theobald⁵ – que de contenido, pero con ello se invita a dar un cierto giro y a superar formas de hacer teología que me parecen bastante obsoletas en el panorama cultural y académico actual.

⁵ Christoph Theobald, *El estilo de la vida cristiana*, Salamanca: Sígueme, 2016.

2.1. Una teología más falible

En primer lugar, indico la necesidad de que la teología se acerque al ideal y modelo de otras muchas actividades científicas asumiendo un cierto estatus de ‘falibilidad’. De ‘infalibilidad’ se ha hablado mucho, y todos somos conscientes de que se trata de una atribución de carácter excepcional en el magisterio del Papa y – por extensión – de la Iglesia. No sería prudente, claro, abusar de dicha atribución ni aplicarla a demasiadas áreas o discursos de la Iglesia. Una cierta modestia y reconocimiento de los propios límites y de la gran probabilidad de equivocarnos nos vuelve mucho más creíbles que cuando se cae en la arrogancia de creernos infalibles.

La idea de falibilidad se asocia actualmente a un principio bien asentado en la epistemología científica: la investigación propone teorías e interpretaciones de datos siempre parciales que va recogiendo; de ahí nacen también predicciones sobre el desarrollo de sistemas o de tendencias. Si las predicciones no se cumplen, habrá que revisar las teorías, o habrá que recoger más datos. El principio que nutre una buena parte de la búsqueda de la verdad y del desarrollo contemporáneo de la razón es que todo es un poco provisional, que necesitamos estar abiertos a reconocer el error y a corregir, como condición para progresar y mejorar nuestros conocimientos y nuestra actuación en vistas al progreso. El siglo XX nos ha enseñado – entre otras muchas cosas – a ser más cautos en cuanto a las pretensiones de racionalidad, o a las ambiciones de la razón moderna. Dicha cautela ha podido ser percibida como un cierto debilitamiento de la razón contemporánea, pero también como su verdadera fuerza, la clave de su éxito. De hecho, sólo los sistemas que son capaces de reconocer sus propios errores pueden aprender y avanzar tras corregirse: esa es la grandeza de la racionalidad más avanzada, que deja de ser totalitaria y absolutista para ser una actitud siempre dispuesta a la corrección y abierta al aprendizaje.

Considero tremendamente importante este punto sobre las orientaciones de la racionalidad de nuestro tiempo si queremos que la teología también se haga respetar como un discurso creíble y eficaz. Es cierto que la elaboración teológica no procede como la científica, en el sentido de recoger datos, analizarlos y formular predicciones que se puedan verificar o desmentir, pero tampoco estaría de más que se acercara al mismo, algo que no se me antoja tan difícil. De hecho, también la tarea teológica parte de datos, sobre todo de dos tipos: por una parte, de los revelados y, por otra, de los que se dan en el ambiente social, cultural y eclesial. La reflexión ofrece análisis a la luz de dichos datos y formula orientaciones que en muchos casos tienen un carácter normativo, en el sentido de distinguir entre lo que contribuye a la comprensión y vitalidad de la fe cristiana y qué la vuelve irrelevante o

anodina en un determinado ambiente y tiempo. El siguiente paso, es decir, el de revisión de orientaciones a la luz de su utilidad o capacidad de animar a las comunidades cristianas o de volver la fe más creíble, parece descontado, aunque debo reconocer que son escasos los esfuerzos que se orientan en dicho sentido. Dos ejemplos pueden servirnos para aclarar las cosas. En primer lugar, la llamada ‘teología de la secularización’ que se promovió en las décadas de los 60 y 70, pero que dejó una profunda huella en las siguientes, puede ser vista hoy como una orientación que merece una profunda revisión a la luz de los desarrollos vividos en estos últimos años y los muchos estudios publicados. También la ‘teología de la liberación’ conoce convenientes revisiones a la luz de los desarrollos sociales y económicos y de una mejor percepción de las condiciones de vida real de las poblaciones que han inspirado ese laudable empeño teológico. Sería demasiado fácil desestimar dichos esfuerzos como ‘periféricos’ a la tarea teológica central, ¡sería un grave error! Esas teologías fueron un intento de hacer las cuentas con la realidad del momento, y de corregir lo que no iba o se ignoraba en formas anteriores; hubiera sido mucho peor para la teología si no hubiéramos contado con dichos desarrollos. Precisamente las revisiones propuestas no se plantean en contra de los mismos, sino más bien como intentos de mejorar y volver más plausible y eficaz unos análisis inspirados en la fe que – de otro modo – podrían ser completamente desdeñados en la comunidad académica por no tener en cuenta muchos datos y análisis disponibles.

2.2. La importancia de la dimensión empírica

Seguramente el punto apenas señalado enlaza con la conveniencia de que la teología tenga más en cuenta los datos de la realidad concreta, y evite ser un discurso demasiado especulativo y sin referencias en el mundo de la vida. De hecho, lo que más invita a corregir desarrollos teológicos como los apenas descritos en el punto anterior es la percepción de que las cosas estaban de otro modo, o no se correspondían con las descripciones y las indicaciones de la teología mayoritaria.

En este caso también conviene hacer una reflexión previa. Una buena parte de la teología moderna y contemporánea ha aplicado un programa claramente idealista, es decir, una visión en la que las ideas, o la coherencia de los planteamientos, su tono convincente, era lo que contaba, aunque no se ajustaran a la realidad. Como se suele comentar en tono de sarcasmo del idealista filosófico: cuando las ideas no se ajustan a la vida real, ¡peor para la realidad! Lo cierto es que la mayor parte de la teología se había instalado en una ‘zona de confort’ teórica y especulativa en la que era fácil caer en los sesgos más habituales cuando se rehúye la confrontación con la realidad

concreta: la proyección de las propias ilusiones y expectativas; la profecía autocumplida; o la conformidad al propio ambiente interno. Sigue siendo difícil que el trabajo teológico se abra a los métodos empíricos, y es una empresa ardua convencer a los estudiantes e investigadores para que adopten dichos métodos a la hora de realizar sus tesis o sus estudios, incluso cuando se ocupan de cuestiones que podemos calificar como ‘teología práctica’, algo que debería ser una dimensión de toda teología.

Sería deseable que la teología – si quiere tener futuro y ganar respetabilidad – se abriera más a la aplicación de métodos empíricos como una ayuda eficaz a la hora de discernir los signos de los tiempos; de distinguir entre orientaciones teológicas acertadas, y las que se alejan de la realidad; y para contribuir a corregir visiones que simplemente se apartan de la vida real, de sus exigencias y demandas. Dicho programa incluye – por supuesto – la escucha a las preguntas que proceden de los fieles y de los alejados, algo que a menudo ha sido completamente descuidado, o no hemos sido capaces de efectuar a causa de la falta de instrumentos o de una cultura académica sensible a dichos inputs. Todo ello ha nutrido una fuerte desconexión entre las dificultades y expectativas de nuestro ambiente cultural y eclesial, y la elaboración de los teólogos, que a menudo estaban en otra cosa, o bien entendían su profesión como una hermenéutica de textos antiguos, simplemente a la luz de lo que se considera actual en un sentido amplio, aunque no contrastado con los datos. Necesitamos además procedimientos que nos permitan verificar qué propuestas teológicas son más acertadas y acercan más el anuncio cristiano a generaciones cada vez más alejadas de esa fe y de esos valores, algo que no debería ser tan difícil cuando contamos con una amplia variedad de métodos de observación que hemos aprendido de las ciencias sociales, de las que la teología puede recibir muchas aportaciones útiles.

2.3. Una teología más interdisciplinar

El Papa Francisco, en su constitución apostólica *Veritatis Gaudium*, insiste varias veces en que la teología también tiene que asumir una actitud de ‘salida’ o de superación de las tentaciones que llevan a la autorreferencia. Se alude claramente a la necesidad de adoptar un método más interdisciplinar o a la ‘transdisciplinariedad’ como ejercicio más adecuado para una teología con vocación de apertura y de diálogo. Lo cierto es que ya el Papa Benedicto XVI apretaba en esa misma dirección, cuando llamaba a un mayor empeño de diálogo entre fe y razón, algo que claramente implica una actitud de salida por parte de la teología y de encuentro e intercambio con la filosofía y las ciencias. Tengo la impresión de que ese ha sido el punto que menos eco ha

encontrado en el Magisterio del Papa emérito, que sí ha sido celebrado por muchos admiradores en otras áreas.

De nuevo nos encontramos con un problema similar al que ya se ha revisado en el punto anterior: la teología tiene que abandonar su 'zona de confort' si quiere empeñarse en un diálogo fecundo con otros saberes y ciencias. Ahora bien, esa es la cuestión: si preferimos seguir un programa autorreferencial, y que se construye sólo dentro de la propia tradición, o si avanzamos hacia un programa abierto y dialogante, dispuesto a aprender de otros 'lugares teológicos'. Dicho dialogo sólo podría aportar ventajas a la investigación teológica, que a menudo ha ignorado – a su propio riesgo – los resultados de otros estudios que podrían ayudar a conocer mejor aspectos críticos de la realidad y de claro impacto en la fe y su vivencia. El ejemplo ya citado de la teología que trataba de hacer las cuentas con la secularización galopante es sólo un botón de muestra. Lo cierto es que una generación de teólogos ignoró los estudios de los sociólogos de la religión sobre el problema del declive religioso, sus debates y los análisis que se han prodigado después, cuando ese tema ha estado más candente y ha motivado innumerables estudios y publicaciones. La incapacidad para aprovechar todo aquel bagaje se tradujo en una visión completamente desenfocada de uno de los problemas más graves que sufre la fe cristiana en las regiones occidentales. Todavía se percibe un cierto retraso o casi una desgana teológica a la hora de hacer las cuentas con la profusión de estudios que tratan de dar razón de las distintas formas de desinterés religioso o de desafección hacia las iglesias. El tema sigue siendo la cenicienta en los intentos de presentar el valor de la fe cristiana, un descuido incomprensible cuando se tiene en cuenta la amplitud del problema.

El tema de la interdisciplinariedad sigue siendo una asignatura pendiente y una prioridad si queremos renovar el discurso teológico. Esta indicación es más pertinente en unos casos que en otros. Por ejemplo, en el tratado de antropología teológica sería un grave error no tener en cuenta los estudios sobre el ser humano en varias áreas disciplinares, los numerosos debates que tienen lugar y las muchas publicaciones y congresos que tratan de comprender aspectos enigmáticos de la persona, como su autoconciencia, su lenguaje o su capacidad moral. Pero no es ese el único tratado al que le afecta más el contacto con los conocimientos externos ¿Qué decir de los estudios recientes de corte científico sobre la religión y su incidencia en la teología de la fe? ¿Qué sobre el estudio de las organizaciones e instituciones para la eclesiología? Por no hablar de disciplinas más prácticas, y también de la teología moral, a medio camino entre la teoría y la práctica, y siempre expuesta a los desarrollos de la ética en todas sus facetas y complejos ámbitos de aplicación. Ciertamente seguir tales desarrollos exige que los teólogos sean capaces de manejarse en la lengua inglesa, en la que se publica el 90% de

esos estudios. La lengua de referencia de la teología cuando yo estudiaba era el alemán, y lo aprendimos los que creíamos que era el ámbito de la mejor teología; casi nadie aprendía el inglés ni leía textos en esa lengua, que algunos incluso despreciaban. Eso ha cambiado y en nuestros días el inglés se impone como la lengua académica fundamental, también para una teología que mire al futuro.

Hay un motivo más. Una parte de la epistemología científica insiste en la necesidad de cualquier propuesta de conectarse a la red de conocimientos disponibles y de establecer una tensión coherente con el conjunto. Si la teología quiere ser reconocida y aceptada debe ser capaz de conectarse con dicha red y de proponerse como un nudo que aporta conocimiento a los demás, al tiempo que se vuelve compatible con otras ideas y percepciones de lo real. En ese sentido la teología está llamada a validarse en el contacto y la interacción con otros saberes de los que aprende y a los que aporta conocimientos sobre una dimensión de la realidad que permanece invisible para otros muchos observadores, pero que se vuelve importante y debe ser tematizada por un discurso sistemático y exigente, para el bien de todos.

2.4. Una teología en clave de evolución

La visión que tenemos de la realidad está cada vez más marcada por el modelo evolucionista, algo que también afecta a la cultura, y cómo no a la dimensión religiosa. Puede resultar demasiado obvio afirmar que las religiones evolucionan, siguiendo ciertas pautas similares a otros procesos evolutivos: variaciones, selección y adaptación al propio ambiente. Sin embargo, no siempre hemos sabido sacar las consecuencias de dicho cambio de perspectiva, que pasa de una visión estática o estable de la realidad, o de la fe vivida, a otra más dinámica, abierta al cambio y a adaptaciones sucesivas. Esa dinámica afecta también a la teología que no puede dejar de evolucionar y de adaptarse, y por tanto, no puede vivir sólo del recuerdo del pasado o de los momentos en que consiguió adaptarse mejor a un ambiente que no era ni mucho menos el nuestro.

Por supuesto que la fe cristiana proclama unos contenidos revelados que son fijos, esa revelación se ha cerrado para configurar un corpus canónico, y una cierta estabilidad es necesaria para mantener el depósito de la fe y el valor normativo de la tradición. Pero no es menos cierto que basta una mirada a la historia de la teología y de la Iglesia para darnos cuenta de lo mucho que ha cambiado a lo largo de los siglos, de las sucesivas interpretaciones que incluso han afectado a la imagen de Cristo, como nos recuerda el conocido estudio de Pelikan *Jesús a través de los siglos* (1989). También las instituciones e ideas dentro de la Iglesia han sufrido crisis y han afrontado

procesos de extinción, mientras otras nuevas surgían y se afirmaban como mejor adaptadas o más adecuadas a los nuevos retos que se iban planteando. El principio de evolución se aplica asimismo a la exigencia que ya expresó el joven Ratzinger en *Introducción al cristianismo* (1968) de asumir un carácter dinámico de la fe como consecuencia de su compromiso con la razón, cuyo carácter dinámico y evolutivo está fuera de duda.

El punto es que la teología que quiera tener futuro debe presentarse también desde una perspectiva evolutiva, en el sentido de ser capaz de observar su propia historia y desarrollo en esa clave, y de plantear sus propuestas actuales como ejercicios de selección entre muchas posibilidades y de adaptación a según qué contextos o situaciones cambiantes. Tal programa supone conceder prioridad al principio de supervivencia. El símil biológico me parece muy adecuado en este caso: la teología debe convertirse en una reflexión que ayuda a discernir las condiciones de supervivencia de la fe en medio de procesos culturales y sociales que pueden resultar hostiles, o que plantean escenarios de fuerte competencia con otras propuestas que también presionan y buscan sus propios nichos y asegurarse condiciones para sobrevivir.

El planteamiento puede parecer demasiado pragmático, pero el marco que facilitan los modelos de evolución cultural nos ayudan a comprender dinámicas que de otro modo podrían resultar más oscuras, y a plantear el ejercicio de la teología como una actividad enmarcada en procesos evolutivos más amplios en los que la fe puede jugar un papel importante, en el sentido de contribuir no sólo a la supervivencia del propio ámbito religioso o de las iglesias, sino de asistir a la supervivencia de toda la sociedad humana. Cuando nos volvemos más conscientes de la abundancia de tendencias culturales mal-adaptativas y de sus amenazas, la fe puede ser reivindicada dentro de esa clave como correctivo e impulso que ayuda a una mejor adaptación de la humanidad a contextos cada vez más difíciles. Pero claro, para asumir un papel tan ambicioso es la misma fe guiada por la teología la que debe evolucionar y adecuarse a las necesidades de estos tiempos, en lugar de estar ensimismada en sus soluciones pasadas, que en muchos casos fueron muy útiles en aquellos ambientes, y por tanto nos transmiten lecciones de interés, pero que no pueden proveer respuestas o soluciones en contextos completamente nuevos, tanto desde el punto de vista cognitivo, como de las estructuras sociales que conocemos.

Todos estamos expuestos a dinámicas evolutivas, nos guste o no, lo que obliga a repensar nuestra función en una clave de utilidad y competencia, algo que debería ser recibido como saludable y no como una amenaza o un estrés, sino más bien como un estímulo para hacer mejor teología.

III. Retos para una teología con capacidad de futuro

Llegados al final del recorrido propuesto, es el momento de plantear los retos más urgentes si la teología quiere volverse un discurso útil y central en la vida de la Iglesia, y no algo marginal y sin apenas incidencia en la misma. La reflexión partía de un diagnóstico crítico sobre las causas del desfase entre teología, cultura e Iglesia, para seguir con algunas propuestas que permitan actualizar, agilizar y devolver relevancia a un discurso que para muchos se había vuelto una curiosidad casi esotérica. Si se asumen las indicaciones metodológicas señaladas en el apartado segundo, entonces quedan pendientes las cuestiones que deberían presidir la agenda de los teólogos en los próximos años, si aceptamos que la teología debe tener una función práctica y debe ser una elaboración útil para la fe. Considero como más urgentes los siguientes desafíos: recuperar la relevancia de la fe y contener la marea secularizadora; acompañar la búsqueda espiritual; adecuar la teología a las claves del conocimiento científico de la realidad; y devolver a la teología su capacidad veritativa y normativa para la vida de la Iglesia.

3.1. Contener la secularización y devolver valor a la fe

Aunque el tema ya ha aparecido algunas veces a lo largo de estas páginas, no está de más plantearlo de forma directa y bajo el prisma de las necesidades básicas. La idea es que ha cambiado en gran medida el contexto sociocultural en el que se movía la fe, como ha señalado sabiamente Charles Taylor en su magna obra *Una era secular* (2007). Estábamos acostumbrados a vivir en una sociedad cristiana en la que la opción normal era creer, y hemos pasado en pocas décadas a una situación en la que lo normal es dejar de creer o de practicar la fe, que a lo sumo se convierte en un trasfondo cultural, en un vestigio social que sigue teniendo una relativa presencia y ocupando nuestros imaginarios colectivos, pero con un alcance práctico cada vez más limitado. Ese cambio epocal ha trastocado no sólo la estructura de la Iglesia, que deja de verse como guía espiritual y moral de sociedades enteras, sino también a la reflexión que animaba dicha fe, y que debe hacer ahora las cuentas con un escenario completamente distinto en el que no puede dar por presupuesta ninguna de las ideas que hasta los años 70 parecían adquiridas para siempre.

Ante este panorama la teología debe plantearse como un discurso que tiene sobre todo como objetivo mantener viva la comunicación de la fe y la trascendencia, para poder frenar las tendencias a su disolución, a la irrelevancia de todo lo que aluda a un ámbito sagrado, sobrenatural o trascendente. Este principio implica reivindicar de todas las formas posibles la capaci-

dad de esa fe para contribuir de forma positiva a la realización personal y al progreso colectivo, como un antídoto frente a sus peores tendencias, y como una dimensión constructiva para todos. Para ello, la teología debe recuperar una dimensión apologética que ha perdido desde hace mucho tiempo y que la ha vuelto tímida o incluso la ha dejado inerte a la hora de afrontar críticas y objeciones, o simplemente de reivindicarse como un valor positivo o como una aportación conveniente en las sociedades avanzadas.

Hay mucho que hacer en ese campo si queremos que la teología sea un instrumento eficaz en la lucha contra la marea secularizadora, una tarea que debería empeñar a toda la Iglesia. Ya se ha señalado que siendo la actividad que provee un conocimiento experto, la teología debe analizar con la ayuda de todas las disciplinas auxiliares a su alcance las distintas dimensiones de ese problema: sus causas, los factores que lo influyen y sus consecuencias, para poder ofrecer modelos alternativos, soluciones, líneas de acción que puedan ayudar a recuperar espacios perdidos para la fe, para que se pueda seguir hablando de Dios y de su gracia a pesar del silencio o de la banalización que a menudo sufre en las culturas dominantes.

Hay mucho que se puede hacer a ese respecto para restituir un ámbito religioso y para reivindicar la dimensión trascendente en una realidad que parece volverse sólo inmanente y material. Se dan varios intentos teológicos en ese sentido que animan a recuperar el sentido religioso o la dimensión espiritual⁶. Lo cierto es que la teología sólo podrá sobrevivir en el futuro si sobrevive la fe o si sigue reconociéndose la dimensión trascendente de la realidad, de lo contrario será sólo un discurso sobre la historia de las ideas, un reflejo de un tiempo pasado, en el que todavía se presentía la presencia de lo sagrado, pero que dejaría de tener sentido en una época sin religión.

3.2. Acompañar la búsqueda espiritual de nuestro tiempo

Seguramente el lector percibirá esta formulación como algo que va a contracorriente de lo descrito en el punto anterior, y de hecho la exploración espiritual que se percibe en nuestra cultura y en muchos ámbitos puede ser leída en clave de contraste con las tendencias secularizadoras, o bien como un síntoma de lo que se ha dado en llamar ‘post-secularización’.

⁶ C. Knight, *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*, (Fortress Press: Minneapolis, MN, 2007); A. Yong, *The Spirit of Creation: Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination*, (Eerdmans: Grand Rapids, MI, 2011).

Lo cierto es que para muchos observadores el renovado interés por la dimensión espiritual no es más que una manifestación del ambiente secular, en el que la renuncia e incapacidad para recurrir a canales tradicionales que podían nutrir dicho interés, hace que bastantes entre nuestros contemporáneos vayan a buscar fuentes de inspiración lejos de la fe cristiana, e incluso planteen una dualidad entre lo ‘religioso’ y lo ‘espiritual’. De hecho, en algunos estudios empíricos se plantea a los encuestados la posibilidad de marcar la casilla – cuando se exploran las tendencias religiosas – de ‘espiritual pero no religioso/a’.

Más allá de esas anécdotas, lo cierto es que se percibe en estudios de campo un interés o búsqueda espiritual, que a menudo encuentra reflejos en los medios, y que recurre a ambientes que se nos pueden antojar extraños, por esotéricos, culturalmente distantes e incluso banales o regresivos desde un punto de vista de la evolución religiosa. Sin embargo, dicha desorientación puede convertirse una vez más en un síntoma de la inadecuación de la teología contemporánea para convencer a las presentes generaciones sobre el valor de la fe cristiana como una fuente importante de alimento espiritual, o como un sistema de creencias y prácticas capaz de satisfacer a los más exigentes buscadores de intensidad espiritual.

También la teología conoce una especialidad más bien práctica – la teología espiritual – que debería dedicarse a esos menesteres y animar a todos a vivir la fe como una fuente de crecimiento espiritual, pero probablemente algo no hemos hecho demasiado bien cuando muchos van buscando en cualquier otro sitio y ambiente fuera de las Iglesias cristianas.

El reto consiste en conectar la oferta cristiana de fe, a través de una buena teología, con las búsquedas que registramos, lo que requiere mucho más ‘trabajo de campo’ – también para la teología espiritual – y menos hermenéutica del pasado, para ofrecer a nuestros contemporáneos contenidos y orientaciones de interés y caminos efectivos de crecimiento espiritual.

3.3. Adecuarse a un ambiente marcado por el conocimiento científico

Está claro que este es el tercer gran reto que debe plantearse una teología con vocación de futuro, y que no se conforma con ser sólo un vestigio de un pasado glorioso. El tema está claro: el conocimiento científico marca las condiciones epistémicas de todo conocimiento, y aunque pueden concebirse saberes alternativos, es mejor que pasen o que se adecuen a los ‘controles de calidad’ que exige la ciencia, y que asegure una comprensión más precisa y útil de la realidad.

Ya nos hemos referido al riesgo de que la teología se vuelva un discurso de tono retórico, cercano a la literatura, de cierto impacto emocional, pero

de escaso alcance cognitivo, en el sentido de ofrecer una representación convincente de la realidad o de proveer buenos argumentos que ayuden a cualificar la visión de la fe como algo pertinente en nuestro tiempo. Son muchas las estrategias y estilos que se ensayan en estos años en los intentos de validar la fe ante la ciencia y ofrecer una 'teología de la ciencia' o que encuentra inspiración o 'lugares teológicos' en desarrollos científicos. Se trata de un campo abierto y con muchas posibilidades, pero al mismo tiempo delicado y difícil. Las tentaciones son varias: por un lado, entregarse a la ciencia y asimilarnos completamente a ella, lo que conduce al racionalismo y al naturalismo con la consiguiente caída del sentido de trascendencia. Pero la tentación opuesta es refugiarnos en un cierto fideísmo que resulta de una declaración de separación y no-interferencia, una vía que ya ha sido muy transitada en teología y ha servido como pretexto para evitar el difícil compromiso de diálogo con los científicos y de reconocer sus avances.

Ciertamente un equilibrio es deseable pero complejo, y la fe tiene derecho a reivindicar una cierta 'reserva' de contenidos que son extraños al conocimiento científico, pero no hay que abusar de lo excepcional. Es conveniente mantener una cierta tensión constructiva, que respete las diferencias entre ambos estilos epistemológicos, pero que sea capaz de aprender de la otra parte y de mantener un cierto margen crítico en el acercamiento a su interlocutor. Lo que está claro es que la teología sale perdiendo si ignora esa realidad y esa fuente masiva de conocimiento que determina en buena medida nuestro acceso a lo real. Se puede aprender mucho y hay una tarea ingente para actualizar una proporción de contenidos de la fe y adecuarlos a un tipo de discurso y de visión del mundo bastante distinta de las categorías metafísicas con las que nos sentíamos tan cómodos desde la Edad Media. Todo eso ha cambiado de forma radical e ignorarlo supondría de nuevo poner en peligro el futuro de la teología.

El principio apuntado se aplica por extensión a la capacidad de diálogo con las culturas más exigentes y críticas que están presentes en nuestro entorno cultural. Si el teólogo/a no es capaz de debatir al mismo nivel con sus colegas filósofos o de otras disciplinas humanísticas, tampoco podrá cualificar su propio discurso como creíble y razonable. Esta actitud invita a los teólogos a hacerse presentes en foros académicos donde se discute sobre todo de religión, un tema que hoy por hoy trasciende los límites de las Facultades de Teología, y nos arriesgamos a perder nuestra autoridad en esa materia ante otros análisis alternativos con su propio espacio académico.

3.4. La capacidad veritativa y normativa de la teología en la Iglesia.

Las referencias con las que se cierra el apartado anterior apuntan ya claramente a la necesidad de que la teología se haga respetar como un discurso capaz de transmitir un conocimiento verdadero, es decir preciso, sobre la realidad de que se ocupa, y de recuperar su carga normativa, o de orientar la actuación sobre todo dentro de la Iglesia.

La teología recupera una autoridad como discurso verdadero cuando se somete a criterios exigentes de control de calidad sobre sus resultados y propuestas. Para ello ya se han apuntado algunas condiciones, que me limito a refrescar ahora. En primer lugar, ese discurso debe tener en cuenta los avances en campos cercanos, o que intentan comprender realidades y procesos que también interpreta la reflexión de la fe. De ahí que los teólogos deban necesariamente estar bien informados sobre el desarrollo en otras disciplinas que estudian la persona humana, la sociedad, y por supuesto la religión. Es inexcusable la ausencia de teólogos en ambientes académicos, como congresos internacionales, en los que se presenta lo más reciente en la investigación sobre la religión o sobre la persona. Esa exigencia se extiende a la necesidad de estar bien informados sobre las publicaciones de mayor impacto y los estudios en curso que marcan la agenda de la investigación en esos campos. No es admisible que los teólogos ignoren ese bagaje cuando tratan de entender la fe, el ser humano, la Iglesia, y su lugar en la sociedad de hoy; no podemos – si queremos ser tomados en serio como discurso veritativo – basarnos sólo en los textos de nuestra tradición plurisecular. No es de recibo que algunos teólogos hablen de economía sin haberla estudiado, o de medicina sin saber de qué va, y por extensión de otros campos científicos. Hay que ser en esto serios y rigurosos si queremos que nos respeten.

El otro principio para que nos crean es que seamos capaces de apoyar con datos nuestras afirmaciones y propuestas, es decir que seamos capaces de asumir un método más empírico. Es algo que ya me ha pasado algunas veces cuando he tratado con colegas del estudio científico de la religión: me han preguntado cuál es la evidencia empírica que sostiene mis análisis. Por supuesto que yo también lo exijo a mis colegas de otras disciplinas cuando quieren hablar de religión o de fe, para que no frivolicen en ese campo tan delicado; ahora bien, dicha exigencia es mutua y requiere por nuestra parte un cierto compromiso con la realidad empírica. Lo mismo ocurre cuando presentamos nuestras conclusiones a pastores o a creyentes cualificados: si queremos evitar la sospecha de que nuestro discurso se basa en especulaciones sin mucho alcance y esperamos ser tomados en serio, entonces la teología tiene que ser capaz de aportar datos, sean históricos o bien fruto de

laboriosa recolección en trabajos de campo, encuestas y formas varias de verificación empírica.

El tercer punto que hay que asumir en ese esfuerzo de credibilidad es el de un giro más pragmático, es decir, que la teología se plantee constantemente cuáles son los problemas más acuciantes que afronta la fe y la comunidad de creyentes, y que intente afrontarlos con los instrumentos más adecuados a su alcance, sin limitarse a su propia tradición o a los recursos internos. Debería haber terminado la época en la que los teólogos no nos sentíamos preocupados si la Iglesia sufre ataques o atraviesa graves crisis de credibilidad a causa de escándalos o de su pérdida de significado social. La actitud del teólogo o de la teóloga debería ser más similar a la del ingeniero/a que trata de solucionar los problemas y de facilitar que las cosas funcionen mejor, lo demás es secundario.

Todo ello pone en juego la capacidad normativa de la teología, es decir, su aportación a la hora de discernir qué es mejor y qué es peor en la praxis de la Iglesia, cómo conviene anunciar la fe, qué hay que corregir para superar dificultades, cómo afrontar los retos más urgentes. Está en juego el reconocimiento de los teólogos como expertos en grado de orientar y asistir en la toma de decisiones y en la acción de la Iglesia. La teología no es un adorno retórico ni una actividad gratuita cercana a la contemplación, sino un empeño imprescindible a la hora de decidir cuáles son las estrategias eclesiales más adecuadas en un momento muy crítico para la fe.

La teología puede y debe tener un futuro brillante, pero sólo si cambia bastante de estilo y de orientación, si asume los retos que tiene ante sí y se cualifica como discurso de cierto prestigio académico. Ello le hará ganar reconocimiento tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella, algo que por ahora estamos bastante lejos de lograr.

Bibliografía:

Jones, James W., *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.

González de Cardedal, Olegario, *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme 2008, 238.

Oviedo Torró, Lluís, «La teología ante el reto del anti-intelectualismo en la Iglesia», en *Testimonio y sacramentalidad: Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*, ed. por J.L. Cabria y R. de Luis. Salamanca: San Esteban, 2015, 307-332.

Pié-Ninot, Salvador, «40 Años De Teología Fundamental en España (1978-2018). Un Balance». *Carthaginensia* 34/66 (2018), 307-338.

Rausser, Randall, «Theology as a Bull session», en *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, ed. por O.D. Crisp & M.C. Rea, Oxford: Oxford University Press:, 2009, 70-85.

Theobald, Christoph, *El estilo de la vida cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2016.

Pelikan, Jaroslav, *Jesús a través de los siglos*. Barcelona: Herder, 1989.

Ratzinger, Joseph, *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Herder, 1968.

Taylor, Charles, *La era secular*. Barcelona: Gedisa, 2014.

Knight, Christopher C., *The God of Nature: Incarnation and Contemporary Science*. Minneapolis MN: Fortress Press, 2007.

Yong, Amos, *The Spirit of Creation: Modern Science and Divine Action in the Pentecostal-Charismatic Imagination*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

**LA PAZ Y LOS MUSULMANES EN SAN FRANCISCO
Y EN EL PAPA FRANCISCO**

**THE PEACE AND THE MUSLIMS IN ST. FRANCISC
AND THE POPE FRANCISC**

FRANCISCO MARTÍNEZ FRESNEDA
Instituto Teológico de Murcia, OFM
Facultad de Teología Fundamental
Pontificia Universidad Antonianum de Roma
fresnedaofm@gmail.com

Recibido 03 de abril de 2019 / Aceptado 20 de junio de 2019

Resumen: Recordamos el VIII Centenario del encuentro entre Francisco de Asís y el sultán Melek al-Kamel. Con esta ocasión, el papa Francisco ha viajado a El Cairo (Egipto), Abu Dabi (Emiratos Árabes Unidos) y Rabat (Marruecos). Ha pronunciado tres discursos y firmado un Documento sobre la Fraternidad Humana para tender puentes de entendimiento y colaboración entre cristianos y musulmanes con el fin de promover la paz entre las culturas. Los temas tratados han sido: la violencia; la dignidad del ser humano, la familia y la educación; el diálogo, la justicia y fraternidad, y el valor de la religión para alcanzar la paz entre los pueblos.

Palabras clave: Educación, Islam, Justicia, Magisterio de la Iglesia, Paz, Religiones, Violencia.

Abstract: We recall the 800th Anniversary of the Encounter between St. Francis of Assisi and Sultan Al-Malik Al-Kāmil. On this occasion, Pope Francis has travelled to Cairo (Egypt), Abu Dhabi (United Arab Emirates), and Rabat (Morocco). He has delivered three speeches and has signed the Document on Human Fraternity to build bridges of understanding and collaboration among Christians and Muslims for advancing peace among the cultures. The topics dealt with have been as followed: violence; human dignity, family and education; dialogue, justice, and fraternity, and the value of religion to achieve peace among its people.

Keywords: Education, Islam, Justice, Peace, Religions, Violence.

1. Planteamiento

Siempre se ha contemplado a Francisco de Asís como un pregonero de la paz, como una persona a quien recurrir para ofrecer un horizonte pacífico a las violencias individuales, colectivas, culturales y religiosas. Y viene a cuento recordarle ahora porque celebramos el VIII Centenario de su encuentro con el sultán Melek al-Kamel en el año 1219¹.

Y después de 800 años, no ha cambiado mucho el panorama entre cristianos y musulmanes. Los datos aportados por la *Lista Mundial de Persecución* son los siguientes en el año 2018: 4.305 martirizados y 245 millones perseguidos². Corea del Norte, Afganistán, Somalia, Sudán, Pakistán, Irak, Siria, Egipto, etc., son los países que causan más estragos y muertes de cristianos. El Papa Francisco lo ha repetido una y otra vez: «Los mártires cristianos de hoy son más que los de los primeros siglos. Si recordamos la historia de la cristiandad la persecución es igual de cruel y en número mayor. No lo olvidemos»³. Y el 17 de marzo del presente año 2019 Brent Tarrant, australiano de 28 años, ha asesinado a 50 musulmanes y herido otros tantos en dos tiroteos en sendas mezquitas de la ciudad de Christchurch, en Nueva Zelanda.

La sociedad actual, como la de siempre desde el inicio de los tiempos, está transida por la violencia, que toma mil rostros en las diversas relaciones que la sustentan. La cultura, la economía, la política, la religión, etc. actúan

¹ Carta del Papa Francisco al Card. Leonardo Sandri, Prefecto de la Congregación para las Iglesias Orientales, su enviado especial a las celebraciones del octavo centenario del encuentro entre San Francisco de Asís y el sultán Al-Malik Al-Kamel, que tendrán lugar en Egipto del 1 al 3 de marzo del este año de gracia 2019. Publicada el 26 de febrero de 2019.

² Europa Press (Madrid 16 de enero de 2019): «El número de cristianos perseguidos en el mundo ha aumentado hasta los 245 millones en el mundo --uno de cada nueve--, un 14 por ciento más que el año anterior, y 4.305 fueron asesinados a causa de su fe en 2018, un 40 por ciento más, según la *Lista Mundial de Persecución*, elaborada anualmente por la organización evangélica *Puertas Abiertas*. Así, los cristianos que sufren alta o muy alta persecución pasaron de 215 a 245 millones».

³ Ángelus del 16 de diciembre de 2016. Ante el Patriarca de Cilicia de los Armenios, Gregorio Pierre XX Ghabroyan, a quien el Papa concedió la Comunión Eclesiástica con una Carta del 25 de julio. El Papa recuerda «una de las tantas persecuciones, aquella del pueblo armenio. La primera nación que se convirtió al cristianismo: la primera. Perseguida solamente por el hecho de ser cristianos. Nosotros hoy, en los periódicos, sentimos horror por lo que han hecho algunos grupos terroristas, que degüellan a la gente sólo por ser cristianos. Pensemos en estos mártires egipcios, *últimamente, en las costas libias*, que fueron degollados mientras pronunciaban el nombre de Jesús». Homilía en Santa Marta el 7 de septiembre de 2015.

con un poder que, cuando se personaliza y socializa, modela una humanidad cruel. Al mismo tiempo que se avanza en el reconocimiento de los derechos fundamentales de las personas, se desarrollan con más virulencia las fuerzas que esclavizan, y se incrementan las condiciones inhumanas en las que se ven sumidas muchas personas.

Existen dos tendencias que explican formas diferentes de conquistar la paz. Una entiende que la violencia no se puede erradicar de la vida humana, y busca la paz en las condiciones reales actuales del ser humano y, por eso, apoya la violencia institucional para controlar la agresividad humana y hacer posible la convivencia. La segunda abandera la utopía que intenta hacer a la paz un lugar en la historia. Francisco de Asís y el Papa Francisco forman parte de esta segunda opción. Y lo vamos a estudiar en las relaciones que han mantenido con la religión musulmana y sus representantes, porque en este tiempo es la mayor amenaza que tenemos los que pertenecemos a la cultura cristiana europea.

2. El paciente camino hacia la paz

2.1. Exposición

Las tres religiones del Libro tienen en sus escritos revelados afirmaciones suficientes para luchar por la paz, y no sólo las características de un Dios guerrero y dispuesto a matar a los infieles⁴. Y las tres religiones reivindican a un Dios que es el autor y fuente de la vida, que la conserva con su providencia y la salva al final del tiempo. Por eso no es posible justificar y mantener los enfrentamientos entre culturas cuyos contenidos religiosos ofrezcan las razones últimas de las muertes que generan. Nos centramos, pues, en la propuesta de Francisco de Asís en 1219 al Sultán; y recordando tal hecho, analizaremos los puntos básicos de los discursos y documentos que el papa Francisco ha realizado al mundo musulmán: Egipto en el 2017 y Emiratos Árabes Unidos y Marruecos en el 2019. Previamente, la Iglesia ha propuesto trabajar por la paz a dos foros universales: Pablo VI a las culturas y estados de todo el mundo cada 1 de enero y Juan Pablo II a las religiones de todo el mundo cada 26 de octubre.

⁴ Sal 4,8; 34,14; 46,10; 119,165; Is 2,2-4; 26,3; 52,7; Prov 16,32; 20,3; Mt 5,9; Jn 14,27; 16,33; 2Tes 3,16; Rom 8,6; Ef 2,14; 4,3; 5,15; Flp 4,6-7,9; Col 3,13; Heb 12,11.14; 1 Pe 3,10-11; Sant 3,17-18; Jud 1,2; Corán 2 191-194; 3 64.159; 4 59; 5 32; 8 62-63; 11 118; 49 13; etc., etc.

2.2. El encuentro entre Francisco de Asís y el Sultán

Francisco sabe del estilo de paz nacido de las victorias y derrotas que se dan en las guerras, porque participa, seguramente, en el asalto y destrucción de la Roca de Asís en 1198. En la guerra entre Perusa y Asís, en el Ponte San Giovanni durante el año 1202 es apresado y encerrado en la cárcel por un año. Es una lucha entre las clases populares y la nobleza, tanto de una ciudad como de la otra. La paz impuesta es artificial, como artificial es la situación social por la que el pueblo se levanta en armas (2C 4). No es extraño que esta guerra dure siete años (1202-1209) con breves descansos para prepararse a las constantes batallas que desangran al pueblo. En 1205 Francisco se alista voluntario a las órdenes del caballero Gualterio de Brienne, afamado militar que está al frente de las milicias del papa Inocencio III, pero cuando llega a Espoleto, se vuelve a Asís al sentirse enfermo (TC 6). Tiene una visión por la que desiste de caminar hasta Pulla para la guerra y poder comprender lo que quiere Dios que haga.

Por consiguiente, Francisco conoce muy bien cómo se establecen las paces entre contendientes y las causas que las rompen y las restituyen. Como también sabe de las luchas y extorsiones comerciales, que originan la riqueza y pobreza de mucha gente. Y abandona ambos campos de batalla: milicia y comercio (1C 14). La paz de Francisco, pues, hunde sus raíces en un suelo totalmente diferente: su origen es un don divino que le hace cambiar y transformar su vida⁵; esa conversión hace que la paz la ofrezca, en principio, por su *testimonio* de vida; no es una acción política y social vertida en conceptos objetivos, que redunden en una pacificación efectiva de su época. Y en esta perspectiva creyente afronta las relaciones entre cristianos y musulmanes que hasta hoy genera tanta violencia y muertes.

Francisco pretende ir a Dalmacia entre 1211 y 1212; después a Marruecos para dialogar con Miramamolín entre 1213 y 1214 (1C 55). Son dos intentos frustrados para sus intenciones evangelizadoras. En 1219 viaja a Egipto. Llega a Damietta durante la quinta cruzada decretada por el Concilio Lateranense IV (1215). La situación en este territorio no es pacífica, como en los años anteriores, en los que era fácil acercarse con el Evangelio en la mano, predicar a Jesús y provocar el martirio a manos de los defensores de la religión musulmana⁶. Ahora, por el contrario, hay una guerra entre

⁵ Tres sucesos fundamentales fundan su conversión: Encuentro con el leproso: 2Cel 9; el Cristo de San Damián: 2Cel 10; cf. LM 2,7; ruptura con su padre: 1Cel 8-15.

⁶ Así sucede un año después con los primeros franciscanos mártires en Marrakesch el 16 de enero de 1220, cf. «Crónica de los ministros Generales», en *Analecta Franciscana* 3 (1897) 613-616; 3C 1, nota 12.

cristianos y sarracenos. Cuando Francisco contempla los preparativos para la batalla, pretende disuadir a los cristianos. Después visita al sultán Melek al-Kamel (1218-38): es el sultán que firma el tratado de Jaffa con Federico II en el año 1229. En el año 1219 se intenta negociar la paz, pero no hubo acuerdo y comienza la guerra el 26 de setiembre del mismo año. Seguramente poco antes del inicio de la guerra es cuando Francisco visita al Sultán. No olvidemos que el islam cree que Jesús es uno de los cinco profetas que hay que venerar. El Sultán ni lo martiriza ni lo toma como un enemigo peligroso, porque Francisco va con la cruz y el diálogo, que no con las armas, enviado por el «Dios Altísimo, para mostrar a él [sultán] y a su pueblo el camino de la salvación y anunciarles el Evangelio de la verdad»; «... el sultán lo miraba como un hombre *distinto a los demás*»⁷.

Su presencia no la avalan las armas y el poder, sino la debilidad de la cruz y la fuerza que dimana del Evangelio. Es la figura del *siervo* que se entrega al martirio para restablecer la paz con presupuestos distintos de los que se dan a la victoria y a la derrota de los contendientes. Y Francisco lo sabe muy bien por los resultados de las continuas luchas en las que se enzarzan las pequeñas ciudades medievales de su tierra. La acción de Francisco es inútil cara a la Iglesia y al mundo. «Predicó la palabra del Señor a los sarracenos durante algunos días, aunque en realidad con escaso provecho»⁸. Su acción supone un hecho intrascendente para las instituciones que gobiernan en Occidente, y simplemente no se tiene en cuenta por los poderes, porque él no representa a ninguno de ellos al no detentar riqueza alguna, y porque tales poderes están imposibilitados para captar con qué fundamentos actúa Francisco y por qué causa.

Francisco sigue a Jesús, y fracasa como él. Pero crea una comunidad, al estilo de la del Jesús histórico, que perpetúa una forma distinta de afrontar y conquistar la paz.⁹ Lo expresa en un mandato escrito dos años antes¹⁰ y que practica personalmente: «Mas los frailes que van [entre sarracenos y otros infieles], de dos modos pueden conducirse espiritualmente entre ellos.

⁷ LM 9,9: «De hecho, observando el sultán el admirable fervor y virtud del hombre de Dios, lo escuchó con gusto y le invitó insistentemente a permanecer con él».

⁸ JACOBO DE VITRY, *Cartas* 2; LM 9,9: «Al ver que nada progresaba en la conversión de aquella gente y sintiéndose defraudado en la realización de su objetivo del martirio, avisado por inspiración de lo alto, retornó a los países cristianos».

⁹ En las afirmaciones de las Reglas podemos imaginar la realidad de su encuentro con el Sultán. Todo lo demás es imaginación de los cronistas: cf LM 9,8; Enrique de Avranches compuso la *Legenda sancti Francisci*, donde se imagina el autor el discurso de San Francisco ante Sultán, cf F. MARZELLA, *La prédica di Francesco al Sultano nella Legenda sancti Francisci, verificada de Enrique de Avranches*. Padova, 2013.

¹⁰ *La Regla no bulada* (RegNB) es del 1217 y el encuentro con el sultán fue en 1219.

Un modo es que no hagan litigios ni contiendas, sino que estén sometidos *a toda humana criatura por Dios* y confiesen que son cristianos»¹¹. Antes asegura Francisco la manera como deben presentarse sus hermanos ante el mundo según manda Jesús: «... nada lleven por el camino...y en toda casa donde entren digan primero: *Paz a esta casa*»¹². Es decir, la presencia franciscana entre los musulmanes, los infieles de entonces, supone sustituir toda prepotencia por el amor que se formula de una manera servicial y respetuosa con el otro, y por tanto, libre y débil, y esto por ser cristianos, porque así lo hizo Jesús. Entonces el anuncio de la Palabra de Dios se *igual* radicalmente con la no violencia. La presencia de Dios equivale a la paz con el «no poseer nada» como condición básica. Por eso no deben existir disputas o desafíos algunos. Jacobo de Vitry, un testigo ajeno a la Orden, lo ratifica: «Los sarracenos suelen escuchar gustosamente la predicación de los hermanos menores cuando se limitan a exponer la fe de Cristo y la doctrina del Evangelio»¹³.

La segunda condición es la oportunidad: «cuando vieren que agrada al Señor», cuando a Dios plazca, cuando esté de Dios, cuando Dios se lo exprese o diga. Remite a un predicar sin vergüenza y sin temor, que puede llevar al martirio, pero dicha palabra evangélica lleva consigo explicitar su actitud y formas pacíficas. La fe cristiana es propuesta como *diálogo*, en el que el reconocimiento y amor al «otro», al «distinto», y no su aniquilación o sometimiento, es fundamental para la validez del Evangelio de la paz. Repetimos, Francisco no consigue nada, pero hace memoria de Jesús y abre las puertas de una nueva forma de situarse ante los enemigos del cristianismo de entonces y de ahora y los ajenos a la fe de siempre.

Este encuentro y estas actitudes son las que conmemoramos este año de gracia de 2019. Y el Papa Francisco los conmemora en tres discursos que prolongan y actualizan el encuentro de Francisco con Melek al-Kamel y ahondan el compromiso de los últimos Papas por la paz. Veamos.

3. Encuentros del Papa Francisco con los musulmanes

El papa Francisco, como el papa Benedicto XVI, el 1 de enero y el 26 de octubre de cada año han recordado las Jornadas sobre la Paz que Pablo VI y Juan Pablo II propusieron en su pontificados. Alocuciones y recuerdos que

¹¹ RegNB 16,5-6; cf 1Pe 2,13;

¹² RegNB 14,1

¹³ *Historia orientalis*, 32.

acumulan una inmensa riqueza sobre los contenidos cristianos y franciscanos sobre la paz.

Ahora nos centramos en las alocuciones que el Papa Francisco ha dirigido al mundo musulmán, siguiendo la estela de San Francisco hace 800 años. Ante el gravísimo problema que aqueja a nuestras sociedades occidentales, nos fijaremos en qué pautas de conducta ofrece el Papa a los líderes musulmanes y en el Documento sobre la Fraternidad Humana firmado con el Gran Imán de Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb. Y dichos modelos de comportamiento encaminados a promover la paz en los pueblos que profesan la fe cristiana y musulmana. La finalidad que tienen los discursos y el Documento es tomar conciencia, conjuntamente cristianos y musulmanes, de la violencia que generan las culturas donde está inserta y colaborar desde la fe en Dios para desactivar la lacra del terrorismo, los sufrimientos y la pobreza de todo tipo que acarrearán las guerras.

Los discursos pronunciados en El Cairo, Abu Dhabi y Rabat manifiestan cuatro claves de entendimiento entre las dos grandes creencias religiosas que hay que considerar y favorecer en los pueblos donde están asentadas estas creencias: la realidad de la violencia, la marginación social, la educación y la experiencia creyente, que incluyen valores fundamentales para caminar hacia la paz entre culturas y religiones.

3. 1. La violencia

La violencia preside la historia de la creación. El cristiano también participa de ella irremediablemente. El poder del mal, que supera la incidencia de los pecados individuales, convierte al hombre en un colaborador activo de las tensiones de todo tipo que se dan en nuestras sociedades. La situación de deterioro generalizado inscrito en las culturas da a entender que hay un mecanismo perverso que domina los corazones humanos conduciéndolos a la muerte física, que es el sacramento de una perdición que expresa el sinsentido humano. El hombre, y la historia que genera, es como si estuviera sometido a un poder superior que lo disocia, lo descentra y anula. La degradación global indica que el mal tiene una dimensión social indudable, y se sitúa en las grandes estructuras que, inscritas en las culturas y en las religiones, dan sentido a los pueblos. Estas mediaciones, que son esenciales para la convivencia humana, se edifican con unos cimientos tan falsos y contrarios a la dignidad que determinan las relaciones de la colectividad para mal: en vez de unir dividen, enfrentan y matan; en vez de establecer la igualdad y el diálogo entre las personas, las desnivelan y las aíslan. Y es conveniente

recordar el encuentro entre Francisco de Asís y Melek al-Kamel¹⁴, como los está haciendo el Papa Francisco, porque dos tercios del casi centenar de guerras que están aún vivas en la tierra se dan entre grupos humanos que confiesan el credo de las tres grandes religiones monoteístas procedentes de Abrahán. Las tres tienen motivos de qué arrepentirse¹⁵.

Con este panorama, el papa Francisco se presenta en los Emiratos Árabes Unidos y se encuentra con Ahmad al-Tayyib, Gran Imán de la Universidad de Al-Azhar, lo abraza, lo besa y comienza su discurso reconociendo la contribución de las religiones a la violencia¹⁶: «Por lo tanto, en el nombre de Dios Creador, hay que condenar sin vacilación toda forma de violencia, porque usar el nombre de Dios para justificar el odio y la violencia contra el hermano es una grave profanación. No hay violencia que encuentre justificación en la religión. El enemigo de la fraternidad es el individualismo, que se traduce en la voluntad de afirmarse a sí mismo y al propio grupo por encima de los demás. Es una insidia que amenaza a todos los aspectos de la vida, incluso la prerrogativa más alta e innata del hombre, es decir, la apertura a la trascendencia y a la religiosidad. La verdadera religiosidad consiste en amar a Dios con todo nuestro corazón y al prójimo como a nosotros mismos. Por lo tanto, la conducta religiosa debe ser purificada continuamente de la tentación recurrente de juzgar a los demás como enemigos y adversarios. Todo credo está llamado a superar la brecha entre amigos y enemigos, para asumir la perspectiva del Cielo, que abraza a los hombres sin privilegios ni discriminaciones»¹⁷. Por eso se ha de vigilar constantemente las expresiones del contenido de la fe para evitar que «la religión sea instrumentalizada y corra el peligro, al admitir la violencia y el terrorismo, de negarse a sí misma»¹⁸.

¹⁴ Así motiva el viaje el papa Francisco: «Con gratitud al Señor, en el octavo centenario del encuentro entre san Francisco de Asís y el sultán al-Malik al-Kāmil, he aceptado la ocasión para venir aquí como un creyente sediento de paz, como un hermano que busca la paz con los hermanos. Querer la paz, promover la paz, ser instrumentos de paz: estamos aquí para esto». Discurso del Santo Padre Francisco. Founder's Memorial, Abu Dhabi, lunes, 4 de febrero de 2019. (En adelante: Abu Dhabi)

¹⁵ Adán y Eva, Gén 3,12; 9,6; Caín y Abel, Gén 4,1-16; Noé y Cam, Gén 9,25; diluvio universal, Gén 6,5-22; Torre de Babel, Gén 11,1-8; Jer 3,17; 12,23; 18,12; Jer 6,10; Prov 14,12; etc.; NT: Rom 3,23; Jn 8,34; etc. Corán 2 191-193; 2 216; 2 244; 3 56; 3 151; 4 74; 4 89; 4 95; 4 104; 8 12; 8, 15-17; 8 57; 9 5; etc.

¹⁶ Abu Dhabi, lunes, 4 de febrero de 2019.

¹⁷ Abu Dhabi, 1.

¹⁸ *Ibidem*.

Después de comprobar la violencia que aportan las religiones a la historia humana y reconociendo la pluralidad de las culturas y de las creencias, plantea la cuestión de abordar la paz entre cristianos y musulmanes con estas preguntas: « Sin embargo, se nos presentan varias cuestiones: ¿Cómo protegernos mutuamente en la única familia humana? ¿Cómo alimentar una fraternidad no teórica que se traduzca en auténtica fraternidad? ¿Cómo hacer para que prevalezca la inclusión del otro sobre la exclusión en nombre de la propia pertenencia de cada uno? ¿Cómo pueden las religiones, en definitiva, ser canales de fraternidad en lugar de barreras de separación?»¹⁹.

3. 2.- Persona, familia, educación

El siguiente bloque que trata el Papa para entenderse y dialogar con la cultura y la religión musulmana también tiene un valor universal. Parte del valor y dignidad de la persona: «El punto de partida es reconocer que Dios está en el origen de la familia humana. Él, que es el Creador de todo y de todos, quiere que vivamos como hermanos y hermanas, habitando en la casa común de la creación que él nos ha dado. Aquí, en las raíces de nuestra humanidad común, se fundamenta la fraternidad como una “vocación contenida en el plan creador de Dios”[1]. Nos dice que todos tenemos la misma dignidad y que nadie puede ser amo o esclavo de los demás. No se puede honrar al Creador sin preservar el carácter sagrado de toda persona y de cada vida humana: todos son igualmente valiosos a los ojos de Dios. Porque él no mira a la familia humana con una mirada de preferencia que excluye, sino con una mirada benevolente que incluye. Por lo tanto, reconocer los mismos derechos a todo ser humano es glorificar el nombre de Dios en la tierra»²⁰.

Para entender las afirmaciones de Papa hay que advertir que nuestro pensamiento occidental ha desarrollado un concepto de persona afincado en la sustancia y en la subjetividad. Desde las insuficiencias que comportan estas categorías, mostradas tanto en la teología como en la filosofía, debemos leer la revelación judeocristiana. En esta la persona es irreductible a la naturaleza y al sujeto en cuanto tal. Dios es el que ha llamado al hombre a ser persona al darle un *nombre*²¹. Entonces el hombre responde con la relación a Dios a una relación previa divina que lo ha colocado en la existencia con

¹⁹ Abu Dhabi, 2.

²⁰ Abu Dhabi, 1; cita: BENEDICTO XVI, Discurso a los nuevos Embajadores ante la Santa Sede, 16 diciembre 2010.

²¹ Cf Ap 2,17; cf Jn 1,14.

un nombre y una vocación que lo configura como una unidad irrepetible²². La relación que Dios establece con el hombre, que es una llamada y una vocación, lo sitúa en una dimensión ontológica nueva. Este carácter *heterónimo* que define a la persona es entonces diálogo y encuentro. La persona es, pues, *relacional*, que no simplemente un yo constituido con capacidad de apertura y relación.

Si bien podemos distinguir desde el personalismo actual dos dimensiones previas a ser persona como relación: la individualidad y el sujeto. La individualidad delinea el «yo» de cada cual, como unidad irrepetible y en cuanto contiene una conciencia única donde se percibe al Espíritu de Dios como vida y relación de amor. La otra dimensión es la de ser «sujeto». Se entiende como el fundamento y responsable de nuestras actitudes y actos. De esta forma nos distinguimos de cualquier otro sujeto y no se nos puede reducir a un grupo informe con el que pueda desaparecer tanto mi individualidad como mi responsabilidad personal y social²³.

La llamada divina, que es una *palabra de amor*, origina una existencia concreta diferenciadora de los demás seres, incluidas las relaciones interpersonales, concediendo a la persona una dignidad definitiva. Y todo lo que constituye a la persona humana, es decir, su dimensión biológica, psíquica y social, se integra en la dimensión relacional que define su ser. Desde esta perspectiva la persona como relación se *amplía* y *prolonga* en la relación amorosa con Dios, con las demás personas y con el mundo. Y esto se realiza con un *dinamismo*, que es el que establece las diferencias entre los humanos. Por consiguiente, el dinamismo relacional lleva a apertura y relación con el *otro*, que es la *imagen* de Dios en la historia²⁴. Y la imagen por antonomasia que nos ha dado Dios es su Hijo Jesucristo, que convierte al otro en *prójimo* y *hermano*.

El carácter *cercano* y *fraterno* del hombre tiene, pues, hondas raíces bíblicas. En el AT ser hermano es compartir la raza, la fe, cumplir la misma alianza y alimentar una única esperanza²⁵. En el NT el concepto se amplía ante la experiencia de vivir a Dios como Padre con Jesucristo, Hijo de Dios y Hermano de los hombres²⁶. Jesús concibe como hermanos a sus discípulos, a los que escuchan su palabra, a los que aman a los demás, a los que

²² H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática*. Madrid 1993, I, 611

²³ P. TRIGO, «El legado de Medellín. Personalización y solidaridad: un solo proceso», en *Selecciones de Teología* 57 (2018) 272

²⁴ 1Jn 4,20-21; cf Mt 22,36-40; Jn 14,15-21; 15,17.

²⁵ Cf Gén 13,8; Lev 19,17-18; Jn 8,12-58; etc.

²⁶ Mt 6,9-13; Lc 11,2-4; Rom 8,14-16.29; Gál 4,4-7; 1Jn 3,1-2; etc

perdonan y no juzgan, a los que, como él, son capaces de dar su vida por los otros²⁷. Si el Dios de Jesús es *universal*, todos los hombres pueden concebirse como hijos de Dios y hermanos entre sí.

En esta plataforma es donde se origina la única institución donde nace, crece y se desarrolla la persona humana creada por Dios. Nos referimos a la *familia*. Ella se constituye por el vínculo de la sangre e integra unas relaciones coherentes en el ámbito biológico, psicológico, cultural y social. Todo ello es necesario para que un ser pueda llegar a ser persona. No tenemos los humanos otra forma de aparecer y formalizar los elementos indispensables para alcanzar la autonomía y algunos ámbitos humanos de libertad. Tanto en la sociedad occidental como en la árabe, donde se incardinan los credos judeocristiano y musulmán, desde la sociología, se ha pasado de la familia llamada «patriarcal» a la «nuclear», aunque en ciertos ámbitos de Asia y África aún se vive un régimen familiar constituido por varias familias bajo la guía de un cabeza o patriarca y en la que se comparten la cultura, la economía y la fe. En la actualidad, y en Occidente, se dan multitud de modelos familiares: familia arco iris, reconstituida, monoparental, adoptiva, multicultural, de acogida o por gestación subrogada, y la última concebida es la coparentalidad: cuando un hombre y una mujer deciden ser padres sin ser pareja, vive cada uno en su domicilio y se dividen el amor, el tiempo y el gasto de su hijo²⁸.

Nosotros nos centramos en la familia «nuclear», que se ciñe a los esposos y a uno o dos o tres hijos. En este tipo de familia se favorecen las relaciones personales, pero el trabajo y la productividad hacen que la estructura familiar se debilite en extremo al someterse al tiempo que se dedica a los cometidos empresariales y ocupaciones laborales. Los valores que imperan en la actualidad, como es la acumulación y calidad de bienes — casa, coches, ropa, comida, viajes, etc. — hacen que se trabaje mucho para ganar mucho dinero. La persona se convierte en una máquina, y no tiene tiempo para establecer relaciones personales dentro de la familia, o lo que es peor, se sustituyen los valores del «ser relacional» por el «tener». Y esto vale tanto para las parejas de hecho, para las familias monoparentales, etc.

Con todo, el cristianismo posee modelos, ciertamente flexibles, con los que se objetiva y define a una familia que estructura sus relaciones desde la fe, aunque no alcanza la misma importancia que tiene en el judaísmo: la

²⁷ Cf Mt 23,8; Hech 1,15; Mt 5,22-24; 1Jn 2,9-10; Mt 7,1-5; 18,15-22; Jn 15,12-13; Mt 20,26-28.

²⁸ Cf Webs de contactos de esta última forma de familia: Coparents.com; Coparentalys.com; Modamily.com; FamilyByDesign.com; CoParent.Match; Family4Everyone.com; etc.

familia es su primera y principal institución, antes incluso que la religión²⁹, aunque en determinados momentos se recurra a la fidelidad a Dios y a la Torá como elementos unificadores del pueblo (cf Dt 13,7-9). La revelación cristiana defiende la misma dignidad de la persona para todos los humanos; el hombre y la mujer son iguales y poseen los mismos derechos y deberes dentro del matrimonio; en él se debe dar el amor recíproco, la sumisión según la relación amorosa (cf Gál 3,28). El Magisterio de estos últimos años ha trazado unas líneas básicas de la identidad familiar cristiana muy importantes: comunidad de vida y amor, entendido el amor desde todas las dimensiones que ofrece la fe, la cultura, la afectividad y los sentimientos; estar dispuestos a favorecer y transmitir la vida y recibirla como un don de Dios; insertarse y enriquecer la sociedad y la cultura como primera célula de su naturaleza; etc.³⁰

«Si creemos en la existencia de la familia humana, se deduce que esta, en sí misma, debe ser protegida. Como en todas las familias, esto ocurre principalmente a través de un diálogo cotidiano. Presupone la propia identidad, de la que no se debe abdicar para complacer al otro. Pero, al mismo tiempo, pide la valentía de la alteridad, que implica el pleno reconocimiento del otro y de su libertad, y el consiguiente compromiso de empeñarme para que sus derechos fundamentales sean siempre respetados por todos y en todas partes»³¹.

Otro aspecto muy importante para construir la paz entre los pueblos es la *educación* inscrita en una cultura. Afirmo el Papa en la primera visita al Medio Oriente, en concreto a Egipto, y en su encuentro con el Gran Imán Shaykh Ahmad al-Tayeb en El Cairo: «Desde la antigüedad, la civilización que surgió en las orillas del Nilo ha sido sinónimo de cultura. En Egipto ha brillado la luz del conocimiento, que ha hecho germinar un

²⁹ P.e., El Consejo de Ancianos cuando Israel era una Federación de tribus lo formaban los representantes de las familias y constituyen la asamblea legislativa, ejecutiva y judicial, cf Éx 3,16; Núm 11,16; Dt 5,23; etc. Y este modelo patriarcal llega hasta Jesús.

³⁰ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*. Madrid 1993; Juan Pablo II, *Familiaris consortio*. Città del Vaticano 1981; BENEDICTO XVI, *Pensieri sulla Famiglia*, Città del Vaticano 2009; papa FRANCISCO, «Amoris Laetitia». Città del Vaticano 2016.

³¹ Abu Dhabi, 2; *Documento Abu Dhabi*: «En este contexto, es evidente que la familia es esencial, como núcleo fundamental de la sociedad y de la humanidad, para engendrar hijos, criarlos, educarlos, ofrecerles una moral sólida y la protección familiar. Atacar la institución familiar, despreciándola o dudando de la importancia de su rol, representa uno de los males más peligrosos de nuestra época»; cf *Discurso a los participantes en la Conferencia Internacional para la paz*, Al-Azhar Conference Centre, El Cairo, 28 abril 2017. En adelante: El Cairo.

patrimonio cultural de valor inestimable, hecho de sabiduría e ingenio, de adquisiciones matemáticas y astronómicas, de admirables figuras arquitectónicas y artísticas. La búsqueda del conocimiento y la importancia de la educación han sido iniciativas que los antiguos habitantes de esta tierra han llevado a cabo produciendo un gran progreso. Se trata de iniciativas necesarias también para el futuro, iniciativas de paz y por la paz, porque no habrá paz sin una adecuada educación de las jóvenes generaciones. Y no habrá una adecuada educación para los jóvenes de hoy si la formación que se les ofrece no es conforme a la naturaleza del hombre, que es un ser abierto y relacional».

La educación que defiende el Papa debe orientarse hacia la paz personal y social si dice relación a la naturaleza bio-psico-social-religiosa que constituye el ser humano, comprendiendo a la persona como la hemos definido antes: como un ser relacional. No se puede educar en contra o al margen de la naturaleza humana y solo en una de sus dimensiones. Esto exige que sepa descubrir, incorporar y llevar a cabo los tres niveles que puedan identificar al hombre dentro de la creación: la acción, el pensamiento, la ética. Teniendo en cuenta el objeto de la educación, una persona en potencia, en principio quedan excluidos todos aquellos medios encaminados a producir una serie de individuos para realizar ciertas funciones que una determinada sociedad necesita. El sujeto educativo, al entrañar libertad, conocimiento y responsabilidad, no es un objeto manipulable para un fin extraño a él mismo. Es la suprema tentación de todas las culturas. Por ello la labor educativa comporta una cierta sensibilidad. Es en su raíz un arte, no obstante el educador necesite una capacidad y unos medios que cada sociedad pone en sus manos. Dicha sensibilidad asume el sentido vital que una cultura y civilización revelan, y sitúa al educador como su representante. La transmisión de dicho bagaje cultural se hace desde las relaciones personales con el sujeto, para que este se conforme a la cultura ofrecida y llegue desde él mismo al fin propuesto. La educación conlleva, pues, una relación interpersonal. De esta forma no hay medidas fijas o modelos educativos invariables. Hay en la educación personas y valores.

Y en este sentido, desde una relación personal educador y educando y comprendiendo a la persona como relación, el Papa da un paso más: la educación también es *sabiduría*, y con este sentido: «La educación se convierte de hecho en sabiduría de vida cuando consigue que el hombre, en contacto con Aquel que lo trasciende y con cuanto lo rodea, saque lo mejor de sí mismo, adquiriendo una identidad no replegada sobre sí misma. La sabiduría busca al otro, superando la tentación de endurecerse y encerrarse; abierta y en movimiento, humilde y escudriñadora al mismo tiempo, sabe valorizar el pasado y hacerlo dialogar con el presente, sin renunciar a una

adecuada hermenéutica. Esta sabiduría favorece un futuro en el que no se busca la prevalencia de la propia parte, sino que se mira al otro como parte integral de sí mismo; no deja, en el presente, de identificar oportunidades de encuentro y de intercambio; del pasado, aprende que del mal sólo viene el mal y de la violencia sólo la violencia, en una espiral que termina aislando. Esta sabiduría, rechazando toda ansia de injusticia, se centra en la dignidad del hombre, valioso a los ojos de Dios, y en una ética que sea digna del hombre, rechazando el miedo al otro y el temor de conocer a través de los medios con los que el Creador lo ha dotado»³². El Papa amplía el contenido de la sabiduría de la tradición teológica cristiana entendida como apertura del conocimiento a Dios para percibir los valores trascendentales de lo divino que reside en todos los hombres³³. Entonces educación como sabiduría es abrirse a Dios y abrirse a los demás. La persona, entonces, no es un yo aislado, ensimismado, que cuando se mueve sólo lo hace en torno a sí y a sus intereses. El Papa ha puesto las bases para que la persona se constituya en una *fraternidad*.

En Rabat añade que la educación es la mejor forma de oponerse al fanatismo y al fundamentalismo. Es necesario fomentar «la solidaridad de todos los creyentes, teniendo como referencias inestimables de nuestro actuar los valores que nos son comunes»³⁴

3.3.- Diálogo, justicia, fraternidad, migración

La paz comporta otros tres componentes fundamentales para el papa Francisco, según hemos enunciado. Si la persona trasciende su individualidad y su ser sujeto, con sus actitudes básicas, y se abre a los otros como una relación de amor, lo primero que actúa es el *diálogo* con los demás. Entonces la comunicación mutua entraña tres caminos: «*El deber de la identidad*, porque no se puede entablar un diálogo real sobre la base de la ambigüedad o de sacrificar el bien para complacer al otro. La *valentía de la alteridad*, porque al que es diferente, cultural o religiosamente, no se le ve ni se le trata como a un enemigo, sino que se le acoge como a un compañero de ruta, con la genuina convicción de que el bien de cada uno se encuentra en el bien de todos. La *sinceridad de las intenciones*, porque el diálogo, en cuanto

³² El Cairo, 1.

³³ Cf Gén 1,26-27; Gén 5,1.3; 9,6; Sal 8,5s; Sab 2,23; Eclo 17,3-4; Mt 19,4par; 1Cor 11,7; Ef 4,24; Col 3,10 .

³⁴ *Discurso a las Autoridades*, 30/03/2019.

expresión auténtica de lo humano, no es una estrategia para lograr segundas intenciones, sino el camino de la verdad»³⁵.

Saber la identidad propia, conocer la ajena y relacionarse según verdad son los principios básicos para caminar juntos, exactamente todo lo contrario de lo que constituyen las relaciones comerciales, políticas y económicas, donde el interés personal y corporativo es el que prevalece sobre todos los demás. De ahí que la propuesta del Papa vaya fundamentalmente a los jóvenes. No juzga ni critica los intentos anteriores para alcanzar la paz en las diferentes Regiones de la Tierra en el Consejo de Seguridad de la ONU. Simplemente prescinde de la acción política entendida como un pacto de no mutua agresión o la repartición de bienes según acuerdos entre las partes, o las mil formas que se elaboran para evadir la reconciliación mutua entre los hombres y establecer sólidas relaciones fraternas. El Papa no entra en ello. Se mantiene en la defensa de la paz iniciada por Jesús y seguida por Francisco de Asís: es posible la paz en la historia humana desde los parámetros que expone. Por eso el diálogo lo sitúa entre los jóvenes, naturalmente a los que ha dirigido las frases sobre la educación: «Educar, para abrirse con respeto y dialogar sinceramente con el otro, reconociendo sus derechos y libertades fundamentales, especialmente la religiosa, es la mejor manera de construir juntos el futuro, de ser constructores de civilización. Porque la única alternativa a la barbarie del conflicto es la cultura del encuentro, no hay otra manera. Y con el fin de contrarrestar realmente la barbarie de quien instiga al odio e incita a la violencia, es necesario acompañar y ayudar a madurar a las nuevas generaciones para que, ante la lógica incendiaria del mal, respondan con el paciente crecimiento del bien: jóvenes que, como árboles plantados, estén enraizados en el terreno de la historia y, creciendo hacia lo Alto y junto a los demás, transformen cada día el aire contaminado de odio en oxígeno de fraternidad»³⁶. Por eso, no duda el Papa y el Gran Imán de Abu Dhabi en escribir: «El diálogo, la comprensión, la difusión de la cultura de la tolerancia, de la aceptación del otro y de la convivencia entre los seres humanos contribuirían notablemente a que se reduzcan muchos problemas económicos, sociales, políticos y ambientales que asedian a gran parte del género humano. El diálogo entre los creyentes significa encontrarse en el enorme espacio de los valores espirituales, humanos y sociales comunes, e invertirlo en la difusión de las

³⁵ El Cairo, 1; cf Discurso en la Catedral de Rabat, 31/03/2019 y Discurso a las Autoridades, Rabat 30/03/2019.

³⁶ El Cairo, 1.

virtudes morales más altas, pedidas por las religiones; significa también evitar las discusiones inútiles»³⁷

No hay que levantar mucho la mirada ni subirse al monte más alto de la tierra para contemplar la pobreza que anida la humanidad. El Papa lo denuncia constantemente en todos sus escritos, alocuciones y también en estos encuentros³⁸. Aquí lo trae a cuento porque la *justicia* con la educación son las dos alas de la paz³⁹. Continúa entonces dirigiéndose a los jóvenes también en el ámbito de la justicia: «Los jóvenes, rodeados con frecuencia por mensajes negativos y noticias falsas, deben aprender a no rendirse a las seducciones del materialismo, del odio y de los prejuicios; aprender a reaccionar ante la injusticia y también ante las experiencias dolorosas del pasado; aprender a defender los derechos de los demás con el mismo vigor con el que defienden sus derechos. Un día ellos nos juzgarán: bien, si les hemos dado bases sólidas para crear nuevos encuentros de civilización; mal, si les hemos proporcionado solo espejismos y la desolada perspectiva de conflictos perjudiciales de incivilidad. La justicia es la segunda ala de la paz, que a menudo no se ve amenazada por episodios individuales, sino que es devorada lentamente por el cáncer de la injusticia. [...] La paz muere cuando se divorcia de la justicia, pero la justicia es falsa si no es universal. Una justicia dirigida solo a miembros de la propia familia, compatriotas, creyentes de la misma fe es una justicia que cojea, es una injusticia disfrazada»⁴⁰.

El Papa emplea una bellísima imagen para describir la experiencia de la fraternidad: ella es: «el *arca* de la paz»⁴¹. Pero debemos advertir dos cosas. La Fraternidad hunde sus raíces en la experiencia de Dios como comunidad de personas, y ello postula unas bases creyentes y antropológicas distintas de las que normalmente hacen viable la convivencia mutua, si bien se suele comenzar por ellas. Nos referimos al amor afectivo, al amor de amistad, al

³⁷ Documento Abu Dhabi.

³⁸ Encíclica *Laudato si'*. *Sobre el cuidado de la casa común*. Città del Vaticano, 24 de mayo de 2015; *II Jornada Mundial de los Pobres*. Città del Vaticano 18 de noviembre 2018; cf El Cairo.

³⁹ Francisco mira a la tierra para defender la vida y la convivencia humanas; Juan Pablo II mira al cielo, donde está el fundamento de la paz humana: «La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndolo y amándolo, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo (cf Éx 33, 18; Sal 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; Jn 14, 8; 1 Jn 3, 2)». Città del Vaticano, 14 de setiembre de 1998.

⁴⁰ Abu Dhabi, 2.

⁴¹ *Ibidem*.

amor social. En todos ellos hay un componente de *reciprocidad* inscrito en la dimensión amorosa de la vida. Por otro lado, también las personas se unen *para servir, para hacer cosas*, por lo general *para* construir y desarrollar una sociedad, una institución, etc. Esta dimensión *funcional* de la vida lleva a las personas a relacionarse. Pero el *origen* de la relación es el trabajo. En uno y otro caso, la *reciprocidad* y la *funcionalidad* de la convivencia humana *posibilitan* la realización de la experiencia creyente que conduce a la transformación de la relación humana en una relación fraterna.

Esta relación fraterna a partir del trabajo puede torpedearse desde los presupuestos que dice el Papa: «La codicia del beneficio vuelve el corazón inerte y que las leyes del mercado actual, que exigen todo y de forma inmediata, no favorecen el encuentro, el diálogo, la familia, las dimensiones esenciales de la vida que necesitan de tiempo y paciencia. Que las religiones sean la voz de los últimos, que no son estadísticas sino hermanos, y estén del lado de los pobres; que vigilen como centinelas de fraternidad en la noche del conflicto, que sean referencia solícita para que la humanidad no cierre los ojos ante las injusticias y nunca se resigne ante los innumerables dramas en el mundo». Y a la codicia une el individualismo y la indiferencia como enemigos de la fraternidad: «si el enemigo de la fraternidad era el individualismo, me gustaría señalar a la indiferencia como un obstáculo para el desarrollo, que termina convirtiendo las realidades florecientes en tierras desiertas. De hecho, un desarrollo meramente utilitario no ofrece un progreso real y duradero. Solo un desarrollo integral e integrador favorece un futuro digno del hombre. La indiferencia impide ver a la comunidad humana más allá de las ganancias y al hermano más allá del trabajo que realiza. La indiferencia no mira hacia el futuro; no le interesa el futuro de la creación, no le importa la dignidad del forastero y el futuro de los niños»⁴².

El Papa apunta a otro tipo de fraternidad: la que nace de la *relación* misma entre los creyentes, al margen del contenido de la misión, y fundada en la experiencia relacional amorosa de Dios, y que los ha constituido personas en esta relación. Entonces es Dios quien *origina* la fraternidad. En este caso se debe pensar que la experiencia cristiana supone la presencia del Espíritu como fundamento de cualquier institución. La relación se tipifica con el amor: la alegría, la paz, la paciencia, la benevolencia, la fidelidad, la mansedumbre, el dominio de sí son los frutos de la presencia del Espíritu, el Amor, que es el que gobierna cualquier institución de estilo franciscano⁴³.

⁴² *Ibidem*, 4; cf Discurso en la Catedral de Rabat a los sacerdotes, religiosas y religiosos.

⁴³ 2C 193; texto bíblicos referidos: Mt 22,37-40; Jn 13,34; Jn 15,10-11; Mt 5,9; Jn 14,27; Rom 8,25; Col 3,12-14; 1Cor 1,9; Mt 5,5; Gál 5,22; etc.

Pero esto sólo es posible vivirlo en *proceso*, en *esperanza*, en *perspectiva de futuro* con base en datos auténticos que hagan creíble su realidad, practicando las cuatro claves de la comunidad cristiana primitiva que transmiten los Hechos: Escucha de la Palabra, la oración, la eucaristía, la ayuda mutua⁴⁴.

Marruecos quizás sea la nación donde más transitan los sudafricanos que aspiran a residir en Europa. El Papa refiere que la migración está en los orígenes de la humanidad y de la historia de la salvación con Abrahán, Moisés, etc. Y ofrece «cuatro verbos —*acoger, proteger, promover e integrar*— para que quien quiera ayudar a hacer esta alianza más concreta y real pueda involucrarse con sabiduría en vez de permanecer en silencio, ayudar en lugar de aislar, construir en vez de abandonar»⁴⁵. Acentúa el Papa la necesidad de crear espacios donde las gentes y los mismo migrantes puedan acoger a los que vienen de una vida que se parece más a la muerte que a la vida. Y denuncia: «Este compromiso común es necesario para no otorgar nuevos espacios a los “mercaderes de carne humana” que especulan con los sueños y las necesidades de los migrantes. Y hasta que este compromiso no se realice plenamente, habrá que afrontar la realidad apremiante de los flujos irregulares con justicia, solidaridad y misericordia. Las formas de expulsión colectiva, que no permiten un manejo correcto de los casos particulares, no pueden ser aceptadas. Por otro lado, los caminos extraordinarios de regularización, especialmente en el caso de las familias y de los menores, han de ser alentados y simplificados»⁴⁶. Y dentro del espacio donde se recibe a los migrantes *proteger* sus derechos y dignidad humana en las rutas de migración que hay en Marruecos para evitar «los escenarios de violencia, explotación y abusos de todo tipo», porque ninguno es «deshecho humano»; de ahí la necesidad de *promover* espacios y situaciones donde se defienda su vida y promoción humana. Por último, *integrar*: «quiere decir comprometerse en un proceso que valore tanto el patrimonio cultural de la comunidad receptora como el de los migrantes, construyendo así una sociedad intercultural y abierta. Sabemos que no es nada fácil entrar en una cultura que nos es ajena —ya sea para quienes llegan como para quien acoge—, ponernos en el lugar de personas tan diferentes a nosotros, comprender sus pensamientos y experiencias. Así, a menudo renunciamos al encuentro con el otro y levantamos

⁴⁴ Hech 2,42; cf Hch 4,32-35; 5,12-16.

⁴⁵ Discurso a los Migrantes. Rabat 30/03/2019.

⁴⁶ *Ibidem*.

barreras para defendernos. Integrar requiere, por consiguiente, no dejarse condicionar por los miedos y la ignorancia»⁴⁷.

3.4. Dios como vida, amor y paz

Por último, el Papa afronta ante los líderes religiosos Shaykh Ahmad al Tayeb, Ahmad Al-Tayyib y el rey Mohameh VI la incidencia de los credos religiosos en la conquista de la paz. En El Cairo, recuerda la importancia que tiene para las religiones del Libro el Monte Sinaí, donde el Señor se revela a Moisés. El Sinaí nos enseña que para alcanzar la paz no se puede prescindir de Dios, justo cuando en la montaña nos regala los mandamientos para poder convivir en paz entre los hombres, aunque advierte el Papa «que tampoco puede tratar [el hombre] de subir a la montaña para apoderarse de Dios» (cf Éx 19,12). El cristianismo sigue la creencia de Israel de que los creyentes deben alejarse de las teogonías y cosmogonías al uso en los pueblos vecinos. La trascendencia de Dios requiere no inmiscuirle en los procesos biológicos, humanos y sociales que aparecen con claridad como proyecciones de la vida personal y comunitaria de los hombres. Dios, pues, está más allá del espacio y del tiempo y es distinto de los conceptos acostumbrados para manifestar las vivencias fundamentales de la existencia, como padre, madre, familia, etc., y menos se le puede representar. Dice el Señor: «Vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde el cielo; no me coloquéis a mí entre dioses de plata ni os fabriquéis dioses de oro» (Éx 20,22-23). Cualquier imagen significa en cierta medida *dominar* el objeto o persona de referencia. Aunque la imagen ayuda y motiva la relación, también contribuye a su apropiación⁴⁸.

La siguiente instrumentalización de Dios la sitúa el Papa en su presencia dentro de las relaciones sociales, políticas y económicas. En ellas, y esto lo saben muy bien las religiones del Libro, se tiende a excluir la incidencia de la fe en los comportamientos e influencias colectivas para que el poder político no sienta competencia alguna. Y esto es posible porque, a lo largo de los siglos, las relaciones y las instrumentalizaciones han sido mutuas: «Se trata de un mensaje muy actual, frente a esa peligrosa paradoja que persiste en nuestros días, según la cual por un lado se tiende a reducir la religión a la esfera privada, sin reconocerla como una dimensión constitutiva del ser humano y de la sociedad y, por el otro, se confunden la esfera religiosa y la

⁴⁷ *Ibidem*; cf Homilía en la Jornada Mundial del Migrante y del Refugiado, 14 enero 2018.

⁴⁸ Cf F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*. Murcia 2016⁴:395; El Cairo.

política sin distinguirlas adecuadamente. Existe el riesgo de que la religión acabe siendo absorbida por la gestión de los asuntos temporales y se deje seducir por el atractivo de los poderes mundanos que en realidad solo quieren instrumentalizarla»⁴⁹.

El Papa advierte a los fundamentalismos religiosos de cualquier credo: «Como líderes religiosos estamos llamados a desenmascarar la violencia que se disfraza de supuesta sacralidad, apoyándose en la absolutización de los egoísmos antes que en una verdadera apertura al Absoluto. Estamos obligados a denunciar las violaciones que atentan contra la dignidad humana y contra los derechos humanos, a poner al descubierto los intentos de justificar todas las formas de odio en nombre de las religiones y a condenarlos como una falsificación idolátrica de Dios: su nombre es santo, él es el Dios de la paz, Dios salam. Por tanto, sólo la paz es santa y ninguna violencia puede ser perpetrada en nombre de Dios porque profanaría su nombre. Juntos, desde esta tierra de encuentro entre el cielo y la tierra, de alianzas entre los pueblos y entre los creyentes, repetimos un «no» alto y claro a toda forma de violencia, de venganza y de odio cometidos en nombre de la religión o en nombre de Dios. Juntos afirmamos la incompatibilidad entre la fe y la violencia, entre creer y odiar. Juntos declaramos el carácter sagrado de toda vida humana frente a cualquier forma de violencia física, social, educativa o psicológica. La fe que no nace de un corazón sincero y de un amor auténtico a Dios misericordioso es una forma de pertenencia convencional o social que no libera al hombre, sino que lo aplasta. Digamos juntos: Cuanto más se crece en la fe en Dios, más se crece en el amor al prójimo»⁵⁰.

Después de estas denuncias sobre el uso y prácticas equivocadas de la religión, el Papa sintetiza los elementos fundamentales que aportan las religiones para la paz entre los hombres. La fe en Dios dona el *sentido* de la vida a los hombres. Si el núcleo más profundo de la identidad divina es la *vida*, es ella la que hay que promover, defender y expandir, porque Dios, con ser trascendente, no es lejano. Dios está vivo, es *vida*, de manera que todo lo que existe distinto a la muerte es un don que procede de Él: «Porque en ti está la fuente viva y tu luz nos hace ver la luz» (Sal 36,10). Dios insufla el aliento y crea; está vivo en la cotidianidad de la existencia y en la preservación y cuidado del habitáculo del hombre para que coma y beba y

⁴⁹ El Cairo; cf A. KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano*. Salamanca 2017; J.A. ESCUDERO (dir), *La Iglesia en la historia de España*. Madrid 2014; J.M. LABOA GALLEGO, *Historia de la Iglesia*. Madrid 2012.

⁵⁰ El Cairo; cf JUAN XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963; *Documento Abu Dhabi*.

lo habite y cuide con esmero. Él se distingue de las demás divinidades que no se mueven, ni ven, ni oyen: «Los que modelan ídolos son todos nada, y es inútil lo que ellos aman, sus devotos no ven nada ni conocen»; «Escondes el rostro y se espantan, les retiras el aliento y perecen y vuelven al polvo. Envías tu aliento y los recreas y renuevas la faz de la tierra»⁵¹. Y si Dios, como en el cristianismo, se entiende, además, como amor, entonces la vida se potencia en sí misma, se entiende y se abre a los otros como una «relación de amor»⁵².

Y el amor, que da sentido a la vida, se desarrolla cuando respira en un ámbito de libertad. La libertad de la que vive el amor no se reduce a una realidad exclusivamente antropológica, ya que las tradiciones culturales de los pueblos las conciben de forma distinta. La libertad nace como *don* divino y, en cuanto tal, se impone como una realidad que humaniza, es decir, ahonda y completa lo que une a todos los seres de la tierra, cual es su estatuto de existencia. Escribe el Papa: «La libertad es un derecho de toda persona: todos disfrutan de la libertad de credo, de pensamiento, de expresión y de acción. El pluralismo y la diversidad de religión, color, sexo, raza y lengua son expresión de una sabia voluntad divina, con la que Dios creó a los seres humanos. Esta Sabiduría Divina es la fuente de la que proviene el derecho a la libertad de credo y a la libertad de ser diferente»⁵³.

Por consiguiente, cuando los hombres retengan como *poder* su libertad, siempre será a costa de la libertad de los otros. Y por más que se alcance una ética universal donde se consensúe qué es libertad y cuál es el grado de participación de todos, qué es riqueza y cuál es su justa distribución para todos, jamás se llegará a una práctica de las mismas si no se experimentan como *done*s, como algo que accede al hombre desde la bondad de quien es el origen, el camino y la meta de toda vida existente. Porque, unida a la libertad, también «la justicia basada en la misericordia es el camino para lograr una vida digna a la que todo ser humano tiene derecho»⁵⁴.

Y para mantener este fundamento divino de la vida humana es esencial permanecer unido a Dios por medio de la *oración*. No vale exclusivamente el saber, leer e invocar el nombre del Señor, si no se experimenta una relación vital con Él: «Sin embargo, la religión no sólo está llamada a desmascarar el mal, sino que lleva en sí misma la vocación a promover la paz, probablemente hoy más que nunca. Sin caer en sincretismos conciliadores,

⁵¹ Gén 2,7;/ Job 34,14-15;/ Sal 104,29-30; Is 44,9; etc.

⁵² Cf 1Jn 4,8.16; El Cairo; *Evangelii gaudium*, 53.

⁵³ *Documento* Abu Dhabi; cf Discurso a las Autoridades en Rabat (30/03/2019).

⁵⁴ *Ibidem*.

nuestra tarea es la de rezar los unos por los otros, pidiendo a Dios el don de la paz, encontrarnos, dialogar y promover la armonía con un espíritu de cooperación y amistad»⁵⁵.

Porque la oración evidencia la influencia histórica de Dios que defiende de la vida y la paz; es la que motiva y causa la apertura del hombre, y le dispone para alabarle, darle gracias y bendecirle por los dones que ofrece para el mantenimiento y desarrollo de la vida, o pedirle perdón por las faltas cometidas, o simplemente para unirse a Él y contemplarle de una forma fragmentaria. Por otro lado, divisar a Dios en el horizonte histórico conlleva solicitar su ayuda en las circunstancias en las que la persona y la sociedad están en peligro. La relación establecida por la oración, tan específica del hombre de todas las culturas, revela parte de la identidad divina y manifiesta su existencia y presencia diferente de las propiedades de Dios con que se le describe en todas las religiones. Con la oración el hombre reconoce a Dios en el núcleo fundamental de su ser personal, y alcanza, aunque sea parcialmente, momentos y espacios de la trascendencia e infinitud divinas. Cuando Dios se muestra como el totalmente «Otro», la oración lo descubre como un «Tú» y entonces posibilita el diálogo, diálogo en el que los hombres lo viven como su origen, sostén y término de su existencia; en definitiva, encuentran el sentido global de la historia, de la cultura y de la individualidad. La relación mutua entre Dios y el hombre origina que, al dirigirse éste a Dios y escucharle, Él se deje entrever por encima y más allá de los distintos nombres y atributos que se le atribuyan⁵⁶.

⁵⁵ El Cairo; cf *Evangelii gaudium*, 251. « Como consagrados, estamos llamados a vivir dicho diálogo de salvación como intercesión por el pueblo que nos ha sido confiado. Recuerdo una vez —hablando con un sacerdote que se encontraba como vosotros en un lugar donde los cristianos son minoría—, me contaba que la oración del “Padre nuestro” había adquirido una resonancia especial en él porque, rezando en medio de personas de otras religiones, sentía con fuerza las palabras «danos hoy nuestro pan de cada día». La oración de intercesión del misionero también por ese pueblo, que en cierta medida le había sido confiado, no para administrar sino para amar, lo llevaba a rezar esta oración con un tono y un gusto especiales. El consagrado, el sacerdote, lleva a su altar con su oración la vida de sus compatriotas y mantiene viva, como a través de una pequeña grieta en esa tierra, la fuerza vivificante del Espíritu. Qué hermoso es saber que, en los distintos rincones de esta tierra, en vuestras voces, la creación implora y sigue diciendo: “Padre nuestro”. [...] Una oración que no distingue, no separa, no margina, sino que se hace eco de la vida del prójimo; oración de intercesión que es capaz de decir al Padre: «Venga tu reino». No con la violencia, el odio o la supremacía étnica, religiosa, económica, sino con la fuerza de la compasión derramada en la Cruz por todos los hombres. Esta es la experiencia vivida por la mayor parte de vosotros». Discurso en la Catedral de Rabat, 31/03/2019.

⁵⁶ Cf M. Schlosser, *Teología de la oración. Levantemos el corazón*. Salamanca 2018.

Y termina el Papa con este ardiente deseo: «Nosotros, como cristianos - y yo soy cristiano- “no podemos invocar a Dios, Padre de todos los hombres, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios”. Hermanos de todos. Más aún, reconocemos que, inmersos en una lucha constante contra el mal, que amenaza al mundo para que “no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad”, “a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles”. Por el contrario, son esenciales: En realidad, no sirve de mucho levantar la voz y correr a rearmarse para protegerse: hoy se necesitan constructores de paz, no de armas, hoy se necesitan constructores de paz, no provocadores de conflictos; bomberos y no incendiarios; predicadores de reconciliación y no vendedores de destrucción»⁵⁷.

4. Conclusión

Hemos descrito que los elementos fundamentales que constituyen la paz que defiende el papa Francisco son la defensa de la persona y la familia; trabajar por la educación de los niños y jóvenes; establecer cauces de diálogo, implantar la justicia en y entre los pueblos de la tierra, construir la fraternidad humana, aceptando la migración como una realidad que existe desde el principio del tiempo, y orar a un Dios que se entiende como vida, amor y paz.

Dice el Papa: «En este desafío de civilización tan urgente y emocionante, cristianos y musulmanes, y todos los creyentes, estamos llamados a ofrecer nuestra aportación: “Vivimos bajo el sol de un único Dios misericordioso. [...] Así, en el verdadero sentido podemos llamarnos, los unos a los otros, hermanos y hermanas [...], porque sin Dios la vida del hombre sería como el cielo sin el sol». Salga, pues, el sol de una renovada hermandad en el nombre de Dios; y de esta tierra, acariciada por el sol, despunte el alba de una civilización de la paz y del encuentro. Que san Francisco de Asís, que hace ocho siglos vino a Egipto y se encontró con el Sultán Malik al Kamil, interceda por esta intención»⁵⁸.

⁵⁷ El Cairo; cf CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra aetate*, 5; Constitución *Gaudium et spes*, 37-38.

⁵⁸ El Cairo; cf JUAN PABLO II, Discurso a las autoridades musulmanas, Kaduna-Nigeria, 14 febrero 1982.

Es el Dios misericordioso con el que comienza el Corán y cada capítulo del libro sagrado de los musulmanes: «En el nombre de Dios (Allah), el Compasivo (al-Rahman), el Misericordioso (al-Rahim)». Exactamente igual que rezan los hebreos y los cristianos: «El Señor es compasivo y misericordioso, lento a la ira y rico en clemencia»⁵⁹. Jesús enseña, además, que la misericordia como actitud fundamental del Dios del Reino debemos practicarla en todas nuestras relaciones humanas: «*Bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia*». Es una forma de actuar y un sentido de vida que se traduce en la conducta clave de los seguidores de Jesús. Lucas lo afirma sin rodeos: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso»⁶⁰.

El Papa recuerda al Pobrecillo de Asís como un *hombre de paz* que exhortaba a sus hermanos a saludar a la gente como Jesús había pedido: «Que el Señor os dé la paz». «San Francisco había entendido con el corazón que todas las cosas fueron creadas por un solo Creador, el único que es bueno, y que “todos los hombres tienen en Él un Padre común”. Por eso, “deseaba llevar a todos los hombres, con espíritu alegre y ardiente, la noticia del amor inefable del “Dios todopoderoso y misericordioso”, que “quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”. Por este motivo, invitaba a los frailes que se sentían llamados por Dios a que fueran a estar entre los sarracenos y otros no cristianos, a pesar de los peligros»⁶¹. Es a lo que el Papa Francisco, a pesar de tantas persecuciones e incomprensiones, invita a practicar a los cristianos que viven entre musulmanes.

⁵⁹ Corán 1 1-3; Salmo 103,8; cf Éx 34,6s; Sal 86,15; 145,8.

⁶⁰ Mt 5,7;/ Lc 6,36.

⁶¹ Carta del Papa Francisco al Card. Leonardo Sandri, Prefecto de la Congregación para las Iglesias Orientales, su enviado especial a las celebraciones del octavo centenario del encuentro entre San Francisco de Asís y el sultán Al-Malik Al-Kamel, que tendrán lugar en Egipto del 1 al 3 de marzo. Publicada el 26 de febrero de 2019; cf cita 1 Tim 2,3-4.

Bibliografía

- F. CARDINI, *Nella presenza del soldan superba*. Spoleto 2009.
- R. COSTE, *Théologie de la paix*. Paris 1997.
- S. COTTA, *Dalla guerra a la pace*. Milano 1989.
- P. CRÉPON, *Les religions et la guerre*. Paris 1991.
- J.A. GUERRA (Ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. Madrid 1976.
- D. JOHNSTON/C. SAMPSON (Eds.), *La religión, el factor olvidado en la solución de conflictos*. Madrid 2000.
- A. KREIDER, *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el Imperio romano*. Salamanca 2017.
- L. LORENZETTI (a cura di), *Dizionario di teologia della Pace*. Bologna 1997.
- F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La paz. Actitudes y creencias*. Murcia 2004⁴.
- F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Francisco de Asís y la paz*. Madrid 20183.
- R.G. MUSTO, *The Catholic Piece Tradition*. Maryknoll 1986.
- P. ORTEGA (Ed.), *Educación para la paz*. Murcia 2000.
- X. PIKAZA, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*. Santander 2004.
- E. PRAT – F. FDEZ. BUEY – J. MIR (coords.), *Filosofía de la paz*. Barcelona 2010.
- I. RODRÍGUEZ HERRERA, *Los Escritos de San Francisco de Asís*. Edición revisada por J. Ortín García. Murcia 2003.
- E. SPIEGEL, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*. Kassel 1987.
- J. TOLAN, *Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation*. Paris 2007.
- F. URIBE, *La Regla de San Francisco. Letra y espíritu*. Murcia 20072.

**LA ANTROPOLOGÍA DE JUAN ALFARO Y SUS REPERCUSIONES
EN EL ACTO DE FE**

**JUAN ALFARO'S ANTHROPOLOGY AND ITS REPERCUSSIONS
IN THE ACT OF FAITH**

MARTA MARÍA GARRE GARRE
Universidad Católica de Murcia
martagarregarre@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8940-0913

Recibido 15 de enero de 2018 / Aceptado 8 de diciembre de 2018

Resumen: Según Juan Alfaro, para hacer llegar la fe al hombre secularizado hay que profundizar antes en la comprensión que este hombre tiene de sí mismo. Por eso, se acerca a la trascendencia desde la sed de infinitud que experimenta el hombre y apoya su reflexión en la paradoja en la que este consiste mediante un análisis antropológico de carácter trascendental: el hombre es autotranscendencia que no puede realizarse en la finitud, lo cual explicaremos mediante el problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia. Esto permite explicar de una manera comprensible no solo la existencia de Dios en lo más íntimo del hombre sino, además, ofrecer una forma más inteligible de entender tanto la encarnación como la autorevelación de Dios en Jesucristo. Finalmente, expondremos cómo desde esta comprensión del misterio, la teología debe explicar la fe no exclusivamente como don sino como opción auténticamente humana.

Palabras clave: Criatura intelectual, Encarnación, Gracia, Inmanencia, Trascendencia.

Abstract: According to Juan Alfaro, in order to bring the faith to the secularized man, one must delve into the understanding that this man has of himself. Therefore, it approaches the transcendence from the thirst of infinity experienced by man and supports his reflection in the paradox in which this consists of an anthropological analysis of transcendental character: Man is self-transcendence that can not be done in the Finiteness, which we will explain through the problem of the Inmanencia-transcendence of grace. This makes it possible to explain in a comprehensible way not only the existence of God in the innermost of man but also to offer a more intelligible way of understanding both the Incarnation and the autorevelation of God in Jesus Christ. Finally, we will expose how from this understanding of mystery, theology must explain faith not exclusively as a gift but as an authentically human option.

Key-words: Intellectual creature, Incarnation, Grace, Inmanence, Transcendence.

Introducción

La novedad del teólogo español Juan Alfaro SJ (1914-1993), consiste en la nueva orientación de fondo que, tras los trabajos conciliares, imprime a su reflexión teológica desde una comprensión de lo que es el hombre tal como nos lo aportan las ciencias humanas y la filosofía contemporánea, la cual debe recuperar su función de búsqueda de la verdad y de respuesta a las preguntas últimas.

Los escritos de Alfaro se caracterizan por una notable unidad de fondo y, sobre todo, de planteamientos que tienen una relación directa con lo que él considera que debe ser el quehacer teológico. Nos referimos a aquella preocupación, presente en toda su obra, por hacer inteligible –en la medida de lo posible–, el problema central de la teología: la presencia del Absoluto en el mundo, en la historia, en el hombre. Dicho con una formulación más técnica, es el problema de la relación-conjunción de la trascendencia de la gracia con su real inmanencia. Este es el horizonte de comprensión que marca sus reflexiones teológicas y que se apoya en dos puntos principales: uno, antropológico, su concepto de hombre como criatura intelectual abierta a la trascendencia, y otro más estrictamente teológico, el misterio de Cristo, sintetizado en la categoría bíblica de encarnación.

El primero de estos puntos constituye el punto de partida para que sea posible y pueda entenderse correctamente el acto de fe, no como simple creencia sino como opción transformadora de la existencia. El segundo, el misterio de la encarnación de Cristo, constituye la justificación última de la gran paradoja constitutiva que nos define ontológicamente y gracias a la cual, es posible en el hombre la autocomunicación con Dios, que es lo que Alfaro denomina la inmanencia de la visión de Dios. Por eso, nuestra exposición comienza partiendo de la consideración del hombre como “creatura intelectual abierto a la gracia”; en segundo lugar, explicaremos qué entiende Alfaro por inmanencia de la gracia e inmanencia de la visión y cómo la primera se inserta en el dinamismo de las estructuras ontológicas del hombre y, finalmente, estudiaremos su repercusión en el acto de fe.

1. Punto de partida: el hombre como “creatura intelectual abierto a la gracia”

El objetivo de Alfaro es responder a la pregunta: ¿Cómo y bajo qué condiciones se inserta la gracia en el corazón del hombre?¹ Es necesario, para ello, conjugar dos extremos: el carácter sobrenatural, gratuito trascendente de la visión-gracia que se comunica al hombre y, segundo, la orientación innata de éste a la misma, expresada con el término clásico del “*desiderium naturale videndi Deum*”.

La única respuesta posible para nuestro autor es que la Gracia no se superpone a la naturaleza como si fuera un adorno que no afecta para nada a su ser íntimo. Dicho en otros términos, “lo sobrenatural no puede concebirse como una yuxtaposición o superposición a la intelectualidad creada, que sin ello y con ello no experimentaría un cambio vital profundo en su íntima estructura”². Por otro lado, tampoco la inmanencia de la Gracia puede significar un rebajamiento, una cosificación del don de Dios. Alfaro tiene muy presente que la gracia no es algo que podamos palpar y definir, está en nosotros (inmanencia) pero de modo absolutamente indisponible (trascendencia). Estamos ante la gran paradoja constitutiva de la existencia humana que Alfaro tratará de justificar mediante una explicación razonable.

Acerca de esta paradoja destaca también la aportación de Rahner en dos artículos importantes que tratan del problema naturaleza-gracia³ que pueden compararse con otras dos publicaciones de Alfaro sobre el mismo tema⁴ en los que, siguiendo una línea semejante a la de Rahner, desarrolla también una concepción propia. Exponemos sucintamente los puntos de coincidencia y discrepancia puesto que se trata de una cuestión que ya no despierta el interés de otro tiempo.

El punto de partida de Rahner en los dos artículos en cuestión es la crítica de la concepción tradicional sobre la relación naturaleza-gracia. Para Rahner, si el hombre existe en el orden de la gracia, esto se ha de reflejar

¹ Cf. J.M. DE MIGUEL, *Revelación y fe, la Teología de Juan Alfaro*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1983, 81-90.

² Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, en *Gregorianum* 38 (1957)15.

³ K. RAHNER, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, en *Escritos de Teología I* (1963) 325-347; K. RAHNER, “Naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología IV* (1964) 215-243.

⁴ J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 5-50; J. ALFARO, *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Ed. Cristiandad. Madrid 1973, 227-343.

en nuestra conciencia. No sabríamos qué sería el ser humano si no hubiera sido elevado al orden sobrenatural; pero es claro que la ordenación al fin sobrenatural no puede ser constitutiva de la naturaleza humana en cuanto tal. Para ello, distingue entre la esencia concreta del hombre y la naturaleza con el fin de hacer ver cómo la ordenación a la visión de Dios no es un elemento accidental y externo al ser humano. Esta esencia del hombre incluye como elemento esencial -lo más íntimo del hombre-, el “existencial natural”, la ordenación a la comunión con el Dios trino. Frente a ella, la naturaleza es solo un resto cuyo contenido no se puede precisar. De hecho, la naturaleza no es nunca naturaleza pura, sino una naturaleza en el orden sobrenatural, conformada por la gracia. En el segundo artículo, introduce la noción de “espíritu creado” que es, precisamente, la apertura en el hombre al Ser Absoluto. Aquí es donde comienzan las afinidades con Alfaro. Veamos.

La preocupación básica de Alfaro en sendos artículos es armonizar la gratuidad de la auto comunicación de Dios (trascendencia de la gracia) y la inmanencia de la misma. Y aquí hay que anotar la preferencia terminológica del término “supercreatural” para calificar la visión divina y todo lo que pertenece al orden de la gracia.

Para Alfaro en la misma criatura tiene que haber un aspecto ontológico que le haga “capaz” de llegar a la visión de Dios. Expresa esto con el término “criatura intelectual” o su equivalente “espíritu finito”, lo cual equivale a no tener que aplicar un concepto de naturaleza cerrado y definido.

Como vemos, las diferencias son significativas: el pensamiento de Rahner se articula en torno al existencial sobrenatural, que es lo más profundo de la esencia concreta del hombre. Para Alfaro, la llamada a la visión es también la dimensión más profunda y básica del hombre en su existencia concreta, pero en la “creaturalidad intelectual”. Seguiremos con esta cuestión en el siguiente apartado.

2. Inmanencia de la gracia e Inmanencia de la visión

La explicación de la inmanencia de la Gracia debe acometerse desde la explicación de “la inmanencia de la visión de Dios”, que para Alfaro consiste en la apertura fundamental del hombre a la autocomunicación de Dios en sí mismo y por consiguiente, a la encarnación, como autocomunicación suprema de Dios al hombre”⁵.

⁵ Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, Madrid 1973, 233.

Si la visión de Dios que conocemos por divina revelación (ICor 13,12; I Jn 3,2) como la meta última y definitiva del hombre, es immanente (connatural) al espíritu humano, lo será también la gracia, en cuanto anticipación e incoación de la visión (de ahí la convertibilidad de los conceptos visión y gracia que expresan la misma realidad sobrenatural).

La clave hermenéutica para descifrar la immanencia de la gracia, que ahora experimentamos oscuramente en nosotros, es la immanencia de la visión que un día experimentaremos “cara a cara”.

La visión de Dios se inserta en el dinamismo espiritual intelectual-volitivo. Esto quiere decir que la visión no es algo sobreañadido o ajeno al hombre sino la culminación de todas sus aspiraciones⁶, para Alfaro, no quiere decir otra cosa que la afinidad del espíritu humano a ser plenificado de modo total y definitivo en Dios (Ef.3, 9; Cf. Rom 16,25). Entre la visión de Dios y las estructuras ontológicas del hombre que lo capacitan para ella no hay un salto en el vacío sino una continuidad real que se nos concede por “pura gracia” (Ef. 2,5).

De este modo, la gracia se inserta en el dinamismo espiritual, es decir, en aquellas estructuras ontológicas del hombre como espíritu abierto. Conecta directamente con el hombre por el único punto de autotranscendencia presente en él y por el que está capacitado para la “esencia divina”, en caso de que esta percepción le fuese concedida. La gracia incoa, por consiguiente, la meta del dinamismo intelectual volitivo propio de la visión escatológica, y su inserción en el corazón del hombre es la causa de su perenne deseo de autotranscendimiento o de inacabamiento esencial. Y esa actuación imperceptible en nosotros de la gracia⁷, tiene su resonancia no sólo entitativa sino también intencional; es decir, transforma al hombre entero, incluido su dinamismo intelectual volitivo y, por tanto, su vida psicoespiritual. Evita, así, toda sombra de interpretación cósmica de la gracia.

La apertura constitutiva del espíritu donde se inserta la gracia expresa la condición de creatura intelectual, como nota característica del hombre.

Lo que condiciona e impide al espíritu el conseguimiento de la plenificación es la creaturalidad, pero al mismo tiempo, la intelectualidad es la que posibilita al hombre la recepción de la gracia, en cuanto que por ella está constitutivamente abierto a una posible invitación divina. Se descubre así el carácter ambivalente del hombre como “creatura intelectual” o “espíritu finito”: por una parte, está abierto a la plenitud de todas sus apetencias

⁶ Cf. AGUSTÍN SAN, De trinitate 14.14.20; Confesiones 9.4.11.

⁷ Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 342: “La gracia pone en acto el deseo natural o tendencia ilimitada hacia la plenitud de las aspiraciones del corazón humano”.

(capacidad-potencia obedencial para la visión-gracia) y por otra, no puede por sí mismo, por sus propias fuerzas, alcanzarla⁸.

La tensión entre la trascendencia e inmanencia de la Gracia, Alfaro la resuelve diciendo, en una primera aproximación que, a causa de su espíritu finito (concepto que comprende el ser abierto del hombre) puede este recibir la gracia como don, pero sin perder su valencia sobrenatural, porque se comunica elevando las estructuras ontológicas en las que es recibida (divinización de la creaturalidad).

3. Gracia increada-Gracia creada en Cristo. La encarnación como categoría posibilitadora de la inmanencia-trascendencia de la gracia

Alfaro progresa en su comprensión mediante el acercamiento al misterio de Cristo.

“El núcleo más profundo de la apertura del espíritu finito a lo sobrenatural (a la libre manifestación-donación de Dios en sí mismo) es la aptitud a la unión suprema con Dios en sí mismo, es decir, a la encarnación”⁹.

Alfaro se pregunta cómo y bajo qué condiciones es posible concebir esta presencia de la Gracia increada (el Verbo) en el mundo. La única respuesta posible es aquella que se fundamenta en la posibilidad de la visión, pues según él “es la inmanencia de la visión de Dios la que permite comprender la inmanencia de la encarnación”¹⁰: si en el ser humano se dan aquellas estructuras que lo capacitan para entrar en comunicación con Dios, entonces no resultará absurdo pensar la encarnación como la presencia de Dios en un hombre.

La encarnación es posible en cuanto lo es la visión y la gracia: su fundamento lo considera Alfaro en la condición abierta del hombre, en su ser creatura intelectual y, definitivamente, en su estructura personalista. Puesto que la naturaleza humana posee la capacidad receptiva para entrar en comunión con Dios, puede ser elevada hasta la suprema divinización: la apropiación personalizadora que de ella hace el Verbo como naturaleza suya propia. Por ello, para saber lo que es la gracia, tenemos que acudir a Jesús, en quien termina definitivamente la autodonación del Padre y por tanto, en quien está personalizada la gracia de Dios¹¹(con lo cual, la dimensión trinitaria aparece como la última explicación de la gracia de Cristo). Alfaro

⁸ Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 38.

⁹ Cf. JUAN ALFARO, “La función reveladora de Cristo” en *Gregorianum* 49 (1968) 449.

¹⁰ Cfr. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 123.

¹¹ Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 124-125.

denomina a esta gracia “trinitaria” de Jesús “Gracia increada”: “El carácter personal de Cristo consiste en esta relación de recibir todo del Padre¹². La Gracia increada es, por tanto, la unión hipostática o la comunicación inefable del Verbo a una naturaleza humana: comunicación que lleva consigo la creación de dicha naturaleza. Es decir, la gracia crea su propia recepción pues, de lo contrario, se degradaría a la medida del hombre o no tendría en él ninguna incidencia práctico-transformadora. Esta determinación que la autocomunicación de Dios opera necesariamente en quien lo recibe (como efecto y disposición de la recepción), se llama “gracia creada,” que es la que hace real en nosotros la gracia increada al capacitarnos para aceptar el don increado que es Dios mismo¹³.

En el caso de Jesucristo, la naturaleza asumida por el Verbo requiere una particular adaptación para ser receptáculo de la autocomunicación personal de Dios mismo.

La gracia creada de Cristo es la naturaleza divinizada o la adaptación a la que ha sido sometida por la gracia increada para poder encarnarse y ser realmente la humanidad del Hijo de Dios¹⁴. En consecuencia, la elevación necesaria para que la naturaleza pueda recibir el don sobrenatural se llama “gracia creada” y se explica como consecuencia de la divinización operada por la autocomunicación de Dios.

No nos debe resultar extraño pensar que, en el caso de la naturaleza humana a la que se une personalmente el Verbo eterno (unión que es creación), la elevación (divinización) de la misma es proporcional a la autocomunicación divina: que es la máxima imaginable, pues el centro personalizador por el cual el hombre dialoga con Dios es, en Jesús, la persona misma del Verbo.

Para Alfaro, Cristo está abierto a la autocomunicación del Padre en la persona del Verbo que lo sostiene y de cuya presencia (como centro de personalización) tuvo que tener Jesús clara conciencia, precisamente para no ser un misterio para sí mismo¹⁵.

De este modo, la gracia creada es el “efecto” de la unión hipostática, por lo cual Alfaro la denomina frecuentemente “asunción hipostática”. Pero, además, no es sólo el efecto sino condición de posibilidad de la encarnación (de la recepción de la gracia).

¹² Cf. J. ALFARO, “La gracia de Cristo y del cristianismo en el Nuevo Testamento”, en *Gregorianum* 52 (1971) 60.

¹³ Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 354.

¹⁴ Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 299 ss.

¹⁵ Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 450; Cf. J. ALFARO, “La Encarnación del Verbo y la felicidad del hombre resucitado” en *Orbis Catholicus* 6 (1963) 31-45.

La función personalizadora de la gracia encuentra así su fundamentación última y su explicación en el misterio de la encarnación. Además, la gracia increada, en su estricta dimensión trinitaria, es la persona del Verbo (la autodonación personal del Padre). De esta forma, la persona divina de Cristo está constituida por la relación subsistente de la filiación, que es un eterno recibir del Padre la divinidad¹⁶.

El razonamiento de fondo es que si en todo hombre la recepción de la Gracia eleva e incrementa a la persona, cuanto más en Cristo, hasta el punto de que la persona misma se identifica con la gracia (increada).

4. Repercusiones en el acto de fe

4.1. *Giro antropológico*. La respuesta del hombre en la fe desde la gracia.

El problema teológico del acto de fe constituye para Alfaro un aspecto parcial del problema más general que conduce a toda su obra, como es el problema de la inserción de la vida sobrenatural en el hombre, criatura intelectual, o bien de la trascendencia e inmanencia de la gracia de Dios¹⁷.

En continuidad con lo desarrollado hasta ahora, el lugar desde donde el hombre emite el acto de fe (aceptación –confesión de la revelación de Dios en Cristo) se identifica con el lugar donde acoge trascendentalmente su ser “criatura intelectual”.

El razonamiento que hace Alfaro es el siguiente: la misma raíz que lo habilita para recibir el don de Dios mismo en la gracia (dimensión trascendental de la autocomunicación divina) y en la revelación (dimensión categorial) lo capacita también para responder “yo creo” en la revelación de Dios en Cristo¹⁸.

Reaparece, de este modo, lo que constituye el hilo conductor u objetivo constante de toda su obra: la espiritualidad del hombre como apertura del ser y capacidad de autopresencia consciente, constituye la capacidad radical (potencia obediencial) para la encarnación, la gracia, la revelación y la fe¹⁹.

¹⁶ Cf. J. ALFARO, “La Encarnación del Verbo y la felicidad del hombre resucitado”, 31.

¹⁷ Cf. J. ALFARO, *Cristología y Antropología*, 204-207.

¹⁸ Cf. J. ALFARO, “Teología, filosofía y ciencias humanas”, en *Gregorianum* 55 (1974) 216.

¹⁹ Cf. J. ALFARO, “Preámbulos de la fe. Naturaleza de la fe. Motivo de la fe”, en R. Latourelle-K. Rahner (et al. Dirs.), *Sacramentum Mundi*, T.3; Barcelona 1972, 109.

Todo un giro antropológico que se hace patente cuando el autor abandona la nomenclatura teológico-escolástica: "De Virtutibus Theologicis" y pasa a denominar el tratado con el título "De Existentia christiana in fide, spe, caritate"²⁰.

El mismo autor nos conduce de la mano de una fundamentación filosófica, como es el marco general de la inmanencia-trascendencia de la gracia, hacia una fundamentación antropológica: la Palabra (revelación) y la gracia de Dios en Cristo no se cumplen sino cuando el hombre las recibe y las acepta en la respuesta de la fe.

Por eso para Alfaro, la teología, si quiere ser fiel a la revelación cristiana, debe explicar la fe no exclusivamente como don sino como decisión libre del hombre, esto es, como opción auténticamente humana.

Para ello, además de las categorías vistas de apertura y de criatura intelectual, añade la pregunta por el sentido último de la existencia²¹: el hombre está abierto a la fe cuando se enfrenta consigo mismo y se cuestiona el sentido último de su existencia, es más, la fe para ser auténtica exige esta pregunta radical porque la respuesta en la fe ha de ser también radical, debe abarcar a todo el hombre y comprometer toda su existencia. Y cuanto más viva y profunda sea esta pregunta, tanto mayor será la capacidad para la fe.

4.2. Estructura o dimensiones de la fe. Comprensión personalista

La fe es para Alfaro la respuesta de aceptación del hombre en la totalidad de su ser y de su existir a la invitación que Dios en Jesucristo le hace de participar en su misma vida divina, ya desde ahora, mediante la transformación interior de su dinamismo espiritual por obra del Espíritu Santo. Esa invitación se hace por medio de la revelación como palabra ("locutio") de Dios que se dirige al hombre; luego, la forma de la fe viene determinada por la forma de la revelación. Esto le da pie para afirmar que la fe es teológica y cristológica a causa de su motivo formal. Alfaro, con toda la tradición teológica, llama a este acto: "credere Deo"²²: se cree a Dios, y porque se cree a Dios, se cree lo que él revela.

²⁰ Esta obra, en la que dedica un amplio espacio a establecer las apoyaturas antropológicas de la existencia cristiana, será objeto de análisis en trabajos posteriores. Ya antes, había abordado este estudio en *Hacia una Teología del progreso humano*, Barcelona 1979, 39-61.

²¹ Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 205-209.

²² Para Santo Tomás en la *Summa Theologica* II-II q.2a.2, el motivo formal de la fe como acto de asentimiento emitido por el intelecto humano, es el "testimonio divino", citado por J.M. DE MIGUEL, *Revelación y Fe*, 219.

Ahora bien, lo que Alfaro aporta como propio es el paso operado del “credere Deo” como fundamento formal de la fe al “credere Christo” como peculiaridad de la fe cristiana.

Fundándose en los datos de la teología joánica afirma que la fe es la aceptación del autotestimonio de Jesús e implica inseparablemente creer en él y creer a él, lo cual se justifica en que, desde el misterio de la encarnación, él es el revelador y la revelación del Padre, las palabras de Jesús son las del Verbo del Padre. La revelación divina, fundamento formal de la fe, es exclusivamente propia del Verbo encarnado²³.

Mediante esta profundización cristológica se pone de relieve la estructura personalista de la misma: el testimonio de Jesús no tiene más apoyo que su propia persona. Porque Cristo es personalmente el Hijo de Dios.

Esta dimensión se pone además de relieve al concebir el acto de fe como encuentro personal del hombre con Dios a través de Cristo.

4.3. *Gracia y fe cristiana*

4.3.1. *Sobrenaturalidad de la fe derivada de la revelación*

“Por la fe responde el hombre a Dios, que le llama desde dentro por su gracia y desde fuera por su mensaje de salvación”²⁴.

La fe es un acto del hombre, no cree Dios en el hombre sino el hombre en Dios, pero para que el acto de fe del hombre sea acto de fe divina, tiene que estar sometido e informado por Dios.

La sobrenaturalidad de la fe se manifiesta en la necesidad de “elevación” de la naturaleza espiritual del hombre para que pueda acoger a Dios como Dios. Si Dios no preparase en el hombre su propia morada éste no podría acogerle.

Alfaro está, en nuestra opinión, demostrando algo importante: valiéndose de algo tan evidente como es la imposibilidad de que el hombre, por sus solas fuerzas naturales no puede alcanzar el testimonio divino como medio de conocimiento, puesto que dar ese salto está por encima de sus posibilidades, nos está haciendo ver cómo la trascendencia de Dios no puede ser recibida en la inmanencia del hombre sin una previa modificación. Sin la

²³ Cf. J. ALFARO, “Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural”, 457.

²⁴ Cfr. JUAN ALFARO, “La fe como entrega personal del hombre a Dios” en *Concilium* 21 (1967) 62.

adaptación que Dios mismo lleva a cabo en el espíritu humano, el hombre reduciría a Dios al nivel de lo creado, haría de él un ídolo²⁵.

Esto es lo que significa en Alfaro la elevación intencional del dinamismo intelectual-volitivo del hombre que cree a Dios, y por esta elevación de su condición natural podemos decir que la fe es en sí misma sobrenatural, en el sentido de que no es un acto del hombre sobrenatural sino del hombre “agraciado”. Y su acción capacita al hombre para que pueda moverse no bajo la acción puramente natural del ser sino bajo la atracción-iluminación de Dios mismo. Lo cual es suficiente, en nuestra opinión, para explicar la paradoja del acto de fe: su asentimiento, a pesar de ser firme (basado en una certeza) y absolutamente libre, no es el resultado de un proceso discursivo basado en los signos de credibilidad, puesto que estos son un presupuesto de la fe, no su motivo formal.

La certeza absoluta de la fe es, pues, sobrenatural: proviene de la sobrenaturalidad de su fundamento (la revelación divina) y de su principio (la gracia divina) que mutuamente se corresponden.

Como se ha dicho anteriormente, no se puede explicar la certeza absoluta de la fe sin la acción interior de la gracia, que permite al hombre superar su modo natural de conocer y apoyarse en el testimonio divino según su credibilidad trascendente. Es la oscuridad de la que habla Metz, si se rechaza la acción interior relevante de la gracia²⁶.

4.3.2. *Razonabilidad de la fe desde la gracia*

La razonabilidad de la fe no significa que todo hombre antes de asentir deba poseer un conocimiento racional del hecho de la revelación, se trata de aquella razonabilidad necesaria para que el acto de fe sea libre y, por ello mismo, razonablemente motivado²⁷.

La razonabilidad del asentimiento proviene de la razonabilidad del “mandato de voluntad”.

Para ello, Alfaro sostiene que a partir de los signos que Dios ha dejado de sí mismo en la creación, en la historia y, sobre todo, en el propio hombre, el entendimiento humano puede llegar a mostrar la razonabilidad del acto

²⁵ Cf. K. RAHNER, *Corso fondamentale Sulla Fede. Introduzione di cristianesimo*, Roma 2005, 167-177, citado por DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 242.

²⁶ Cf. J.B. METZ, “La incredulidad como problema teológico” en *Concilium* 6 (1965) 68-72.

²⁷ Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 248.

de fe. Es lo que nuestro autor llama el “juicio especulativo de credibilidad” en cuyo proceso de conocimiento está siempre presente la luz del Espíritu²⁸.

Del juicio “especulativo” se pasa al “juicio práctico”, por el que al hombre se le hace evidente la obligación de aceptar el mensaje cristiano como Palabra de Dios²⁹. Esto significa que el hombre, iluminado por la gracia, percibe la conveniencia o conformidad de la invitación a creer en Dios, que le llega por el conocimiento de los signos de revelación, con la inclinación “natural” de todo su ser, que tiende hacia el Creador como hacia su centro de gravedad.

La responsable de este dinamismo de la mera conveniencia a la positiva obligatoriedad, del simple “es bueno creer” al “yo debo creer”, es la gracia, que hace que el hombre se experimente a sí mismo en lo más profundo de su conciencia como llamado a la intimidad con Dios³⁰.

En la razonabilidad del acto de fe intervienen, pues, dos componentes: uno, racional (inmanencia), conocimiento de la credibilidad por los signos externos y, otro, sobrenatural (trascendencia) que es la acción iluminante de la gracia que interioriza en nosotros la llamada divina haciéndonos percibir la obligatoriedad de la respuesta.

El punto de convergencia de estos dos extremos hace bien Alfaro en reconocer que descansa, en último término, en la subjetividad del único hombre.

“Único” en el sentido de que nunca le será posible al hombre armonizar plenamente estos dos polos o conceptualizarlos de modo acabado.

Como dice K. Rahner³⁰, a pesar de la legitimidad racional del acto de fe, del mismo modo que al hombre no le es posible alcanzar reflejamente la acción interior de la gracia, por eso mismo, le es imposible transmitir a los demás de modo plenamente convincente el misterio de la llamada de la fe. Es algo que permanecerá siempre como algo inefable para la misma persona que experimenta la vocación de la fe.

4.4. *La praxis como dimensión constitutiva de la fe*

Para Alfaro, el mensaje cristiano no puede ser testimonio de Cristo para el mundo si no muestra su eficacia en la vida de los cristianos. La reflexión teológica debe saber dar respuesta a una serie de preguntas que se hace el

²⁸ Cf. J. ALFARO, “Preámbulos de la fe”, 103; Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 250.

²⁹ Cf. J. ALFARO, “Preámbulos de la fe”, 103; Cf. DE MIGUEL, *Revelación y fe*, 250.

³⁰ Cf. RAHNER, *Teología y ciencias naturales*, 66.

creyente de hoy y que no responden a otra cosa que al deseo de entender el valor de la fe cristiana para la existencia humana.

¿Comporta la fe la alienación de la existencia o responde a sus dimensiones fundamentales? ¿Puede darse existencia auténtica fuera de la fe o fe auténtica sin su realización en la existencia? ¿Es la fe la que permite comprender la existencia o la existencia la que permite comprender la fe? ¿Son distintas la fe y la existencia cristiana o coinciden hasta su plena identificación? Y si no lo hacen, ¿cuál es la causa de su no coincidencia más allá de la debilidad del hombre o de su insuperable inclinación al mal?

Según el AT la respuesta es clara³¹: la fe aparece como actitud existencial total que incluye la confianza en Yahvé, y la fiel sumisión a las exigencias de la Alianza es un “apoyar en Dios” la existencia entera. En los escritos paulinos y en el cuarto evangelio la fe designa la totalidad de la existencia bajo la gracia de Cristo, sin embargo todos somos conscientes de esta inadecuación.

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo la presencia implícita de Dios en la “espiritualidad finita” constitutiva del hombre no es en sí misma la gracia, sino la capacidad radical de recibir la gracia; la expresión categorial de esta presencia condiciona la fe, pero no es la misma fe. La gracia es Dios en sí mismo que se comunica al hombre y le llama a la comunión de vida con él. Esta llamada interior constituye la más profunda dimensión de la existencia humana: su aceptación y expresión en el hombre es la fe³². Pero vimos también que el acto de fe no es la conclusión de una demostración racional. Las razones para creer garantizan al hombre solamente la rectitud humana de su decisión de creer.

Por ello, la insuperable inadecuación entre lo vivido y lo pensado por el hombre en la decisión de la fe pertenece al carácter existencial y misterioso de esta decisión. Tal inadecuación se inicia ya, según Alfaro, en la misma llamada a la fe, que no está constituida exclusivamente por el conocimiento de los “signos” de la revelación divina, sino principalmente por una atracción interior aconceptual de Dios hacia sí mismo; en esta inefable palabra interior capta el hombre el mensaje cristiano de invitación personal a la fe. Por eso el creyente no podrá nunca analizar ni racionalizar plenamente su llamada a la fe.

Pero la realidad es que esta invitación personal la vive el creyente continuamente como una infidelidad a su propia fe en sus acciones (es la permanente falta de correspondencia entre la fe y la existencia) que le descubren

³¹ Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 89.

³² Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 91.

la presencia ineliminable de la incredulidad dentro de sí mismo³³. Según Metz, en la comprensión católica de la fe se da una verdadera inmanencia de la incredulidad del creyente, una auténtica simultaneidad existencial entre ambas.

Ahora bien, según este autor, la incredulidad de hoy no surge como un proyecto de construcción del mundo y de la existencia contra Dios, sino como ofrecimiento de una posibilidad efectiva de existencia sin Dios.

Esta incredulidad arreligiosa -y no antirreligiosa-, escapa –desde luego-, a una apologética directa, por lo que en los últimos años la teología católica ha optado por una apologética indirecta, en la que estos autores se preguntan por la fe implícita del no creyente buscando la fe que profesa contra sus propias expresiones y contra su propia conciencia refleja, con lo cual retrotraen el problema de la incredulidad al problema que la fe se plantea sobre sí misma y que debe ser llevada de forma más decidida a su origen dentro del campo propio de la teología.

En esta línea entendemos que se mueve Alfaro, y en este sentido J. La-croix en su libro “El sentido del ateísmo moderno”³⁴ insiste en que más que hablar hoy de fe implícita del ateo se debería hablar más claramente de incredulidad del creyente. Esta es la razón de que el creyente viva la palabra de Dios como una llamada a la conversión permanente, debe reasumir siempre de nuevo su decisión fundamental de creer para actuarla y cumplirla: vive de la fe hacia la respuesta en la fe. Decimos “respuesta en la fe” y no solo fe porque el hombre no es interioridad espiritual pura³⁵ sino interioridad encarnada, por eso no puede actuar su relación a Dios sino en su comunión interpersonal con los demás hombres y con su vinculación al mundo³⁶.

En nuestra opinión, Alfaro lleva hasta sus últimas consecuencias su comprensión personalista de la fe en el sentido de que si la fe no es una decisión puramente interior sino una decisión plenamente humana, la acción del cristiano no debe ser considerada como mera expresión o resultado de su fe, ni siquiera como complemento de la misma, sino como auténtico cumplimiento, el hombre no acepta plenamente como hombre (en la totalidad de su ser corpóreo espiritual) la palabra de Dios sino en su acción.

Por el contrario, la consideración de las obras como mera consecuencia de la fe se funda en una deficiente antropología que olvida que el hombre

³³ Cf. METZ, “La incredulidad como problema teológico”, 63-73.

³⁴ Cf. METZ, “La incredulidad como problema teológico”, 65.

³⁵ Cf. J. ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, 101

³⁶ Cf. H. VON BALTASAR, *Solo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971, 13ss.

se hace por su acción progresiva en el tiempo y que su acción “actúa” su estructura fundamental de “espíritu en el mundo” y por eso implica esencialmente la realización de su libertad en la vinculación con los hombres y el mundo, que su corporeidad le impone.

Sin embargo, dice Alfaro, nuestra experiencia de creyentes³⁷ testimonia que banalizamos la fe en una existencia superficial de intereses inmediatos y convencionalismos conformistas que significan renuncia a la tensión de nuevas decisiones: es el pecado oculto, pero no por ello menos profundo de infidelidad a nuestra fe.

Para el autor, en la medida en que el creyente deje de empeñarse en nuevas decisiones de fe, deja de ser creyente; en la medida en que la fe deje de informar las opciones concretas que constituyen la existencia deja de ser fe y pasa a ser creencia sin fe, fe sin fe. Y esta es, precisamente, la mayor debilidad del cristianismo actual: la falta de fe empeñada, la evasión de las exigencias que la fe impone a la existencia que es lo que explica la alarmante pobreza de vida cristiana en gran parte de los que profesan las creencias cristianas.

Con estas reflexiones, contesta Alfaro a las preguntas iniciales: la fe da la comprensión de la existencia (como la existencia comporta la precomprensión de la fe), la ilumina y le da un sentido.

Por ello, la existencia cristiana es existencia en la fe. Pero la existencia del hombre no se identifica plenamente con la existencia en la fe porque debido a la incredulidad que se esconde en la interioridad del hombre, no solo como una amenaza sino como un insuperable defecto de empeño total en la respuesta de la fe, la fe no informa totalmente la existencia del creyente.

Conclusiones

1. Aportación de Alfaro a una teología de la gracia

La aportación de Alfaro a la teología de la gracia es el planteamiento nuevo del problema de la relación immanencia-trascendencia de la misma, constituyendo el concepto de “creatura intelectual” la esencia de la paradoja propia de tal relación.

A causa de la intelectualidad, el hombre está abierto, lanzado más allá de todos los logros conseguidos, hacia una plenitud intuida, añorada, deseada (*desiderium naturale*); a causa de la creaturalidad, le está ontológicamente

³⁷ Cf. VON BALTASAR, *Solo el amor es digno de fe*, 106.

vedado el acceso de sí mismo a dicha plenitud. Por ello, el don de la gracia para que opere en el hombre, necesita crear las condiciones para poder ser recibida, en primer lugar, en la intelectualidad; en segundo lugar, en la elevación de la creaturalidad para que pueda darse el paso de la potencia al acto, en terminología tomista.

Esta explicación antropológica-filosófica del problema de la inmanencia-trascendencia de la gracia se verifica o tiene su justificación última en el misterio de la encarnación del Verbo.

La posibilidad de la encarnación del Verbo en una naturaleza humana se fundamenta en la posibilidad que tiene el hombre de ver a Dios, de recibir la gracia, es decir, la intelectualidad.

La encarnación es una muestra palpable de que la comunicación de la gracia tiene como efecto “necesariamente” la divinización o elevación de las estructuras ontológicas propias de la creaturalidad (la divinización de la naturaleza humana de Cristo como condición y efecto de la unión hipostática).

En esto, puede observarse que Alfaro comparte la doctrina de los Padres griegos, acerca de la acción divinizadora de la gracia: encarnación-divinización-gracia son términos intercambiables y mutuamente iluminadores.

Compartimos que es mérito suyo el haber subrayado el carácter encarnacional-cristico y trinitario de la gracia junto con su carácter absolutamente sobrenatural, gratuito y trascendente desde una estructura personalista de comunión (no de participación) a partir del problema general de la trascendencia-inmanencia de Dios a los hombres.

Desde esta perspectiva, se explica también la sobrenaturalidad de la fe que se manifiesta en la necesidad de “elevación” de la naturaleza espiritual del hombre para que pueda acoger a Dios como Dios. Si Dios no preparase en el hombre su propia morada, este no podría acogerle.

Alfaro está, en nuestra opinión, demostrando algo importante: valiéndose de algo tan evidente como es la imposibilidad de que el hombre, por sus solas fuerzas naturales no puede alcanzar el testimonio divino como medio de conocimiento, puesto que dar ese salto está por encima de sus posibilidades, nos está haciendo ver cómo la trascendencia de Dios no puede ser recibida en la inmanencia del hombre sin una previa modificación.

Esto es lo que significa en Alfaro la elevación intencional del dinamismo intelectual-volitivo del hombre que cree a Dios, y por esta elevación de su condición natural o de su ser “creatura”, podemos decir que la fe es en sí misma sobrenatural, en el sentido de que no es un acto del hombre natural sino del hombre “agraciado”. Y su acción capacita al hombre para que pueda moverse no bajo la acción puramente natural del ser sino bajo la atracción-iluminación de Dios mismo. Lo cual es suficiente, en mi opinión,

para explicar la paradoja del acto de fe: su asentimiento, a pesar de ser firme (basado en una certeza) y absolutamente libre, no es el resultado de un proceso discursivo basado en los signos de credibilidad, puesto que estos son un presupuesto de la fe, no su motivo formal.

2. Aportación de Alfaro a una teología de la fe: necesidad de recuperar la praxis como categoría fundamental para la comprensión de la revelación cristiana

El acto de fe no es la demostración de una conclusión racional sino una llamada o atracción interior aconceptual de Dios hacia sí mismo, consecuencia de la presencia implícita de Dios en la “espiritualidad finita” del hombre que se objetiviza en la capacidad radical de recibir la gracia.

Es una decisión que atañe a lo existencial-humano y, al mismo tiempo, libre u opcional por parte del hombre que puede aceptar o no esta invitación personal que capta en su interior.

Al ser el hombre no interioridad espiritual pura sino interioridad encarnada, la fe no es una decisión puramente interior sino una decisión plenamente humana que sólo puede “actuarse” en comunión interpersonal con los demás hombres y con su vinculación al mundo. Las obras, por tanto, no son mera consecuencia de la fe sino su cumplimiento.

Por este motivo, concluye Alfaro que, en la medida en que la fe deje de informar las opciones concretas que constituyen la existencia, deja de ser fe y pasa a ser creencia sin fe, fe sin fe.

Referencias bibliográficas

Estudios

AGUSTÍN SAN, *De trinitate* 14.14.20; *Confesiones* 9.4.11.

ALFARO J., *Cristología y Antropología. Temas teológicos actuales*, Ed. Cristianidad. Madrid 1973, 227-343.

ALFARO, J. *Hacia una Teología del progreso humano*, Barcelona 1979.

ALFARO J., *Revelación cristiana, fe y teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 1985

DE MIGUEL J.M., *Revelación y fe, la Teología de Juan Alfaro*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1983,

RAHNER K., *Teología y ciencias naturales*, Ed. Taurus, Madrid 1967.

VON BALTASAR H., *Solo el amor es digno de fe*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971

Artículos

ALFARO J., “La Encarnación del Verbo y la felicidad del hombre resucitado” en *Orbis Catholicus* 6 (1963) 31-45.

ALFARO J., “La fe como entrega personal del hombre a Dios” en *Concilium* 21 (1967) 62.

ALFARO J., “La función reveladora de Cristo” en *Gregorianum* 49 (1968) 449.

ALFARO J. “La gracia de Cristo y del cristianismo en el Nuevo Testamento”, en *Gregorianum* 52 (1971) 60.

ALFARO J., “Preámbulos de la fe. Naturaleza de la fe. Motivo de la fe”, en R. Latourelle-K. Rahner (et al. Dirs.), *Sacramentum Mundi*, T.3; Barcelona 1972, 109.

ALFARO J., “Teología, filosofía y ciencias humanas”, en *Gregorianum* 55 (1974) 209-238.

ALFARO J., “Trascendencia e immanencia de lo sobrenatural”, en *Gregorianum* 38 (1957) 5-50.

METZ J.B., “La incredulidad como problema teológico” en *Concilium* 6 (1965) 68-72.

RAHNER K., “Naturaleza y gracia”, en *Escritos de teología IV* (1964) 215-243.

RAHNER K., “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, en *Escritos de Teología I* (1963) 325-347.

TORAÑO LÓPEZ, E., “40 Años De Antropología Teológica En España”, *Carthaginensia* 34 /66 (2018), 383-401.

POIESIS Y ALIENACIÓN EN LA DIALÉCTICA MATERIALISTA

POIESIS AND ALIENATION IN MATERIALISTIC DIALECTICS

VICENTE LLAMAS ROIG

Instituto Teológico de Murcia

llamasroig@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4830-3003

ResearcherID: Q-8121-2018

Recibido 22 de octubre de 2018 / Aprobado 15 de febrero de 2019

Resumen: Análisis de la alienación en un contexto dialéctico materialista, entendida como reificación del producto de la *poiēsis*, actividad que define esencialmente al hombre como *zoon poiētikón*. La expropiación del *poiēma* que objetiva la actividad productiva, su polarización como (transfiguración en) *res*, supone la alienación del sujeto poiético. En sintonía con la alienación poiética cabe postular una alienación noética en un marco (de referencia) idealista por simple deflación (bloqueo - inhibición) de la síntesis dialéctica sujeto - objeto, cosificado éste.

Palabras clave: Materialismo, Autoconciencia, Producción, Alienación, Subsunción.

Abstract: Analysis of alienation in a materialistic dialectical context, considered as a reified product of *poiēsis*, activity which essentially defines the human being as *zōon poiētikón*. The expropriation of the *poiēma* that objectifies the productive activity, its biasing as (transfiguration into) *res*, brings about the alienation of the poietical subject (producer). In line with the poietical alienation, a noetical one can be postulated in an idealistic framework (of reference) due to the mere deflation (blocking – inhibition) of the dialectical synthesis subject – object, the latter thingified.

Keywords: Materialism, Self-awareness, Production, Alienation, Subsumption.

1. Introducción

La producción de ideas y representaciones está supeditada en la dialéctica marxista a la actividad material humana —el *lenguaje de la vida real*—: «las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía (...) como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo»¹.

El hombre real — activo, condicionado por un fehaciente despliegue de fuerzas poéticas y el flujo a él correspondiente, produce sus ideas («la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real»)². La idea simula la imagen invertida proyectada sobre la retina en la metáfora óptica de un dinamismo vital *directamente físico*³. La senda de la filosofía debiera ser, no una ruta que descienda de la idea al hombre material (la apotema idealista arranca de la conciencia como del *individuo viviente*), sino una vía congruente de acceso desde el *hombre de carne y hueso* que realmente actúa, del engranaje fáctico de su biosfera, a los reflejos ideológicos, «ecos de ese proceso de vida» (el punto de partida en esta rotación es el individuo real viviente, considerada la conciencia solamente como *su* conciencia), pues «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina a la conciencia»⁴.

¹ KARL MARX, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1970, 25.

² KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 26.

³ KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 26-27: «Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico».

⁴ El factor nodriza de la filosofía idealista alemana sería el «hombre predicado, pensado, representado o imaginado», descendiendo desde «lo que los hombres dicen, se representan o imaginan [...] al hombre de carne y hueso», cuando el itinerario debiera partir del hombre que realmente actúa, de su proceso de vida real, que lleva aparejado un progreso ideológico (KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 27: «También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales»). FRIEDRICH ENGELS, *Anti – Dühring*, Grijalbo, México 1968, 264: «La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción y, junto con ella, el intercambio de sus productos constituyen la base de todo el orden social; que en toda sociedad que se presenta en la historia la distribución de los productos y, con ella, la articulación social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y por cómo se produce, así por el modo en que se intercambia lo producido. Según esto, las causas últimas de todas las modificaciones sociales

Religión, moral, metafísica, o cualquier otra *ideología*, y las formas de conciencia afines pierden la apariencia de su privativa sustantividad, no son sino sublimaciones necesarias de un *proceso material de vida, empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales*. Las ideologías no tienen una pauta o una historia propia, sino un desarrollo subrogado a la historia material humana: los hombres, en su producción – intercambio material, modifican también su pensamiento y los productos de su actividad noética.

La dilucidación de la esencia humana en boceto materialista y la revisión del problema de la alienación reclaman el avance de unas notas sobre la caracterización marxista de la materia.

2. La materia como *subiculum* dialéctico

El materialismo crítico podría juzgarse en buena medida un monismo que diputa como realidad objetiva fundamental a la materia (infinita en su espectro de formas, increable e indestructible, automotriz, ineluctablemente ligada al movimiento), oponiéndole la conciencia⁵.

La materia es infinita en sí y en los siguientes aspectos:

- Temporalidad (el tiempo es una modalidad de existencia de la materia: todo cuerpo tiene coyuntura temporal; la duración total de los seres es la eternidad y la duración de cada ser es el tiempo. Eternidad y temporalidad conciertan como contrarios dialécticos).
- Espacialidad (*ubi corpóreo o ratio locandi*).

y las subversiones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la filosofía, sino en la economía de las épocas».

⁵ La definición de materialismo que propugna Engels (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, I y II) es la siguiente: «Una concepción general del mundo basada en una interpretación determinada de las relaciones entre el espíritu y la materia; para el materialismo lo único real es la naturaleza ... La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser». Cf. JEAN-YVES CALVEZ, *El pensamiento de Karl Marx*, Taurus, Madrid 1962.

- Profundidad (la materia es infinita en la variedad de formas que adopta, subyaciendo a todo cuerpo y fenómeno. La multiplicidad epifenoménica de formas materiales es inagotable).
- Movimiento, debido a la lucha de contrarios, causa del cambio en la naturaleza.

Si la insolubilidad forma - materia vincula al binario hilemórfico las categorías subsidiarias a *ousía* en el orden aristotélico (movimiento, duración y extensión vigentes en el horizonte subousiológico), el materialismo dialéctico iza temporalidad, espacio y movimiento en categorías inseparables de la materia. El auto-movimiento impele a la epimorfosis hilética, la transformación y la diversificación de seres.

Las leyes de la dialéctica materialista (unidad y discordia de contrarios, transición bidireccional/biunívoca cantidad – calidad y negación iterativa) son cláusulas universales del cambio, que no podría darse al margen de ese *fundamento* único. El *hiatum* materia – conciencia no socava el monismo materialista, haciendo zozobrar sus cimientos, pues el segundo monomio, el pensamiento o la sociedad, no son sino estribaciones de la materia. La conciencia es una derivación fenoménica de la materia, superior a ésta, si bien su derrama hilética otorga prioridad a la materia, anterior como naturaleza al hombre, existencia independiente de la razón o el pensamiento.

Ciertos giros teóricos del materialismo histórico lo convierten en punto de diagénesis en que los sedimentos de una facciosa ontología dinamista retroalimentada en la bipolaridad y la interna modulación singular de todo *quod est* compactan y recrystalizan, perfecto cono de deyección de la corriente dialéctica inaugurada por Heráclito⁶, divergente de la línea aristotélico-tomista (de corte parmenídeo), que pasa por Duns Escoto y otros integrantes de la escuela franciscana del trescientos, culminando en Hegel. No sólo el hileísmo universal o la *pluralitas formarum in unitate entis*⁷ ha-

⁶ El *pánta rei* o flujo universal que detecta Heráclito está presente en la dialéctica materialista (toda la naturaleza sigue un continuo proceso de “pasar a ser” y “dejar de ser”, en su constante fluir, en un incesante estado de transmutación). La materia es principio automotriz, generador de su propio movimiento. Materia y movimiento se implican mutuamente en el esquema materialista: la materia no tendría existencia sin movimiento, ni éste, como conjunto de cambios que pueden acontecer en la naturaleza, sería posible sin la materia.

⁷ La infinidad potencial de formas insemnadas en el piélagos hilético entronca con la *pluralitas formarum* y la estratificación hilemórfica del ente (éste se constituiría según un patrón tunicado de horizontes ontológicos binados: la *differentia formalis addita* resolutive de cada veta se añade como *formalitas determinans*, opera *ad modum actus* sobre la franja anterior: *forma corporeitatis* sobre materia primera; *formalitas* vegetativa sobre bina

llarían expresión dentro de un contexto marxista en la materia como crisol óptico de inusitada fecundidad, existencia abscura de la realidad humana y su actividad consciente. Aun cuando el materialismo crítico supere el estatuto ontológico de *principium passivum* que abate a la materia (en su triple respectividad: al acto – forma con credencial de principio *in qua*, al *tertium quid* –*unum per se*- resultante de la composición con la forma como principio *ex quo*, y al agente en comisión de principio *in quam*), potencia de la que no dimana acción alguna, amparado en una razón de automotricidad, algunos de los caracteres bajo los que se la presenta parecen estar en consonancia con la *proprietas materiae* que admite Escoto *quantum ad esse* (ingenierabilidad e incorruptibilidad), paradójicamente aquella propiedad que la hace más próxima a lo espiritual que a lo corpóreo (suplantación de la ambigua realidad hegemónica del espíritu por la realidad radical de la materia y subsidencia de lo espiritual bajo ella). La propia reedición de la tesis estoica de los *lógoi spermatikoi* en clave agustiniana como formas o *rationes seminales* prefiguradas en la pasividad endógena de la materia, concebida ahora como una suerte de *inchoatio rei* o *forma inchoativa*, una matriz germinal

materia + *forma corporeitatis* -materia corpóreamente conformada-; formalidad *sensibilitas* determinativa de franja hilética vegetativa precedente; formalidad *intellectualitas* aditiva al estrato hilético sensible). “Humanidad” no es una crasa nota inteligible, una *ratio intelligibilitatis* abstraible de los individuos que la encarnan, lo es *a posteriori*, pues la humanidad está formalmente en el hombre, es decir, es una *ratio formalis* constitutiva en cada singular humano, un *quid* portador de cierta realidad en su misma condición de *formalitas*, realidad menor que la reportada por el acto existencial (*realitas secundum quid*). Los nudos quiditativos escalares del ente existente son aspectos o facetas de esa entidad que cobran en ella alcance real como formalidades individuadas, moduladas por la haecceidad, bajo la cual tales formalidades (indeterminadas *de se*, subnuméricas, de suyo indiferentes a la individualidad –numeral- o a la universalidad lógica –supranumeral-) se dan fácticamente en acto (la condición de inteligibilidad es adventicia –*quasi adveniens*- a la formalidad, que no es en sí misma, en su realidad disminuida como *quidditas*, inteligible o universal en acto, ni inteligible, sino *indifferens ad intelligibilitatem*. La formalidad es investida de *esse intelligibile* por el *noûs* activo, que la transfiere, expurgada de singularidad, al orden intelectual-incorpóreo). ANDRÉ DE MURALT, «Pluralité des formes et unité de l’être», *Studia Philosophica* 34 (1974) 57-92: «el ser de la cosa concreta que no es ya *uno* por la unidad de la forma sustancial es múltiple en cada cosa y no tiene más unidad que una unidad de orden o de mediación [...] La búsqueda de un *tertium quid* se vuelve necesaria para establecer la unidad de todo aspecto de lo real [...] Las doctrinas clásicas de las ideas innatas y de la garantía divina, del paralelismo de los atributos, de la armonía preestablecida, son otros tantos esfuerzos metafísicos desesperados para asegurar la *comunicación de las sustancias*, para fundar sobre un término medio distinto formalmente *a parte rei* (que debe ser Dios mismo) la unidad necesaria del ser o del conocer que los aristotélicos encuentran en la relación transcendental de los componentes sustanciales o en la relación intencional del sujeto y el objeto de conocimiento».

(logoespermoteca) de la que las formas irán eclosionando por cambio sustancial o accidental (acción del poder eficiente en el que están virtualmente precontenidas como formas *a priori* o ejemplares –hipótesis que confía a la causa formal lenidad epifenoménica-) no deja de conectar con la exuberante profundidad de la materia (infinita variedad potencial de formas). En el marxismo, en contraste con el cariz puramente receptivo (*principium passivum* en *illimitate subditur*, referido *ad receptionem, ad modum et ordinem recipiendi*, venia de esencial *potentia obedientialis* a un agente de ilimitada capacidad de acción), resalta la solvencia activa de la materia, completa autonomía sin invocación de una causa inductora externa.

Para Duns Escoto, la materia goza de *esse primum*, fruto de creación (*quantum ad fieri, producat per creationem*), no de generación (sólo debe a la forma sustancial el *esse simpliciter*, no el *esse primum*, que es *effectus* o *terminus creationis*), tiene entidad absoluta, existencia *per se* marginada del entendimiento humano (la materia primera es el *substratum* inmutable, permanente, sustante a la transformación), como la tendrá en el materialismo dialéctico, en la antípoda al voto tomista que censa a la materia como principio de ciertas propiedades esenciales del hilemorfo (extensión cuantitativa-dimensional, divisibilidad, ...), sin realidad en sí, propia e independiente del subsidio formal (principio de realidad transcendentamente correlativa a ésta). En la dialéctica materialista las contradicciones enraízan en el *unum* fundamental⁸, aunque su rol activo (automotricidad) impida escrutar en la raíz hilética de la oposición, que puede considerarse evolutiva (base para la transformación fenoménica), la *potentia contradictionis* que define el *esse primum materiae* en parámetros *sutiles*, pues esa potencia pendular indica una quiditativa disposición pasiva o receptiva a una eficiencia omnipotente extrínseca sintomática de sumisión.

Y claro está, la tesis escotista que escolia el cambio formal en débito de la mutación material, con la consiguiente prognosis, en el orden accidental, del cambio cualitativo como manifestación del cuantitativo (una disensión más del *dictum* aristotélico-tomista. En este marco teórico, la estructura hilemórfica sustancial visa, en el orden accidental, la incardinación cantidad-cualidad: la materia es principio sustancial de cantidad dimensiva accidental, en tanto la forma lo es de las atribuciones cualitativas accidentales), reaparece en la dialéctica marxista: la variación cuantitativa de materia es

⁸ Seres y procesos naturales se presentan en antítesis, congraciados y desavenidos a la vez. Los contrarios residen en la materia o en sus derivaciones (conciencia, sociedad). El conflicto entre contrarios es razón de movimiento, de cambio. El ‘salto’ cualitativo es catalizado por el pulso de contrarios.

detonante del cambio de calidad o esencia de las cosas. Las propiedades de los objetos naturales que definen su esencia tienen caracteres mensurables (la calidad de las cosas es solidaria a los aspectos cuantitativos y el resultado de esa indisociabilidad es la medida). El salto cualitativo, escala de un paso progresivo en el desarrollo de la naturaleza, implica la promoción de calidad, rigiéndose por la ley de contrarios. El incremento cuantitativo en las propiedades de un objeto, al alcanzar cierta proporción, determina un cambio cualitativo, una mudanza en la calidad del objeto, su transformación en otro esencialmente diverso.

La ley de contrarios gobierna el movimiento en origen, la transducción de cantidad a calidad explica el desarrollo de los seres (la transición de una calidad a otra supone un salto progresivo en la calidad surgente, a la vez que un salto regresivo en la calidad extinguida, deparando mejoras a los seres que explican un avance paulatino)⁹. Esta segunda ley dialéctica conecta con la de *negación de la negación*, puesto que en el cambio acaecido el ser emergente no es enteramente novedoso, sino que porta en sí vestigios del ser que lo produjo. La negación dialéctica preside todos los procesos en la naturaleza y dicta, en la sustitución de una calidad por otra, el desplazamiento genético de ancestrales y estériles plesiomorfias que ni siquiera justificarían, por compartidas, agrupaciones monofiléticas. La sucesión de tríadas antife-ras¹⁰ instauro ciclos dialécticos abiertos en forma de espiral ascendente que marcan el desarrollo gradual de la naturaleza.

Un cuerpo cadente sólo es un punto privado de autonomía e individualidad *en un ser determinado* (la vertical que describe): la mónada o el átomo, conservando su movimiento continuo, desaparecen en la línea recta; este último poseería un ser relativo, prescrito, una existencia netamente material (a través de sus cualidades -magnitud, figura, ...-, el átomo «adquiere una existencia que se opone a su concepto, es puesto como ser alienado,

⁹ En el cambio de calidad, no sólo surge otra nueva, sino que ésta supera en alguna medida a la precedente. Por lo demás, la vocación dialéctica de la metafísica sutil es conspicua: el *ens univocum* se bipolariza en la finitud y la infinitud (disyunciones intrínsecas de la esencia *ens*), encaramado a la existencia bajo íntimas divisiones, estatuido así el ente finito *secundum oppositionem ad infinitum*, configurándose un régimen de diadas dialécticas, un orden antifonal de afecciones, las *passiones disiunctae entis*, con divisa de diferencias últimas para esa esencia común.

¹⁰ Terna de contrarios dialécticos: el primero –tesis- sustenta la afirmación o existencia de algo; el segundo contrario –antítesis- opera relegando o negando al contrario anterior; la actuación del tercer contrario niega al segundo, mas como éste es ya una negación, el tercero se consolida en “negación de negación”, recopilando –síntesis- todo lo bueno y útil cifrado en los contrarios antecedentes.

diferente de su esencia»¹¹. Como punto espacial, el átomo sería negación del espacio abstracto, y «la solidez, la intensidad que se afirma respecto de la exterioridad del espacio en sí, sólo puede sobreagregarse mediante un principio que niega el espacio en su esfera total, como acaece con el tiempo en la naturaleza real»¹². A la luz del epicureísmo, Marx alienta la idea de átomo - forma inmixta, depurada de índices de relatividad o ligaduras *ad aliud*, pura individualidad que niega todo ser determinado por otra cosa (la existencia relativa contrapuesta al átomo, el ser que debe negar en su autónoma singularidad, sería la recta de caída).

La desviación de la recta de declive (materialidad) por el átomo-individuo en la filosofía epicúrea es legible para Marx como un ímpetu interior de lucha o resistencia (expresión de la sediciosa *alma del átomo*-individualidad abstracta), una determinación formal particular que acaece por azar (clina-

¹¹ KARL MARX, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid 1971, 36. Para Epicuro, observa Marx, fijada la naturaleza material del átomo, las cualidades se contrapondrían entre sí (objetivación de la contradicción entre esencia y existencia en el concepto de átomo, en su foliación -Diog. Laercio X, 41 y 86-: *átoma arjaia* -átomos incognoscibles, inaccesibles a la razón y sin dimensión espacial- y *átoma stoijeia* -elementos-). Demócrito, en cambio, no habría considerado las cualidades en relación al átomo mismo sino *simples hipótesis* pre-empíricas, basales para *el esclarecimiento de la multiplicación fenoménica* (Demócrito «no objetiva tampoco la contradicción entre el concepto y la existencia que yace en ellas. Todo su interés apunta, más bien, a representar las cualidades con referencia a la naturaleza concreta que con ellas debe ser formada»). *Sómata* se opone a vacío (*asómation*), y tanto para Leucipo como para Demócrito, *stoijeion* (elemento) engloba a lo lleno y lo vacío (*pléres kai kenón*), sin la identidad con *arjé* que Schaubach advierte en Aristóteles. En el *Sexto Empírico* se atribuyen a los átomos cualidades que los determinarían «como anulándose a sí mismos. Mas si se considera una antinomia que los cuerpos perceptibles sólo mediante la razón son dotados de cualidades espaciales, resulta entonces una antinomia mucho mayor que las cualidades espaciales mismas puedan ser percibidas sólo por el entendimiento» (43). La diferencia entre átomo-*arjé* y átomo-*stoijeion*, átomo como principio y fundamento, es motivo epicúreo (el átomo será la sustancia natural de la que todo proviene y a la que todo retorna: *exitus* y *reditus* en reposición materialista, la singularidad material, ya no el uno complicativo del que el universo fuera *quidditas contracta*), pues para Demócrito el átomo es sólo *stoijeion*-elemento, únicamente un sustrato material, alega Marx, reabriéndose el debate sobre la infinitud en relación a razón y a entendimiento a tenor de la polisemia de *tò ápeiron* (cualidad común a átomos y a vacío -infinitud del todo por la infinita pluralidad de átomos o la *magnitud infinita del vacío*-; multiplicidad infinita de átomos opuesta al vacío; ilimitado vacío opuesto al átomo determinado en sí y limitado por sí mismo).

¹² KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 28-29: «Los átomos son cuerpos puros autónomos, o más bien, el cuerpo pensado en su autonomía absoluta, como los cuerpos celestes. Ellos se mueven, en efecto, como éstos, aunque no en línea recta sino oblicua. El movimiento de la caída es el movimiento de la dependencia».

men: disrupción que quiebra los *pactos del destino*, las *fati foedera*, procurando firme base ontológica al libre albedrío) sin lugar acotado ni tiempo cierto, liberación de la *existencia relativa* o alejamiento del «ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia»¹³. En la desviación, el átomo repele todo movimiento y relación en la que él sea determinado por algo distinto como *ser particular*, con ella se sustrae al ser oponente, si bien la negación por el átomo de toda relación con algo diverso de sí debe interpretarse positivamente como una relación a sí en su atomicidad. La individualidad abstracta puede «actualizar su concepto, su determinación formal, el puro ser para sí, su independencia de la existencia inmediata, la supresión de toda relatividad, sólo si ella prescinde del ser que se le contrapone; pues para superarlo verdaderamente debería idealizarlo, lo que sólo la universalidad es capaz de hacer»¹⁴.

La contradicción entre existencia y esencia, la contraposición de materia y forma, *nucleus accumbens* en la titularidad del átomo como forma absoluta de la naturaleza, es puesta en cada átomo individuado por el hecho de poseer cualidades. Por la cualidad el átomo es *enajenado de su concepto*, completándose, al mismo tiempo, en su estructura, el salto del orden de la esencia (*átomon-arjé* intangible, sin dotación cualitativa, existente en el vacío) al del fenómeno (*átomon-stoijeion* cualificado, completo y enajenado del que puede surgir el mundo aparente) en que la contradicción evidente en el noema «átomo» alcanza su realización más penetrante: «la forma absoluta [en su concepto] es ahora degradada en la absoluta materia, el sustrato informe del mundo fenoménico [...] la devastación constante del mundo fenoménico no conduce a ningún resultado. Surgen nuevos fenómenos; mas el átomo mismo permanece siempre como fundamento. En tanto pensado según su concepto puro el átomo es el espacio vacío, la naturaleza aniquilada, su existencia; en tanto pasa a la realidad el átomo se hunde en la base material que, soporte de un mundo de relaciones múltiples, no existe sino en sus formas exteriores e indiferentes. Esta es una consecuencia necesaria, porque el átomo, supuesto individualidad abstracta y finitud, no puede realizarse como fuerza idealizadora y extensiva de esa multiplicidad. La individualidad abstracta es la libertad de la existencia, no la libertad en la existencia»¹⁵. La existencia material del individuo es enajenante (sin connotación negativa *a priori*), la individualidad abstracta no reluce en la existencia, antes bien,

¹³ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 31.

¹⁴ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 34.

¹⁵ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 46-47.

en ella pierde su carácter y deviene material («por esta causa no penetra en el lumen de la apariencia ni se sumerge en la base material cuando entra en ella. El átomo, como tal, sólo existe en el vacío. Así, la muerte de la naturaleza se convierte en su sustancia inmortal, y con razón exclama Lucrecio: “Mortalem vitam mors cum immortalis ademit”»)¹⁶. La forma inmarcesible danzando eternamente en el vacío al que se contrae, sin predisposición locativa esencial que implemente direcciones absolutas.

La individualidad *inmediatamente existente* se realiza, según su *eidos*, en relación con otra realidad, que es *ella misma*, si la otra se opone en la forma de *existencia inmediata*. El hombre cesa en ser *producto natural* cuando el *otro* relacional no es una existencia diferente sino un hombre individualizado. El hombre como tal podrá devenir *para sí mismo* si su único objeto real ha aniquilado en él «su ser relativo, la fuerza del deseo y de la simple naturaleza»¹⁷. La *repulsión* sería la primera forma de autoconciencia (con el rechazo *-Repellieren-*, consecuencia del principio epicúreo de declinación o *lex atomi* de Lucrecio -repulsión de una pluralidad de átomos-, como profase de autoconciencia, se consuma la unión sintética en el átomo de forma y materia abstractas, puestas, respectivamente, por la desviación y la caída lineal: la noción de átomo como forma genérica o esencia -forma abstracta-subviene en sí contradictoria con su materia específica en existencia, y sin el rechazo no cabría mezcla ni cosmogénesis («el rechazo y los conglomerados conexos de átomos cualificados producen el mundo fenoménico»¹⁸), contra la discriminación democritea, en la estricta visual materialista del choque recíproco *-Aneinanderstossen-* y el torbellino *-dine-*, de la negación de relación con lo otro y del movimiento - autodeterminación), la autoconciencia en su aprehensión como individualidad abstracta o *ser inmediato*.

El *comportamiento material* respondería a la «suprema exterioridad que puede ser pensada» en la variante de un yo que se condujese consigo mismo como con una alteridad inmediata, «algo inmediatamente otro»¹⁹. Los espontáneos *clinamina* atómicos permiten eludir el recurso del motor inmóvil como solución al problema de la infinita regresión en el aparato de motores y móviles, una ruptura de la cadena causal determinista aristotélica. Repudiado también el Dios que la prueba ontológica estatuye en garantía del mundo contingente (anticipación del teorema de William Thomas²⁰ en

¹⁶ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 47

¹⁷ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 34.

¹⁸ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 46.

¹⁹ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 35.

²⁰ WILLIAM I. THOMAS, *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, A. A. Knopf, New York 1928, 571-572: «If men define situations as real, they are real in their

pulsión individual gravitando sobre la tautología: «lo que yo *me* represento *realiter* es para mí una representación *real*, y actúa sobre mí»²¹... Moloch, Amón, el *dios del silencio* cuyo *ka* desciende misericordioso a los pobres, el Apolo délfico o la deidad críptica del Tetragrámaton, recusada la arbitrariedad y subjetividad de sus representaciones por la conciencia alienada en la era teológica, han tenido un influjo real en la vida individual y colectiva. La fe en la fortuna imaginaria genera deudas reales).

La deposición de «ὄ οὐ κινού μ ενοσ κινεῖ» (la *bella, indivisible* e incommovible entelequia divinizada -«τὸ Θεῖον»- en *Metafisica* Λ, 1069a-1076a; motor eterno e inalterable que no proviene de la noche ni de la *confusión primitiva* o del no-ser, responsable último desde el orden inteligible de *lo deseable en sí* del movimiento en los orbes supra- y sublunar, ahora desacreditada por el clinamen atómico) aparta a los dioses de los acontecimientos naturales en un feliz destierro inerme, la materia es aliviada de la *potencia obedientialis* que la aqueja, dispensada de la *ilimitada sumisión* a la fuerza omni-transformadora que la postra incluso en el marco hilemórfico universal en que se le concede una realidad independiente de la forma²². La severa autonomía de la materia en su aforamiento terrenal (otra clase de aforamiento terreno aguarda al hombre fáustico, la *epojé* transcendental, la reducción a una eidosfera vital de apropiación²³ de transcendencias), escena

consecuencias». Inercia social y clinamen, la *profecía autocumplida*: la profecía que se autorrealiza (muy distinta a la prolepsis epicúrea) es, al principio, la falaz definición de una situación desencadenante de un nuevo comportamiento que haría verdadera la falsa concepción original de la situación (Cf. ROBERT K. MERTON, *Social Theory and Social Structure: Toward the Codification of Theory and Research*, Burns & MacEachern, Toronto 1949). Todo un orden social y sus envolturas se asientan sobre la alienada vivencia del ideal divino como si fuera real, la expectativa que suscita lo ultramundano en su sola representación pseudo-objetivada determina realmente el *vetus ordo mundi*.

²¹ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 70-71: «En ese sentido [formas representadas], todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos, han tenido una existencia real [...] Si alguien imagina poseer cien escudos, si ésta no es para él una representación arbitraria y subjetiva, sino que él cree en ella, los cien escudos imaginados tienen para él igual valor que escudos reales. Él contraerá deudas sobre su capital imaginario; éste actuará, como los dioses con los cuales ha contraído deudas toda la humanidad [...] Los escudos reales tienen la misma existencia que los dioses imaginados. ¿Tiene un escudo real otra existencia que en la representación aunque sólo sea en la representación general o más bien común de los hombres?».

²² DUNS ESCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. XII, ed. Vivès VII, 578: «illimitate subditur, scilicet quantum ad receptionem cuiuscumque perfectibilis inesse, et quocumque modo et quocumque ordine recipiendi».

²³ Apropiación eidética de transcendencias (deshiletización de transcendencias naturales y emergencia del *eidos*) por reducción transicional al plano de la conciencia o de la vivencia en general (plano tético-noético).

despejada de poderes clandestinos, libre ya de injerencia divina, acompaña al ocaso de la mirada *ad supra*: el clinamen fáustico, o el prometeico antes, sería esa súbita retirada de la vertical que ancla al hombre a lo divino, con una jerarquía de potencias acólitas, por simple exoforia. *Clinare* es una desviación de la mirada, una disidencia de la vertical que le conduce regresivamente al numen, a motivos empíreos de los que se alejara en la caída (la línea epistrófica de supra-egogenia es también, doble sentido unidirectriz, la recta proódica del encuentro meso-epistémico con la naturaleza bajo la providente vigilia de dioses proclives a la hierofanía que languidecerán al hacerse oblicua la mirada), el *parénklesis* que supone la desatención de lo supra-cósmico en su impugnación materialista. La faz *ad naturam* ha dejado también de ser la *facies* inquisitiva que fuera en la era del yo para ser una fisonomía activa-poiética, el rostro de un hombre iludesciente que extrae de la naturaleza hormas para trasladarlas a ingenios artificiales en póiesis imitativa, con subrepticia vocación explotadora y dominante.

La apostasía prometeica, la abjuración de deidades celestes o terrenas que no reconocen a la autoconciencia humana como máxima divinidad es taxativa. El fin de la acción es la *prescindencia*, la evasión del dolor y la angustia, la ataraxia. Allá donde la individualidad abstracta irrumpe en su plena libertad y autonomía, «el ser que se separa es lógicamente todo ser; por eso los dioses evitan el mundo, no se preocupan por él y habitan fuera de él»²⁴ en la quietud *teórica* de lo que es en sí fin.

La mísera suerte de Prometeo no se pliega a la servidumbre de Hermes, pero la diáspora prometeica presagia una forma de alienación diferente.

3. Del *zoón noetikón* al *zoón poietikón*

El marxismo no sólo promulga una inversión de la imagen hegeliana de la realidad, sino una transvaloración en su dialéctica, enlazando con el humanismo teórico de Feuerbach, para quien lo real es cuanto engloba la categoría «hombre»²⁵. La verdadera realidad no es la idea como algo abstracto (abstracción que *saca* al hombre de sí mismo), sino lo sensible, la naturaleza material concreta (el quiasmo cósmico vitalista está incubado: el *kósmos aisthetós* releva en su posición de eminencia al *noetós*, y en esa anástrofe se

²⁴ KARL MARX, *Diferencia*, o. c., 31-32.

²⁵ Para un exhaustivo análisis de la crítica marxista al idealismo hegeliano y al materialismo contemplativo de Feuerbach, véase: SIDNEY HOOK., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Seix Barral, Barcelona 1974.

perfila un nuevo fenotipo antrópico, el *zoón aisthetikón* de la era emulsiva del *ello*, a través del *zoón poietikón* transicional, por ser la versión evolucionada de este morfotipo de la era industrial en la tecnológica que genera sus propios escenarios virtuales).

El humanismo feuerbachiano aspira a la reposición del hombre como ser natural cuyos *objetos* serían la *objetivación de la esencia humana* (anticipemos que para el marxismo el hombre se afirma *realmente* como ser genérico en la elaboración del mundo objetivo, esa producción es su *vida genérica activa*, mediante la cual la naturaleza aparece como *su obra y su realidad*: el objeto del trabajo es, por ello, *la objetivación de la vida genérica del hombre* que, dializado, no sólo intelectualmente –plano de la conciencia- sino activa-realmente, se contempla a sí mismo en un mundo por él creado). La subversión feuerbachiana del idealismo hegeliano tendría como base *lo no-filosófico*, no abstracciones o réditos noéticos sino bióticos, las necesidades y deficiencias que la vida comporta. Lo verdadero y divino será aquello que no requiera prueba alguna, inmediatamente veraz *per se*, suscitando sin mediación la anuencia de su existencia: lo sensible, colegida la sensibilidad, no como determinación del hombre sino como naturaleza de lo real (*solamente donde comienza lo sensible, finalizan todas las dudas y disputas*)-. Uno de los reproches de Feuerbach al idealismo es la vacante de un auténtico principio pasivo. Lo material – sensible constituye apenas una expresión fenoménica del espíritu, una forma más de lo noético. La fenomenología del espíritu, pese a encartar una certeza sensible, es sólo lógica fenoménica que encubre la idea, el concepto, tras la conciencia sensible, mixtificación patente en la építome idealista de la naturaleza como producto lógico (un “salir de la idea fuera de sí”), contra la que el autor del *De ratione, una, universalis, infinita*, reivindicará el originario carácter “alógico” de la naturaleza, no reducida a *ser-pensado* ni agostada como tal, defendiendo la primigenia facticidad de lo sensible-corpóreo en detrimento de la hegemonía del sujeto como espíritu.

El énfasis hegeliano en *la realidad puesta por la idea*, observa el bávaro, emula una racionalización de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios. El desprecio de la sensibilidad cauteriza la concepción de la naturaleza como realidad derivada, desembocando en la falacia de la esencia teológica de la religión (inventariada tradicionalmente como relación del hombre a Dios, ser diverso y segregado que atesora en modo infinito las perfecciones humanas –homotecia teoantrópica de la era superyoica-). *El secreto de la teología está en la antropología*, el célebre aforismo feuerbachiano pone de relieve la génesis (ideológica) de la divinidad como auto-proyección esencial del hombre (escalonada en tres momentos: objetivación y extroyección –”puesta fuera de sí”- que el hombre hace de

sus predicados / criba en tales rasgos de su originaria relación con el hombre y abstracción de los límites individuales de los mismos / transposición de los predicados objetivados y abstraídos a un presunto sujeto como un “ser-otro”, ajeno al hombre y a su realidad sensible, he ahí el *quid* de la alienación transcendental, la homotecia antropoteísta en epiyección al infinito). La esencia divina se contrae a la del ser humano: la esencia de Dios es la misma esencia humana «objetivada y separada de los límites del hombre individual, real y corpóreo. Es la esencia contemplada y venerada como un ser otro, propio y diferente del hombre. Por eso, todas las determinaciones de la divinidad lo son también del ser humano». Dios es la esencia «más propia y subjetiva del hombre», que no puede actuar desde sí, pues cuanto hay de bueno en él proviene de Dios. Así, cuanto más subjetivo o humano es Dios, «más se enajena el hombre de su subjetividad, de su humanidad: Dios es en sí y para sí su yo enajenado, que a su vez vuelve a apropiarse»²⁶.

La religión, reflejo de la esencia humana en sí misma, desata una *Entzweiung*, una escisión en el hombre al considerar a Dios su opuesto²⁷. La propuesta encripta un doble motivo de análisis: la concepción idealista (neohegeliana) de infinitud en el hombre y los pródromos de la alienación. La tensión entre la libertad del hombre y la existencia de Dios (cuestión subducente que decidirá, observa Pannenberg, la fortuna del ateísmo: ¿excluye la libertad humana la existencia de un Dios? Su solución será «la condición fundamental de toda justificación de cualquier lenguaje sobre Dios, si no suficiente por sí misma, sí necesaria»²⁸, forzando a la muerte del segundo). El punto crítico en el curso del ateísmo se daría en Feuerbach, quien ve en su propio ateísmo cientificista y en su teoría psicológica del origen de la idea de Dios como eversión transcendental del hombre (*la conciencia de Dios no es más que la conciencia de la especie*, efugio de inmanentismo abstracto en el «*Homo homini deus est*» que sesga la célebre máxima de Hobbes poniendo *en boca de la miseria* y la opresión el sentido inmanente de la divinidad, eco del *grito de dolor* humano) la cumbre de un proceso ideológico que arrancararía en el teísmo. Para el preceptor de la *filosofía futura*, el teísmo, la fe en Dios, cuyo contenido no es divino («todo depende del contenido, del fundamento y del espíritu» es lo que se entiende por Dios)²⁹, tendría *signo*

²⁶ LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke 5, Akademie - Verlag, Berlín 1974, 73.

²⁷ LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1998, 80.

²⁸ WOLFHART PANNENBERG, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, en *Gottesgedanke*, 37.

²⁹ LUDWIG FEUERBACH, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en W. BOLIN (ed.), *Sämtliche Werke*, vol. VIII, 20-30. El *fantasma misterio* de J. K. Schmidt es una

negativo: negación de la naturaleza, del mundo y de la humanidad, allanando el camino al panteísmo ulterior (antropologización de la idea de Dios: El Dios pensado por el hombre común es una *negación de sí mismo*, un ser invasivo, excluyente, hostigador, que todo lo ocupa en su infinitud, sin dejar sitio al propio hombre, sin posibilidad de un ámbito de cohabitación. La realidad de un Dios absoluto expulsaría al hombre de su legítimo espacio, con lo que la muerte de Dios se torna liberadora. Plenificación entelejética divina y vaciamiento del mundo real serían un mismo acto contrario a lo humano, a su esfera de propiedad. *Dios o el hombre*, la disyuntiva a que aboca la inepción socio-fenomenológica del Dios “creado” por el hombre corriente que hace Feuerbach, decantándose, claro, por el segundo³⁰. El ateísmo humanista o antropocéntrico abrazado por el hipóstata de Landshut (*antropoteísmo*, prefiere llamarlo³¹), una resuelta apuesta por el hombre que Pannenberg encuadra en la moderna metafísica de la subjetividad, pasa por ser positivo, restituyendo a la naturaleza y a la humanidad *la significación y la dignidad* que el teísmo derrocado les había arrebatado, vivificándolas.

proyección psíquica hipostasiada y objetivada del hombre, *L'Être Suprême deïsta*. MAX STIRNER, *El único y su propiedad*, parte II, La España Moderna, Madrid 1901, 225: «El hombre convertido en ser supremo será objeto de la misma veneración que el Dios, ser supremo de la religión *strictiori sensu* [...] se ha trasladado sobre el hombre todo lo que se ha quitado a Dios [...] el temor del hombre no es más que un aspecto diferente del temor de Dios. Nuestros ateos son gentes piadosas».

³⁰ LUDWIG FEUERBACH, *Philosophische Kriterien und Grundsätze*, en W. BOLIN (ed.), *Sämtliche Werke*, vol. II, Stuttgart 1959, 223. Sofisma de la disidencia: El hombre desea a Dios / No todo deseo humano o representación psíquica tiene correspondencia objetiva / Dios no existe, sólo es hipóstasis del hombre genérico divinizado.

³¹ LUDWIG FEUERBACH, *Ausgewählte Briefe*, en *Sämtliche Werke*, vol. XII-XIII, 39. Como las *secas encías* en el poema de Claudio Rodríguez, el Dios teïsta habría sorbido *el rezo y la blasfemia*, con lo que su expresión más diáfana no es la tácita admonición de lo divino cuanto la explícita afirmación de lo humano y la expatriación de Dios del régimen natural: el dominio fenoménico es autocontenido, refractario a la posibilidad de cómodas fugas al nómeno, impermeable a apelativos sobrenaturales que pudieran facilitar al hombre la confrontación con los sucesos que cuartejan su mundo. El antropoteísmo es, pues, la aversión a un vocablo absolutorio, la invocación de Dios como un *compendio de la realidad múltiple e infinita* (cristalización de esa tentativa de unificación de fenómenos físicos y psíquicos condenada al naufragio antinomial, la escalada prosilogística que sólo se sostiene en el entimema) con el que el hombre de la *Entzweiung*, víctima de alienación transcendental, se dispensa a sí mismo del esfuerzo de la razón teórica que procede sintéticamente (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, *Sämtliche Werke*, vol. I, 202). Un Dios naturalizado, emboscado en el orden fenoménico, sería un “no Dios”, y sus partidarios, los defensores de una idea semejante de la divinidad, son, en el fondo, testaferreros del ateísmo (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*, o. c., 187).

Es el elemento divino, no tanto Dios, lo que está en juego en la sintaxis feuerbachiana.

La religión, en su cobertura antropológica, atestigua la *relación del hombre consigo mismo*, mejor aún, *con su esencia* (estro de la religión, cual lo aprecia Feuerbach: *el hombre objetiva su esencia*, haciéndose, al tiempo, objeto de esa esencia objetivada y transformada en sujeto; *se piensa y se es objeto*, pero como *objeto de un objeto, de otra esencia*)³². La metamorfosis de la teología en antropología retribuye el saldo final de la crítica feuerbachiana, para la cual, la religión es la autoconciencia primera e indirecta del hombre, su esencia inmediata³³.

Marx reinstala en la praxis la enajenación que el filósofo del Rheinbund centra en el orbe noético (enajenación práctico-poética, por ser en el terreno de la praxis donde el hombre ha de testar su verdad: superfluo el litigio entre realidad e irrealidad marginado de la praxis). La visión marxista va más allá de la objetivación sensible del hombre (el hombre como ser natural revierte a objeto sensible, a ser no activo – práctico sino contemplativo). Enfocado en exceso a la naturaleza genérica, a un hombre abstracto, esencialmente pensado como *género humano*, una «generalidad interna, muda, inmanente a cada individuo»³⁴ pero no reductible a ninguno (generalidad que *une de modo natural* a la multiplicidad de individuos), el *materialismo contempla-*

³² LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen*, o. c., 71.

³³ En su obra *Negative Dialektik* (Frankfurt am M., Suhrkamp 1985, 201ss), Adorno denuncia el conato de absorción de «la transcendencia teológica como proceso» por la doctrina idealista del absoluto, «de llevarla a una inmanencia que no admite ningún absoluto independiente de condiciones ópticas». La más profunda disonancia del idealismo sería, a juicio de este pensador, la consumación de una «secularización extrema» para no sacrificar su afán de totalidad, en antilogía a la restrictiva expresión del «fantasma del absoluto» represado en categorías teológicas.

³⁴ KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach VI*, en *Karl Marx, Thesen über Feuerbach. Notizbuch aus den Jahren 1844-1847*, traducción y prólogo de Carlos Bendaña-Pedroza, Félix Burgos Editor, Bogotá 1981, 75-83: «Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt isoliert menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als “Gattung”, als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden».

tivo³⁵ prestaría escasa atención al orden social³⁶. El hombre que Feuerbach presenta no deja de ser una abstracción aislada del hombre concreto³⁷, un hombre que no vive en un mundo real, históricamente gestado e históricamente conformado, de la que el marxismo reniega en pos del individuo material, potenciando la misión de la filosofía como praxis terapéutica que ansía la recuperación de la esencia alienada por los objetos y la transformación del mundo, no sólo su interpretación.

La doble tesis (ontológica: la realidad como idea o espíritu / epistemológica: el espíritu como sujeto regente que determina -más aún, originariamente diferentes formas de objetividad, la naturaleza) afluye a la sancionable concepción de la realidad como sistema racional dialéctico (el isomorfismo *ordo essendi* – *ordo cognoscendi* intrapola el carácter dialéctico al saber)³⁸.

³⁵ «El materialismo contemplativo [...], el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica [*Tesis sobre Feuerbach*, IX: «Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft»]. La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo. De ahí que el lado subjetivo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad objetiva. Por eso [...] sólo [...] considera como auténticamente humano el comportamiento teórico» –arguye Marx en *La ideología alemana*, 48.

³⁶ KARL MARX, *La ideología alemana*, o. c., 49: «En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él».

³⁷ El icono de la izquierda hegeliana partiría de la autoenajenación religiosa que propicia el desdoblamiento del único mundo real, el sensible, en un mundo religioso y otro terrenal, y se limitaría, a juicio de Marx, a transponer al horizonte terrenal el mundo religioso, a mundaneizar la religión, preservando incólume el sentimiento religioso: «El hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para confirmarse como un reino independiente [...] es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente» (*Tesis*, IV).

³⁸ Es el “pensar” o la razón la que determina al ser, hasta el extremo de poder declarar la realidad un producto del pensar, un contenido de pensamiento (radicalización de la fórmula «*anima est quodammodo omnia*» que enuncia la identidad sujeto psíquico – objeto inteligible en la nóesis, por consiguiente, como identidad *en y por* el sujeto: la *ratio essendi* en metátesis noemática). Hegel no fue tan lejos como Marx pretendiera, lo cierto es que la interpretación idealista concede primacía al sujeto sobre el objeto, contrayendo éste a nuda exteriorización o expresión de aquél, de una *res cogitans* (lo objetivo como revelación de lo subjetivo).

La adveración del espíritu como *lo primario* frente a la naturaleza sería la propuesta medular del idealismo, y Marx reprueba la reducción de la esencia humana a autoconciencia³⁹. Si la esencia de la divinidad subtiende una descripción metafísica como *nóesis noéseos*, el racionalismo traslada esa fórmula al hombre, divinizándolo. La temprana aria eriuigeniana «*scio me*» o el principio cartesiano del *cogito*⁴⁰ no serían sino espurias salmodias en tesitura antropológica de una adulterada nóesis autoonoética: la autoconciencia avala la propia existencia como sujeto cogitante. El yo se afianza como *res* (realidad) *cogitans* en el acto de autopensamiento; existe con expediente de *enérgeia noética* auto-objetivada (aunque la distinción objeto – sujeto no es pertinente en el bucle *nóesis noéseos*, que no es pensamiento de sí como sujeto pensante sino pensamiento del propio acto de pensarse, no hay reflexividad sobre un *hypokeímenon* sino autopermanencia), si bien la aquiescencia de existencia como *cogitans* autorreferido no es acta de positiva posición ontológica como *res extensa*, ni como *ego* poético. En esa línea de sindicación encaja, con más o menos rectificaciones, el espíritu absoluto que enaltece Hegel.

Hegel urde una dinamización del monismo spinoziano (la sustancia viva es *el ser que es en verdad sujeto*, esto es, *que es en verdad real*, sólo en

³⁹ El espíritu que emerge de la naturaleza se manifiesta originariamente como alma (latente idealidad o inmaterialidad de la materia –en nomenclatura hegeliana-). En primer término, *alma natural*, vida psíquica difusiva, sin parcelaciones individuales, sólo susceptible de modulación cualitativa, tras la cual, Hegel postula un *alma real* con acomodación somática en la que se consuma la identificación de lo exterior y lo interior. La fenomenología del espíritu subjetivo muestra un desarrollo trifásico de la conciencia: *conciencia sensible*, en la que el objeto se insinúa inicialmente como contenido vacío, sólo el paso de la sensación a percepción propiciará la identidad objeto – pensamiento, con ulterior ganancia del entendimiento, que somete a principios unificadores la variedad de apariencias del objeto. La segunda fase es la *autoconciencia* (con un primer estadio *desiderativo*, inapaciguable, resultante de la contraposición conciencia – autoconciencia, apetito de propiedad sobre el mundo y su inteligibilidad – opacidad del contenido mundano, que se superará en la *autoconciencia social*. El conflicto que desencadena el mutuo reconocimiento de los individuos, presupuesto de la autoconciencia social, en la forma dialéctica siervo-amor, es cimiento de una *razón subjetiva*, pero *intersubjetivamente objetiva*). Auditada la nóesis como poesis, el acto de pensar la realidad sería el acto de su misma constitución (poética) como realidad.

⁴⁰ Como el juicio agustiniano «*si enim fallor, sum*», el impromptu «*cogito ergo sum*» responde al formato lógico de la ley de Clavius, según la cual si de la negación de una proposición es posible deducir ésta [$(\neg p \rightarrow p) \rightarrow p$], la contrahipótesis [$(p \rightarrow \neg p) \rightarrow \neg p$] queda suficientemente probada. Ambos obedecen a la factura lógica de *consequentia mirabilis*.

cuanto es el movimiento de *ponerse a sí misma* o la mediación de su *devenir otro consigo misma*)⁴¹.

La dicotomía polar sujeto-objeto debe ser superada (las formas *a priori* traban el acceso a la realidad del objeto en sí)⁴²: la reconversión del objeto en el sujeto como momento de identidad plenaria en que se alcanza el auténtico conocimiento dialéctico (la síntesis entraña, no sólo una reducción epistemológica –de objeto cognitivo a sujeto- sino también un reajuste ontológico –de ser a pensar-). Así, *lo verdadero* no se aprehende como *sustancia*, aduce Hegel, sino también *en la misma medida como sujeto*. El sujeto cognoscente es, en última instancia, pensamiento (*Denken*), idea o razón (*Vernunft*), y la identidad subjetual, esto es, *en* el sujeto y *como* tal sujeto, por asimilación o reamortización en él del polo objetivo (la naturaleza o *ser-objeto* se presenta inicialmente separada del sujeto, es la *idea* -espíritu- en la forma del *ser*

⁴¹ Aprobada la elevación del sujeto a la condición de formador (no mero receptor) de los objetos conocidos en la experiencia en tanto que aplica las categorías puras o las formas *a priori*, condición amparada por la diferenciación de sujeto trascendental y *obiectum cognitum*, el principal reproche a Kant es que parta de la dualidad sujeto-objeto sin lograr la conciliación polar en el conocimiento teórico. El sujeto se rige por sus formas de conocimiento, sin salir ya de ellas hacia lo real del objeto en sí, pero *continúa hablando de él*, sin ningún derecho, *desconociéndolo*. Hegel concluye que el objeto en sí no existe *en tanto que constituido por el sujeto cognoscente*. Por tanto, no sólo construirá las *formas* del objeto, también su contenido. Nos hallaríamos ante un sujeto *creador* del objeto conocido.

⁴² El carácter apriorístico de ciertas formas de la sensibilidad daría a entender, en opinión de Hegel, la extrañeza y exterioridad del conocimiento al sujeto cognoscente y a la realidad en sí (Kant da por supuestas *representaciones acerca del conocimiento*, las formas *a priori*, *como un instrumento y su médium*, y también, una diferencia entre *nosotros mismos* y ese *conocimiento*, pero, sobre todo, presume *que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro*). Entre sujeto y objeto en sí no hay total separación: en el acto cognitivo, el sujeto constituye radicalmente al objeto. La sentencia berkeleyana «*esse est percipi (aut percipere)*» funde ser objetivo y ser noemático: el objeto sólo es tal en tanto que percibido por el sujeto (solución alejada de la tomista, si ha de interponerse realidad y objetualidad en la variante *res - obiectum*: verdad ontológica y *veritas gnoseológica*, la entidad de la *res* en cuanto tal y la verdad de la *res* objetualizada, esto es, en cuanto que presencia inteligible *ante subiectum* –inteligibilización que corre a cuenta del sujeto). La diferenciación entre un *ego cogitante* y una *res ante cognoscentem* es una *distinción pensada*, habilitada en su concepción como tal distinción: el objeto pertenece al sujeto, dice referencia a éste (¿lo intencional es el objeto o es el acto de intelección del objeto?), la *res* es *ante cognoscentem* y el *ego* lo es frente a ella. Una vocación de pertenencia recíproca. Los límites de la subjetividad se dibujan en el posicionamiento cogitativo frente a una realidad reconocida discorde –la ausencia de objetos por incapacidad para pensarse distinto de ellos es la propia ausencia de subjetividad o ser para sí- (*si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí, para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí*).

otro: el ser-objeto es y se hipoteca en otro, es ser enajenado no identificable consigo mismo o realidad fuera de sí), convierte la filosofía hegeliana en un idealismo absoluto, en el que triunfa la lectura del ser como razón, la idealización de lo real. La voz «espíritu» es la que mejor denota la naturaleza de lo real («sólo lo espiritual es lo real»). La reversibilidad del axioma, la conmutabilidad de los términos en la proposición, apunta a una nueva intendencia del isomorfismo onto-gnoseológico⁴³ con vocación monista: es en la *representación que enuncia lo absoluto como espíritu* donde queda plasmada la sistémica realidad de *lo verdadero (lo verdadero es real sólo como sistema)* o la esencial subjetividad de la sustancia. Primer miembro del díptico («todo *lo real* es racional»): la realidad, dinámica (no la estática *natura naturata* spinoziana), es *lo que se está haciendo*, y en tanto se ha hecho es pasado. *Lo común e impercedero* se halla *inseparablemente unido* a lo que somos históricamente, precisamente *lo racional*. En el segundo miembro («todo *lo racional* es real») prima el visado racional de la realidad, y lo objetivo, por racional (en tanto que *pensado*, consecuentemente), incoa una retrotracción al pasado: «pensar» significa *fundamentar lo que hay en lo que lo fundamenta*, una vuelta atrás. Realidad y racionalidad son los dos semblantes del devenir histórico-dialéctico, develación veraz de lo real, *único y necesario* (el todo-sistema orgánico auspicia la estructura racional de la realidad, la interdependencia nodal en su flujo dialéctico).

⁴³ Reevaluación hegeliana del isomorfismo *ordo essendi – ordo idearum* spinoziano, de inspiración escotista: *Nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez [realidad inmediata] y la mediación [realidad mediata o pensada], así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables. Los principios del pensamiento son también principios de los objetos del pensamiento.* La lógica es formal-ontológica (repárese en el precedente que instaura el estatus real - constitutivo de la *formalitas* en la metafísica sutil, unidad de realidad formal transicional entre el mero *esse intelligibile* –ser lógico *intra animam vel intra intellectum*- y el *esse extra animam simpliciter* singular. Una solución de compromiso hacia esa hibridación que pasa por la *realitas secundum quid* de la formalidad y de la diferencia –*ex natura rei*- que ésta declara *ad extra* respecto de toda otra formalidad). Como anticipara la vía eleática de la *alétheia*, la forma lógica de una proposición es, a la vez, expresión lógica y ontológica de la realidad. Si se aseverase: «A es B», sobre la negatividad definitoria de las cosas, se significaría A como dependiente de B, el cual lo *niega o limita*. Siendo A *objeto pensado* (lógica), es *realizado* como lo que es, ser negado por B (ontología). El ser de A consiste en *no ser más que A*, en *pugna* con B. Toda la realidad, natural o espiritual, se rige por esta ley lógico-ontológica que acopia, a la vez, el desarrollo del conocer (epistemología) y el movimiento de la realidad (ontología). Esta ley marca la cadencia de la *dialéctica del espíritu: la naturaleza del conocer es tratada en general igualmente dentro de la ciencia lógica y el mismo conocer en su ulterior forma concreta pertenece a la ciencia del espíritu y a su fenomenología.* La lógica queda subsumida, pues, en la *fenomenología del espíritu*.

El discurso hegeliano no está, por otra parte, exento de ambigüedades —*cuanto existe no es real por el solo hecho de existir*, subrayará así Engels el fracaso isomórfico en Hegel, las sombras de un discurso hendido por la isodinamia, dilacerado por la anfibología (no toda existencia responde plenamente a las exigencias de la razón, no toda realidad queda justificada ante aquella, sino que ha de ser transformada en aras de una realización más racional: la significación dinámica de la realidad tendría como fundamento ontológico la espiral de aquella en su desarrollo dialéctico). El talante sistemático de la filosofía de Hegel, la «dialéctica de la negatividad como principio motor y generador»⁴⁴, son censurados. «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, a la inversa, su ser social el que determina la conciencia»⁴⁵.

La *enérgeia noética* da paso a la *bíos poiética*, la vida productiva en la que se configuran las propias condiciones objetivas de la poiesis: la limitación que supone el *esse in se*, el estático *kaz'auto* ousiológico, frente a una apertura productiva, reconociéndose el hombre a sí mismo en el resultado de su producción⁴⁶. El hombre fáustico en el que la acción ha desplazado al

⁴⁴ KARL MARX, *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 1968, 189.

⁴⁵ La reducción del hombre a forma de espíritu, a autoconciencia; el carácter rector del espíritu sobre la historia en tanto que sujeto de ésta, calibrada entonces como desarrollo gradual de una libertad espiritual (la historia sería *una acción imaginaria de sujetos imaginarios -La ideología alemana*, o. c., 27); el estado como materialización de esa libertad, vigor del espíritu; la racionalidad de cierto orden estructural socio-político (Marcuse incidirá en la contradicción que representa respecto a la realidad de la razón la existencia de una clase social cuyo destino «no es la realización de las potencialidades humanas»: la existencia del proletariado supone «la negación misma de la razón». La realidad de ésta, «la del derecho o la de la libertad, se convierten en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud» —HERBERT MARCUSE, *Razón y revolución*, Alianza, Madrid 1971, 257-); o devaluación de la filosofía a mera forma de ideología, reflexión puramente especulativa limitada a la reproducción de la realidad en el orden cognitivo (la filosofía como pensamiento rezagado, desincronizado del mundo fáctico, que, en palabras del propio Hegel, «aparece siempre demasiado tarde, sólo cuando la realidad ha cumplido y concluido su proceso de formación», sería, denuncia Marx, un medio de discurso al servicio de las diversas ideologías que desfigura el orden social al disponerlo). He aquí los meridianos de la crítica marxista.

⁴⁶ LEONARDO POLO, «La *sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», en VV. AA., *Estudios sobre la encíclica «sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid 1990: «La noción de acto atraviesa la historia del pensamiento occidental. Aristóteles también lo formula de esta manera: el alma es en cierto modo todas las cosas (ese <cierto modo> es el acto). El hombre no se limita a ser en sí, sino que vive la realidad, la es poseyendo su verdad, pues la vida para el viviente es ser». Frente al *radical clásico*, el *radical moderno* que postula este autor sería el *principio de resultado*, la búsqueda de sí mismo para el hombre, no en la nóesis, sino en la póiesis (o mejor dicho, no en la autopóiesis noética sino

*lógos*⁴⁷(cual éste hace con el *mythos* en el hombre edípico a través de la odisea -subtipo uliseico transicional-) deviene hombre técnico, prometeico. La producción práctica de un mundo objetivo, la textura de una naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como ser genérico consciente, plácer de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o consigo mismo como ser genérico⁴⁸. El animal produce por imperiosa necesidad física inmediata; produce *unilateralmente* lo necesario para sí o para su prole. El hombre produce *universalmente*, liberado incluso de la necesidad física⁴⁹.

en la (auto)póiesis poética, en el modo de producir –metafísica demiúrgica nietzscheana: «La vida consiste en autorrealizarse. El hombre depende de sus actos, pero no por el intrínseco valor de éstos, sino por los resultados que de ellos se derivan. Hay en este planteamiento una nueva idolatría. Vivir es producir, porque de entrada el hombre es negativo, vacío o indeterminación. Lo positivo es lo producido. Aquí está reflejada la inspiración calvinista del capitalismo, puesta de relieve por Max Weber. Pero también es la visión del marxismo. El hombre, para Marx, como todo animal, es un ser necesitante (*Naturwesen*), pero también es el animal que construye las condiciones objetivas de su existencia (*Gattungswesen*). El valor del trabajo estriba en el resultado del trabajo. La glosa de Sartre reza lo mismo: “Hacer y haciendo hacerse, y no ser nada más que lo hecho”. El hombre no es una naturaleza, sino un vacío. Este vacío busca llenarse, determinarse. Y esto corre a cargo de sus productos. El principio de resultado es el fundamento postergado, por cuanto que antes de él sólo existe un necesitar que ha de colmarse recuperándolo».

⁴⁷ El hombre dinámico de la teoría de lo utópico (la utopía en que crepita el *excedente* de la conciencia sobre el ser) que propone Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959, 965-968), el de la función ilusoria como “perforación”, progreso incesante, avance hacia el futuro; el del permanente *impulso ascendente* hacia la cima en *encuadre espacial* que reemplaza al círculo, cuyo último paisaje permanece *transzendierend*, no *transzendent*, por el *continuo poder llegar a ser de sus figuraciones* y las *figuras directrices de la transgresión -Grenzüberschreitung* (ERNST BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, o. c., 965: «Der Rahmen bleibt der des Hochgebirgs, nicht des Kreises; die letzte Faust-Landschaft bleibt transzendierend, nicht transzendent, sowohl im dauernden Werdenkönnen ihrer Gestalten wie im ständig fortdeutenden Empor»). También el del *Urfaust* de Brecht, el que, *transformado y purificado*, vence finalmente al diablo, y mediante el deleite de la vida por aquel dispuesta pasa de lo improductivo a lo productivo («Selbstverständlich kann der Faust, auch der Urfaust, nur gestaltet werden mit dem gewandelten und geläuterten Faust am Ende des zweiten Teils im Auge, dem Faust, der den Teufel besiegt und vom Unproduktiven, durch den Teufel bereiteten Lebensgenuss zum Produktiven übergeht, aber wo bleibt diese grossartige Wandlung, wenn die Stadien des Anfangs übersprungen werden?» -BERTOLT BRECHT, *Gesammelte Werke*, Band 17, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, 1277-).

⁴⁸ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 112.

⁴⁹ MICHEL HENRY, *Marx*, vol. 1, Gallimard, París 1976.

El hombre es, en definitiva, un ser natural⁵⁰ peculiar (*gattungswesen* o *species essence*), pues si el animal se produce sólo a sí mismo (*el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico*), el humano reproduce la naturaleza entera, enfrentándose libremente a su producto (no produce únicamente según la necesidad y medida de su especie, sino según la medida de cualquier especie, sabiendo imponer al objeto «la que le es inherente, por eso el hombre crece también según las leyes de la belleza»⁵¹). El hombre es *ein tätiges naturwesen*, su esencia consiste en la praxis vital (actividad práctico – productiva encauzada por medios de vida que le distingue netamente de los animales)⁵². «*Naturwesen*» no designa una naturaleza estática, inerte, sino que baliza a un ente activo, a un *esse in fieri*, automotriz, en progresiva autorrealización. La praxis irradia estructuralmente todas las expresiones humanas y el ser de los hombres es su *proceso de vida real*: en y como praxis acaece la apertura del hombre a su entorno; mediante la praxis, despliega el hombre su ser intrahistórico (la historia no es sino un proceso natural práctico), y la vida social, en su espectro completo, es eminentemente práctica⁵³. En la praxis hallará ocasión favorable, en fin, el problema gnoseológico cardinal (subordinación de la nóesis a la poiesis de raigambre difusa en los modelos voluntaristas que ungen a la potencia autodeterminada en su *modus eliciendi* y a la praxis como ejercicio volitivo sobre la facultad intelectual, sólo racional *secundum quid*, y sus operaciones)⁵⁴: la idoneidad o no al pensamiento humano de una verdad

⁵⁰ La egresión del imperio del espíritu en la historia pasaría, a juicio de Engels, por: diseccionar las ideas de los individuos materiales dominantes, que preponderan por razones y bajo condiciones empíricas. Introducir en el *imperio de las ideas* un orden, «demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes», interpe-ladas como «autodeterminaciones del concepto» (puesto que «estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre-descansan, forman realmente una trabazón y porque, concebidas como meras ideas, se convierten en autodistinciones o distinciones establecidas por el propio pensamiento»). Finalmente, para «eliminar la apariencia mística del concepto que se determina a sí mismo», se le convierte en persona (autoconciencia), o por radicalización materialista, en «una serie de personas representantes del concepto en la historia»: los ideólogos, identificados como «fabricantes de la historia», «Consejo de Guardianes» o potencias dominantes (el espíritu humano pensante, en la glosa marginal de Marx) –KARL MARX - FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana*, o. c., 54-55.

⁵¹ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 112.

⁵² KOSTAS AXELOS, *Marx, pensador de la Técnica*, Fontanella, Barcelona 1969.

⁵³ KARL KORSCH, *Karl Marx*, Ariel, Barcelona 1975. En particular. “Teorías del desarrollo II: Transformación real” (46-51) y “Práctica revolucionaria” (76-80).

⁵⁴ Escoto, por ejemplo, ofrece la siguiente noción de praxis: «actus alterius potentiae quam intellectus (...) naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni

objetiva deja de ser un problema teórico para ser una cuestión práctica⁵⁵. Más aún, todos los problemas, cualquiera que fuere su índole, se dirimen, no sólo técnica, también teóricamente, en el orden práctico, disipándose en esa esfera las pseudocuestiones... El hombre ha de *demonstrar la realidad, el poder y la terrenalidad de su pensamiento* en la praxis; *los misterios que inducen al misticismo* hallan solución racional en la práctica humana y en la comprensión de la misma⁵⁶.

Es en la confección del mundo objetivo donde el hombre se alza realmente como ser genérico (esa producción es su *vida genérica activa*, mediante la cual la naturaleza aparece como *su obra y necesidad*). En cuanto que ser natural humano, el hombre tiene un acto de *nacimiento con conciencia*, una

rectae ad hoc ut sit rectus» (DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, Prol., pars 5, q. 2, n. 228, ed. Vaticana I, 155ss / ed. Alluntis, 173). La praxis a que se extiende el hábito práctico es acto de voluntad, elícito o imperado. Ningún acto distinto de la intelección o fuera de ella es esencialmente posterior al acto intelectivo: «praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicited vel imperatus, nam nullus alius actus ab intellectione vel praeter intellectionem essentialiter posterior est intellectione, quia quicumque alius detur actus eiusdem rationis cum ipso posset esse prior» (*Ord.* I, n. 230, ed. All., p. 175). La potencia soberana es la voluntad, la única *simpliciter* racional (por su *modus eliciendi*, indeterminada *ex se*, autodeterminación volitiva) y *simpliciter* activa (la incidencia causal del objeto en el acto de conocimiento, haciendo de éste un proceso bicausado, revela cierta pasividad en la potencia intelectiva concurrente en su génesis). Spengler señalará al alma fáustica como pieza de ruptura del naciente orden humanista con el medieval. Sobre esa condición fáustica, plisada en el axioma de preeminencia de la voluntad sobre el intelecto, se asienta la decadencia del hombre occidental moderno. El hombre medieval sería el de la *Commedia*, el que, círculo tras círculo, desciende hasta la criatura más sombría (el *infundibulum* no es sino la anatomía de su propia alma, y la catábasis, un viaje interior). El hombre moderno, fáustico, es el que obtiene una primitiva inspiración sellando un *pacto de vida fría* con ese ángel impuro (*tu vida ha de ser fría*, condición impuesta a Adrián Leverkühn por su metamórfico visitante –*Doktor Faustus*–. Los ideales de *homo humanus* y *homo theophanicus* los personifican precisamente Settembrini y Naphta en *Der Zauberberg*)... *Lo negativo* en el alma fáustica es el factor demoníaco que aporta un espesor adicional a la vida y al conocimiento, no siendo, entonces, un ingrediente anómalo, tampoco accesorio, sino algo finamente engastado en la madeja de sus pasiones.

⁵⁵ KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, II: «Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme -ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens -das von der Praxis isoliert ist- ist eine rein scholastische Frage».

⁵⁶ KARL MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, VIII: «Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis».

historia («la verdadera historia es la historia natural humana»⁵⁷ en la que se consume «la conversión de naturaleza en hombre»⁵⁸). La producción de vida es birrámea, transluciendo la doble dimensión humana (natural y social), de suerte que *la esencia, en su realidad, comprende el conjunto de las relaciones sociales* (*Tesis sobre Feuerbach*, VI).

En su pleno calado ontológico, ser natural tiene doble connotación: ser activo (dotación dinámica natural) y pasivo (relatividad esencial, en su corporeidad sensible, a objetos reales-naturales, siendo él mismo objetivo para cualquier otra realidad). Sólo un ser que tenga *su naturaleza fuera de sí*, participe del ser de la naturaleza, puede concebirse como *ser natural*. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no podrá declamarse objetivo. «Un ser que no es, por último, objeto para otro ser, no tiene ningún ser como objeto suyo, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo, y un ser no objetivo es un no ser»⁵⁹. La evidencia de la *esencialidad del hombre en la naturaleza* abroga el interrogante por un ser sobrenatural⁶⁰.

4. Reificación de *poiema*: alienación

El marxismo se descuelga como humanismo, entre otros aspectos, en su crítica a la alienación, la cosificación o reducción del hombre a algo “in-humano”, explorando exclusas de liberación. Conviene examinar la fisiopatología de la alienación desde un prisma histórico-materialista, abonando sus ilaciones al mundo actual, con una de las ideas que reeditan la problemática relación hegeliana sujeto-objeto como telón de fondo, la inconveniencia de un análisis objetual del capital en independencia del trabajo. Tejida la interna relación de subordinación del trabajo al capital, la conflictiva interacción social de clases queda contenida en el capital, no en la esfera política mega-estructural yuxtapuesta, debiendo pensarse el trabajo en la medida en que es sometido e incluido en el propio capital a partir de la noción de «*subsumption*»⁶¹.

⁵⁷ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 196.

⁵⁸ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 153.

⁵⁹ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 195.

⁶⁰ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 155.

⁶¹ KARL MARX, *El capital*, libro I, cap. VI, Siglo XXI, México 2001, 54: «El proceso de trabajo se convierte en el instrumento (...) del proceso de autovalorización del capital, de la creación de plusvalía. El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su propio proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente. Es esto a lo que denomino *subsumción formal* del trabajo en el capital. Es la forma *general* de todo proceso capitalista de producción, pero

El hombre es un *zoón politikón*, no sólo un animal *sociable*, «consiste y se constituye en sociedad». Su ser individual «no puede aislarse sino dentro de la sociedad»⁶² La alienación halla cauce precisamente en la relatividad esencial del hombre, en su *carácter de resultado*. En sus variadas formas (económica, jurídica, religiosa), el fenómeno se articula sobre la dualidad sujeto-objeto, la acción (productiva-transformadora) del primero que le pone en relación al segundo, y el estado del polo activo productivo respecto al polo receptivo de la acción transformadora. El sujeto activo-poiético sale fuera de sí en la *entäusserung*, acción que lo delata en relación con otra cosa que sí mismo (una kénosis poiética vital). Al exteriorizarse, el polo subjetivo sacrifica algo de sí, cuando menos una desposesión (*veräusserung*) de su fuerza productiva. Extroyección y desprendimiento (*entäusserung + veräusserung*) traducen la *enajenación* que punza la acción relacional del polo subjetivo al objetivo. La enajenación es una acción expresiva – productiva – transformadora de desposesión de la fuerza generadora (trabajo) que devenga la estructura activa – relacional del sujeto, y que, en cuanto momento conformante de subjetividad, es irreductible y carente de carga negativa. Casi una alegoría mecánica: la fuerza responsable del trabajo induce un desplazamiento (éste marca la directriz de la componente dinámica efectiva), alejamiento físico del sistema movilizado, el objeto de la acción transmutadora se distancia del agente motriz.

Ahora bien, la actividad relacional remite al polo objetivo en tanto que acción productiva *en él* por la cual es transformado. El objeto se significa como resultado o producto de la acción transformadora del sujeto, y éste lo reconoce, en cierto sentido, como propiedad suya. La alienación (*entfremdung*) consiste justamente en la privación al sujeto del medio de objetivación de su acción. Aquella situación en que el producto de la acción modificadora *no pertenece* al sujeto, depuesto su uso y propiedad deviene *ad aliud*, posesión de otro, ajeno al sujeto activo – productor: «El objeto que el trabajo produce –explica Marx- se enfrenta al productor como un ser extraño, como un poder emancipado de él: el trabajo se relaciona con su producto como un objeto extraño»⁶³. Lo más radicalmente *alienum*, en esta situación, es el sujeto, no el objeto, dado que, constreñido esencialmente a su actividad práctico – productiva y objetivada dicha acción en el producto, la desamor-

esa la vez una forma *particular* respecto del modo de producción específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye a la primera, pero la primera no incluye necesariamente a la segunda».

⁶² KARL MARX, «Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*», en *Contribución a la crítica de la economía política*, Comunicación, Madrid 1970, 248.

⁶³ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 105-106.

tización de éste irrogará cierto despojamiento o pérdida de realidad propia («la realización del trabajo aparece como desrealización del trabajador. El trabajador pone su vida en el objeto y, a partir de entonces, su vida ya no le pertenece a él sino al objeto»⁶⁴, por mediación de este vector de alienación poiética, la potencia sustractora subyuga al genuino depositario).

La alienación deriva en la reificación del hombre (*verdinglichung*). El producto – objeto se desliga del productor – sujeto, convertido en *Ding*, condición ontológica que comprometería al propio sujeto: si el sujeto es su actividad productiva y ésta se objetiva *en y como* su producto (el objeto del trabajo es la «objetivación de la vida genérica del hombre», ésta se desdobra, no sólo intelectualmente, sino activa y realmente, «y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él»⁶⁵, la reificación del producto en la alienación se propaga a la acción productiva objetivada en el producto, expandida al sujeto (el agente poiético se proyecta eidéticamente en la poiesis, y al serle sustraído el producto, se aliena. A la *ek-eidosis diapoietica* o kénosis (auto-vaciamiento) eidética en la poiesis le sigue la des-eidetización en la poiesis alienada; la biokénosis poiética esencial degenera en alineación-desencialización por intervención de una potencia usurpadora)⁶⁶.

Nos hallamos ante una moción inversa a la repolarización subjetiva del objeto, momento cenital de la secuencia hegeliana de explosión dialéctica del conocimiento (relación bipolar sujeto – objeto en la que cada polo lo es por mor del otro, negándolo y contradiciéndolo / distensión polar con tendencia a la simbiogénesis en la que se alcanza el verdadero conocimiento: superación del desajuste polar por disolución del polo estructural objetivo en el subjetivo –reducción epistemológica, reconversión del objeto en sujeto

⁶⁴ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 105-106.

⁶⁵ KARL MARX, *Manuscritos*, o. c., 112.

⁶⁶ KARL MARX, «Comments on James Mill, *Éléments d'économie politique*», in *Collected Works*, vol. 3, Lawrence & Wishart, London 1975: «Let us suppose that we had carried out production as human beings. Each of us would have, in two ways, affirmed himself, and the other person. (1) In my production I would have objectified my individuality, its specific character, and, therefore, enjoyed not only an individual manifestation of my life during the activity, but also, when looking at the object, I would have the individual pleasure of knowing my personality to be objective, visible to the senses, and, hence, a power beyond all doubt. (2) In your enjoyment, or use, of my product I would have the direct enjoyment both of being conscious of having satisfied a human need by my work, that is, of having objectified man's essential nature, and of having thus created an object corresponding to the need of another man's essential nature (...) Our products would be so many mirrors in which we saw reflected our essential nature». El sujeto poiético vierte su esencia en la poiesis (despliegue vital-esencial subjetivo a través de la acción productiva en el producto, al serle expropiado éste, se aliena –deflación esencial en la poiesis alienante-, su vida es usurpada.

/ reducción ontológica del *ser* en *pensar*-)⁶⁷. Si en el retablo hegeliano el sujeto ‘atrae’ al objeto hacia sí, absorbiéndolo –identidad *en* y *del* sujeto-, en la enajenación poiética, el objeto arrastra hacia su misma condición de *res* al sujeto: el hombre se desvirtúa eidéticamente como cosa, sometido al trato y uso que se da a una mercancía.

La alienación del hombre como evicción eidética por expropiación de lo que legítimamente le pertenece (aquello en lo que se objetiva su acción productora), escisión o alejamiento de su esencia y reificación de ser subjetivo, a diferencia de la simple enajenación, sí reviste un inequívoco valor negativo, contingente, adventicio a la naturaleza humana, adscrito a un contexto histórico definido (la alienación no es fenómeno natural sino histórico, fruto de una organización determinada de la vida socio-económica): una negación de libertad, la deshumanización o desviación esencial de su ser natural humano, que debe ser prevenida o combatida.

Los verbos «*entäussern*» y «*entfremden*» son reflexivos, acusando el signo patógeno de la alienación: *separar(se) de la propia esencia*. La alienación material está asociada a la transvaluación de la vida como poiesis - praxis, no como nóesis. La actividad noética tiene producto en la idea, y ésta, (re)presentación intelectual de la *res* extrapsíquica, imputa al *cogitans*: el objeto concebido es “propiedad” psíquica del cogitante, elemento de su dotación noógena (el acto cognitivo es una representación objetiva, y en ella, la realidad externa se interioriza, es poseída psíquicamente). La actividad poiética tiene, en cambio, beneficio no noemático – ideal sino poiemático – material, y la pertenencia efectiva del producto de la poiesis en el paradigma dialéctico materialista que eidetiza al hombre en aquella sustituye a la intencionalidad noética y arrogación intelectual de lo real como correlato técnico-sintético. La disyuntiva es perspicua: el sujeto es esencialmente nóesis (*endo-eidosis* noética / *eidosis* endergónica), actividad productiva psíquica,

⁶⁷ Triple momento estructural de la realidad:

- *Identidad indiferenciada* (unidad de sujeto y objeto, aún no en oposición, si bien en una estructura o forma que permite relacionarlos oponiéndose. La lógica, inicialmente formal, va desarrollándose dialécticamente y acaba fracturando la unidad sujeto-objeto).
- *Escisión dialéctica de la unidad subjetivo-objetiva* (oposición polar sujeto-objeto, pensar-ser. La realidad, no idéntica a sí misma, es *naturaleza*, ser-en-otro, prosecución de multiplicidad de objetos, no hay subjetividad en ella).
- *Reconciliación sujeto-objeto o superación especulativa de la escisión* (la realidad, idéntica a sí misma, integrando la multiplicidad de los objetos, es sujeto consciente de su interno proceso dialéctico o unidad enriquecida por la multiplicidad, es *espíritu* subjetivo).

y asimila al objeto noematizado en el acto cogitativo (el hombre produce sus ideas, reconociéndose a sí en ellas, o reconociéndolas parte de sí) / el sujeto es esencialmente poíesis, actividad productiva material, y desimila al objeto material de su actividad (*poiema*) como propiedad, sin extrañeza, reconociéndose en esencia a sí mismo en el producto de su vitalismo poiético –ecto-*eidosis* poiética / *eidosis* exergónica- (incluida la nóesis como producción del mundo objetivo en que se desenvuelve el sujeto noético, y en visor materialista la alineación noética reflectaría la expropiación de productos noógenos). En la ejecución y posesión del producto (*poiema*, no *res*, término de *eido-kénosis* poiética, no alienante) se objetualiza la poíesis, como en la noematización - interiorización psíquica de toda transcendencia (posesión noética del objeto como noema –aquí *transcendente* se opone a lo fenomenológicamente reducido, inmanente a la esfera eidética de vitalidad transcendental del yo ante el que se constituye el mundo objetivo), ésta se subjetiva (*epojé* refleja). Por contra, la apropiación reifica al *poiema* (el producto poiético deviene *res*, en total autonomía del poder productor), y por extensión se cosifica la *individualidad objetivada* a través de la poíesis esencial. He ahí el *aleph* de la alienación. El sujeto activo (noético / poiético) se aliena al desproveerle del objeto de su actividad: ilusoria hetero-posición *real* supra-sensible del objeto noético en su ejemplaridad; la nóesis irradiada a ese horizonte (no vivida como idealización sino como auténtica *epistème*) elevaría ficticiamente, por la calidad nouménica de la vertiente del ser, al propio yo noético sobre sí (falaz sobredimensión *real* del yo como super-yo en diligencia epistémica *ad supra* en la era bifacial teológica del *noûs*) / reificación de *poiema* en que se cosifica el yo poiético evertido esencialmente en el término de la poíesis como proto-ello (metábasis a la era monofacial ilúdica del *noûs*). Noematización – deshiletización subjetiva de la realidad obyacente y poiematización eidética – hiletización del sujeto (objetivación del sujeto poiético), y las dos formas subsiguientes de alienación, noética o poiética, transcendental o inmanencial, por sobreyección óptica o reificación objetual, noema o *poiema* hipotecados ontológicamente *ad alterum* (en tanto el producto de poíesis o de nóesis pertenezca al *poietikón* o al *noetikón* –el primero, lucro material, el segundo, rendimiento ideal de nóesis no epistémica, tráfico necesario de razón pura, como las categorías lo son del entendimiento-, los dos fenotipos conjugados, no habría alienación. La alienación inmanencial obedece a la exacción poiemática; el *poiema* exterioriza en su pertenencia al *poietikón* el carácter *esencial* de la poíesis).

La noematización de la *res* extracta su desreificación (*res* -ser extraintelectivo- y *obiectum* -ser obyectado ante cognoscente con acomodación de la *res in intellectu*- no anudarían en el análisis bosquejado) como patrimonio íntimo del *noûs* subjetivado, una redimensión subjetiva de la realidad. La

nóesis, actividad esencial del *zoón noetikón*, es atingencial (o el objeto es intencional en el acto de adecuación al *noûs* en que la *res* se objetualiza), en el acto cognitivo se atisba una extroversión atencional del sujeto noético para captar lo real, asimilándolo en forma representativa suplente (la noematización de la *res* - objeto, si realidad y objetualidad solapasen, o la objetualización - mensuración intelectiva de la *res*, si no lo hiciesen, supondrá una subjetivación de la *res* - *obiectum* o de la realidad, no objetual en sí). La poíesis, actividad esencial del fenotipo antrópico poiético, se objetualiza en su producto, y la reificación de ese objeto se transmite al sujeto, alienándolo. La identidad *in subiecto* (repolarización subjetiva del objeto en la *episteme* -síntesis hegeliana-) subvierte en identidad objetiva esencial en la dialéctica marxista (repolarización objetiva del sujeto en la poíesis y su efecto), en trance de alienación (desreificación y subjetivación noemática de objeto / objetivación poiética del sujeto y cosificación postrema de *subjetividad objetivada* vía poiética por reificación de *poiema*).

La transposición antrópica de la fórmula teológica *nóesis noéseos* es un prolegómeno del *cogito* que preside la modernidad. En la impronta neoplatónica de bifacialidad de la hipóstasis nodal que traspasa el pensamiento occidental (bifacialidad del *noûs* en la era de alienación transcendental: a la misión epistémica de la faz *ad infra* se suma la de una *facies ad supra* encarecida que aspira a captar intuitivamente –*epistème* inmediata- una *realidad* suprasensible; sólo bifacialidad del *lógos* en la era no alienada que adhiere el *noûs* a la faz ínfera de aquel y la faz súpera a un *lógos* idealizador, verticilo práctico de la razón pura) se incrusta la huella aristotélica de una nóesis retroalimentada sin otro soporte pseudo-objetivo que ella misma (*feedback* auto-noético), si bien ahora una nóesis hypokeimenoménica, polarizada subjetivamente (no nóesis auto-noética, no acto de pensamiento plegado sobre sí sin intencionalidad *ad extra*, *enérgeia* noética ensimismada, sino acto de autopensarse como *res cogitans*, *noûs* yecto sobre sí⁶⁸, *noûs noéseos*: lo subsistente aquí no es la nóesis autoenergética, es un *noetikón* reflexivo, no una

⁶⁸ Hay, sí, caída, en ese *noûs* arrojado a sí, pero no se contempla aquí un *estado de yecto* (*die Geworfenheit*) tal como lo entiende Heidegger. Aunque pudiera incluir cierta *avidez de novedad* (*Neugier*) la *epojé* cartesiana, con pérdida cotidiana del *Dasein* en la *primacía del ver* (clarividencia), no hay ambigüedad (*Zweideutigkeit*, cualidad del *Dasein* caído que ha olvidado su finitud y su modo impropio de comprender -impropio: *sin apropiación de la cosa-*, lanzado a su peculiar poder ser *sí mismo*). Cf. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemayer, Tübingen 1993, 169-175. El Dios *sutil*, inteligencia volcada a su esencia, no a su mismo acto de inteligir, marca el clinamen de la *nóesis noéseos* al *noûs noéseos* decisivo para el hallazgo del moderno *cogito* como sujeto auto-consciente que se afirma existencialmente sobre la certeza de su esencial actividad noética (*noûs auto-noetikós*).

nóesis transeúnte ni refleja que no pudiera tildarse siquiera de introspectiva pues no hay dinamismo sino inmovilismo en el *noéseos*, ni interna complejidad en la autoposición noética que declara, y sí en la auto-conquista del sujeto pensante como tal). En la estela de esa solución antropológica florecen aproximaciones al sujeto en la forma de egogenia noética o ética y de nóesis transitiva, heteropoiética (el *cogito* como núcleo de significación, vórtice noético original de toda constitución–donación de sentido en su esencial intencionalidad, absorbida eidéticamente toda *transcendencia* en una egosfera de propiedad *transcendental*; función ontologizadora de la conciencia,...). El intelectualismo aristotélico – tomista cifra en el *noús* la más alta dignidad sustancial humana. Sobre la base de la *voluntas ut natura*, el hombre despunta como ser que autosatisface sus deseos naturales, ordenados al bien, y sobre esa subterránea corriente desiderativa, la *voluntas ut ratio* como expresión de la libertad de la creatura espiritual. El voluntarismo escora la actividad esencial humana hacia la potencia volitiva en su vibrante autodeterminación (al punto de basar en ella, o en el *modus eliciendi* de la facultad responsable, la auténtica racionalidad *simpliciter*), y la praxis o el hábito práctico como *actus voluntatis* (el mundo como *voluntad de representación*). El sujeto se alza en el ejercicio de la libertad; el yo efluye como una auto-elaboración ética del espíritu (pura opacidad óptica o heteroposición fáctica del hombre). Al fin, el viraje materialista en la concepción del sujeto, ya sólo subdimensionalmente *zoôn noetikón* (o, si se prefiere, *lógos poietikós*, nomenclatura que acentúa la racionalidad productiva del hombre), primordialmente *poiesis* auto- / heteropoiética. El sujeto se contrae, en última instancia, a *poiesis poiéseos* porque produce su propia vida (*bíos autopoietikós*), las condiciones de ésta, y en la medida en que su esencia es *poiesis* (o ποιέω) habrá de pertenecerle legítimamente el producto que objetiva su actividad, y en el que el sujeto se reconoce a sí mismo al sentirlo suyo. La tendencia culminará en el originario vaciamiento esencial del hombre (kénosis eidética) con el acta de primacía de la existencia sobre la quiddidad dentro de una ideología parásita contemporánea⁶⁹, corolario no tan

⁶⁹ El sujeto, portador de la dialéctica histórica, ha dejado de ser espíritu subjetivo para ser entendido «existencialmente como praxis-proyecto» (PIETRO CHIODI, *Sartre y el marxismo*, Oikos – Tau, Barcelona 1969, 12). JEAN PAUL SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, Gallimard, París, 1960, 131-132: «El movimiento dialéctico no es una poderosa fuerza unitaria que se revela como la voluntad divina por detrás de la historia; es, ante todo, una resultante; no es la dialéctica la que impone a los hombres históricos vivir su historia a través de dramáticas contradicciones, sino que son los hombres, tal como son bajo el imperio de la escasez y de la necesidad, quienes se enfrentan en circunstancias que la historia o la economía pueden enumerar, pero que sólo la racionalidad dialéctica puede hacer

novedoso (en su formato teórico, no en sus implicaciones), si se atiende a la paráfrasis tomista del axioma de prioridad del acto sobre la potencia (asumido aquél como *esse*, con nítida traza de acto existencial, el edicto ratifica la prelación inter- e intra-entitativa del *esse* sobre la esencia: el *esse subsistens -ens increatum-* prima sobre el *compositum ex essentia et esse*, la sustancia compuesta *ex quo est et quod est -ens creatum-*, y aun internamente al binario onto – eidético, en cada entidad creada su ser es anterior a su esencia –*esse est prima rerum creatarum*⁷⁰). Esa desesencialización subjetiva tiene visos de deificación humana, habida cuenta la posición de *esse purum* que exige al ente divino de esencia (o le exonera, al menos, de una esencia con el valor de coprincipio potencial que impulsa en el ente finito, identificada con el mismo *esse*), aun cuando la profesa solución divina fuese la ideal coincidencia ser *en sí* / ser *para sí*, síntesis utópica en virtud de los caracteres analíticos contradictorios de las dos variantes ontológicas, quedando así anulada la posibilidad misma de Dios.

Asistimos a una nueva ontología. Aunque se dijo que la enajenación, exenta de gravamen negativo por nota esencial indeleble del agente poiético, proyección y auto-reconocimiento en el objeto de su acción productiva, traslapaba una repolarización objetiva del sujeto ponderable como moción inversa al momento hegeliano de repolarización subjetiva del objeto (disolución metadialéctica en el polo subjetivo del objeto), en rigor, debe advertirse una asimilación del objeto – producto por el sujeto poiético como propiedad suya. Por más que esa posesión rubrique una auto-posición del sujeto en la poíesis objetivada (trasunto de la subliminal auto-identificación del sujeto noético en la idea producida en tanto que *su* idea, su propio *cogitatum*; auto-afirmación truncada en la poíesis alienada por metátesis ontológica del objeto en *res*), el carácter material del *poiema*, frente a la calidad inmaterial o psíquica del objeto noemático, impone una tasa de *ser en otro* al polo poiético de la dialéctica marxista. La enajenación conlleva cierto grado de adaliedad (depositar la esencia en el objeto), a menos que

inteligibles (...) La dialéctica, si existe, no puede ser más que la totalización de las totalizaciones concretas operadas por una multiplicidad de singularidades totalizantes; aún más, si no queremos que la dialéctica vuelva a ser una ley divina, una fatalidad metafísica, es preciso que provenga de los individuos, y no de un conjunto supraindividual». El *esse* puro blinda la perfecta y estática vaciedad eidética del *en sí* sólo óntico que, en imposible síntesis plenificadora con el *para sí*, insinúa el inhibido ideal divino. Ese *en sí* hospedado en el *vacuum Dei* es nudo *sí mismo* óntico, ciega *seidad* meta-ontológica sin siquiera autorrelación (*aseitas*), sin anhelo de esencia, ausencia total de subjetividad originaria.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In IX Metaphysicorum*, lect. 7; *In VI Physicorum*, lect. 21; *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 5.

el mero hiato material objeto producido – agente productivo no baste para la heterosis (no vigor híbrido sino alterificación: la posesión material del objeto por el sujeto recaba para aquel un *input* ontológico de *no ser fuera* del poder de su causa, de sumersión en la fuerza productora, y la distinción que procedería entre la acción productiva y el producto-objeto, no *res*, no se desvía demasiado de la que vige entre el acto de conocimiento de un objeto y el objeto en cuanto conocido, *in esse cognito*: el producto se constituye como objeto en el acto de producción y en su pertenencia al productor, la objetualidad del producto consiste en su conmensuración en el acto de producción por plena disposición en ser y uso para el *poietikón*. Sujeto y objeto se conmensuran en la poíesis y en la posesión del producto de la misma, reconociéndose el primero en el segundo como término de su actividad, agnado el segundo al primero como algo no sustraído al poder de su causa, su fuerza productora.

La elisión de todo grado de heterogenia en la objetivación (que no en la reificación – alienación *sensu stricto*) de la actividad poética, esencial al ser humano en contexto materialista, no soslaya la distinción *obiectum – res* como diastema entre estadios ontológicos para el ente material que corona a la acción productiva. Una digresión: tergiversada la producción como ‘creación’, la condición de objeto de lo creado no traduciría para éste una razón de exterioridad plena a su causa. El producto es ‘creación’ como *res*, suspendido el dominio de su potencia productora, mas no como objeto, en cuanto tal es sólo pre-creación vinculada materialmente a su causa... Entonces, ¿la creación es alienación divina?

Frente al *zôon noetikón* de los paradigmas idealistas, un *zôon poietikón* se alza en categoría basal de una neo – ontología materialista. La *enérgeia* noética (actividad ideal) se amplifica a poética (actividad material) y la asimilación de la *res* objetivada en la nóesis rota a deyección esencial del *poietikón* en el producto de poíesis bajo su potestad. En la dialéctica idealista, el *noetikón* deshiletiza el objeto (*anima est quodammodo omnia* es el lema clásico en que cristaliza la idea de la repolarización subjetiva de la realidad objetivada en el arrastre epistrófico –*ad supra*- de la creación por el alma –foresis re-creadora sintética-, el viejo escolio de identidad inteligencia – inteligente en el acto de intelección es rescatado por Hegel en el momento de identidad subjetivada). En la dialéctica materialista, el sujeto esencialmente poético (*eidoyección* en la actividad productiva vital - material) asimila al objeto – producto ergónico, y esa absorción anuncia la propiedad del objeto. Propiedad del efector, la renta material de su acción productiva no es *res* emancipada del poder productor (tampoco en la acción noética la idea o el contenido objetivo-noemático tiene ser independiente del *noûs*) sino término en el que la poíesis se objetiva (objetivación del sujeto que no grava

índice de extrañeza alguno –el *zôon poietikón* se reconoce en el producto de su acción en tanto que pertenencia suya-).

5. Mercantilismo y postmodernidad como sendas de alienación poiética

El proceso de trabajo como genérica poiesis hilética es común a todo sistema de producción, incorporando una serie de elementos materiales (materia prima, medios de producción, trabajo útil) indispensables en la generación de valores de uso. El capitalismo supedita instrumentalmente el *proceso de trabajo* al de plusvalorización, y esta subsunción, con los elementos *extensivos* e *intensivos* de apoyo⁷¹, es presupuesto lógico de todo proceso capitalista de producción, aunque la *subsunción formal* queda históricamente contextualizada en un período en que el capital se acuna en procesos de trabajo preexistentes a él, modificando su forma, no su contenido (impacto transformante, no transmaterializante: la producción de plusvalía se apodera del proceso de trabajo, sin variación material de éste -ejecutado con los instrumentos y recursos técnicos previos a la subsunción formal-, con aparición del capital y de una figura gestora-instigadora que incrementa el plusvalor prolongando la jornada laboral, en una subsunción incompleta, pues deja a merced del obrero parte del proceso material de producción. La histéresis poiética, la resistencia del trabajo a mudar el valor o la capacidad de generarlo se desvirtúan como facultad de autoconservación y autovalorización del capital, el *trabajo objetivado* aparenta utilizar el *trabajo vivo* en una *mistificación* inherente a la capciosa relación capitalista⁷². Cuando

⁷¹ ANTONIO NEGRI, *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid 2001, 161-162.

⁷² KARL MARX, *El capital*, o. c., 59-60: «La subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización marca ya el nacimiento del fetichismo del capital, que como “cosa” parece autovalorizarse con independencia del trabajo vivo. Pero la mistificación no es aun completa porque el capital todavía no ha revolucionado su base material de producción. Esto último es lo que va a ocurrir con la subsunción real, en la cual las fuerzas productivas del trabajo directamente social, socializado (colectivizado) merced a la cooperación, a la división del trabajo, a la aplicación de la maquinaria y en general a la transformación del proceso productivo en aplicación consciente de las ciencias naturales (...) y de la tecnología (...) este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo objetivado, por oposición a la actividad laboral más o menos aislada de los individuos dispersos (...) todo ello se presenta como fuerza productiva del capital (...) La mistificación implícita en la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la subsunción puramente formal del trabajo al capital. Por lo demás, es aquí donde el significado histórico de la producción capitalista surge por primera vez de manera palmaria (específica)».

el capital guía bajo condiciones materiales por él imperadas la fuerza social productiva, ésta se torna una potencia objetivada del capital, que extiende su dominio sobre el trabajo vivo (subsunción material, fetichismo amplificado del capital: la fuerza productiva del capital, encarnada en el proceso de trabajo, se presenta al productor como *vis* poiética preexistente, externa a su voluntad, en tanto trabajo objetivado que subordina al trabajo vivo), un *plusvalor relativo* irrumpe en escena, la disminución del tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo del obrero.

La *éntasis* dialéctica sujeto – objeto se muestra en el apotegma ontológico de Simmel: *el presupuesto de toda experiencia y de toda práctica, de toda especulación intelectual y de todo placer y dolor de la vida*, es enunciable en los términos «yo y el mundo»⁷³. La mediación de la cultura en ese conflicto ontológico genera sub - oposiciones (la misma conservación de la vida no es *permanencia inmóvil*, sino lucha y resiliencia), la más destacada: *cultura objetiva / cultura subjetiva*. La cultura objetiva abarca las producciones del espíritu, las formas que surgen de la actividad vital y continúan existiendo, intemporales, sin ser fuentes de acción, en autonomía del alma que las crea, ajenas al devenir temporal de la vida. Son *alienaciones vitales*, barreras que la vida ha de franquear para afirmarse en su libertad creativa (la cultura subjetiva reside, empero, en la interioridad psíquica). Los biomas o contenidos de la vida (biopoiemas) están en posición de extrañeza respecto a los flujos subjetivos que la definen, radicalizándose la fractura entre ambas formas de cultura en la modernidad, con prominencia del espíritu objetivo (sobre el subjetivo) como resultado de la creciente división del trabajo y la especialización individual que degenera en la atrofia de la personalidad⁷⁴, engullida por la totalidad, asfixiada por relaciones cotidianas de anonimato (relaciones intersubjetivas no anímicas sino *basadas en el entendimiento* que restringe su interés a la *prestación objetiva sopesable*) –el anonimato es solidario a la cosificación del otro por abstracción de su humanidad⁷⁵.

Relevante es también la perspectiva de Alfred Schütz sobre la cosificación. En la línea de Husserl, este sociólogo concibe la *Lebenswelt*, el mundo de la vida cotidiana, como un dominio intersubjetivo *desde el comienzo*, cuyo factor dinamizador es la cultura. La falla sujeto – objeto se agudiza en Schütz como oposición entre *significados subjetivo y objetivo*. Si el primero remite a la acción singular, el segundo lo hace a *tipos ideales universales*

⁷³ GEORG SIMMEL, *Problemas fundamentales de la filosofía*, UTEHA, México 1961, 79.

⁷⁴ GEORG SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona 1986, 259-260.

⁷⁵ GEORG SIMMEL, *El individuo y la libertad*, o. c., 249.

(los tipos personales ideales serían apercepciones o formas bajo las cuales el sujeto interpreta la conducta de los otros), ligados a una memoria colectiva. La *orientación «tú»* del individuo (intencionalidad de los actos mediante los que el yo capta la existencia del otro en el *modo del «sí mismo original»*) sufraga una relación plural primo-personal directa (comuna o enjambre de *egos*), pero la intencionalidad de la *orientación «ellos»* cosifica al otro: mi contemporáneo me es aprehensible en modo reificado ya que mi conocimiento de él es en cierto grado abstracto⁷⁶.

El ser natural alienado como sujeto productivo despojado de su propia ‘creación’ en la era industrial es *pragma* recurrente. Mercantilismo y post-modernidad rezuman un efluvio alienante para el sujeto post-industrial. Dos voces, teñidas de tonalidades marxistas, lo denuncian, las de Karl Polanyi y Gilles Lipovetsky.

Para el primero, la embaucadora idea de mercado autorregulado (la metafórica *invisible hand* de Adam Smith) malversa la utopía. Tesis adyacentes: Sustitución de la *motivación de subsistencia* por la *motivación de ganancia* en el sistema de mercado⁷⁷. El engranaje económico determina la sociedad y el carácter de la motivación dominante (material/ideal) que selectivamente moldea el mundo humano⁷⁸. La práctica utilitarista distorsionó la comprensión del hombre occidental. La mecánica de mercado crea el espejismo de un determinismo económico con carácter de ley social. Racionalismo y atomismo serán los pilares fundamentales de la *Weltanschauung*⁷⁹ (la sociedad se concebiría como un *conglomerado de átomos comportándose según las reglas de un tipo definido de racionalidad*). Sobre la base conceptual de *acción racional (relación de los fines con los medios)*, el racionalismo económico no delimita el fin del hombre ni establece directrices electivas de los medios.

⁷⁶ ALFRED SCHÜTZ, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires 1976, 193-213.

⁷⁷ KARL POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos de nuestro tiempo*, FCE, Buenos Aires 2003, 90.

⁷⁸ KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, Capitán Swing, Madrid 2009, 64: «La mentalidad mercantil contenía nada menos que la semilla de una cultura completa (.), y la imagen del hombre y de una sociedad, transformada en economía de mercado, surgió necesariamente de la estructura esencial de una comunidad humana organizada a través del mercado».

⁷⁹ Cosmovisión (*Welt – anschauen* – observar-). El término empleado por Polanyi fue introducido por Dilthey en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*: la experiencia vital se fundaría en un cuerpo de principios sociales y culturales. La trama de emociones, vínculos, etc, en un ámbito definido contribuiría a la conformación de la cosmovisión individual.

En la sustitución que denuncia Polanyi, la relación interpersonal violenta sus coordenadas áxicas a expensas de la modulación de la acción como transacción comercial. Un cambio de paradigma se opera en la aproximación al individuo: la acción, en un sistema mercantilista, arroja al ser fuera de sí, lo extravía de sus maniobras eueidéticas, merma la integridad primordial de éste por cuanto su carácter centrífugo lo expone a inherencias que acaban frustrando ciertas posibilidades esenciales (la *ratio subsistendi* preserva al ser en su matricialidad, la ganancia incorpora un factor de accidentalidad transformante-enajenante). Trasfondo: dialéctica hegeliana amo-esclavo como genética social (*temor al hambre del obrero / deseo de ganancia del patrón*)⁸⁰.

El pasaje reseñado de *El sustento del hombre* rebosa tonalidades marxistas:

Hombre \equiv sustancia natural. Tierra \equiv naturaleza. En vez de eso: tierra/trabajo se convierten en mercancías. En la metalepsis conceptual atribuida al mercantilismo, Polanyi parece adoptar de partida una noción marxista de hombre como *ser natural*: la verdadera historia es la historia natural humana en la que se consuma la «conversión de la naturaleza en hombre»⁸¹. *Entäusserung / veräusserung*: «la ficción mercantil puso el destino del hombre y de la naturaleza en manos de un autómeta que controlaba sus circuitos»⁸².

Alienación económica y sus abscesos institucionales, «la organización de la ciencia, la forma de los asentamientos y aun la estética de la vida privada»⁸³, por los mecanismos de regulación mercantil. El simple deseo de ganancia se perfila como catalizador de la participación social. El uso del capital marca la estratificación de la sociedad. La representatividad del móvil como incentivo individual en la producción, la aptitud del fin seleccionado para suplantar al *hombre real*, prenotan el fenómeno de reificación. «Negocio vital de la producción»⁸⁴: el hombre *pone su vida* en el objeto-producto de su actividad. Latente también la convicción de la génesis ideológica, el alumbramiento de ideas, la gestación de representaciones, enlazados con la actividad-comercio material del hombre, como el *lenguaje de la vida real* (la del hombre al que los *ideales* aparecen, según hace notar Polanyi, *distantes y en la sombra*, preteridos, sin influjo en la praxis). La suplencia de la motivación de subsistencia por la de transacción filtra un índice de exterior-

⁸⁰ KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 65.

⁸¹ KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 153.

⁸² KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 64.

⁸³ KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 67.

⁸⁴ KARL POLANYI, *El sustento del hombre*, o. c., 65.

rización que eclipsa el *éthos* (deformado, el *éthos* ha dejado de ser «morada o estancia»)⁸⁵ en una hipocresía táctica.

Signos de postmodernidad que analiza Lipovetsky: legitimación del individualismo hedonista que acaba por sofocar la esperanza de futuro (*hedonismo apático*), instalando al hombre en la inmediatez: «considerarse joven, no forjar al hombre nuevo»⁸⁶. Declive del optimismo científico-técnico por hipertrófica renta negativa de los grandes descubrimientos (sobre-armamento, degradación medio-ambiental, ...). Abandono de las tectrices de la modernidad (revolución, laicismo, vanguardia, ...). Apoteosis (no superación) del consumo en la esfera privada y exacerbación histórica del proceso de personalización que genera «el vacío, la imprecisión existencial en y por la abundancia» de imagos⁸⁷. Proliferación de anfibologías y lógicas fisionadas: diversificación de las posibilidades electivas y supresión de referencias.

El dinamismo antinomial (más que una flexible cohabitación equipotencial de antinomias –«sin contradicción ni postergación»-⁸⁸, una diástasis: la postmodernidad, tal como la describe Lipovetsky, envuelve un complejo internamente dominado por bipolos e isomerías) habilita una ética dual, universal y contingente a la vez. Dos signos claves de la postmodernidad: la configuración personal de la cultura («cultura hecha a la medida»⁸⁹) y la ignición de referencias, sabotaje de los valores tradicionales (abolición de «los sentidos únicos y los valores superiores de la modernidad»⁹⁰)... ¿Qué clase de renovada moral del *lógos* cabría frente a la lisis cultural, la logomaquia y el expolio de custodias de la denostada modernidad, demolida en el exutorio de un río limoso que ya no une entre los brazos de su desembocadura gibosas lunas reptantes y lóbulos sésiles por predominio de la ablación marina sobre la acción fluvial⁹¹?

⁸⁵ Heidegger alude al fragmento 119 de Heráclito (*ethos antropo daimon*) en la *Carta sobre el humanismo* (MARTIN HEIDEGGER, *Hitos*, Alanza Editorial, Madrid 2000, 290). ÁNGEL XOLOCOTZI – LUIS TAMAYO, *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Trotta, Madrid 2012, 19: «De acuerdo con la interpretación de Heidegger, el *ethos* del ser humano, su estancia, contiene y preserva el advenimiento del *daimon* (...). Así, el ser humano en cuanto tal mora en la proximidad del *daimon*».

⁸⁶ GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona 2002, 9.

⁸⁷ GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, o. c., 10.

⁸⁸ GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, o. c., 11.

⁸⁹ GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 11.

⁹⁰ GILLES LIPOVETSKY, *La era del vacío*, 11.

⁹¹ El delta del Nilo en la descripción de Henri Nonn (*Geografía de los litorales*, Akal, Madrid 1987, 89).

6. Conclusión

Los productos psíquico - noético (paradigma dialéctico idealista) o físico – poiético son *espejos que reflejan la naturaleza humana*, asegura Marx, por cuanto objetivan la actividad esencial del hombre, nóesis o poíesis. El *noema* da contenido objetivo al acto intencional noético, tal como el *poiema* objetiva la poíesis, y la sobreposición ontológica de la noosfera como universo eidético (metafenoménico) o la cosificación del *poiema*, su infraposición ontológica como *res* (formas de expropiación del producto de actividad esencial), desnaturalizan la nóesis o la poíesis. Si el sujeto humano se contrajera esencialmente a actividad noética o poiética, la desnaturalización de tales conductos por sobrevaluación óntica o cosificación de sus objetos, que el sujeto asume como propios reconociéndose a sí mismo en ellos, trasluciría la misma heteroposición real del sujeto egomórfico, alterizado, desplazado de su propia esencia natural en otredad (sobrepuesto a sí como super-yo o en infraposición como yo iludiforme), una subjetividad alienada. La superación de la estructura dialéctica de la realidad por simbiogénesis polar (subjetivación noemática de la *res* / objetivación eidética de la poíesis) parte de la entidad de dos polos y entraña el peligro de la alienación que amenaza al sujeto por obvención extrínseca de *érgon* vital-esencial (reificación de *ergonema* / sobredimensión ontológica del ideal que aliena transcendentamente al *noûs*: alienación noética pseudo-epistémica). Las instancias represora e instintiva del aparato psíquico individual se remodelan como semblanzas colectivas de sendas eras de alienación por cometido epistémico ficticio de faz *ad supra* o por monofacialidad del *noûs*, delineadas en los eidotipos antrópicos *theopoietikón* y *poietikón*.

En la propiedad y usufructo del *poiema*, el sujeto se reconoce esencialmente a sí en asepsia ontológica como potencia productora. La objetivación de la poíesis y autoposición del *zoon poietikón* en el *poiema* puede manejarse como una recodificación materialista de la síntesis dialéctica sujeto – objeto (el *zoon noetón* se apresa a sí en su nooteca, su acervo noemático, o el objeto cognitivo se disuelve en el cognoscente –identidad polar *en/por* el sujeto que fragua el conocimiento absoluto-). La alienación testimonia la obstrucción de la identidad polarizada por reificación objetiva y, en último término, subjetiva (cosificado, el objeto deviene *esse alio quam subiectum*), o por abducción teopoiética, una degradación esencial de la actividad poiética o noética del sujeto (desnaturalizado) por expropiación del producto o bloqueo de la intencionalidad de la nóesis, desprovista de término atingencial.

El objeto reificado se expugna como alteridad huérfana de significado por imposibilidad de conmensuración en él de la poíesis, abstrusa *res alia* respecto al sujeto, que deja de ser el auténtico donador (polaridad subjetiva

activa) de sentido original a su mundo para ser maquinal receptor (polaridad subjetiva pasiva) de soflamas en un teatro predecorado (no hay *tempestad*, todo es apacible, el mapa de significados está trazado... *How beautiful mankind is! O brave new world, that has such people in't...*)⁹². El sujeto queda confinado en un campo fáctico de significaciones, revocada la potestad ejecutiva sobre él. Ya no es el artífice intelectual de su mundo, el foco significante. Toda una semiótica impostada: el sentido de las cosas, del entorno, le es dado, como un guión cultural del que no puede desviarse. No hay propedéutica sino hipnopedia, conocimiento infundido en una conciencia letárgica y opciones prefijadas para una voluntad sonámbula.

En estado de alienación gnoseológica, el cognoscente es únicamente auditor de la verdad, ésta le es revelada, sólo le resta penetrarla (sobre ideas infusas se erige la ingeniería cognitiva). La *eigensphäre* en la que el yo transcendental se identifica a sí como hipocentro de toda constitución originaria (*revelar lo que ya estaba presente de manera oculta*, según lo entiende Husserl) queda desvitalizada. El salto del *eidos*, lo implícito en el ser autárquico de un individuo que define el plano de la conciencia pura, a la *Lebenswelt*, el mundo de la experiencia transcendental donde tiene lugar la fundamentación de todo conocimiento (el simple fenomenismo cede al *fundamentum* fenoménico), está coartado. Si la intencionalidad se elucida como la peculiaridad de la conciencia de llevar, *en calidad cogito, un cogitatum en sí misma*, la conciencia alienada es portadora de injertos gnoseológicos. El yo alienado ya no es núcleo expelente y gestor originario de la objetividad del mundo, de la comunidad humana, y de su propia inmersión intramundana (...«podemos decir que en la conformación del ego están contenidas todas las constituciones de todos los objetos existentes por él»⁹³... y los postulados nouménicos, conscriptos en su idealidad práctica, pues sólo así no desfiguran al yo por alienación supra-egomórfica; el super-yo sería, en esta higiénica descompresión o descongestión ontológica, no un egotipo alienado -patovar egológico- sino una idealización de yo que preside la acción moral), ya no es ese remanente fenomenológico accesible en la reducción transcendental (modo de conciencia en que el objeto es dado como original), sino un simple colector en el que lo específico del *noús*, cuyas formas de vida actuales «retrotraen a cogitaciones y vivencias»⁹⁴, está pervertido.

⁹² Muy recomendables al respecto, célebre novela de Huxley aparte, su colección de ensayos: *Return to Brave New World* -1958-, frecuentes las alusiones a la distopía oceánica que Orwell plantea en 1984.

⁹³ EDMUND HUSSERL, *Meditaciones Cartesianas* IV, FCE, Madrid 1985, 37.

⁹⁴ EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, Madrid 1962, 205.

Bibliografía

- ADORNO, TH., *Negative Dialektik*, Suhrkamp , Frankfurt am M. 1985.
- ALTHUSSER, L., «Le courant souterrain du matérialism de la rencontre», en *Écrits philosophiques et politiques*, vol. I, Stock/IMEC, París 1994.
- BALLINEZI, P., *Forza e materia nel pensiero di Marx ed Engels*, Franco Angeli, Milán 1984.
- BARATA-MOURA, J., *Ontologias da praxis e idealismo*, Caminho, Lisboa 1986.
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959.
- BRECHT, B., *Gesammelte Werke*, Band 17, Suhrkamp , Frankfurt a. M. 1975.
- CHIODI, P., *Sartre y el marxismo*, Oikos-Tau, Barcelona 1969.
- GODELER M., MONOD J., MOULOU D., *Epistemología y marxismo*, Martínez Roca, Barcelona 1974.
- GOULD, C. C., *Ontología social de Marx. Individualidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*, FCE, México 1983.
- HENRY, M., *Marx*, vol. 1, Gallimard, París 1976.
- KORSCH, K., *Karl Marx*, Ariel, Barcelona 1975.
- LUKÁCS, G., *Ontologia dell'essere sociale*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980.
- MARCUSE, H., *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, 1971.
- MARX, K., *Tesis sobre Feuerbach VI*, en *Karl Marx, Thesen über Feuerbach. Notizbuch aus den Jahren 1844-1847*, traducción y prólogo de Carlos Bendaña-Pedroza, Félix Burgos Editor, Bogotá 1981.
- NEGRI, A., *Marx más allá de Marx*, Akal, Madrid 2001.
- NOWAK, L., *La scienza come idealizzazione: i fondamenti della metodologia marxiana*, Il Mulino, Bolonia 1977.
- SCHMIDT, A., *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid 1977.
- SCHÜTZ, A., *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Buenos Aires 1976.
- VADÉE, M., *Marx penseur du possible*, L'Hartmattan, París 1998.
- ZELÉNY, J., *Dialéctica y conocimiento*, Cátedra, Madrid 1982.

**RENOVACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN EN LA POSGLOBALIZACIÓN: REVITALIZACIÓN
DEL MOVIMIENTO SANTUARIO PARA INMIGRANTES EN EE.UU.**

*RENEWAL OF POLITICAL THEOLOGY AND SOCIOLOGY OF RELIGION
IN THE POST-GLOBALIZATION: REVIVAL OF THE SANCTUARY MOVEMENT
FOR ALIENS IN THE USA*

ANTONIO SÁNCHEZ-BAYÓN
Universidad Bernardo OHiggins (Chile)
antonio_sanchez_bayon@hotmail.com
Núm. ORCID: 0000-0003-4855-8356
ResearchID: B-3813-2016

Recibido 1 de febrero de 2018 / Aprobado 1 de abril de 2019

Resumen: Este estudio analítico-empírico (crítico, comparado y prospectivo), tanto teológico-político como sociológico-religioso, se focaliza en la revitalización del *movimiento santuario* (tras la crisis de valores de 2008), para ofrecer amparo a la inmigración perseguida en EE.UU. Se trata de un caso más de *heteropraxis*, en la larga tradición estadounidense de despertares y revitalizaciones socio-religiosas, para promover el bien común y la justicia social desde la resistencia civil no-violenta y transformadora del orden social. Se sistematizan las principales cruzadas acometidas, en las que se ha combinado un premoderno acogimiento a sagrado, con posmodernas TIC y redes sociales, para lograr reavivar una moderna ciudadanía comprometida con las libertades civiles.

Palabras clave: Migración, Movimiento santuario, Persecución religiosa, Sociología de la religión, Teología política.

Abstract: This analytic-empirical study (in critical, comparative & prospective way), under Political Theology & Sociology of Religion approaches, it focuses on the revival of the sanctuary movement (beyond the 2008 crisis of values/shares), to offer protection to the persecuted immigration in the USA. This is another case more of *heteropraxis*, in the long American tradition of social-religious awakening and revivals, to promote the common good and social justice from civil non-violent resistance and the transformation of the social order. The main crusades are systematized here, by the mix of pre-modern sanctuary asylum and post-modern ICTs & social networks, in favor of a pro-active modern citizenship committed with civil liberties.

Keywords: Migration, Sanctuary movement, Religious prosecution, Sociology of religion, Political Theology.

Introducción

Santuario, en inglés, alude al mismo tiempo al templo donde se ofrece refugio al peregrino y/o perseguido injustamente, la práctica caritativa de salvaguarda y salvoconducto, y la institución jurídica medieval devenida en derecho de asilo. Ello es resultado de la fusión del Derecho Romano-Canónico (*asylum o asilo*) y el Derecho Germano (*shrine o santuario/hörgr o altar*), quedando de manera residual en el Derecho Común Anglosajón (*grith o refugio*), hasta su recuperación contemporánea por los movimientos socio-religiosos en EE.UU., con sus prácticas de desobediencia civil y resistencia no-violenta, para mejorar su orden social. De tal manera, en el seno estadounidense, en el albor de la posglobalización, se ha vuelto a combinar un premoderno acogimiento a sagrado, con posmodernas TIC y redes sociales, para lograr reavivar una moderna ciudadanía comprometida con las libertades civiles (organizándose a través de movimientos sociales, que no buscan el poder, sino mejorar el sistema –de ahí que se produzca en *ciclos de despertares y revitalizaciones*-CDR, vid. supra-, corrigiendo sus injusticias, vía cruzadas de transformación social).

Este estudio, desde los aportes de la teología política y la sociología de la religión, se focaliza en la revitalización del *movimiento santuario* (MS). Se trata de una iniciativa interconfesional de la sociedad civil estadounidense, surgida en los años 80 (como repunte, a su vez, del movimiento de libertades civiles para latinos), reactivándose tras la crisis de valores de 2008. Se ofrece así amparo a la inmigración perseguida en EE.UU., mediante una red de casi un millar de organizaciones por todo el país. Resulta un caso más de *heteropraxis* (una variopinta religiosidad orientada a la acción, promovida desde las bases sociales en ejercicio de su evangelismo social), en consonancia con la larga tradición estadounidense de CDR, para promover el bien común y la justicia social desde la resistencia civil no-violenta y transformadora del orden social. Se sistematizan aquí sus principales cruzadas acometidas (actualmente, además, vía TIC y redes sociales), teniéndose en cuenta, incluso, los riesgos y las responsabilidades asumidas por los integrantes del movimiento, como han sido las sanciones administrativas a las organizaciones y la detención de medio centenar de colaboradores (de entre ellos, más de un tercio son ministros de culto)¹.

¹ Las repercusiones, por ser miembro del movimiento (*faith allie*), pueden oscilar desde una mera amonestación, pasando por una incoación de un procedimiento investigador y/o expedientador, hasta una multa, la retirada de exenciones fiscales, la pérdida de licencia de apertura al público y el cierre del establecimiento, incluso, la detención por colaboración

Marco teórico e hipótesis de trabajo²

Para comprender el fenómeno social recurrente, por el que la sociedad civil se moviliza en EE.UU., para reclamar derechos para los desfavorecidos (en este caso, los inmigrantes)³, además de oponerse a regulaciones y políticas públicas domésticas consideradas injustas (arriesgando en el proceso sus propias libertades)⁴, es necesario el atender a diversas líneas de investigación, que suelen entrecruzarse y combinarse, como son:

- Teología política (y Estudios culturales, v.g. *Religion ands, Sciences of Religion*): a diferencia de la teología tradicional, focalizada en el conocimiento de Dios, la teología moderna o política se centra en la organización

en el delito. Rab. L. Meirowitz Nelson, *Mikdash: A Jewish Guide to the New Sanctuary Movement* (New York: T'ruah, 2017). VV.AA., *Immigration Raids Rapid Response*, Madison: WNPJS, 2017. K.L. Wild, "The New Sanctuary Movement: when moral mission means breaking the Law, and the consequences for churches and illegal immigrants", *Santa Clara Law Review* 50 (2010): 981-1015.

² Por la limitación propia de un artículo, no se rinde aquí detallada cuenta de la producción científico-académica de la materia, sino que se remite a publicaciones previas (v.g. *Manual de Sociología Jurídica Estadounidense; La Modernidad sin prejuicios* -3 vols.-; *Estado y religión de acuerdo con EE.UU.; Universidad, ciencia y religión en EE.UU.; La religión civil estadounidense*); se destaca sólo A. Sánchez-Bayón, "Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde su Teología política y Ciencias Eclesiásticas", *Estudios Eclesiásticos* 93, 364 (2018): 165-204.

³ No se reclaman derechos para sí (para una comunidad concreta), sino para el prójimo, quien también forma parte de la sociedad. Tal planteamiento se basa en los principios fundacionales estadounidenses, relativos a la dignidad humana y la movilidad social, como son los postulados de *pilgrims & puritans* (v.g. *Mayflower compact*, 1620; *A Model of Christian Charity*, 1630), pasando sus *Charters* o cartas coloniales, tipificándose en su Declaración de Independencia (1776) y su Constitución (1789): *la libertad, la igualdad y la búsqueda de la felicidad de todos los seres humanos; sus derechos de nacimiento e inalienables como la libertad religiosa y de circulación; así como la pluralidad de sus gentes como parte del estilo de vida estadounidense*. Sin embargo, tras las crisis de la globalización (1990-2008), con la revitalización del debate identitario y los flujos migratorios, está teniendo lugar un proceso de deconstrucción nacional y vulneración de sus principios (desde *identity politics* hasta *massive deportations*), así como un periodo de aislacionismo, con fenómenos anacrónicos como la persecución religiosa y el acogimiento a sagrado, con renovadas fórmulas de solidaridad. J. Valero, A. Sánchez-Bayón, "Relaciones de la inmigración hispana con la Iglesia en el área de Washington D. C., Virginia y Maryland", *Rev. Migraciones* 45 (2018): 89-117. M.N. Mateus, A. Sánchez-Bayón, "Novas abordagens e fenómenos em estudos de imigração: movimentos religiosos no coração dos Estados Unidos da América", *Journal of Sociology and Theory of Religion* 8 (2019): 45-82.

⁴ La desobediencia civil supone aceptar las sanciones por contravenir el Ordenamiento, para probar así su injusticia y la urgencia de su modificación.

y salvación del pueblo de Dios. De tal suerte, en América, gracias a la secularización moderna y el apoyo de la teología política, se van a producir grandes avances hacia un *novus ordo seclorum* (siendo uno de los lemas nacionales estadounidenses, *Gran sello*, 1782). El mismo viene orientado (tal como rezan otros lemas nacionales: *annuit coeptis, in God we trust*), por constructos sociales como *American civil religion*-ACR (la religión civil estadounidense que permite la convivencia de las religiones tradicionales, a la vez que las integra bajo una fórmula de ciudadanía previa al recurso decimonónico de la nación en Europa); *American social Gospel*-ASG (el evangelismo social que mueve a la preocupación y mejora del bien común, con cruzadas transformadoras de la sociedad estadounidense en su camino de progreso y bienestar); y *American covenant Theology*-ACT (teología pactista estadounidense, base de su contrato social y su desarrollo institucional). Dicha teología política (inspiradora de otras manifestaciones, v.g. *American manifest destiny*-AMD, *American self-righteousness*-ASR), ha venido informado el devenir estadounidense (doméstica y exteriormente), llegando a inspirar su autoproclamación como adalid de Occidente (tras la II Guerra mundial). En cuanto a los Estudios culturales, que desde finales del s. XIX, han venido desarrollándose (sobre todo en *Divinity Schools* y en *Arts & Humanities Colleges*), se ha aportado una visión histórico-comparada, cambiando en el periodo de entreguerras, al focalizarse en el estudio de la singularidad estadounidense y la conformación de su idiosincrasia (en la que el factor religioso ha sido relevante). Tal planteamiento se mantuvo hasta las *guerras culturales* (1960-80), cuando florecieran los *Estudios culturales sobrevenidos*-ECS (nutridos de la *fuga de cerebros* de posguerra, que no pasaran por el proceso de *Americaness* o estadounidenseización, extendiendo velos posmodernos de confusión, y soportados federalmente con la ley de 1972 y los fondos de *affirmative action* hasta *identity politics*). Desde entonces, la religión ha pasado de ser una esfera social relevante (facilitadora de visión, misión y valores), a resultar parte de la cultura de cada comunidad, y por tanto un elemento más del hecho diferencial y del conflicto social (incluso, hay ECS que reconducen la cuestión a “justicia racial”)⁵. En lo tocante a la teología y ciencias de la religión, uno de los primeros velos en extenderse

⁵ Así se ha promovido desde ECS, como *Afro-American Studies* y sus movimientos específicos (v.g. *Black Lives Matter*, *Showing Up for Racial Justice*), quienes no sólo han cambiado el discurso (introduciendo el *pathos* posmoderno) y parte de la acción (pasando de la resistencia no-violenta a la confrontación mediática y judicial), sino que también han ampliado el asilo a otras confesiones (como los musulmanes en la crisis migratoria siria, 2011-15). Algo similar ha pasado (en cuanto a cambios terminológicos, de discursos y estrategias), con *Jewish-American Studies*, en los que se usa la denominación *Mikdash*;

fue la teología de la liberación y la espiritualidad *new age*. Desde entonces, se han ido abandonando las religiones tradicionales y la religión civil (ACR), dando paso a la religión política, a modo de sustento de superioridad moral del pensamiento débil de vocación única.

- Sociología político-jurídica (y Estudios culturales, v.g. *Comparative Studies, Geo-Politics*): ya desde sus orígenes, en EE.UU., ha existido un gran interés por la ordenación social y su juridicidad (la legitimidad, validez y eficacia de normas e instituciones), así como por cuestiones relativas a los valores y principios, el bien común y la cultura político-jurídica. Por ello, EE.UU. ha sido un país pionero en aportar fórmulas y escuelas sociológicas político-jurídicas: desde el periodo colonial con el movimiento reformista puritano pro-libertad religiosa y objeción de conciencia, representados por los rev. Williams, Penn, etc.; más los movimientos menonitas y cuáqueros proto-abolicionistas; pasando por el decimonónico movimiento trascendentalista y su desobediencia civil, con teólogos y proto-sociólogos como Emerson, Thoreau, et al.; así como el movimiento metodista y cuáquero, con su compromiso abolicionista y sufragista (v.g. Anthony, Stanton, Bloomer); hasta corrientes más recientes (periodo de entreguerras), del tipo *American legal realism* y su test social (v.g. Holmes, Pound, Frank), o movimiento de libertades civiles y su resistencia no-violenta (v.g. rev. T. D. Jemison, rev. M. Luther King Jr.). Incluso, más antigua es la tradición sociológica y ius-humanista de los estadounidenses: desde la generación de peregrinos y puritanos coloniales, con su transición de *Blue Laws* a *chartism* hasta sus *bill of rights* (de la tolerancia a la libertad y declaraciones de derechos en las trece colonias originales), pasando por los teólogos políticos impulsores de la red universitaria estadounidense (v.g. rev. y prof. S. Stoddard —abuelo de Edwards- y los Mather —en Nueva Inglaterra del s. XVII-, W. Ames y S. Davies —en *Princeton Univ.* y las *Provincias medias* del s. XVIII-, G. Whitefield, W. Tennent, S. Johnson y J. Edwards —impulsores de nuevas universidades del *Ivy League*, como proto-Ilustración de las trece colonias, e inspiradores del *I despertar*, en la década de 1730-, et al.); seguidos de los constituyentes o *framers* (Franklin, Adams, Jefferson, Paine, et al.), con su *Declaración de Independencia* (1776) y la *Declaración de Derechos* (1789); pasando por los ya citados trascendentalistas (liderados por el rev. Emerson, Whitman, etc.) y su desobediencia civil (*Resistance to Civil Government* or *Civil Disobedience*, de H.D. Thoreau, 1849); llegándose así al reciente y también citado *movimiento de libertades civiles* (en los años 60 para afroamericanos

en *Korean-American Studies* y su contribución vía *Korean-American sanctuary church movement & UMCJustice*, etc.

y en los 80 para latinoamericanos). En cuanto a sus Estudios culturales (al igual que con la teología política), tras partir de la visión histórico-comparada, hubo una focalización en las claves idiosincrásicas estadounidenses, para terminar en la polarización y tensión entre *Estudios culturales tradicionales*-ECT (de consenso y basados en *ethos-logos*) y *sobvenidos*-ECS (de conflicto, conforme a *pathos-mithos*). Entre los últimos intentos de ECT para reformular una sociología político-jurídica de consenso, destaca el *revival* del *American exceptionalism* de comparativistas y geopolíticos como Lipset, Huntington, etc., o de culturistas político-jurídicos *tipo* Almond y Verba, incluso con tintes economicistas como Posner o Cudahy, etc.

- Sociología de la religión (y Estudios culturales, v.g. *Church-State Studies*, *American Civil Religion*): se han ofrecido diversos constructos para percibir y gestionar la compleja y voluble realidad social estadounidense; desde su *teoría de CDR*⁶, hasta las propuestas del *denominalismo* (clave para entender la solidaridad y movilidad social en EE.UU.), el *ecumenismo* (para comprender las iniciativas interconfesionales, como MS), su *religión civil* o ACR (junto con ASG, AMD, etc.), et al. Entre los renovadores de la materia a mediados del s. XX, cabe destacar a Blau, Eliade, Mannhein, Stokes, Wood, etc.; y entre sus defensores durante las *guerras culturales*, merecen mención –entre otros- Bell, Bellah, Berger, Bloom, Lipset, etc. De entre los ECT, cabe destacar el papel de *Church-State Studies*, por resultar pionero el modelo relacional estadounidense, basado en la separación acomodaticia, tal como establece la *I enmienda* (con una aconfesionalidad garantista: un límite inferior o (*non*)*establishment clause*, y uno superior o *free-exercise clause*); sin olvidar el famoso *muro de separación entre iglesia y Estado* (basado en la autonomía y no injerencia), que soporta el reconocimiento de *santuario* (desde los casos decimonónicos del *underground railroad*, ofreciéndose auxilio a los esclavos fugados hacia los Estados abolicionistas). De entre los millares de académicos especializados, cabe destacar a Stokes (dejando escuela en Yale), Pfeffer (en NYU y Yeshiva Univ.), Wood (en Baylor y MHB), et al.

- Sociología cultural: dados los múltiples y acelerados cambios tecnológicos, se han producido transformaciones culturales, que han condicionado las relaciones sociales, permitiendo una mayor conectividad en tiempo real. Por tanto, los CDR ya no vienen inspirados y canalizados principalmente

⁶ Periódicamente, surgen demandas de las bases sociales (los despertares), que se canalizan a través de movimientos, llegando a la agenda institucional, provocando cambios sociales mediante nuevas políticas públicas y su regulación; también se logra la renovación de las élites de poder (las revitalizaciones).

a través de la religión, sino también gracias a novedosas prácticas facilitadoras de la emergencia solidaria de inteligencia colectiva móvil (v.g. revoluciones performativas de J. Alexander, R. Jacobs, P. Smith, I. Reed, M. Norton, etc.; inteligencia colectiva de P. Russell, T. Atlee, H. Bloom, D. Engelbart, C. Joslyn, etc.; inteligencia simbiótica de N.Ll. Johnson, etc.). En tal sentido, MS (sobre todo su revitalización de posglobalización), es una buena muestra al respecto (usándose para campañas y concentraciones relámpago *Facebook*, *Twitter*, etc., gracias a su manual de acciones *on-line & toolkit*)⁷.

En cuanto a las hipótesis de trabajo (dado el interés crítico, comparado y prospectivo de esta investigación), se invita a la siguiente reflexión preliminar sobre movimientos sociales y su impacto: aun partiendo de las mismas raíces y bases sociales occidentales (dadas las relaciones atlánticas), ¿son iguales los movimientos sociales en Europa y América?, ¿se constituyen y operan de manera similar? Desde la experiencia comparada, queda clara la respuesta: los movimientos sociales pueden ser –al menos- contestatarios o legitimadores, pacíficos o violentos, dirigidos (como acontece en los regímenes dictatoriales) o espontáneos (dado el factor humano, puede surgir en cualquier momento a desaparecer de igual manera), etc. Al respecto, conviene retirar un velo de confusión extendido durante las *guerras culturales* (y soportado desde entonces por ECS): la acción social de los movimientos no se reduce a la política (y menos aún entendida como juego de poder y lucha social desde el conflicto), pues ésta no comprende toda la esfera pública (el espacio público y la noción de bien común están igualmente afectados por

⁷ Entre el millar de organizaciones integrantes de *New Sanctuary Movement* (una red de coaliciones: *Sanctuary Coalitions*), circulan diversas variantes del *manual de acción* o *Sanctuary toolkit* –se considera como referente el de *Southside Presbyterian Church-Tucson*, asesorado por ACLU- (URL: <https://www.uua.org/sites/live-new.uua.org/files/sanctuary-toolkit-2017.pdf>; <https://www.truah.org/wp-content/uploads/2017/09/mikdash-guide-sept-2017-low-res.pdf>; https://www.sanctuarynotdeportation.org/uploads/7/6/9/1/76912017/manual_del_movimiento_santuario.pdf), junto con informes y otros recursos para la acción (v.g. cartelería, webinars, URL: <https://www.sanctuarynotdeportation.org/sanctuary-report-2018.html>; <https://www.truah.org/resource-types/toolkit/>; <http://www.wnpj.org/sanctuary>; <https://action.groundswell-mvmt.org/petitions/we-pledge-to-resist-deportation-and-discrimination-through-sanctuary>; <http://www.interfaithimmigration.org/resources/>; <https://www.sanctuarynotdeportation.org/resources.html>; <http://www.interfaithimmigration.org/media/webinars/>). El antecedente de todo ello, estuvo en *Inter-American Symposium on Sanctuary*, en Tucson (1985), publicándose su guía: G. MacEoin, *Sanctuary. A resource guide for understanding and participating in the Central American refugees' struggle* (San Francisco: Harper & Row, 1985).

otras esferas sociales), ni la misma alcanza a todas las dimensiones de la sociedad civil (como son los fenómenos de masas, modas, tendencias, etc.). Todo ello queda aún más claro con el ejemplo de la sincronía posmoderna de inteligencia colectiva móvil (v.g. *fashmob* o multitud relámpago, convocada por mero entretenimiento): los movimientos sociales no tienen que ser necesariamente de protesta y para la consecución de cuotas de poder (*empowerment*), sino que pueden ser reformistas solidarios, incluso, meramente lúdicos y experienciales (siendo así desde las celebraciones y festivales carismáticos multitudinarios, v.g. *Cane Ridge*, 1801, o los circuitos entusiásticos, v.g. *Chitlin Circuit*, desde la reconstrucción).

Otra revelación necesaria es de carácter histórico-historiológico-historigráfico: a diferencia de la Historia contemporánea europeo-continental, que sí ha requerido de transformación violenta de los vestigios feudales (tal como han convergido desde la Historia social las *Escuelas de Frankfurt*, *Normale-Annales* y *Birmingham* –influyendo a la postre en EE.UU., en sus ECS-), protagonizándose las transformaciones sociales por movimientos de corte ideológico y contracultural, mediante la protesta y la revolución; en cambio, en EE.UU., su transformación sociocultural ha venido de la mano, entre otros actores, de los movimientos religiosos⁸, al mantener un sentido de misión, visión y valores redentores de la vida social estadounidense.

⁸ Dichos movimientos pueden institucionalizarse autónomamente (*faith-based organization*: a modo de ONG), o en el marco de una confesión (*congregation*: un grupo religioso organizado y arraigado, cuya máxima expresión es una iglesia), incluso, pueden ser meras iniciativas puntuales (vigilias, proyectos, cruzadas, misiones, etc.). En la Historia estadounidense (y los patrones de sus CDR) ha habido diversos: a) tipos (ad intra: conversos, transformistas, de introversión, utópicos, cientificistas, de manipulación, taumatúrgicos, et al.; ad extra: reformistas, revolucionarios, aislacionistas, salvíficos, etc.); b) corrientes (*congregationalism*, *propagationism*, *perfectionism*, *millennialism*, *restorationism*, *communitarianism*, *sabbatarianism*, *evangelicalism*, *harmonialism*, *pentecostalism*, *fundamentalism*, *neortodox*, *ecumenicalism*, *judeochristianism*, et al.); c) hitos y manifestaciones (*New Plymouth*: peregrinos y puritanos, 1620; *Philadelphia*: cuáqueros y deístas, 1776-87; *Cane Ridge*: metodistas, 1801; *Salt Lake City*: mormones, 1847; *Oneida Community*: perfeccionistas y comunitaristas, década de 1840; *Gettysburg*: religión civil, 1863; *New Orleans & Harlem*: santería y vudú, década de 1920; *Woodstock*: orientalismo y *New age*, 1969; *New York-Washington*: *neocon & Christian right*, 2001, etc.). C.H. Lippy, P.W. Williams (edits.), *Encyclopedia of the American Religion. Studies of traditions and movements* (3 vols., New York: Charles Scribner's Sons, 1988). J.G. Melton, *The Encyclopedia of American Religions* (Detroit: Gale Research Inc., 1989). E.L. Queen, et al.: *The encyclopedia of American Religious History* (2 vols., New York: Facts of File, 1996). J.D. Schultz, et al. (edits.), *Encyclopedia of Religion in American Politics* (Phoenix: Oryx Press, 1999).

No se trata de una casualidad, sino de una causalidad, resultado de unos patrones reiterados, en forma de CDR e inspirados por propuestas denominadas, de evangelismo social, etc.⁹. En definitiva, CDR es una suerte de propuesta de *bootstraps* o entrelazamientos, en la que no se da preferencia a hitos, discursos, personajes y/o movimientos, sino que se presenta todo ello conectado (cuyo hilo argumental es el impacto socio-cultural de la interacción de múltiples factores y esferas sociales en la construcción idiosincrásica estadounidense). Además, es posible así entender los avances y retrocesos (en realidad, apertura y cierre de ciclos, en forma de espirales, más bien), que aparentemente suelen tener lugar en el transcurrir histórico sobre el que se fundamenta la forja identitaria (comprendiéndose tiempos de *acción y reacción, profano y sagrado, aislacionista e intervencionista*, et al.; así se nutren los ciclos de un plan de progreso, que puede leerse a la par en clave de predestinación y de autoderminación). La propuesta de CDR que aquí se atiende (en forma de 4 grandes CDR: de fundación y revolución, de refundación -tras la Guerra civil- y reconciliación, de expansión y mesianismo, y de revisión), se nutre de la combinación de lecturas originales inspiradoras de idiosincrasia estadounidense (v.g. Emerson y su *teoría de la rivalidad acción-reflexión* en *Conservative*, 1841; Adams y su *teoría de las pendulaciones entre nacionalismo-localismo* en *History of the United States of America during the Administrations of Thomas Jefferson and James Madison* -2 vols.-, 1889-91; Sorokin y su *teoría de mentalidades culturales*

⁹ Dichos CDR suponen una fórmula historiológica de vocación holística (de integración de teorías y formas según propuestas y escuelas), que impugnar el divorcio impuesto durante las guerras culturales entre el *ethos* (la razón lógica y moral) y el *pathos* (el sentimiento compartido y de acción) de los estadounidenses. Para ello, se requiere de un sistema de integración que reexamine la relación entre la aparición de movimientos sociales con demandas y la recepción de las mismas por parte de las elites de poder renovadas en el proceso. Igualmente, se pretende detectar y aglutinar pautas y patrones de tendencias, según las coyunturas más marcadas del devenir socio-cultural estadounidense, atendiéndose a las tensiones de *acción-reflexión, ampliación-profundización, intervención-aislamiento, éxito-fracaso, moral-inmoral*, etc. En consecuencia, CDR da juego a la combinación de dualidades y dialécticas históricas condicionantes de la articulación identitaria, tanto tradicionales (modernas) como sobrevenidas (posmodernas) –dadas las influyentes relaciones atlánticas hasta la globalización-: *relaciones campo-ciudad, manufactura-industria, guerra-paz, Iglesia-Estado, elites-bases sociales, ejército-sociedad civil*, etc. A todo ello hay que incluir también la rica amalgama de novedosas cuestiones apuntadas por la reciente *Historia socio-cultural estadounidense* (reincorporándose al análisis factores y esferas sociales reactivadas con la globalización, como la religión), con relaciones del tipo: a) realistas (anglicanos)-patriotas (*main-line churches*); b) terratenientes (*main-line churches*)-industriales (*evangelicals*); c) blancos (heteroprácticos)-negros (heteropáticos), etc.

en *Social and Cultural Dynamics* -4 vols.-, 1937-43; Lubelsky y su *teoría de los modelos de realineamiento* en *The future of American politics*, 1952; los Schlesinger y su *teoría de ciclos estadounidenses* en *Paths to the Present*, 1949 y *The cycles of American History*, 1986; Stokes y su monumental *Church and State in the United States* -3 vols.-, 1950, et al.).

Se sigue trabajando en la materia, para su mejora (un mayor refinamiento), además de procurar atender a los indicios de CDR5 (como alternativa a la extinción estadounidense, por su *transoccidentalización*: la renuncia del Occidente tradicional, para reinterpretarlo en una focalización Asia-pacífico)¹⁰. Pues bien, como parte de dichos indicios de CDR5, forma parte MS, del que se esboza una síntesis evolutiva a continuación.

Síntesis histórico-social de MS y su incardinación en la tradición estadounidense

En la tradición sagrada occidental existen múltiples citas en sus *Escrituras*, no sólo reconociendo la institución de *santuario*, sino promoviéndola, como uno de sus imperativos prácticos u obras de caridad¹¹. También en la tradición profana occidental, ha existido un reconocimiento de dicha institución (dadas las relaciones Iglesia-Estado), por lo que al considerarse órdenes distintos, las jurisdicciones igualmente lo eran: si alguien era perseguido

¹⁰ Según ACT, la *cosmogonía estadounidense* responde a una serie de ciclos en los que se recalibran cuestiones tales como las relaciones entre lo sagrado y lo profano, el aislamiento y el intervencionismo, etc. Para ello es necesaria la aparición de personajes mesiánicos, cuya unción bien puede legitimar para reconducir al pueblo elegido (a modo de *pastor o reverendo*), o cabe –como en los casos de Lincoln o Kennedy– que tengan que ser sacrificados, para redimir al pueblo y renovar así el pacto con Dios –no se quiere decir que tal cosa sea así, sino que la historiografía termina presentándolo de esa manera (a modo de vidas ejemplares de santos, deconstruidas por los ECS)-.

¹¹ Desde el *Antiguo Testamento* (v.g. “Como a un natural vuestro tendréis al extranjero que peregrine entre vosotros; y le amarás como a uno tuyo, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto. Yo, Jehová, vuestro Dios”, Lev. 19:33-34) hasta el *Nuevo* (Altruismo, El amor a los demás se muestra en la hospitalidad, el deber del pueblo de Dios. La caridad. Los refugiados. El amor, el uno para el otro. La limosna. Propiedades, casas Receptividad. “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis”, Mt. 25:35; “No amemos de palabra, sino de hecho y en verdad”, Jn. 3:18), sobre todo, las *Bienaventuranzas* (“... Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios. Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos”, Mt. 5:3-12).

por la justicia civil y llegaba a un templo o monasterio (posteriormente, también extendido a universidades), podía solicitar el acogimiento a sagrado, quedando así bajo jurisdicción eclesiástica. Sendas tradiciones han llegado a EE.UU., pasando por su *Americaness*, haciendo fortuna en grandes cruzadas transformadoras de la realidad social según sus CDR:

a) periodo fundacional (CDR1: 1620-1791): *santuario* se usó para referir cada nueva colonia de disidentes fundada en la frontera, dando protección a los perseguidos (v.g. Rev. R. Williams en Rhode Island, Rev. W. Penn en Pennsylvania); fue el antecedente remoto de las posteriores ciudades-santuario.

b) periodo refundacional (CDR2: 1820-1880): *santuario* era la red abolicionista (*underground railroad*), que amparaba a los esclavos fugados; tal fue el protagonismo de las mujeres, que también sirvió para impulsar la causa sufragista (sirvan como ejemplo las Beecher)¹².

c) periodo hegemónico (CDR3: 1890-1950): *santuario* fue cualquier centro socio-religioso que prestara servicios asistenciales a la comunidad (v.g. educación, salud, vivienda, apoyo frente a adicciones).

d) periodo de declive (CDR4: 1960-90): *santuario* podía ser desde los citados centros socio-religiosos, hasta ciudades-santuario y campus-santuario (v.g. contra los reclutamientos forzosos por las guerras del Sudeste Asiático, sobre todo, Vietnam); es en este CDR4 cuando tiene lugar propiamente el MS, para dar asilo a los inmigrantes centroamericanos, quienes vienen huyendo de las guerras y dictaduras de sus países (en especial, procedentes de El Salvador, Guatemala y Honduras).

MS nace en la frontera mexicano-estadounidense. En 1982, los Estados de la Unión donde tiene una mayor implementación son Texas y Arizona (donde además, van a empezar los problemas legales y los casos judiciales).

¹² Se alude a las descendientes del rev. L. Beecher (redactor de la *Constitución de Connecticut*, 1818): tanto a la libre-pensadora y sufragista C. Beecher (conocida por obras como *A treatise on Domestic Economy*, 1841), como a H.E. Beecher Stowe (destacada activista socio-religiosa, sufragista y autora prolija: *The American woman's home*, 1869, *Lady Byron vindicated*, 1870, o *Woman in Sacred History*, 1873; además de profesora de *Hartford Female Seminary*). Beecher Stowe, como abolicionista, es conocida por su popular novela *Uncle Tom's cabin* (1852 –difundida por *Semi-Colon Club*, en el que participaran relevantes personajes como S.P. Chase: Gobernador de Ohio y Secretario del Tesoro de la Adm. Lincoln).

Resulta que los peregrinos centroamericanos, pese a cumplir las condiciones para ser declarados refugiados (conforme a la ley federal *Refugee Act of 1980*), la Adm. Reagan (en concreto su agencia *Immigration & Naturalization Service-INS*), no lo hizo en un primer momento (quizá, por intereses geopolíticos en la región), llegando a producirse casos judiciales tan polémicos como *United States v. Aguilar* (883 F. 2d 662)¹³. En 1982, se infiltraron agentes de INS en MS (*operation sojourner*), dando lugar a la acusación de 16 personas (3 monjas, 2 sacerdotes, 1 pastor y voluntarios en congregaciones) bajo 71 cargos criminales y administrativos, además del arresto de 53 centroamericanos como colaboradores de la red por todo el país (en Phoenix, Seattle, Tucson, Philadelphia y Rochester). El juicio tuvo lugar en 1985, bajo condiciones adversas para la defensa: se prohibió el uso de términos como “refugiado”, “asesinato”, “tortura” o “desaparición forzosa”, negándose además el empleo de regulación internacional ratificada por EE.UU., ni su ley federal de 1980; finalmente, sólo se condenó a 8 acusados de 18 cargos. Tal fue la indignación popular durante el proceso, que creció exponencialmente MS, más allá de los movimientos religiosos, para alcanzar al conjunto de la sociedad civil, añadiendo otras categorías *sanctuary city* o *sanctuary campus*, así como otros protegidos (v.g. *boat people*) y causas (v.g. pacifismo y no injerencia en Latinoamérica). Aunque se tardó más de una década en cambiar la regulación y las políticas públicas, sí se ganó la batalla cultural, lográndose el apoyo de la opinión pública, con la simpatía popular por la causa y el respaldo a los *dreamers* (como se pasó a llamar a los Centroamericanos amparados por el movimiento de libertades civiles).

Del original MS (a inicio de la década de 1980), con casos de llamamiento a la desobediencia civil y el auxilio al necesitado, como hicieran la Diócesis católica de Tucson y sus iglesias presbiterianas y unitarianistas (con otras tantas, infiltradas por INS, y cuyos integrantes tuvieron que pagar unas severas consecuencias, para probar la injusticia del sistema y lograr su

¹³ M. Altemus, “The Sanctuary Movement”, *Whittier Law Review*, 9 (1988): 683-721. J.F. Godar, “The Sanctuary Movement: An Analysis of the Legal and Moral Questions Involved”, *St. Louis University Legal Journal*, 30 (1986): 1221-1239. S.H. Pirie, “The Origins of a Political Trial: The Sanctuary Movement and Political Justice”, *Yale Journal of Law & the Humanities*, 2 (1990): 381-416. N. Stoltz, et al., “The Sanctuary Movement and Central American Activism in Los Angeles”, *Latin American Perspectives*, 169 (2009): 101-126. K.L. Wild, “*The New Sanctuary Movement: When Moral Mission Means Breaking the Law, and the Consequences for Churches and Illegal Immigrants*”, *Santa Clara Law Rev.*, 50 (2010): 981 ss. G.L. Wiltfang, D. McAdam, “The Costs and Risks of Social Activism: A Study of Sanctuary Movement Activism”, *Social Forces*, 69 (1991): 987-1010.

cambio), a finales de los años 80, se trataba ya de una sólida red de colaboración integrada por más de 500 organizaciones por todo el país (Tucson, Phoenix, El Paso, San Antonio, San Diego, Los Ángeles, Las Cruces, Chicago, Boston, New York, Washington DC, etc.), extendiéndose a alojamiento en hogares, prestación de servicios médicos, enseñanza de inglés, facilitación de desplazamientos en vehículos particulares, ayuda a la contratación, etc. A principios de la década de 1990 (con la globalización), no sólo mejoró la aplicación de la regulación de asilo a refugiados, sino que además se produjo una cierta apertura a la inmigración (al menos, al ampliarse los nuevos canales de ingreso, como el de la aviación) –incluso, EE.UU. se convirtió en un lugar de tránsito para llegar a Canadá, donde también se desarrolló MS-. En dicho periodo de bonanza (los felices años 90), el MS fue difuminándose, pues parecía que hubiera logrado el cambio social perseguido. Sin embargo, en la década del 2000, se produjo una inversión: tras los atentados terroristas del 11S y la recesión, volvió a pendular la regulación de inmigración, aumentando las restricciones e iniciándose deportaciones masivas. A su vez, en Centroamérica, también se estaban dando las condiciones para una nueva oleada migratoria, esta vez inspirada en el denominismo (por el efecto llamada de las historias de éxito de los *dreamers*), fomentándose la movilidad de los jóvenes sin porvenir en sus países de origen. En los años previos a la crisis de valores de 2008, las multinacionales se replegaron en Centroamérica (con despidos masivos de mano de obra no cualificada y el cierre de filiales), al mismo tiempo que afloraba la corrupción y violencia, además de rebrotar regímenes populistas (v.g. el regreso de Ortega y el sandinismo –“catolicismo, socialismo y solidaridad”- en Nicaragua en 2006, perdurando hasta la actualidad –reduciendo su PIB a casi un tercio- y manteniendo a su país entre los tres más pobres de Latinoamérica, junto con Honduras y El Salvador –según datos de BIRD, CEPAL y Banco Mundial¹⁴, sin contar los casos fallidos de Haití y Venezuela-). Bajo la contradictoria Adm. Obama (con los mayores índices de deportaciones –de 2011 a 2015, más de 400.000 casos anuales-, e ICE –anterior INS- realizando redadas en cualquier lugar¹⁵, a la vez que aprobaba regulación como DACA, DAPA y la Acción ejecutiva restrictiva de la acción policial, o reprimía la legislación

¹⁴ Índice de pobreza del *Banco Mundial* para Nicaragua: 2001-16 (URL: <https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.NAHC?locations=NI>); CEPALSTAT: Nicaragua, 2017 (URL: http://estadisticas.cepal.org/cepalstat/Perfil_Nacional_Economico.html?pais=NIC&idioma=spanish).

¹⁵ En 2011, ICE, aprobaba un reglamento contra MS sobre “localizaciones sensibles”, fomentando las redadas en iglesias, colegios, etc. (URL: <https://www.ice.gov/doclib/ero-outreach/pdf/10029.2-policy.pdf>).

estatal, v.g. *Arizona's SB 1070: Support Our Law Enforcement and Safe Neighborhoods Act of 2010* –calificada como *ley del odio*-¹⁶, se refundó el movimiento, llamándose esta vez *New Sanctuary Movement* (NSM). De MS a NSM ha habido muchos cambios (no sólo de denominación, sino también de planteamientos, acciones, etc.), puesto que igualmente ha cambiado la realidad social, con sus políticas públicas y su regulación. Resulta que, con la Adm. Trump (desde finales de 2016 –incluso antes de su toma de posesión-), se ha producido un giro de 180° en materia migratoria: se han derogado las restricciones a la actuación policial (especialmente en redadas y deportaciones), además de introducirse nuevas políticas limitadoras de la inmigración, y negadoras de la condición de refugiados a los huidos por la violencia y amenazas en sus países (v.g. crisis humanitaria siria).

NSM, desde su refundación (tras la crisis de 2008), ha crecido exponencialmente, dejando de ser un movimiento social más, para alcanzar la condición de una red de redes de coaliciones integradas digitalmente¹⁷: una inteligencia colectiva, que comprende cerca de un millar de organizaciones, centenares de plataformas y canales, y miles de colaboradores, donde ya no se da mero apoyo a una causa, sino que se capacita para lograr el cambio social. Aun así, en su *manual de acción* (vid. infra), NSM se sigue autodefiniendo como:

“Santuario es una forma de estar en solidaridad con la comunidad indocumentada, creando espacios seguros para elevar las voces proféticas de líderes inmigrantes y juntos poder enfrentar leyes injustas. A través del Movimiento Santuario, las comunidades de fe pueden representar y encarnar poderosamente su compromiso con la justicia. La iglesia que se declare congregación santuario debe estar dispuesta a comprometerse con diversas formas de solidaridad, incluyendo acoger a personas indocumentadas, abo-

¹⁶ La *Ley SB1070 de Arizona*, considera delito, incluso, el mero transporte en el coche de un inmigrante ilegal -¿y qué pasaría con el deber de prestar socorro al llevar a alguien ante un servicio sanitario?-.

¹⁷ La red integra las siguientes coaliciones heredadas de MS: *Austin Sanctuary Network*, *Boston NSM*, *SLC Sanctuary Network*, *Colorado Springs Sanctuary Coalition*, *Metro Denver Sanctuary Coalition*, *Columbia County Sanctuary Coalition*, *IMIrJ*, *Interfaith Movement of Human Integrity*, *NSM New York*, *NSM Philadelphia*, et al. Pero también ha incorporado otras agrupaciones nuevas: a) activistas de migración, v.g. Mijente, #Not1More Deportation, Cosecha, United We Dream, National Day Labor Organizing Network, Fair Immigration, etc.; b) organizaciones musulmanas, v.g. MPower Change, Muslims for Social Justice, CAIR, Shoulder to Shoulder, etc.; c) sindicatos de justicia racial: Black Lives Matter, Showing Up for Racial Justice, etc.; d) clínicas de asesoría jurídica, v.g. UUA, UUSC y UUCSJ, ACLU, The National Lawyers Guild, etc. (URL: <https://www.sanctuarynotdeportation.org/>).

gar para detener deportaciones, asistir con clínicas legales, y dar refugio a inmigrantes en peligro de deportación inmediata. Para las comunidades de fe, santuario es una forma de resistir las políticas racistas y destructivas. Cuando nuestras respuestas incluyen acciones basadas en los valores religiosos universales de la compasión, hospitalidad con el prójimo y la dignidad fundamental de cada persona como creación de Dios, ayudamos a crear una comunidad de amor” (trad. propia, *Sanctuary toolkit*, 2017).

Entonces, si se compara MS y NSM: ¿existe una continuidad o son manifestaciones distintas de un movimiento que ha mutado? En realidad, MS -como se ha aclarado- respondía a la multiseular tradición estadounidense de ASG (como parte de su idiosincrasia y estudiado así por los ECT)¹⁸, con cruzadas de transformación social, promovidas por las bases sociales en favor del bien común, la justicia y la mejora del sistema, mediante la desobediencia civil y la resistencia no-violenta. En cambio, NSM está influido por los planteamientos de los ECS¹⁹: no se trata ya de movimientos espontáneos de voluntariado con conciencia religiosa en pro del bien común, sino más bien, hay un liderazgo de activistas profesionales y bien organizados, con

¹⁸ Sirvan como ejemplo de producción científico-académica sobre MS de ECT (atendiéndose al papel del factor religioso en las movilizaciones sociales en EE.UU.): S.B. Coutin, *The Culture of Protest: Religious Activism and the U.S. Sanctuary Movement* (Boulder: Westview Press, 1993). A. Crittendon, *Sanctuary: A Story of American Conscience and the Law in Collision* (London: Weidenfeld, 1988). R. Tomsho, *The American Sanctuary Movement* (Austin: Texas Monthly Press, 1987), etc.

¹⁹ Idem, sobre NSM de ECS (con tendencia ideológica, expansiva y proactiva): P. Hondagneu-Sotelo (ed.), *Religion and Social Justice for Immigrants* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2007). Rab. L. Meirowitz Nelson, *Mikdash: A Jewish Guide...* op. cit. VV.AA., *Immigration Raids...* op. cit. L. Rabben, *Sanctuary and Asylum: a Social and Political History*, Washington: Univ. Washington Press, 2016. G. Yukich, *One family under God. Immigration politics and progressive religion in America*, New York: Oxford Univ. Press, 2013. Y artículos activistas: M. Caminero-Santagelo, “Responding to the Human Costs of US Immigration Policy: No More Deaths and the New Sanctuary Movement”, *Latino Studies*, 7 (2009): 112-122. G. Freedland, L. Stud, “Negotiating place, space and borders: The New Sanctuary Movement”, *Latino Studies*, 8 (2010): 485-508. J. Hagan, et al., “Social effects of Mass Deportations by the United State Government: 2000-2010”, *Ethnic and Racial Studies*, 34 (2010): 1374-1391. A.N. Paik, “Abolitionist futures and the US sanctuary movement”, *Race & Class*, 59 (2017): 3-25. J. Ridgley, “Listen Cities of Refuge: Immigration Enforcement, Police, and the Insurgent Genealogies of Citizenship in U.S. Sanctuary Cities”, *Urban Geography*, 29 (2008): 53-77, etc. Pages 53-77 Published online: 16 May 2013

consignas nuevas (v.g. justicia social y racial, indignación moral) –de exaltación del hecho diferencial y de conflicto, con ciertas contradicciones, v.g. lucha por el pacifismo), así como con novedosos planteamientos y sujetos revolucionarios (v.g. musulmanes, mujeres, medioambiente, medios de comunicación). Prueba del cambio es el manifiesto por un *movimiento santuario global* o *Sanctuary Planet* (basado en una red de redes de coaliciones), impulsado por el proyecto interuniversitario *Society and Space* (liderado por *University of Washington*)²⁰:

“(...) Ofrecemos aquí un Manifiesto para la acción radical: la formación de un colectivo santuario global/*Global Sanctuary Collective*. Santuario fue un poderoso movimiento de resistencia contra las políticas de Reagan hacia los migrantes que huían de regímenes represivos en Centroamérica, que contaban con el apoyo de EE.UU.. Originalmente, un movimiento basado en la fe inspirado en el espíritu de paz y justicia de las iglesias y sinagogas en EE. UU., el santuario se convirtió en un poderoso movimiento de base contra las políticas gubernamentales notorias hacia América Central. Hoy con Trump podemos estar presenciando un resurgimiento de la indignación moral y el activismo político que impulsó el movimiento por la paz en América Central en la década de 1980: acciones de quienes están dispuestos a enfrentar abiertamente las políticas igualmente dañinas contra los refugiados y los inmigrantes indocumentados, así como sus observaciones perjudiciales y acciones destructivas contra los musulmanes, las mujeres, el medio ambiente y los medios de comunicación, entre otros. La indignación moral, en este contexto, son los sentimientos y expresiones de personas dispares que son testigos de injusticias compuestas con el tiempo y cometidas en nombre de la nación, y que colectivamente se levantan contra ellas. Es una conciencia emocional espontánea pero también resistente, una que creemos que está siendo galvanizada una vez más en el momento actual (...) Concluimos con una discusión sobre las direcciones futuras para los santuarios y un manifiesto para un Colectivo del Santuario Mundial para defender los derechos de los refugiados, inmigrantes indocumentados e inmigrantes de cualquier nacionalidad, raza o religión. El nuevo *Global Sanctuary Collective* se basa en y amplía el trabajo de las organizaciones basadas en la fe, donde comenzó Santuario, y pide a las fuerzas creativas de todas las personas que conviertan la indignación moral en la protección de los vulnerables, proteste contra la injusticia, la expresión creativa de los valores humanos y dignidad y acción

²⁰ M.A. Carney, et al., “Sanctuary Planet: A Global Sanctuary Movement for the Time of Trump”, *Society and Space Project-University of Washington*, 2017.

colectiva por la justicia social y los derechos humanos de todas las personas, incluidos los inmigrantes” (trad. propia, *Sanctuary Planet*, 2017).

La cuestión es harto compleja, por lo que en esta ocasión, sólo se va a prestar atención a los cambios introducidos por las TIC en las acciones emprendidas por NSM: desde sus plataformas y canales, hasta las campañas y algún caso de éxito logrado.

Principales acciones de NSM y estudio de casos

A diferencia de la espontaneidad y reacción sobre la marcha del voluntariado de MS, los activistas de NSM están capacitados, dejando de ser reactivos, para saber ser proactivos: se les forma, vía TIC (v.g. *webinars, instructional clips, downloadable toolkits & reports*)²¹, para gestionar redes sociales y sus canales (v.g. *Facebook, Twitter, Whatsapp*)²², aprovechándose comunidades y herramientas (v.g. *Groundswell, Actionnetwork, BitLy*)²³, más ofimática abierta (v.g. *Gmail, Dropbox*)²⁴, de modo que estén conectados en todo momento, pudiéndose organizar acciones y eventos en cualquier instante (v.g. concentraciones, vigilias, comunicados de prensa), dándose eco y amplificándose todo ello gracias a confidentiales y blogs²⁵, además

²¹ Vid. infra nota 8 (se recuerda, URL: <http://www.interfaithimmigration.org/media/webinars/>; <https://auburnseminary.org/>; <https://newsanctuarycoalition.nationbuilder.com/get-involved>).

²² Facebook (URL: <https://www.facebook.com/nationalsanctuarymovement/>), Twitter (URL: <https://twitter.com/sanctuarymvmnt>), etc.

²³ *Groundswell* (URL: <https://action.groundswell-mvmt.org/efforts/sanctuary2014>, v.g. petición de firmas para parar deportaciones, URL: <https://action.groundswell-mvmt.org/petitions/we-pledge-to-resist-deportation-and-discrimination-through-sanctuary>); *ActionNetWork* (URL: <https://actionnetwork.org/petitions/>, v.g. campaña de petición de indulto, URL: https://actionnetwork.org/petitions/governor-hickenlooper-please-pardon-ingrid-encalada-latorre-so-she-can-leave-sanctuary-and-return-to-her-family?source=direct_link&fbclid=IwAR3zlkZDwxr1N_w78iEoIr3EPY9Pe2s0kiG5VCTVsFGX9FqIU37SutEvm8w), etc.

²⁴ Sirvan de ejemplo: a) *emails*, v.g. sanctuarymvmnt@gmail.com, kdebeausset@auburnseminary.org; b) documentación en línea, v.g. <https://docs.google.com/document/d/1jHSnaxHlh7nPib6CFt3EbOjzalu26o4aXXQaydiQDMQ/edit>; <https://www.dropbox.com/s/oatkpu0vntdn0u/Catholic%20Legal%20Immigration%20Network.pdf?dl=0>; c) Twitter handles, v.g. @sanctuarymvmnt, @UNITEDWEDREAM, @AuburnSeminary, @CWS_global, @PICOnetwork, @GroundswellMvmt; Hashtags, v.g. #SanctuaryRising, #HereToStay, etc.

²⁵ Confidentiales, v.g. *VOA* (URL: <https://www.voanews.com/a/more-undocumented-immigrants-are-living-in-us-sanctuary-churches-/4763198>).

de recibir asesoría jurídica en tiempo real (v.g. *ACLU*, *UUA*, *The National Lawyers Guild*).

Entre los múltiples recursos de NSM, para armonizar la comunicación y los eventos, destacan las páginas electrónicas y redes de *National Sanctuary Movement*, *Sanctuary Coalition* y *Sanctuarynotdeportation*²⁶. En dichas webs se compilan los principales documentos y recursos de trabajo; consejos para realizar eventos, comunicados públicos y ruedas de prensa, etc. Sirvan de ejemplo los siguientes modelos (contenidos en la citadas webs y en el manual de acción):

Comunicación y Medios Sociales

Nota de prensa - Ejemplo 1

Para publicación inmediata – (fecha)

Contacto de prensa

Nombre de contacto

Correo electrónico de contacto

Número de teléfono de contacto

Nota de Prensa

FECHA, HORA, UBICACIÓN

Congregaciones abren puertas para que inmigrantes paren planes de deportación por parte de la administración. A través del Movimiento Santuario, comunidades de fe lanzan nueva campaña para detener separaciones de familias y proveer refugios seguros en medio de deportaciones prometidas

Ciudad- El movimiento santuario, una red de comunidades de fe en XXX, tendrá una conferencia de prensa para anunciar la resistencia de las comunidades de fe ante el plan del presidente Trump de deportar millones de inmigrantes, el cual

html?fbclid=IwAR0FLHfhQs4ioL0i0Upk30jnTzKazmibXHL00-06QwrVP22CCA68E5QYjQDA; *WNYC-News* (URL: <https://www.wnyc.org/story/80674-local-churches-join-in-sanctuary-movement/>), *The Nation* (URL: <https://www.thenation.com/article/inside-new-sanctuary-movement-thats-protecting-immigrants-ice/>); blogs y proyectos, v.g. *Society&Space* (URL: <https://societyandspace.org/2017/05/16/sanctuary-planet-a-global-sanctuary-movement-for-the-time-of-trump/>), SOJOURNERS (URL: <https://sojo.net/tags/new-sanctuary-movement>), Hill (URL: <http://thehill.com/blogs/congress-blog/civil-rights/208125-the-story-of-daniel>), AZCentral (URL: <http://www.azcentral.com/story/opinion/op-ed/2014/06/29/immigration-systembroken/11726553/>); webs locales, v.g. UMC (URL: <https://www.umcjustice.org/articles/korean-american-sanctuary-church-movement-736>); UUA (URL: <https://www.uua.org/immigration/witness/partners/newsanctuary>), etc.

²⁶ URL: <https://newsanctuarycoalition.nationbuilder.com/>; <https://www.sanctuarynotdeportation.org/>; <https://www.facebook.com/nationalsanctuarymovement/>.

separaría familias y devastaría las comunidades inmigrantes. Desde los 1980, el Movimiento Santuario le ha dado la bienvenida a los extraños otorgando refugio seguro a inmigrantes y refugiados necesitados. Desde la elección del presidente Trump, cientos de congregaciones a nivel nacional se han unido al movimiento. Ahora, el movimiento santuario está convocando a congregaciones de todas las fes a abrir sus puertas y proveer refugio para inmigrantes enfrentados a detención y deportación. Las congregaciones también dan la bienvenida a cualquier persona que ha sido víctima de discriminación o de crímenes por odio a estos espacios seguros y sagrados a unir a la comunidad alrededor de amor, respeto y dignidad para todos. Estas comunidades de fe también apoyan a aquellos dispuestos a responder al llamado a proporcionar santuario en las escuelas, hospitales, campus universitario, centros comunitarios y casas de familias. En esta conferencia de prensa, líderes de fe se comprometen a trabajar con organizaciones aliadas de derechos de inmigrantes a crear un espacio de santuario sagrado donde sea necesario.

Que: Conferencia de prensa de líderes de fe y de inmigración en oposición a las deportaciones

Cuándo: Hora/Fecha

Dónde: Ubicación de conferencia de prensa

Quién: Lista de organizaciones copatrocinadoras

Oradores: Lista de oradores

Incluso, se ofrecen consejos y modelos de artículos de opinión, historias de blogs, etc.; hasta plantillas de mensajes de *Twitter* y páginas de *Facebook*:

Ejemplos de tuits

Una iglesia está luchando contra la deportación de NOMBRE ofreciendo santuario #WeStandWithRosa Agregue su nombre en solidaridad ENLACE A LA PETICION #SanctuaryNotDeportation #Not1More

Iglesias ofrecen #refugio a centroamericanos enfrentados con deportación en Estados Unidos. <http://reut.rs/1m9UTgo> via @Reuters #not1more Defiende a #JeanetteVizguerra & a TODOS los #inmigrantes indocumentados: Madre en Denver toma refugio #HereToStay <https://nyti.ms/2ljlfN>

.@UPCTempe Iglesia da #SantuarioNoDeportacion a inmigrante

http://blogs.phoenixnewtimes.com/valleyfever/2014/09/tempe_church_grants_sanctuary_to_immigrant_facing_deportation.php #Ni1Mas

Ejemplos de Facebook

Una iglesia está luchando contra la deportación de NOMBRE ofreciendo #Santuario.

Agregue su nombre en solidaridad
 ENLACE A LA PETICION
 Dígale al jefe de Seguridad Nacional y al presidente que _____ se quede!
 Agregue su nombre en solidaridad ENLACE A LA PETICION
 #Santuario #Not1More #Ni1Mas

A su vez, los ejemplos audiovisuales que aporta NSM, son muy ricos y variopintos, especialmente a la hora de contar las historias de los inmigrantes a quienes se presta santuario²⁷. Se trata de ejemplos de dominio de la comunicación límbica, pues ya no se aportan cifras, sino que se cuentan experiencias de personas y sus familias, con las que quepa una identificación. El problema actual de NSM (en comparación con MS en los 80), es su inadecuada rendición de cuentas: a la par que se mejora la comunicación, para lograr adhesiones, resulta más difícil conocer las cifras exactas (es necesario estudiar caso a caso, y según la información aportada por cada agrupación de NSM; por lo general, sólo se publicitan –para lograr apoyo- los casos fallidos, como las “redadas”, en los que se ha producido alguna detención y es inminente la deportación). Muy posiblemente, ello se deba también a que el auxilio a inmigrantes ilegales –actualmente se prefiere “indocumentados”- se considera aún un delito castigable con prisión (tanto en la regulación federal, como en buena parte de la estatal y local)²⁸ –aunque hace años que no hay condenas firmes al respecto-, por lo que se buscan fórmulas de ayuda sin consecuencias gravosas (tal como vienen asesorando las organizaciones jurídicas citadas). Los actuales casos en los que interviene NSM son aquellos centrados en la paralización de deportaciones, procurándose además la reagrupación familiar. Igualmente, se busca la revocación de regulación y la despenalización de supuestos.

Como se ha señalado, para conocer algún dato concreto (más allá de las historias injustas de detenciones y deportaciones), es necesario acudir a cada organización y contrastar la información facilitada con la de la comisaría u oficina del sheriff competente (con jurisdicción en la zona), así como los

²⁷ Son constantes los casos en Facebook (URL: <https://www.facebook.com/nationalsanctuarymovement/>), más las 11 familias en *Sanctuary Rising* (URL: <https://www.sanctuarynotdeportation.org/cases.html>), junto con las historias de *Voice of Witness* (URL: <http://voiceofwitness.org/new-york-sanctuary-movement/>), las acciones emprendidas en Groundswell (URL: <https://action.groundswell-mvmt.org/efforts/sanctuary2014>), etc.

²⁸ ICE: *Delegation of Immigration Authority Section 287(g) Immigration and Nationality Act* (<https://www.ice.gov/287g#wcm-survey-target-id>). Conforme a la Sección 287(g) de la *Ley federal de Inmigración*, la policía está habilitada para detener a cualquiera que parezca inmigrante ilegal.

datos de la agencia de inmigración (ICE, vid. infra). En tal sentido, se han seleccionado dos casos contrapuestos (uno por ser la institución más veterana y próxima a la frontera, y el otro, más alejado y reciente).

a) *Southside Presbyterian Church* (Tucson): está considerada como un referente de MS y su reverendo por entonces, J. Fife (quien fuera detenido en 1982), contaba que en la primera década del movimiento, se ofreció santuario a más de 13.000 personas, llegando a dormir en el suelo de la iglesia tandas de casi 80 personas. En la década de 2010, la misma iglesia, ya con la reverenda Harrington, posee el record de asilo a una familia (el caso Rosa), durante 461 días. Actualmente, procuran ayudar a una familia cada vez, y cada caso suele resolverse antes de una semana.

b) *Judson Memorial Church* (New York): su reverenda, D. Schaper, declara que ya no son colaboradores, sino “acompañantes” –para evitar problemas legales-, prestando dicho servicio a unos 200 inmigrantes al mes.

En definitiva, aunque no se dispongan de datos exactos de microsociología, sí hay estimaciones claras de macrosociología (ofrecidas por el *US Census Bureau*): sólo durante la Adm. Obama se han deportado más de tres millones de inmigrantes indocumentados, y se calcula que los *dreamers* sin regularizar se acercan a los cuatro millones (en las grandes ciudades declaradas santuario, se estima que en cada una se han formado comunidades próximas al cuarto de millón). Hay que añadir, la caravana de inmigrantes centroamericanos (quienes huyen de la pobreza, corrupción y violencia de sus países de origen), que cruzaron la frontera de México a finales de 2018 (calculándose unos 300.000 aprox.). Por tanto, la labor de NSM se va a ver intensificada; ahora bien, ¿qué orientación va a tomar? ¿Mantendrá su cariz de voluntariado ciudadano con un compromiso religioso pro-bien común y una sociedad más justa, o tenderá al activismo político basado en los derechos de las minorías y la consecución de la justicia racial?

Conclusiones

¿Es posible condenar a una organización por hacer lo que se espera de ella? Si para lograr la condición de entidad religiosa, que se tramita mediante declaración fiscal (rellenando la casilla 503 de IRS), por la que se pide a las organizaciones que se acojan a tal condición, que presten ayuda desinteresada a los demás, con programas de asistencia social, entonces, ¿cómo

puede luego la regulación inmigratoria pretender que tales actos son objeto de sanción? Incluso, durante la Adm. Obama, e intensificándose luego con la Adm. Trump, el prestar auxilio a personas necesitadas, por el mero hecho de estar indocumentadas, se equipara con un delito federal de traición, condenable con pena de prisión (cuestión que alcanza hoy a cualquier ciudadano en Estados donde hayan replicado la *Ley SB1070 de Arizona*, vid. infra). Además, aunque la cuestión migratoria sea competencia federal, su desarrollo e implementación corresponde a niveles estatales y locales, primando entonces la norma más reciente y especializada, además de aquella que ampare mejor a la parte más débil (tal como exigen los principios jurídicos de legalidad, igualdad jurídica, *in dubio pro persona*, etc.). Claramente, existe una antinomia en el Ordenamiento de EE.UU., de resultados injustos, que provocará más casos de objeción de conciencia. De tal suerte, la labor NSM se verá intensificada en los años venideros; aunque su apoyo popular dependerá de si recupera su espíritu original de MS o no.

En cualquier caso, tanto MS como NSM, han servido para denunciar y reclamar la recuperación de los principios fundacionales estadounidenses (parte de su tradicional *American way of life*), como son: el reconocimiento de la libertad y la búsqueda de la felicidad; el disfrute de unos derechos de nacimiento e inalienables; y la pluralidad de sus gentes y su convivencia pacífica e integrada. Dichos principios fueron inspirados ya desde la época colonial por los *founding fathers* o padres fundadores, como los *pilgrims* o peregrinos, llamados así, por ser inmigrantes perseguidos por motivos religiosos. Tan importante ha sido la libertad religiosa en EE.UU., que fue inspiradora del primer derecho reconocido en las cartas de derechos estatales (*Charters & Blue Laws*), así como en su *Declaración de Independencia* (1776), y en su *Bill of rights* (su declaración de derechos: las 10 primeras enmiendas de su Constitución, 1789-91), mediante una doble cláusula (la no-oficialidad religiosa y el libre ejercicio). Más aún, ilustres viajeros (desde Tocqueville, pasando por la hija de Marx, hasta Weber y Chesterton), han coincidido en la relevancia de la defensa de la libertad religiosa y de la libertad de circulación en EE.UU., como elemento idiosincrásico del país y sus gentes. Tal ha sido su impacto, que se ha llegado a plasmar así en regalos oficiales, como el obsequio del Gobierno francés (por su centenario), en forma de la –coloquialmente llamada– *estatua de la libertad* (*La Liberté éclairant le monde/ Liberty Enlightening the World*, 1886); en su pedestal puede leerse el poema de Lazarus “El nuevo coloso”: (...) “¡Guardaos, tierras antiguas, vuestra pompa legendaria!” grita ella. “¡Dadme a vuestros rendidos, a vuestros pobres. Vuestras masas hacinadas anhelando respirar en

libertad. El desamparado desecho de vuestras rebosantes playas. Enviadme a estos, los desamparados, sacudidos por las tempestades a mí. ¡Yo elevo mi faro detrás de la puerta dorada!”²⁹.

Luego el movimiento estudiado no sólo pone de manifiesto las actuales contradicciones del Ordenamiento estadounidense y la urgencia de recuperar sus fundamentos político-jurídicos, sino también los teológicos y sociológicos. En cuanto a los teológicos, urge recordar las claves de ACT, sobre la alianza inspiradora de su democracia, con una ciudadanía participativa y comprometida con la mejor ordenación social posible, dada su responsabilidad de liderar a los pueblos del mundo (tal como reza su *pledge of allegiance* o saludo a la bandera, que recitan todos los días los niños estadounidenses en sus escuelas). Y en cuanto a sus fundamentos sociológicos, se alude a su condición de sociedad moderna y orgánica, capaz de integrar multitud de comunidades, mediante un sistema de plurilealtades, canalizándose vía su ACR. Igualmente, urge recuperar su pionera movilidad social, tanto horizontal como vertical; en tal sentido, la solidaridad por denominaciones hoy queda integrada interconfesionalmente con movimientos como el estudiado.

Sólo resta apuntar que, pese a las diferencias en MS y NSM, si este último logra recuperar parte de la inspiración original, de su voluntariado ciudadano, religiosamente vinculado a la promoción del bien común y la justicia, sin conflicto, sino desde el consenso y la desobediencia civil, con resistencia no-violenta (aceptándose las injustas sanciones que prueben la necesidad de la corrección en el sistema), entonces, cabría esperar el inicio del CDR 5, facilitándose así la reformulación de la identidad estadounidense, de cara a la posglobalización (como periodo de transición entre la crisis de 2008 y el *Horizonte 2030* de la ONU y demás organizaciones internacionales)³⁰. En caso contrario, el problema social que actualmente afecta a los inmigrantes en EE.UU. puede terminar alcanzando a los propios estadounidenses (convirtiéndose en *extraños en su propia tierra*, por perder su sentido, identidad y solidaridad)³¹.

²⁹ Poema redactado por la conmemoración del centenario del país y grabado en la base del monumento; sobre este y otros elementos de *American civil religion*, junto con complementarios planteamientos de Sociología estadounidense y su tratamiento de la religión y la migración, vid. Sánchez-Bayón 2008 a y b, 2008-13, 2012, 2015 y 2016.

³⁰ J. Valero, A. Sánchez-Bayón, *Balance de la globalización y teoría social de la posglobalización*, Madrid: Dykinson, 2018.

³¹ A. Sánchez-Bayón, et al.: “Crisis identitaria estadounidense ante su paradoja posmoderna: quiebra de *American civil religion* y riesgo transoccidental”, *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas-Ftad. Teología de Cáceres*, XIII (2018): 619-636.

Bibliografia

M. Altemus, “The Sanctuary Movement”, *Whittier Law Review*, 9 (1988): 683-721.

M. Caminero-Santagelo, “Responding to the Human Costs of US Immigration Policy: No More Deaths and the New Sanctuary Movement”, *Latino Studies*, 7 (2009): 112-122. DOI: 10.1057/lst.2008.65.

M.A. Carney, et al., “Sanctuary Planet: A Global Sanctuary Movement for the Time of Trump”, *Society and Space Project-University of Washington*, 2017 (URL: <https://societyandspace.org/2017/05/16/sanctuary-planet-a-global-sanctuary-movement-for-the-time-of-trump/>).

S.B. Coutin, *The Culture of Protest: Religious Activism and the U.S. Sanctuary Movement*. Boulder: Westview Press, 1993.

A. Crittendon, *Sanctuary: A Story of American Conscience and the Law in Collision*. London: Weidenfeld, 1988.

G. Freedland, L. Stud, “Negotiating place, space and borders: The New Sanctuary Movement”, *Latino Studies*, 8 (2010): 485-508. DOI: 10.1057/lst.2010.53.

J.F. Godar, “The Sanctuary Movement: An Analysis of the Legal and Moral Questions Involved”, *St. Louis University Legal Journal*, 30 (1986): 1221-1239.

J. Hagan, et al., “Social effects of Mass Deportations by the United State Government: 2000-2010”, *Ethnic and Racial Studies*, 34 (2010): 1374-1391.

P. Hondagneu-Sotelo (ed.), *Religion and Social Justice for Immigrants*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2007.

C.H. Lippy, P.W. Williams (eds.), *Encyclopedia of the American Religion. Studies of traditions and movements* (3 vols.), New York: Charles Scribner’s Sons, 1988.

G. MacEoin, *Sanctuary. A resource guide for understanding and participating in the Central American refugees’ struggle*, San Francisco: Harper & Row, 1985.

M.N. Mateus, A. Sánchez-Bayón, “Novas abordagens e fenómenos em estudos de imigração: movimentos religiosos no coração dos Estados Unidos da América”, *Journal of Sociology and Theory of Religion* 8 (2019): 45-82. DOI: <https://doi.org/10.24197/jstr.0.2019.45-82>.

Rab. L. Meirowitz Nelson, *Mikdash: A Jewish Guide to the New Sanctuary Movement*, New York: T’ruah, 2017.

J.G. Melton, *The Encyclopedia of American Religions*, Detroit: Gale Research Inc., 1989.

A.N. Paik, "Abolitionist futures and the US sanctuary movement", *Race & Class*, 59 (2017): 3-25. DOI: 10.1177/0306396817717858

S.H. Pirie, "The Origins of a Political Trial: The Sanctuary Movement and Political Justice", *Yale Journal of Law & the Humanities*, 2 (1990): 381-416.

E.L. Queen, et al.: *The encyclopedia of American Religious History* (2 vols.), New York: Facts of File, 1996.

L. Rabben, *Sanctuary and Asylum: a Social and Political History*, Washington: Univ. Washington Press, 2016.

J. Ridgley, "Listen Cities of Refuge: Immigration Enforcement, Police, and the Insurgent Genealogies of Citizenship in U.S. Sanctuary Cities", *Urban Geography*, 29 (2008): 53-77. DOI: Pages 53-77. Published online: 16 May 2013. 10.2747/0272-3638.29.1.53.

A. Sánchez-Bayón, "Estudio de la idiosincrasia estadounidense desde su Teología política y Ciencias Eclesiásticas", *Estudios Eclesiásticos* 93, 364 (2018): 165-204.

A. Sánchez-Bayón, et al.: "Crisis identitaria estadounidense ante su paradoja posmoderna: quiebra de *American civil religion* y riesgo transoccidental", *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas-Fdad. Teología de Cáceres*, XIII (2018): 619-636

J.D. Schultz, et al. (edits.), *Encyclopedia of Religion in American Politics*, Phoenix: Oryx Press, 1999.

N. Stoltz, et al., "The Sanctuary Movement and Central American Activism in Los Angeles", *Latin American Perspectives*, 169 (2009): 101-126. DOI: 10.1177/0094582X09350766.

R. Tomsho, *The American Sanctuary Movement*. Austin: Texas Monthly Press, 1987.

J. Valero, A. Sánchez-Bayón, "Relaciones de la inmigración hispana con la Iglesia en el área de Washington D. C., Virginia y Maryland", *Rev. Migraciones* 45 (2018): 89-117. DOI: 10.14422/mig.i45.y2018.004.

J. Valero, A. Sánchez-Bayón, *Balance de la globalización y teoría social de la posglobalización*, Madrid: Dykinson, 2018.

VV.AA., *Immigration Raids Rapid Response*, Madison: WNPJS, 2017.

K.L. Wild, “The New Sanctuary Movement: when moral mission means breaking the Law, and the consequences for churches and illegal immigrants”, *Santa Clara Law Review*, 50 (2010): 981-1015.

G.L. Wiltfang, D. McAdam, “The Costs and Risks of Social Activism: A Study of Sanctuary Movement Activism”, *Social Forces*, 69 (1991): 987–1010, DOI: 10.1093/sf/69.4.987.

G. Yukich, *One family under God. Immigration politics and progressive religion in America*, New York: Oxford Univ. Press, 2013.

**TERAPÉUTICA DEL ALMA EN EVAGRIO PÓNTICO:
LA ACCIÓN CURATIVA DEL GNÓSTICO A LA LUZ
DE LA INTERVENCIÓN ANGÉLICA**

**THERAPEUTIC OF THE SOUL IN EVAGRIUS PONTICUS:
THE HEALING ACTION OF THE GNOSTIC IN THE LIGHT
OF THE ANGELIC INTERVENTION**

SANTIAGO HERNÁN VÁZQUEZ

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Facultad de Filosofía y Letras

santiagohernanvazquez@gmail.com

Recibido 29 de junio de 2018 / Aceptado 25 de julio de 2018

Resumen: El presente trabajo aborda un aspecto particular de la temática general, claramente identificable en la obra de Evagrio Póntico, que denominamos “Enfermedad y terapéutica del alma”. En este horizonte y puestos a reflexionar en la naturaleza del auxilio terapéutico que en el pensamiento evagrino puede brindar el “gnóstico”, creemos que cualquier abordaje quedaría incompleto si no atendemos al rol que el pensador del Ponto otorga a los ángeles en el proceso de curación. Estas creaturas espirituales son, en efecto, la “mano actuante” de la Providencia, según nuestro autor. En cuanto tales, procuran llevar a las almas de la enfermedad a la salud”. Escudriñar en las implicaciones que Evagrio da a esa labor “terapéutica” de los ángeles puede ayudarnos a penetrar en la naturaleza de la acción del gnóstico mediante su palabra.

Palabras clave: Ángeles, Gnóstico, Ignorancia de sí, Rostro.

Abstract: The present work deals with a particular aspect of the general theme, clearly identifiable in the work of Evagrius Ponticus, which we call “Disease and therapeutics of the soul”. In this horizon and reflecting on the nature of the therapeutic help that in the evagrino thought can offer the “gnostic”, we believe that our reflection would be incomplete if we do not attend to the role that Evagrius gives to the angels in the healing process. These spiritual creatures are, in effect, the “acting hand” of Providence, according to our author. As such, they try to take sick souls of health to disease. To scrutinize the implications that Evagrius gives to that “therapeutic” work of the angels can help us to penetrate into the nature of the Gnostic’s action through his word.

Keywords: Angels, Face, Gnostic, Ignorance of self.

1. Introducción

El presente trabajo se inscribe en la línea de los estudios acerca del pensamiento de Evagrio Póntico, el monje filósofo del siglo IV d.C¹, que se vienen realizando en los últimos años. En este marco, nos interesa abordar un aspecto inscripto en una temática más amplia que ha recibido, con distintas modulaciones, la atención de los especialistas. Dicha temática podría ser denominada “Enfermedad y terapéutica del alma”². Evagrio considera

¹ Evagrio fue un singular monje eremita de los desiertos de Egipto. Precisamente en esa vida monástica, que duró 15 años y culminó con su muerte, recoge y capitaliza una amplia experiencia psicológica y espiritual que está plasmada extraordinariamente en muchos de sus tratados y una parte de la cual examinaremos aquí. Es importante tener en cuenta que una tal capitalización de la experiencia monástica ha sido posible, también, por la amplia cultura filosófica y teológica que el Póntico adquiere antes de ingresar en la vida monástica. Nuestro filósofo del desierto se hace monje recién cumplidos los 38 años. Durante toda su juventud y aun durante los años previos al ingreso en la vida monástica recibe una amplia formación filosófica y teológica, principalmente de manos de los padres capadocios, de quienes se hace fiel discípulo e incluso compañero en el combate doctrinal frente al arrianismo. A tal punto es cercano a los capadocios que uno de ellos, Gregorio Nacienceno, realiza una mención muy especial de Evagrio en su testamento. Dejando todos sus bienes para el servicio de los pobres, las únicas excepciones que Gregorio hace son las de sus parientes más cercanos y la de Evagrio. Dice, además, en dicho testamento, que Evagrio ha compartido con él muchas penas y preocupaciones y le ha dado pruebas de su devoción. Le expresa frente a Dios su reconocimiento y le deja como pequeños símbolos de amistad una pelliza, una túnica, dos mantos y treinta piezas de oro. Para ver la fluida relación que el Póntico tuvo con los tres padres capadocios y la influencia doctrinal y la enseñanza filosófica y teológica que de ellos recibe, se puede ver, entre otros: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris 2009, pp. 31-39; I. RAMELLI, “Evagrius and Gregory: Nazianzen o Nyssen? A Remarkable Issue That Bear son the Cappadocian (and Origenian) Influence on Evagrius”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 53, no. 1 (2013), pp. 117-137; K. Corrigan, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate, Farnham-Burlington 2009. Toda esta formación lo hace efectivamente un “filósofo con la palabra”, como dice en “Historia Eclesiástica” (una de las fuentes para conocer la vida de Evagrio), Sócrates. Pero después de ser discípulo de los dos Macarios (el Grande y el Alejandrino) durante su vida monástica, “adquirió la filosofía mediante las obras”. Es decir, se hace un “filósofo del desierto” en el sentido del cristianismo primitivo, a saber, “un hombre que sabe unir en un único impulso la búsqueda de una vida moral perfecta con la búsqueda de la sabiduría divina” (G. Bunge, *Paternité spirituelle: La Gnose chrétienne chez Évagre le Pontique*. Spiritualité orientale 61. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire 1994, p. 18).

² Aunque dicha denominación sea de nuestra factura, la misma designa un conjunto de temas característicos de la obra evagriana que han sido objeto de investigación durante las últimas décadas. En efecto, nos encontramos con abundantes y valiosas contribuciones en torno, por ejemplo, a dos temas que se vinculan al tópico de la enfermedad del alma

que el alma en su estado actual padece la enfermedad de la ignorancia, y entiende al cristianismo como un itinerario curativo compuesto de tres estadios: *praktiké*, *physiké* y *theologiké*.

En el marco de este itinerario nuestro autor otorga un rol de relevancia a la figura del gnóstico, en tanto colaborador del proceso de curación de las almas mediante su palabra. El gnóstico es, en el esquema evagriano, aquel monje u hombre espiritual que, al cabo de haberse ejercitado sostenidamente en el ejercicio de las virtudes y del autoconocimiento (*Praktiké*), se ha hecho digno de recibir una ciencia por la que conoce, inicialmente, los *lógoi* de las cosas y, finalmente, la misma naturaleza divina³. En virtud de

en tanto resultan manifestaciones de la misma. Nos referimos a los tópicos de la acedia y de los *logismoi*. En el caso de la primera podemos mencionar los siguientes estudios: A. LOUF, “L’acédie chez Évagre le Pontique”, *Concilium*, 99 (1974), pp. 113-117; G. BUNGE, *Akédia. La doctrine spirituelle d’Évagre le Pontique sur l’acédie*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1991; B. FORTHOMME, *De l’acédie monastique à l’anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d’un vice en pathologie*, Synthélabo, Paris 2000; “L’acédie, la dépression, la mélancolie et l’ennui”, en G. CHARBONNEAU & J. M. LEGRAND (eds.), *Dépressions et paradépressions*, Le Cercle Herméneutique, Paris 2003, pp. 21-26; “Émergence et résurgence de l’acédie”, en N. NABERT (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*. Paris, Beauchesnes, 2005, pp. 15-35; J.-C. NAULT, *La saveur de Dieu. L’acédie dans le dynamisme de l’agir*, Cerf, Paris 2006; LUCRÈCE LUCIANI-ZIDANE, *L’acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Cerf, Paris 2009; R. PERETÓ RIVAS, “Evagrio Póntico y la exclaustración de la acedia”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 28/53 (2012), pp. 23-35; J.-N. DESPLAND, “La tristesse en présence de Dieu: de l’acédie à la mélancolie”, *Psychothérapies*, 33 (2013), pp. 71-80; R. PERETÓ RIVAS, “La acedia como causa de la caída del nous en Orígenes y Evagrio Póntico”, *Teología y Vida*, 55 (2014), pp. 581-593; “Angustia y acedia como patología en el monacato medieval. Manifestaciones y recursos curativos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 47 (2017), pp. 769-794. En el caso de los *logismoi*, mencionemos solo algunos: M. PESTHY, “Logismoi origeniens - Logismoi évagriens”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO & D. MARCHINI (eds.), *Origeniana octava*, Peeters, Leuven, 2003, pp. 1017-1022; G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science: A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Pickwick Publications, Oregon 2010; M. HORYACHA, “Monastic Thought on the Passions: Pseudo-Macarius versus Evagrius Ponticus”, *Byzantion* 83 (2013), pp. 113-147; K. GIBBONS, “Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation”, *Journal of Ancient Christianity*, 19/2 (2015), pp. 297-330; K. CORRIGAN, “Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus”, en J. KALVESMAKI & R. D. YOUNG (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 49-72.

³ El conocimiento de los *lógoi* de la creación es característica del segundo estadio del itinerario, la *physiké*. El conocimiento de la naturaleza divina por la oración constituye lo propio de la *theologiké*. A su vez, la *physiké* se subdivide en dos momentos: la contemplación natural segunda y la contemplación natural primera. Por aquélla se accede a la ciencia

esta ciencia y de la experiencia acumulada en su propio proceso de autoco-nocimiento, el gnóstico puede y debe auxiliar terapéuticamente a las almas que padecen ignorancia.

Ahora bien, puestos a reflexionar en la naturaleza de este auxilio tera-péutico creemos que cualquier abordaje quedaría incompleto si no atende-mos al rol que Evagrio otorga a los ángeles en el proceso de curación. En efecto, nos hemos ocupado en investigaciones previas de la figura del gnós-tico en tanto ejecutor de una labor terapéutica, y lo hemos hecho centrán-donos en las condiciones de esta labor⁴ y en su enraizamiento en la figura del Cristo médico⁵. Pero creemos, y es lo que aquí pretendemos demostrar,

presente en los seres corpóreos, por ésta a la de los seres incorpóreos o creaturas racionales, es decir, al *lógos* del propio ser. Para una profundización de esta división evagriana pueden consultarse, además de las fuentes evagrianas (principalmente los “Kephálaia Gnóstica” y el “Tratado Práctico”), las siguientes obras: A. GUILLAUMONT, *Un philosophe, op. cit.*; J. KONSTANTINOVSKY, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Ashgate, Farnham 2009.

⁴ S. H. VÁZQUEZ, “El Abba como Gnóstico en Evagrio Póntico: El rol pedagógico-medical de su palabra y sus fuentes”, *Studia Monastica*, 59/2 (2017), pp. 251-268.

⁵ S. H. VÁZQUEZ, “La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”, *Veritas. Revista de filosofía y teología*, 39 (2018), pp. 113-135. Autores patristicos directamente vinculados al pensamiento del Póntico como Clemente de Alejandría, Orígenes y Basilio, han aludido con mayor o menor extensión al tema del Cristo médico. Como ha indicado Juan Carlos Alby, “La escuela cristiana de Alejandría constituye un hito insoslayable en la historia de la doctrina del Lógos médico” (J. C. ALBY, *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*. Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2015, p. 187). En efecto, dicha doctrina recibe un particular tratamiento por parte de Clemente y Orígenes. El primero, por ejemplo, en su discurso “¿Qué rico se salva?”, indica, significativamente, que la acción médica de Cristo se revela en la parábola del buen samaritano (Cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quel riche será sauvé?*. Introducción, traducción y notas de Patrick Descourtieux y Carlo Nardi, Sources Chrétiennes 537, Cerf, Paris 2011, p. 176). Una exégesis que Evagrio seguirá literalmente (Cfr. *Chapitres des disciples d’Évagre*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 514, Cerf, Paris 2007, pp. 261-263). El Cristo Médico es en Clemente *Logos therapeutikós* que cura las pasiones mediante una acción educativa consistente en aconsejar y consolar (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Le Pédagogue. Livre I*. Introducción, traducción y notas de M. Henri-Irénée Marrou y Marguerite Harl, Sources Chrétiennes 70, Cerf, Paris 1960, pp. 111, 259). Orígenes, por su parte, realiza un amplio tratamiento del tópico que no podría ser sintetizado con justicia aquí. El alejandrino trata de este asunto en diversos contextos: en sus comentarios y homilias, en su obra especulativa e incluso en su controversia con Celso donde contrapone el Cristo médico a Asclepio. Digamos simplemente que el alejandrino partiendo del evangelio dirá que Cristo ha venido a curar a los enfermos. Él es el Verbo eterno que ha descendido a dar la salud (Cfr. ORÍGENES, *Homélies sur Samuel*. Introducción, traducción y notas de Marie-Thérèse Nautin y M. Pierre Nautin, Sources Chrétiennes 328, Cerf, Paris 1986, pp. 191, 201). Para Orígenes, Cristo es el médico supremo: sólo Él puede curar de modo completo porque Él no puede padecer enfermedad

que una dilucidación completa de la naturaleza de esta labor terapéutica debe atender también al rol que Evagrio otorga a los ángeles. En efecto, en más de una ocasión nuestro autor señala significativamente que la labor de asistencia al alma enferma que puede realizar el gnóstico es una prolongación de la que llevan adelante los ángeles. De este modo escudriñar en las implicancias que Evagrio da a esa labor “terapéutica” de los ángeles puede ayudarnos a penetrar en la naturaleza de la acción del gnóstico mediante su palabra.

En otros lugares nos hemos ocupado del importante tópico de la enfermedad del alma⁶, el cual cobra aquí relevancia, pues se trata del estado sobre el que interviene terapéuticamente la palabra del gnóstico en unidad con la acción de los ángeles. Naturalmente, ambas intervenciones son pensadas a la luz de la enfermedad que buscan subsanar. Consignemos aquí que la conclusión a la que arribamos en la etapa previa a este estudio es que la enfermedad propia del alma para Evagrio Póntico es la ignorancia de sí⁷. En este marco, la palabra del gnóstico se erige en el recurso terapéutico principal en tanto se orienta a subsanar la ignorancia de sí⁸. Pues bien, el objetivo del pre-

(Cfr. ORÍGENES, *Homélie sur Jérémie (XII-XX et Homélie latines)*, tome II. Introducción, traducción y notas de M. Pierre Nautin y M. Pierre Husson, Sources Chrétiennes 238, Cerf, Paris 1977, p. 192; *Homélie sur le Lévitique (I-VII)*, tome I. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, Sources Chrétiennes 286, Cerf, Paris 1981, p. 303) Y en controversia con Celso reafirmará, en el marco de la metáfora médica y contraponiendo Cristo, “el médico de los cuerpos y de las almas”, a Asclepios, el “demonio médico” (ORÍGENES, *Contre Celse. Livres III et IV*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, Sources Chrétiennes 136, Cerf, Paris 1968, p. 59), la inmutabilidad y la santidad divinas (*Ibid.* p. 221). Para una noticia completa del amplio tratamiento del tema del Cristo médico en Orígenes se puede ver: S. FERNÁNDEZ, *Cristo médico, según Orígenes: La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Augustinianum, Roma 1999.

⁶ Cfr. S. H. VÁZQUEZ, “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 35/2 (2018), pp. 323-343; “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Póntico”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* LIII/1 (2017), pp. 3-31.

⁷ El nous caído (tal cosa es el hombre para nuestro autor) ignora, a consecuencia de haberse desprendido de la unidad con Dios, quién es, ignora su condición espiritual y su vocación de unicidad con el Creador. Tal ignorancia engendra un amor de sí *parà phýsin* –llamado por Evagrio filautía (φιλαυτία)– que posee como objeto el propio cuerpo. Dicho amor genera, a su vez, una actividad de la parte pasional del alma, también *parà phýsin*, que posee un correlato cognitivo rayano en lo patológico y que Evagrio denomina *logismoi*. Este es, en apretada síntesis, lo que podría llamarse el cuadro etiológico completo de la concepción evagriana de enfermedad del alma.

⁸ Por cierto, al hacer uso de términos y conceptos médicos, Evagrio se está haciendo eco de un procedimiento retórico muy común en la Patrística cual es el uso de la metáfora

sente trabajo es demostrar que este recurso debe entenderse en continuidad con la acción que ejercen los ángeles en el proceso de curación.

2. Los ángeles y el gnóstico como coejecutores de una labor medicinal

Como lo hemos señalado, en varios lugares de su obra el Póntico vincula la acción terapéutica del gnóstico a la que, de acuerdo a su pensamiento, pueden efectivamente ejercer los ángeles. Y ello debido a una concepción cosmológica y teológica más amplia, por la cual nuestro autor entiende que los ángeles son los protectores de los hombres y los ejecutores de los designios salvíficos de Dios⁹:

[Los ángeles] son los guías a los cuales nosotros hemos sido confiados desde el origen¹⁰.

Que los ángeles tengan a cargo a los hombres, el Señor lo enseña en los evangelios cuando dice: ‘Guárdate de despreciar a cualquiera de estos pequeños, porque sus ángeles ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos’ (Mt 18, 10)¹¹.

La mano actuante de Dios son los santos ángeles, por los cuales Él ejerce su providencia sobre el mundo sensible¹².

médica. Sin embargo, dicho uso no se limita al meramente metafórico. Para ver este asunto se puede consultar: S. H. VÁZQUEZ, “La enfermedad”, *op. cit.*, pp. 326-327.

⁹ Una síntesis útil de la concepción angélica evagriana se puede hallar en A. Guillaumont, *Un philosophe*, *op. cit.*, pp. 351-356. Debe tenerse en cuenta en el examen de dicha concepción la posible influencia ejercida por el pensamiento de Orígenes que veremos aparecer enseguida.

¹⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Cerf, Paris 1987, 370, p. 461 (Trad. mía).

¹¹ *Ibid*, 189, p. 283 (Trad. mía).

¹² EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on Psalms* 16, 13 (Trad. mía). Reproducción del texto griego de acuerdo al cotejo Marie-Josèphe Rondeau (“Le commentaire sur les Psaumes d’Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), pp. 307-348.) en: http://www.ldysinger.com/Evagrios/08_Psalms/00a_start.htm. En el mismo enlace se halla una traducción parcial al inglés de Luke Dysinger, de la que también hacemos uso.

El reconocimiento evagriano de la función terapéutica de la palabra¹³ (en el marco del cual debe situarse la virtud medicinal dada de modo particular a la palabra del gnóstico) debe inscribirse -de acuerdo con la concepción general del cuerpo como aquello que nos ha sido dado para poder acceder, mediante la palabra salvadora, a la ciencia perdida- en el marco del designio curativo-providente de Dios¹⁴. Precisamente en este marco adquiere mayor inteligibilidad lo que aquí leemos respecto de los ángeles como la “mano actuante” de la Providencia Divina. En efecto, la acción terapéutica del gnóstico mediante la palabra es como el canal de esa “mano actuante” en tanto coejecuta con los ángeles la asistencia a las almas enfermas de ignorancia.

En el esquema evagriano esta “coejecución” es, en rigor, el modo en que se concreta el ministerio médico del Cristo. Éste es quien posee en sí los *lógoi* que sanan. En cuanto Dios, Cristo posee, de acuerdo con nuestro autor, los principios subyacentes de todas las cosas, es decir, esos *lógoi* que curan la ignorancia. Estos *lógoi* que se hallan en Cristo como en su principio fundante son llamados por nuestro autor *phármaka*¹⁵ y palabras bellas (*lógoi*

¹³ Estudiosos del pensamiento del pensador del Ponto, como Luke Dysinger, Gabriel Bunge, David Brakke y Michael O’Laughlin, entre otros, se han ocupado de un tópico semejante centrándose en la acción curativa que Evagrio asigna a la palabra de los salmos en particular y de la Sagrada Escritura en general (L. DYSINGER, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005; D. BRAKKE, “Introduction”, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2009, pp. 1-40; G. BUNGE, “Commentary on the Prologue of the *Antirrhetikos* by Evagrius of Pontus”, *Studia Monastica* 39/1 (1997), pp. 77-105; “Introduzione”, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Contro pensieri malvagi. Antirrhetikos*, Qiqajon, Magnano 2005, pp. 5-50; M. W. O’LAUGHLIN, “The Bible, Demons and the Desert: Evaluating the *Antirrheticus* of Evagrius Ponticus”, *Studia Monastica* 34/2 (1992), pp. 201-215.). En efecto, apropiándose originalmente de una tradición clásica y cristiana (Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*, Anthropos, Barcelona 2005), el monje del Ponto reconoce que la palabra posee una virtualidad curativa que puede ser actualizada de distintos modos. La Sagrada Escritura y los salmos en particular, ofrecen una palabra que puede ser terapéutica en la medida que puede modificar efectivamente las pasiones y los pensamientos. El método *Antirrético* creado originalmente por Evagrio, constituye el ejemplo más patente de cómo la palabra de la Sagrada Escritura puede servir para combatir pensamientos perturbadores. Pero consideramos que se puede identificar en la obra evagriana otro camino posible de actualización de la potencia terapéutica de la palabra. Un camino que, de acuerdo a nuestra hipótesis, procura de modo más directo la cura de la enfermedad propia del alma. Nos referimos a la palabra de quien en el pensamiento evagriano es llamado “gnóstico”.

¹⁴ S. H. VÁZQUEZ, “La palabra y su dimensión terapéutica”, *op. cit.*

¹⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l’Ecclésiaste*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 397, Cerf Paris 1993, 2, p. 61.

kaloî) cuyo dulzor cura encantando¹⁶. Evagrio funda aquí la denominación de médico que, siguiendo una rica tradición cristiana que recibe por sus maestros capadocios, da a Cristo. Y el gnóstico es -en virtud del don de la ciencia que se le ha dado al cabo de la labor práctica- quien es capaz de descubrir esos *phármaka* y comunicarlos a los demás. Pero ese ministerio médico que Cristo ejerce al crear es ejecutado por el gnóstico en unión con los ángeles.

El gnóstico, en efecto, ha recibido, después de transitar su propio itinerario curativo (o por lo menos una buena parte de éste), esa ciencia curativa del Cristo, por la cual éste ha creado todas las cosas. Los ángeles, por su parte, poseen esta ciencia en grado sumo:

Los ángeles poseen en superabundancia la ciencia de lo que está sobre la tierra¹⁷.

Los ángeles continuamente ven el rostro de Dios [...] Porque el rostro del Señor es contemplación espiritual de todo lo que ha llegado a estar sobre la tierra¹⁸.

Es propio del ángel que nada se le escape de lo que está sobre la tierra¹⁹.

Porque están en poder de esa ciencia, el gnóstico y los ángeles realizan sendas acciones cuyas causas finales se identifican: por ellas buscan llevar a los hombres de la enfermedad a la salud, de la ignorancia a la ciencia²⁰.

¹⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*, op. cit., 72, p. 171; *Carta 57*, 3, en L. DYSINGER, “St. Evagrius Ponticus (345–399). Selected Letters”, *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm.

¹⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l'Ecclésiaste*, op. cit., 38, p. 129 (Trad. mía).

¹⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on Psalms*, op. cit., 4, 7 (Trad. mía).

¹⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*. Edición, traducción y comentarios de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, SC 356, Cerf, Paris 1989/2008, 16, p. 115 (Trad. mía).

²⁰ En este importante punto, como en tantos otros, se puede verificar la posible influencia de Orígenes y su concepción de los ángeles. Guillaumont y Géhin se han expresado en este sentido: Cfr. P. GÉHIN, comentario a escolio 164, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*, op. cit., pp. 261-263; A. Guillaumont, *Un philosophe*, op. cit., p. 351-356. Ciertamente la angelología origeneana constituye un tópico amplio cuyo tratamiento excede los límites de nuestro trabajo (Ver, por ejemplo, el capítulo II del libro III de la obra de Jean Daniélou “Orígenes”). Digamos, no obstante y en atención a nuestro objeto de interés, que hay pasajes en la obra del Alejandrino que podrían iluminar la concepción evagriana de los ángeles, sobre todo en lo referente a la ayuda que los ángeles concederían a los hombres.

Esta es una afirmación que nuestro autor realiza explícitamente en uno de sus escolios a los Proverbios y con la cual cierra asimismo “*Kephálaia Gnóstica*”:

Si los hijos del Cristo son ‘hermanos’ (Pro 17, 17) los unos de los otros y si los ángeles y los hombres justos son los hijos del Cristo, los ángeles y los hombres santos son, pues, ‘hermanos’ los unos de los otros, porque ellos son engendrados por el espíritu de filiación adoptiva [...] ‘Ellos son en efecto engendrados’ (Pro 17, 17) por la sabiduría para llevar a los hombres de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia de Dios²¹.

Quienquiera haya obtenido la ciencia espiritual ayudará a los ángeles santos y llevará a las almas racionales de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia²².

Esta última afirmación es complementaria del *kephálaion* 35 de la sexta centuria de “*Kephálaia Gnóstica*” en la que, especificando la acción benéfica que los ángeles pueden ejercer sobre los hombres, nos precisa a su vez la acción benéfica del gnóstico, pues tal acción es una prolongación de la que ejercen los ángeles. Dice Evagrio en dicho *kephálaion*: “Por los *lógoi* divinos [los ángeles] nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos”²³. Asimismo vemos que, en los escolios a los Proverbios, nuestro autor nos dice que los ángeles y los hombres justos son hermanos, pues los

Por ejemplo, en el *Tratado sobre los Principios* I, 6, 2, donde leemos, entre otras cosas, lo siguiente: “Esos que son apartados del estado de beatitud primera, no sin embargo de manera irremediable, son sometidos a las órdenes santas y bienaventuradas que nosotros hemos descrito más arriba, para ser gobernados y dirigidos, a fin de que, si ellos usan de su ayuda, se reformen según sus instrucciones y doctrinas saludables” (ORÍGENES, *Traité des Principes*. Introducción y traducción de Henri Crouzel y Manlio Simonetti, Sources Chrétiennes 252, Cerf, Paris 1978, I, 6, 2, p. 201. Trad. mía). También en sus homilias sobre el libro de Ezequiel, dirá el alejandrino aplicando, significativamente en el marco de nuestro estudio, la denominación de médico a los ángeles: “Ven, ángel, recibe un pobre viejo convertido del antiguo error, de la doctrina de los demonios; y recíbelo como un buen médico, confórtalo e instrúyelo” (ORÍGENES, *Homélie sur Ézéquier*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, Sources Chrétiennes 352, Cerf, Paris 1989, I, 7, p. 71)

²¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*, op. cit., 163-164, p. 261 (Trad. mía).

²² EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des ‘Kephalaia gnostica’ d’Évagre le Pontique*, Traducción de Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis T. XXVIII, Brepols, Paris 1985, VI, 90, p. 255 (Trad. mía).

²³ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, op. cit., VI, 35, p. 231 (Trad. mía).

dos son engendrados por la sabiduría. Y lo son “para llevar a los hombres de la malicia a la virtud y de la ignorancia a la ciencia”.

Los ángeles, en efecto, poseen “la ciencia concerniente a las enfermedades del alma, que hace subir a la salud a aquellos que han sido heridos”²⁴. La versión S₁²⁵ de este mismo *kephálaion* posee una ligera variación aunque el sentido es el mismo: “El trabajo de los ángeles es la solicitud por las almas enfermas, a fin de hacerlas aproximar a la plenitud de la salud”²⁶.

Si el gnóstico recibe una ciencia por parte de los ángeles que lo constituye como tal (“[los ángeles] nos hacen sabios y gnósticos”²⁷), si esa ciencia “de lo que está sobre la tierra” concierne, entre otras cosas, a las enfermedades del alma, y si, finalmente con esa ciencia el gnóstico puede ayudar a los ángeles a llevar a los hombres de la ignorancia a la ciencia, “a la plenitud de la salud”, tenemos que la labor del gnóstico se enraíza en la acción angélica y a la vez puede complementarla y concretarla, coejecutando entonces con los ángeles una auténtica labor terapéutica para con los hombres que padecen aquella ignorancia que constituye la enfermedad propia del alma.

3. Los ángeles promoviendo la “contemplación natural primera” mediante la palabra

Ocupémonos ahora de profundizar en esa labor “terapéutica” que realizan los ángeles. Ello nos permitirá, en el último punto, precisar, a la luz de la acción angélica en que se enraíza, la especificación final de la auténtica labor medicinal que puede llevar adelante el gnóstico.

En más de una ocasión nuestro autor se refiere al modo en que los ángeles pueden influir positivamente en el hombre. En el capítulo ocho del tratado “Sobre los Pensamientos” encontramos un bello ejemplo:

[Los pensamientos] de los ángeles escrutan la naturaleza de las cosas y persiguen las razones espirituales. Por ejemplo: con qué fin el oro ha sido creado, porqué es arenoso y está diseminado en las profundidades de la tierra y porqué no es descubierto más que con mucho

²⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, *op. cit.*, III, 46, p. 117 (Trad. mía).

²⁵ Respecto a las versiones existentes y a los problemas críticos vinculados a la fundamental obra evagriana “Kephálaia Gnóstica”, remitimos a la nota 4 de nuestro artículo “La enfermedad”, *op. cit.*, p. 325.

²⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, *op. cit.*, III, 46 (S₁), p. 116 (Trad. mía).

²⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, *op. cit.*, VI, 35, p. 231 (Trad. mía).

esfuerzo y pena; y cómo, una vez descubierto, es lavado en agua, entregado al fuego, y así puesto en las manos de los artesanos que hacen el candelabro de la Tienda, el quemador de incienso, los incensarios, y las copas en las cuales, por la gracia de nuestro Salvador, no es más el rey de Babilonia quien bebe en lo sucesivo, sino Cleofás, el cual lleva un corazón ardiente de estos misterios²⁸.

Como bien señalan Géhin y Guillaumont, comentando este pasaje, esta imagen del oro puede ser interpretada como símbolo de la aventura de los intelectos. Éstos, después de la caída, han sido dispersados, han perdido la unidad. Por la práctica pueden obtener la pureza y ser liberados del demonio (el rey de Babilonia) haciéndose aptos para recibir la ciencia²⁹. Lo que promueve el pensamiento angélico es visualizar la aventura del propio intelecto, que éste se reconozca en su genuina condición de creatura alejada de aquel estado de unidad y participación de la ciencia divina en el que fue hecho.

Esto es coherente con lo que nuestro autor indica en otros lugares respecto al mismo tópico del pensamiento angélico, y con lo que señala en “*Kephálaia Gnóstica*” respecto a cómo “la contemplación natural segunda hace ver la contemplación natural primera”³⁰. La función de la contemplación natural segunda (la de los seres corpóreos) es hacer ver a la creatura racional caída cómo toda la creación de los mundos, de las edades y de los cuerpos, es obra del amor de Dios por ella, dándole así un registro de su origen y de su vocación. En este sentido los *lógoi* son *phármaka*³¹: son el medicamento que contribuye a que el *nous* recupere aquel conocimiento cuya carencia lo tiene enfermo, es decir, el conocimiento de sí como procedente de, y destinado a, la unidad con el Creador. Por eso el conocimiento de las razones espirituales de las cosas, del oro en el ejemplo, conduce a visualizar la aventura del propio intelecto llamado a ser recipiente de los misterios divinos. Luke Dysinger, estudiando el tema de la dirección espiritual en Evagrio, expresa una idea confluyente con esto: “Aprender a leer el ‘libro de Dios’³²

²⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, Claire Guillaumont y Antoine Guillaumont, SC 438, Cerf, Paris 1998, 8, pp. 177-179 (Trad. mía).

²⁹ A. GUILLAUMONT y P. GÉHIN, nota a capítulo 8 del tratado “Sobre los pensamientos”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, *op. cit.*, p. 179.

³⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, *op. cit.*, III, 61, p. 123 (Trad. mía).

³¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l'Ecclésiaste*, *op. cit.*, 2, p. 61.

³² Con la expresión “libro de Dios” Evagrio designa los *lógoi* de los seres creados. Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on Psalms*, *op. cit.*, 138, 16.

implica el descubrimiento de que el universo externo de los seres corpóreos e incorpóreos se refleja en el único viaje espiritual de cada alma³³.

Pero hemos indicado que aquella interpretación del capítulo ocho del tratado “Sobre los pensamientos”, también resulta coherente con lo indicado en otros lugares respecto a la acción del pensamiento angélico. Así vemos, por ejemplo, que en el tratado “Sobre la oración”, el Póntico subraya que: “Cuando sobreviene el ángel de Dios, con una sola palabra hace cesar toda acción contraria de nuestro interior y mueve la luz del intelecto a obrar sin error³⁴”.

Los ángeles, como los demonios, conocen el lenguaje de los hombres y usan de él con una finalidad específicamente contraria a la del uso de los demonios³⁵. Éstos “como resultado del estudio, han aprendido el lenguaje de los hombres³⁶ y mediante palabras y sugerencias verbales (προφάσεις es el término, traducido como sugerencias por Guillaumont y Géhin, que usa nuestro autor para referirse a los pensamientos demoníacos en el tratado “Sobre los Pensamientos³⁷”) buscan alejar del conocimiento. Ellos soplan, dicen, sugieren palabras al oído, indica Evagrio³⁸. El lenguaje posee en el

³³ L. DYSINGER, “An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 57 (2013), p. 37 (Trad. mía).

³⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la Oración*, en EVAGRIO PÓNTICO, *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, traducción de Juan Pablo Rubio Sadia, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 75, p. 253.

³⁵ Esta concepción evagriana evoca lo dicho por Orígenes en sus “Homilias sobre san Lucas”: “Cada uno [de los hombres] tiene la asistencia de dos ángeles, un ángel de justicia, un ángel de iniquidad. Si los buenos pensamientos ocupan nuestro corazón y si la justicia produce numerosos frutos en nosotros, no hay ninguna duda de que es el ángel del Señor el que nos habla; pero si son pensamientos malvados los que se agitan en nuestro corazón, es el ángel del diablo quien nos los sugiere” (ORÍGENES, *Homélies sur S. Luc.* Introducción, traducción y notas de Henri Crouzel, François Fournier y Pierre Perichón, Sources Chrétiennes 87, Cerf, Paris 1962, XII, 3, p. 203). Se trata, sin duda, de una idea a la luz de la cual podrían comprenderse algunas concepciones evagrianas, sea ésta que aquí estamos trabajando del influjo verbal que pueden ejercer los ángeles y los demonios, sea la de los *logismoi* (pensamientos malvados) en tanto sugerencias diabólicas. Como hemos indicado, esta última constituye una pieza clave del sistema evagriano, por ello no resulta extraño que también en este punto pueda verificarse la influencia de Orígenes. Clara y lacónicamente, escribe Nault, al hablar de las fuentes de Evagrio en este tópico, lo siguiente: “Evagrio es tributario sobre todo de Orígenes” (J. C. NAULT, *La saveur, op. cit.*, p. 34)

³⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries, op. cit.*, IV, 35, p. 151 (Trad. mía).

³⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées, op. cit.*, 5, p. 166.

³⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhetikos*. Introducción de Gabriel Bunge, traducción y notas de Valerio Lazzari, Qiqajon, Magnano 2005, I, 2, 3, 17; II, 4, 5; III, 16, 37; V, 26; VI, 41, 43.

pensador del Ponto un potencial patógeno cuyo negativo es su virtualidad curativa. Los demonios buscan, en efecto, profundizar la enfermedad hundiendo al alma en una marea de pensamientos que buscan consolidar una noción errónea de sí creando una metarrealidad³⁹.

Si los demonios quieren alejar al hombre de la contemplación y hundirlo, mediante sugerencias verbales engañosas y capciosas, en el desorden pasional profundizando su ignorancia, los ángeles, por el contrario, promueven la contemplación espiritual procurando liberar al hombre de la ignorancia, sanarlo y hacerlo gnóstico⁴⁰. Cuando ellos se acercan al hombre, dice el Póntico en el “Tratado Práctico”, lo “lleen de contemplación espiritual”⁴¹. También pueden, naturalmente, llenar de contemplación espiritual al que ya es gnóstico y permitir, por esa contemplación, que éste sea el ejecutante de la labor terapéutica. En efecto, y tal como lo vimos más arriba, “Por los *lógoi* divinos [los ángeles] nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos”⁴². El gnóstico resulta así un auxiliar de los ángeles.

Tanto en aquel texto del tratado “Sobre la Oración”, cuanto en uno de “*Kephálaia Gnóstica*” y en otro del “*Antirrético*”, nuestro autor dirá que la palabra es un medio que los ángeles pueden usar para ayudar a los hombres:

Los ángeles santos instruyen a algunos hombres por la palabra⁴³.

Contra los pensamientos del alma que ignora la importancia de no considerar como del Señor a cualquier ángel que aparezca de pronto, sino tan sólo a aquel cuya palabra da alegría y paz plena al alma⁴⁴.

En “*Kephálaia Gnóstica*” el Póntico habla de intelecciones y de *lógoi* divinos como aquello que transmiten los ángeles para hacer a los hombres impasibles y llevarlos de la ignorancia al conocimiento⁴⁵. La versión S₁

³⁹ Cfr. R. PERETÓ RIVAS, “La acedia y Evagrio Póntico: Entre ángeles y demonios”, en M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica* 67, Peeters, Leuven 2013, pp. 240-242

⁴⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries, op. cit.*, IV, 35, p. 151.

⁴¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou le moine. Tomo II*. Edición, traducción y comentarios de A. Guillaumont y C. Guillaumont, SC 171, Cerf, Paris 1971, 76, p. 665 (Trad. mía).

⁴² EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries, op. cit.*, VI, 35, p. 231 (Trad. mía).

⁴³ EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries, op. cit.*, VI, 86, p. 253 (Trad. mía).

⁴⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Contro i pensieri, op. cit.*, VIII, 17 (Trad. mía).

⁴⁵ “Por las intelecciones de la exhortación los ángeles santos nos purifican de la malicia y nos hacen impasibles; por las de la naturaleza y por los *lógoi* divinos, nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos” (EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries, op. cit.*, VI, 35, p. 231 (Trad. mía))

habla de contemplaciones (θεωροῦται)⁴⁶. En cualquier caso, todo apunta a mostrar que los ángeles, como los demonios, pueden influir en los hombres mediante palabras que, o transmiten de algún modo los *lógoi* sanantes, o resultan muchas veces argumentos que buscan desarticular la lógica de las pasiones. También el sabio gnóstico conduce a las almas al conocimiento mediante la palabra y procura también desarticular aquella lógica, destruir un razonamiento falso: “La sabiduría es la fortaleza donde habitan los sabios, ‘destruyendo los razonamientos y toda potencia orgullosa que se alza contra la ciencia de Dios’ (2Cor. 10, 4)”⁴⁷.

Asimismo en “Capítulos de los discípulos de Evagrio” se indica que el pensamiento angélico es aquel que “nos enseña a comprender el sentido espiritual de las Escrituras”⁴⁸. Ahora bien, para Evagrio ese sentido espiritual consiste en ver cifrada en la Sagrada Escritura la propia aventura espiritual del *nous*. Para nuestro autor todo el libro sagrado puede y debe ser interpre-

⁴⁶ “Por la contemplación de la práctica de los mandamientos de Dios, las potencias santas nos purifican de la malicia y nos hacen impasibles. Por la contemplación de las naturalezas y por los *lógoi* que conciernen a la divinidad, ellas nos liberan de la ignorancia y nos hacen sabios y gnósticos” (EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries*, op. cit., VI, 35 [S₁], p. 231 (Trad. mía)). El texto griego de esta obra, procedente de las compilaciones de los pocos fragmentos originales conservados y de la retroversión realizada por Frankenberg a S₁, se hallan aquí: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm

⁴⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on Psalms*, op. cit., 91, 14 (Trad. mía).

⁴⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 514, Cerf, Paris 2007, 140, p. 221 (Trad. mía). Aunque no se puede decir que esta obra fue escrita directamente por Evagrio, no quedan dudas acerca de lo que los especialistas llaman “autoría derivativa” de tal obra. Se trata, en efecto, de una colección de dichos de Evagrio compilados por sus discípulos y que presentan con relativa originalidad los grandes tópicos del pensamiento del Póntico entregándonos, como indican los editores, las últimas elaboraciones de éste. Por ello precisamente Sources Chrétiennes incluye y edita directamente esta obra dentro de los escritos de autoría evagriana. Cfr. P. GÉHIN, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre*. Introducción, traducción y comentarios de P. Géhin, Cerf, SC 514, Paris 2007; J. KALVESMAKI, ed., *Guide to Evagrius Ponticus*, spring 2017 edition, DC, Washington 2017: <http://evagriusponticus.net/corpus.htm>; J.-C. LARCHET, Recension: ‘Chapitres des disciples d'Évagre’, en: <http://orthodoxie.com/recension-chapi/>. En un estudio, previo a la edición de Sources Chrétiennes, de los manuscritos sobre los que se hizo dicha edición, Joseph Paramelle indicaba lo siguiente: “En su conjunto, estos capítulos nos conservan el eco bien reconocible de la doctrina de Evagrio, tal como ella se ha transmitido, sin duda a partir de la lectura de sus obras, seguramente gracias al recuerdo de su enseñanza oral, tal como ella ha evolucionado en un medio que sigue siendo bastante fiel a su recuerdo para continuar, en despecho de la sospecha precoz y de los anatemas del 553, apelando a su nombre” (J. PARAMELLE, “Chapitres des disciples d'Évagre dans un manuscrit grec du musée Bénaki d'Athènes”, *Parole de l'Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes*, 6-7 (1975-1976), pp. 11-12)

tado desde el punto de vista de aquel itinerario curativo que el alma debe recorrer⁴⁹. De modo que también por este camino el pensamiento angélico promueve el descubrimiento que contribuye a la cura de la ignorancia. Se comprende así que Luke Dysinger señale, en su más reciente estudio acerca de Evagrio, que la labor de guía espiritual que el gnóstico brinda –y que aquí entendemos como prolongación y auxilio de la de los ángeles– tenga como fuente principal la Sagrada Escritura. Precisamente en ella el gnóstico, iluminado por los ángeles que lo hacen tal, comprende el “gran drama cósmico de la caída”, y “mira desde la Biblia” los movimientos y experiencias de cada alma iluminando los combates que libra⁵⁰ y auxiliándola en la cura de su ignorancia.

Pero si hay una imagen significativa en el marco de nuestra interpretación, que Evagrio usa para hablar de aquello que promueve el pensamiento angélico, es la de la luz. El pensamiento angélico “mueve la luz del intelecto”⁵¹. En otros lugares, el monje del Ponto señala que el *nous* posee una luz conatural en tanto es lugar de Dios o templo de la Santísima Trinidad.

La mente es el templo de la Santísima Trinidad⁵².

La mente no se ve a sí misma como el ‘lugar de Dios’ a menos que se haya elevado más arriba que todas las representaciones de objetos. Y no se elevará más arriba a menos que haya quitado todas las pasiones que lo unen a las cosas sensoriales vía representaciones. Y eliminará las pasiones a través de las virtudes y (guardará) los pe-

⁴⁹ “Aplicando a la Biblia un tal esquema tripartito [*praktiké, fisiké y theologiké*], procedente de las divisiones escolares de la filosofía, Evagrio no innova totalmente – Clemente de Alejandría y Orígenes, habían ya ensayado hacer entrar tal o cual parte de la Escritura en este marco escolar-, pero es el único en hacer de un tal esquema una explotación sistemática en el dominio hermenéutico. Lo que no era en Clemente más que una clasificación entre otras y en Orígenes una afirmación del objetivo propio de cada libro de la trilogía salomónica, se transforma en Evagrio en una teoría de los diversos sentidos escriturarios” (P. GÉHIN, “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes, op. cit.*, pp. 29-30 (Trad. mía))

⁵⁰ Cfr. L. DYSINGER, “Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul”, en J. KALVESMAKI & R. D. YOUNG (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, p. 89.

⁵¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la Oración, op. cit.*, 75, p. 253.

⁵² EVAGRIO PÓNTICO, *Skemmata*, 34, en William Harmless y Raymond R. Fitzgerald, “The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus”, *Theological Studies* 62 (2001), p. 526 (Trad. mía).

queños pensamientos a través de la contemplación espiritual. Y esta contemplación sucederá cuando la luz se le haya manifestado⁵³.

[Los impasibles] a la hora de la oración contemplan la propia luz de su intelecto que los ilumina⁵⁴.

Es una prueba de impasibilidad que el intelecto haya comenzado a ver su propia luz⁵⁵.

Aquellos que aún no han alcanzado cierto grado de salud (de impasibilidad) permanecen ignorantes de su propia luz, así como de su propio rostro, sostendrá nuestro autor. El alma pecadora posee dentro de sí una imagen de sí misma que no posee rostro, reducida al cuerpo, indica nuestro autor en el tratado “Sobre los Pensamientos”. A partir de y con esta imagen peca⁵⁶. ¿Cuál es la razón que aduce nuestro autor para explicar por qué dicha imagen no tiene rostro? Porque “nunca lo ha visto”, indica la traducción de Géhin y Guillaumont. Como subrayan Casiday⁵⁷ y Corrigan⁵⁸, comentando este enigmático capítulo, tomada literalmente esta aseveración es inverosímil: solo sería verdad en total ausencia o absoluto desconocimiento de un espejo o de una superficie refleja, como algún líquido, lo cual es impensable. Por lo demás, resulta inverosímil que el mismo Evagrio, que escribe a partir de su propia experiencia, no haya visto nunca su propio rostro, pues los testimonios biográficos subrayan con énfasis que, durante su juventud, nuestro filósofo fue muy vanidoso, amante de la vestimenta hasta el extremo de mudar de ropa tres veces por día. La observación de Casiday a la traducción del verbo θεάομαι θεασόμενος en el original) resulta aquí oportuna y esclarecedora. En efecto, antes de decir “nunca lo ha visto”, sería más apropiado decir “nunca lo ha contemplado”⁵⁹, una traducción que también es admitida por el texto griego y que resulta más inteligible a la luz del completo pensamiento evagriano⁶⁰.

⁵³ EVAGRIO PÓNTICO, *Skemmata*, 23, *op. cit.*, p. 525 (Trad. mía).

⁵⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique*, *op. cit.*, 45, p. 179 (Trad. mía).

⁵⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité*, *op. cit.*, 64, p. 649 (Trad. mía).

⁵⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*, *op. cit.*, 25, p. 241-245.

⁵⁷ A. CASIDAY, *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 173.

⁵⁸ K. CORRIGAN, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate, Farnham-Burlington 2009, p. 117.

⁵⁹ A. CASIDAY, *Reconstructing*, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁰ Casiday se lamenta de que Evagrio hable solo en el tratado *Sobre los pensamientos* de este icono sin rostro y de que no exista, por lo tanto, en su obra información adicional directa

En efecto, el rostro representa en el pensamiento de Evagrio el *lógos* del alma⁶¹. Y el *lógos* de las cosas es precisamente aquello que el alma enferma no puede contemplar. El alma enferma es la que se halla impedida de la contemplación natural, la cual consiste en la captación espiritual de los *lógoi* de las cosas. El rostro es, por lo demás, aquello que el *nous* ha desviado de la unidad (*μονός*) y por lo cual ha caído en la ignorancia⁶². En esa unidad era donde él podía reconocerse: desviando su rostro de ella, se pierde a sí mismo, pierde su rostro.

El rostro y la luz son así dos imágenes correlativas que se refieren a una misma realidad: el *lógos* del alma, imperceptible para ella misma cuando permanece en la enfermedad.

Los ángeles con su acción hacen visible esa luz devolviendo al alma su propio rostro. Ellos, en efecto, “mueven la luz del intelecto”, procurando que el alma vea cifrada en las cosas que acontecen y que aparecen ante sus ojos, su propia aventura espiritual de caída y retorno. Por ello Casiday dirá que la presencia de la luz que traen los ángeles al poner frente al alma las *θεωρίαι* espirituales, es lo que completa aquella autoimagen imperfecta, aquel icono sin rostro⁶³ que el alma enferma posee dentro de sí.

4. El rostro de Cristo como aquello que los ángeles restauran en el alma enferma

Ahora bien, cabe volver a preguntar finalmente y con el objeto de ahondar en el núcleo de la causa final de la acción de los ángeles y el gnóstico: ¿Cuál es ese rostro? ¿Cuál es el *lógos* del alma que los ángeles buscan devolver?

acerca del rostro que está desaparecido en ese icono (Cfr. A. CASIDAY, *Reconstructing, op. cit.*, p. 176). Pero, como veremos a continuación, existen en la obra evagriana otras utilizaciones muy significativas y confluyentes con la interpretación de Casiday, del término rostro.

⁶¹ “El rostro significa la condición del alma [...] El ‘rostro del hombre’ significa en la Escritura, a menudo, el *lógos*” (EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on psalms, op. cit.*, 33, 1 (Trad. mía))

⁶² “No es la unidad la que, por sí misma, se pone en movimiento; sino que ella es puesta en movimiento por la receptividad del *nous*, el cual por su negligencia, desvía de ella su rostro y, por el hecho de ser privado de ella, engendra la ignorancia” (EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries, op. cit.*, I, 49, p. 41 (Trad. mía))

⁶³ “Lo que corresponde al icono sin rostro de lo demoníaco es el templo iluminado del pensamiento angélico [...] Es razonable, por lo tanto, concluir que la presencia radiante de la ‘bendita luz’ es lo que trae completación a la autoimagen ‘imperfecta’” (A. CASIDAY, *Reconstructing, op. cit.*, p. 183 (Trad. mía))

Comentando el versículo 8 del salmo 79 que dice “Señor, Dios de los ejércitos, conviértenos y revela tu rostro y seremos salvados”, Evagrio expresa lo siguiente: “Aquí él llama a Cristo ‘el rostro’ – ‘porque Él es el icono del Dios invisible, el primogénito de toda la Creación (Col 1, 15)’”⁶⁴.

Cuando la mente es iluminada con la luz que traen los ángeles, es el rostro de Cristo lo que recibe. El rostro divino viene a completar aquella imagen imperfecta, privada de rostro⁶⁵. Cristo es, en efecto, el modelo (πρωτότυπος) según el cual todo hombre ha sido creado: descubriéndolo el alma se descubre a sí misma según el designio divino original sobre ella⁶⁶. Un texto muy revelador en este sentido, que abona esta conclusión, lo encontramos en un escolio de Evagrio al versículo 3 del salmo 44 en el que se usa la imagen de la espada, símbolo, para el Póntico, de la palabra de la sabiduría divina: “Esta espada separa al alma del vicio y al *nous* de la ignorancia, el así llamado ‘hombre viejo corruptible’ (2Cor. 4, 16; Ef. 4,22); y engendra a Cristo en el nuevo hombre, de acuerdo a la imagen del Creador”⁶⁷.

Usando la imagen paulina del viejo y nuevo hombre, Evagrio indica aquí que la palabra es la espada que separa al *nous* de la ignorancia. Y lo hace engendrando a Cristo en el hombre nuevo.

Siguiendo una concepción de raíz paulina, el monje del Ponto llama a Cristo πρωτότυπος y ὄρχέτυπος del hombre⁶⁸: el modelo a partir del cual el hombre ha sido hecho. Cuando el intelecto reencuentre su estado original de unidad, dirán los *Capítulos de los Discípulos de Evagrio*, “él será

⁶⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on psalms, op. cit.*, 79, 8 (Trad. mía).

⁶⁵ También en este punto las evocaciones origeneanas se hacen sentir. En efecto, el tópicos del “rostro del Padre” aparece en más de una ocasión en la obra del Alejandrino al hablar de los ángeles. En su tratado sobre la oración, verbigracia, indica que es contemplando el “rostro del Padre” como el ángel que cada alma tiene asignado reza y se afana con ella (Cfr. ORÍGENES, *Tratado de la Oración, Apostolado mariano*, Salamanca 1999, XI, 5, p. 37). Asimismo en sus “Homilias sobre San Lucas”, hace depender la visión del “rostro del Padre” por parte de los ángeles a la diligencia de éstos respecto de la salvación del alma que tienen confiada (Cfr. ORÍGENES, *Homélies sur S. Luc, op. cit.*, XXXV, 3, pp. 415-417).

⁶⁶ “Hecha semejante al Cristo, restablecida en el estado de su creación primera, la naturaleza racional devenida intelecto puro participa de nuevo de la ciencia esencial, ciencia de Dios para la cual el intelecto ha sido creado” (A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris 2009, p. 396 (Trad. mía))

⁶⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on psalms, op. cit.*, 44, 4 (Trad. mía). El verbo que aquí traducimos como engendrar es ποιέω, el cual admite ese sentido dando así mayor armonía al texto evagriano.

⁶⁸ Guillaumont indica acertadamente que estos dos términos son usados indistintamente por Evagrio (Cfr. A. GUILLAUMONT, comentario a capítulo 50 de “El gnóstico”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique, op. cit.*, p. 192).

unido a su arquetipo (ἀρχετύπω)⁶⁹. Para ello debe adquirir la caridad que lo hará “comportarse con respecto a toda imagen de Dios [los hombres] más o menos de la misma manera que con respecto al Modelo (πρωτοτύπω), aun cuando los demonios buscaran mancharla”⁷⁰.

Los demonios, siempre en contrapunto con los ángeles, buscan, precisamente, manchar, ensuciar, infectar (μιάνω), y con ello hacer irreconocible, la imagen de Dios en los hombres, es decir, la presencia de Cristo en ellos.

No resulta extraño así que la acción terapéutica que el gnóstico puede ejercer con su palabra imite y prolongue la de los ángeles buscando restaurar, en las almas que reciben su palabra, el rostro de Cristo. Su acción terapéutica destinada a curar la ignorancia adquiere su sentido final en este hecho: lograr que las almas descubran su propio *lógos* en el rostro de Cristo, el *protótypos* a partir del cual fueron hechas. El gnóstico, en efecto, es el monje beato del que Evagrio habla en el tratado “Sobre la oración”, que “considera a todos los hombres como Dios, después de Dios”⁷¹. Ve a Cristo en todos, y así puede devolver especularmente a las almas lo que él ve en ellas. Y porque “se ve a sí mismo en cada hombre sin excepción”⁷² y en todos ve a Cristo, “cuando cura a los hombres a causa del Señor se cura igualmente a él mismo”⁷³.

La exhortación con la que Evagrio cierra su obra “El gnóstico” gira significativamente en torno a esta idea: “Teniendo constantemente la mirada vuelta hacia el arquetipo (ἀρχετύπον), esfuérzate en grabar su imagen sin descuidar nada de lo que contribuye al beneficio del que está caído”⁷⁴.

El verbo utilizado por Evagrio que aquí traducimos como grabar, es γράφω. Nuestro autor utiliza un término polisémico para designar la acción que lleva adelante el gnóstico en sus discípulos. Él debe grabar, pintar, diseñar (verbo escogido por Guillaumont en su traducción), generar la figura de la imagen divina en aquellos que reciben su palabra. La debe “escribir”, de acuerdo a otra de las acepciones de dicho verbo. Y lo hará, naturalmente, mediante la palabra. Como señala Guillaumont comentando este capítulo, “El gnóstico debe volver a trazar la imagen de Dios en sus discípulos”⁷⁵. Esa imagen es, obviamente, Cristo, el “icono del Dios invisible”, como señala

⁶⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples*, op. cit., 198, p. 256 (Trad. mía).

⁷⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité*, op. cit., 89, pp. 686-687 (Trad. mía).

⁷¹ EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la Oración*, op. cit., 123, p. 266.

⁷² EVAGRIO PÓNTICO, *Sobre la Oración*, op. cit., 125, p. 266.

⁷³ EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique*, op. cit., 33, p. 151 (Trad. mía).

⁷⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique*, op. cit., 50, p. 192-193 (Trad. mía).

⁷⁵ A. GUILLAUMONT, comentario a capítulo 50 de “El gnóstico”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique*, op. cit., p. 192 (Trad. mía).

paulinamente nuestro autor⁷⁶, la “imagen (εἰκὼν) del Padre”⁷⁷. Para ello el gnóstico, que ya ha accedido al “Reino de Cristo”⁷⁸, debe tener la mirada puesta siempre en el Arquetipo, y ver a todos los hombres a la luz de Él. De este modo, su lengua será aquella “ágil pluma de escribano” de la que salen las “buenas palabras que significan virtud y conocimiento de Dios”⁷⁹, como dice el Póntico cuando comenta los primeros versículos del salmo 44. Una lengua que escribirá y grabará con su palabra la imagen del Cristo en las almas que reciban su palabra curativa.

5. Conclusiones

Los ángeles tienen en el pensamiento evagriano, una influencia concreta y real en la vida de los hombres. Esa influencia es la “mano actuante” de la Providencia que quiere curar las almas enfermas. De este modo la acción angélica está completamente orientada a sacar de la ignorancia a las almas enfermas. La ignorancia, en efecto, el mal propio, el padecimiento inaugural del *nous* caído que ignora quién es y cree ser algo que no es. Así las cosas, los ángeles, en su rol de mano actuante de la Providencia, buscan mover la luz del intelecto suscitando y sembrando, mediante palabras, pensamientos e intelecciones espirituales, y refutando razonamientos falsos o *logismoi* que quieren consolidar aquella imagen errónea de sí.

La acción terapéutica que, por otro lado, puede y debe ejercer el gnóstico en el pensamiento evagriano, para con los hombres que padecen aquella ignorancia, encuentra su raíz y su modelo en la acción que los ángeles han ejercido sobre ellos mismos. También el gnóstico debe, mediante su palabra, volver a trazar la imagen de Dios en quienes se someten a su palabra, debe grabar la imagen del Arquetipo en aquellos que han caído, como dice nuestro autor al finalizar la obra dedicada, precisamente, al gnóstico. Su

⁷⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on psalms*, op. cit., 79, 8.

⁷⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on psalms*, op. cit., 16, 2.

⁷⁸ Evagrio utiliza la expresión “Reino de Cristo”, para referirse a esta ciencia de los seres (contemplación natural), indicando que en Cristo se encuentran los principios creativos de las cosas (sus *lógoi*): “El reino de Cristo es el todo del conocimiento material” (Evagrio Póntico, Carta sobre la Fe, en A. Casiday (Trad.), *Evagrius Ponticus*, Routledge, London and New York 2006, 22, p. 52); “Cristo, en tanto que Cristo, posee el conocimiento de los seres. En cuanto Creador, posee los principios subyacentes de las edades y los mundos. En cuanto incorpóreo, posee los principios subyacentes de los seres incorpóreos” (Evagrio Póntico, *Skemmata*, op. cit., 1, p. 521 (Trad. mía))

⁷⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on psalms*, op. cit., 44, 2 (Trad. mía).

labor resulta un auxilio de la que llevan adelante los ángeles. De acuerdo a la retroversión griega del texto de “Kephálaia Gnóstica” que hemos citado más arriba, donde se indicaba que los que hayan obtenido la ciencia espiritual “ayudarán” a los ángeles, Evagrio parece haber usado el verbo *συνυπουργέω*, el cual puede ser traducido también en el sentido de cooperar con, o unirse a servir con⁸⁰. Los gnósticos se unirían con los ángeles en el servicio medicinal que éstos brindan, podríamos decir. En cualquier caso, queda claro que lo que realiza el gnóstico no es más que una prolongación de la acción que los ángeles llevan adelante. Y aunque Evagrio no lo diga de modo explícito, se infiere que la acción del gnóstico es un canal de la angélica. Situado el tópico en un esquema de causas podríamos decir que siendo el ángel causa eficiente secundaria del proceso de curación del alma enferma (la principal es Cristo), el gnóstico sería la causa instrumental.

⁸⁰ Cfr. *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, en: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=1&context=lsj>

Bibliografía

Fuentes evagrianas

EVAGRIO PÓNTICO, *Carta sobre la Fe*, en A. CASIDAY (Trad.), *Evagrius Ponticus*, Routledge, London and New York 2006, pp. 46-58.

EVAGRIO PÓNTICO, *Cartas*, en L. DYSINGER, “St. Evagrius Ponticus (345–399). Selected Letters”, *Monastic Spirituality Self-Study (Website)*, 1990: http://www.ldysinger.com/Evagrius/11_Letters/00a_start.htm

EVAGRIO PÓNTICO, *Chapitres des disciples d'Évagre*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 514, Cerf, Paris 2007.

EVAGRIO PÓNTICO, *Contro i pensieri malvagi. Antirrhetikos*. Introducción de Gabriel Bunge, traducción y notas de Valerio Lazzeri, Qiqajon, Magnano 2005.

EVAGRIO PÓNTICO, *Le gnostique ou à celui qui est devenu digne de la science*. Edición, traducción y comentarios de Antoine Guillaumont y Claire Guillaumont, SC 356, Cerf, Paris 1989/2008.

EVAGRIO PÓNTICO, *Les six centuries des 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique*, Traducción de Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis T. XXVIII, Brepols, Paris 1985.

EVAGRIO PÓNTICO, *Obras Espirituales*. Introducción y notas de José I. González Villanueva, traducción de Juan Pablo Rubio Sadia, Ciudad Nueva, Madrid 1995.

EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies aux Proverbes*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 340, Cerf, Paris 1987.

EVAGRIO PÓNTICO, *Scholies à l'Ecclésiaste*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, SC 397, Cerf Paris 1993.

EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia on Psalms*. Reproducción parcial del texto griego de acuerdo al cotejo Marie-Josèphe Rondeau (“Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica*, 26 (1960), pp. 307-348.) y traducción al inglés en: http://www.ldysinger.com/Evagrius/08_Psalms/00a_start.htm.

EVAGRIO PÓNTICO, *Skemmata*, en William Harmless y Raymond R. Fitzgerald, “The sapphire light of the mind: the Skemmata of Evagrius Ponticus”, *Theological Studies* 62 (2001).

EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées*. Edición, traducción y comentarios de Paul Géhin, Claire Guillaumont y Antoine Guillaumont, SC 438, Cerf, Paris 1998.

Otras Fuentes Patrísticas

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Le Pédagogue. Livre I*. Introducción, traducción y notas de M. Henri-Irénée Marrou y Marguerite Harl, Sources Chrétiennes 70, Cerf, Paris 1960.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quel riche será sauvé?*. Introducción, traducción y notas de Patrick Descourtieux y Carlo Nardi, Sources Chrétiennes 537, Cerf, Paris 2011.

ORÍGENES, *Contre Celse. Livres III et IV*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, Sources Chrétiennes 136, Cerf, Paris 1968.

ORÍGENES, *Homélie sur Ézéquiel*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, Sources Chrétiennes 352, Cerf, Paris 1989.

ORÍGENES, *Homélie sur Jérémie (XII-XX et Homélie latines), tome II*. Introducción, traducción y notas de M. Pierre Nautin y M. Pierre Husson, Sources Chrétiennes 238, Cerf, Paris 1977.

ORÍGENES, *Homélie sur le Lévitique (I-VII), tome I*. Introducción, traducción y notas de Marcel Borret, Sources Chrétiennes 286, Cerf, Paris 1981.

ORÍGENES, *Homélie sur Samuel*. Introducción, traducción y notas de Marie-Thérèse Nautin y M. Pierre Nautin, Sources Chrétiennes 328, Cerf, Paris 1986.

ORÍGENES, *Homélie sur S. Luc*. Introducción, traducción y notas de Henri Crouzel, François Fournier y Pierre Perichón, Sources Chrétiennes 87, Cerf, Paris 1962.

ORÍGENES, *Traité des Principes*. Introducción y traducción de Henri Crouzel y Manlio Simonetti, Sources Chrétiennes 252, Cerf, Paris 1978.

ORÍGENES, *Tratado de la Oración*, Apostolado mariano, Salamanca 1999.

Estudios

ALBY, J. C., *La medicina filosófica del Cristianismo antiguo*. Universidad Católica de Santa Fe, Santa Fe 2015.

BRASSE, D., “Introduction”, en EVAGRIO PÓNTICO, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2009, pp. 1-40.

BUNGE, G., “Commentary on the Prologue of the *Antirrhethikos* by Evagrius of Pontus”, *Studia Monastica* 39/1 (1997), pp. 77-105; “Introduzione”, en: EVAGRIO PÓNTICO, *Contro pensieri malvagi. Antirrhethikos*, Qiqajon, Magnano 2005, pp. 5-50.

BUNGE, G., *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 1991;

CASIDAY, A., *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: Beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

CORRIGAN, K., “Thoughts that Cut; Cutting, Imprinting, and Lingering in Evagrius of Ponticus”, en J. KALVESMAKI & R. D. YOUNG (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 49–72;

CORRIGAN, K., *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in the 4th Century*, Ashgate, Farnham-Burlington 2009.

DANIÉLOU, J., *Orígenes*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1958.

DESPLAND, J.-N., “La tristesse en présence de Dieu: de l’acédie à la mélancolie”, *Psychothérapies*, 33 (2013), pp. 71-80.

DYSINGER, L., “An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus”, *Studia Patristica* 57 (2013).

L. DYSINGER, “Evagrius Ponticus, Exegete of the Soul”, en J. KALVESMAKI & R. D. YOUNG (eds.), *Evagrius and His Legacy*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2016, pp. 73-95.

DYSINGER, L., *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005.

FERNÁNDEZ, S., *Cristo médico, según Orígenes: La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Augustinianum, Roma 1999.

FORTHOMME, B., “Émergence et résurgence de l’acédie”, en N. NABERT (ed.), *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*. Paris, Beauchesnes, 2005, pp. 15-35;

FORTHOMME, B., *De l’acédie monastique à l’anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d’un vice en pathologie*, Synthélabo, Paris 2000; “L’acédie, la dépression, la mélancolie et l’ennui”, en G. CHARBONNEAU & J. M. LEGRAND (eds.), *Dépressions et paradépressions*, Le Cercle Herméneutique, Paris 2003, pp. 21-26;

GIBBONS, K., “Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation”, *Journal of Ancient Christianity*, 19/2 (2015), pp. 297-330;

GUILLAUMONT, A., *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris 2009;

HORYACHA, M., “Monastic Thought on the Passions: Pseudo-Macarius versus Evagrius Ponticus”, *Byzantion* 83 (2013), pp. 113–147;

KALVESMAKI, J., ed., *Guide to Evagrius Ponticus*, spring 2017 edition, DC, Washington 2017: <http://evagriusponticus.net/corpus.htm>; J.-C. Larchet, Recension: ‘Chapitres des disciples d’Évagre’, en: <http://orthodoxie.com/recension-chapi/>.

KONSTANTINOVSKY, J., *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic*. Ashgate, Farnham 2009.

- LOUF, A., “L’acédie chez Évagre le Pontique”, *Concilium*, 99 (1974), pp. 113-117.
- LUCIANI-ZIDANE, LUCRÈCE, *L’acédie. Le vice de forme du christianisme. De saint Paul à Lacan*, Cerf, Paris 2009.
- NAULT, J.-C., *La saveur de Dieu. L’acédie dans le dynamisme de l’agir*, Cerf, Paris 2006.
- O’LAUGHLIN, M. W., “The Bible, Demons and the Desert: Evaluating the *Antirrheticus* of Evagrius Ponticus”, *Studia Monastica* 34/2 (1992), pp. 201-215.
- PARAMELLE, J., “Chapitres des disciples d’Évagre dans un manuscrit grec du musée Bénaki d’Athènes”, *Parole de l’Orient: revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes*, 6-7 (1975-1976).
- PERETÓ RIVAS, R., “Angustia y acedia como patología en el monacato medieval. Manifestaciones y recursos curativos”, *Anuario de Estudios Medievales*, 47 (2017), pp. 769-794.
- PERETÓ RIVAS, R., “Evagrio Póntico y la exclaustración de la acedia”, *Carthaginiensia: Revista de estudios e investigación*, 28/53 (2012), pp. 23-35.
- PERETÓ RIVAS, R., “La acedia como causa de la caída del nous en Orígenes y Evagrio Póntico”, *Teología y Vida*, 55 (2014), pp. 581-593.
- PERETÓ RIVAS, R., “La acedia y Evagrio Póntico: Entre ángeles y demonios”, en M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica* 67, Peeters, Leuven 2013.
- PESTHY, M., “Logismoi origéniens - Logismoi évagriens”, en L. PERRONE, P. BERNARDINO & D. MARCHINI (eds.), *Origeniana octava*, Peeters, Leuven, pp. 1017-1022.
- TSAKIRIDIS, G., *Evagrius Ponticus and Cognitive Science: A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Pickwick Publications, Oregon 2010.
- VÁZQUEZ, S. H., “El Abba como Gnóstico en Evagrio Póntico: El rol pedagógico-medicinal de su palabra y sus fuentes”, *Studia Monastica*, 59/2 (2017), pp. 251-268.
- VÁZQUEZ, S. H., “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 35/2 (2018), pp. 323-343; “La palabra y su dimensión terapéutica frente a la enfermedad del alma en Evagrio Póntico”, *Rivista di storia e letteratura religiosa* LIII/1 (2017), pp. 3-31.
- VÁZQUEZ, S. H., “La figura del Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”, *Veritas. Revista de filosofía y teología*, 39 (2018), pp. 113-135.

NOTAS Y COMENTARIOS

LOOR Y GLORIA. EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN. ÚLTIMA OBRA DE VINCENZO BATTAGLIA

PRAISE AND GLORY. THE REASON FOR THE INCARNATION.
LATEST WORK BY VINCENZO BATTAGLIA.

FRANCISCO HENARES DÍAZ
Instituto Teológico de Murcia
henaresct@gmail.com

Recibido 2 de junio de 2019 / Aprobado 15 de julio de 2019

Resumen: *A lode della gloria e della grazia di Dio* es el título de la obra del profesor franciscano V. Battaglia (Roma). Un ensayo histórico-sistemático sobre el “motivo” de la Encarnación. Recorre la Edad Media con Duns Escoto y teólogos de alta estima y luego con otros actuales. “La Propuesta sistemática” ocupa ancho espacio, y abunda en el puesto de Jesucristo en el plan salvífico de Dios. Intentamos ahora una síntesis.

Palabras clave: Encarnación, Motivo, Primado, Predestinación. Cur Deus homo.

Abstract: *A lode della Gloria e della grazia di Dio* is the title of the work of Franciscan Professor V. Battaglia (Rome). It is a historical-systematic essay about the reason for the Incarnation. He reviews the Middle Ages with Duns Scotus and highly regarded theologians, later with other current ones. “The Systematic Proposal” is extensively treated and agrees with the position of Jesus Christ in God’s plan of salvation. We are now presenting a synthesis.

Keywords: Incarnation, Reason, Primate, Predestination, Cur Deus homo.

Vincenzo Battaglia, *A lode della gloria e della grazia di Dio. Saggio storico-sistemático sul 'motivo' dell'Incarnazione*. Ed. Antonianum, Roma 2019. 290 pp., 24 x 17 cm.

Cur Deus homo. ¿Por qué un tema tal en el primer tercio del siglo XI y que sigue hoy día? Esta pregunta no tendría lugar si no tuviéramos por delante unos textos bíblicos (Carta a los Efesios, Carta a Colosenses, joánicos, etc.), y una excelsa teología que desde la Edad Media hasta el siglo XXI no ha cesado de manar: Anselmo de Aosta, Ruperto de Deutz, Tomás de Aquino, San Buenaventura. Juan Duns Escoto, y teólogos de siglos después, de antaño y hogaño. Battaglia, además de la pregunta básica aquí, nos acerca también una razón personal, a saber, la dedicación por muchos años de profesor de Cristología en la Pontificia Universidad Antonianum, y en la Pontificia Facultad Teológica San Buenaventura. Todas dos en Roma. Confiesa él haber escrito estas páginas pensando en los estudiantes “per guidarli nella ricerca e nella impostazione della riflessione su un argomento che é assolutamente centrale e vitale nella costruzione del pensiero cristológico e per la fede”. Repitamos: “argumento que es absolutamente central y vital”. Se nos viene a las mentes un momento cumbre de la *Unitatis redintegratio*, númº 11 (Vaticano II), que trata de la *jerarquía de verdades*. Desearíamos saber qué lugar ocupa el Primado de Cristo en tal jerarquía.

El tema del *Cur Deus homo*, en unos siglos, fue fulgente. En cambio, pareció dormirse (aunque no tanto) en algunos siglos pasados, pero brotó en el siglo XX-XXI. Cabe, pues, un parangón con el río Guadiana que ora está vivo, visible, ora se esconde al público, ora desemboca en el océano, que es el vivir (nunca el morir) remedando al poeta Jorge Manrique.

Y ahí de la pregunta: la Encarnación ¿tuvo lugar a causa del pecado original, o por el contrario el Verbo de Dios se habría encarnado, hubiera o no pecado? ¿De dónde se parte, de qué núcleo central hablamos, y de qué propuesta sistemática nos valemos? Para el lector más o menos implicado en este acontecer, las tres partes del libro serán una ayuda pedagógica. Y si está muy implicado se pasmará, como siempre, *de la Gloria y de la Gracia de Dios* (es el título de este libro, precisamente). Subyace todo esto como *loa gloriosa*, tan franciscana ella, en efecto.

1.-Una primera parte con peso antiguo

Con la primera parte de esta obra arribamos a un excursus de historia de la cristología medieval. En los cinco capítulos que se ponen bajo ese toldo corre una convicción del profesor Battaglia. Es esta: urge resituarnos para

comprender. Por eso, desfilan aquí teólogos eminentes frente al tema en vivo, que aún escuece a los ojos por su inmensidad. La pregunta sigue en pie: *Cur Deus homo*. Haría mal el lector que redujera todo a cuestiones de escuela, a disputas de órdenes religiosas, tal a la franciscana o la dominica. Entre otras razones porque en esa historia de crítica vemos a teólogos, o científicos creyentes no pertenecientes a tales conventos. Por ejemplo, San Francisco de Sales o Theillard de Chardin, para sólo citar a célebres figuras.

2.- Los debates contemporáneos. El motivo de la Encarnación

Una segunda parte nos introduce en los siglos XX y XXI. Temática ardua, pero alabamos a Battaglia cuando remueve tierra tan fecunda. Quizás porque a veces tuvimos la impresión de decaer, en nuestra misma Orden, un tantico la creencia en el Primado. Mediaron varias razones. De ahí la oportunidad de coger ahora sitio y religarnos con siglos pasados y presentes.

Dos capítulos dan cuenta de esta parte segunda, llena de experiencias y nombres de categoría. Pedagógicamente, nuestro autor nos dice que acabada la parte segunda y no soltando la primera, el lector debe adquirir “una cierta familiaridad” con las cuestiones en torno al “motivo” de la Encarnación. Ampliando, ciertamente, la valía soteriológica de este discurso cristológico en correspondencia con el plan de Dios, Uno y Trino, y en punto a la creación (humanidad y mundo). Recree de nuevo, la gran pregunta de *Cur Deus homo*. Y acontece que una cuestión hipotética en principio, pasa luego a ostensible más de lo que se creía. Encarnación del Hijo de Dios, aun no pecando el ser humano. La hipótesis de si habría Encarnación del Hijo de Dios, aun no pecando el ser humano, se alza en hipóstasis, advenida como Gloria y como Gracia de Dios. Me detengo en ese mentado cauce-Guadiana de la segunda parte con el fin de que se vea la abundante agua. Insignes teólogos de los siglos XX y XXI han vibrado ante la temática propuesta. Un ejemplo en España sería la revista *Verdad y Vida* en los años 1944-1970 con frecuentes estudios publicados sobre el Primado de Cristo (Aperribay, Oltra, Oromí, Madariaga, Albizu, Eguiluz, Solaguren, Manzano, y otros). Prez de Escoto, en efecto.

Lo primero que se ha de aclarar toca al propio vocablo del *motivo* de la Encarnación. Agudizando más: “es el único y solo motivo”, se excluyen todos los demás. ¿Cabe ahí una causa producida por el hombre (desobediencia de Adán y Eva), y entonces tiene que redimirla Dios Uno y Trino? Estas y otras cuestiones no faltan. ¿Cómo articular la relación entre Encarnación y Creación? Ha querido nuestro A/ valerse (capítulo sexto) de un debate

con la escuela tomista. Y ello, en primer lugar, a través de seis autores que defienden la tesis escotista del Primado absoluto y Universal de Cristo. Son Francisco María Risis (Orden de San Juan de Dios) y los siguientes franciscanos: Juan Bta. du petit-Bornand, Crisóstomo Urrutibéhéty, Jean François Bonnefoy, y Gabriel Allegra (éste en diálogo con Theillard de Chardin). A su vez, nos adentramos en otro debate más reciente: *Nuevos paradigmas. Nuevas perspectivas* con W. Pannenberg, K. Röhner, M. Bordoni, A. Gesche, D. Hercsik, Y. Spiteris. Por la brevedad de una reseña como esta, citaré sólo los *titulares* de estos cinco teólogos (107-149). Ha sabido Battaglia dar a cada uno la pincelada conveniente. Traslado los titulares bajo el mismo orden de nombres citados: 1.- “La correlación entre la elección/predestinación de Cristo y el plan de Dios sobre la historia”. 2.- “La posición de Cristo el Salvador absoluto en una concepción evolutiva del mundo”. 3.- “La función de Cristo en la relación entre la primera creación y la redención/segunda creación”. 4.- “Un Dios capaz del hombre”. 5.- “La Encarnación plenitud de la creación”. 6.- “La tradición oriental”. Me paro, de pasada, en Spiteris, arzobispo ortodoxo de Corfú. En el ámbito soteriológico acudimos a la teología patristica griega, y se pone en el centro de la economía la gracia de la divinización, donada al hombre con la cualidad de imagen y semejanza de Dios, según la impostación trinitaria del Credo. Observamos su obra “Salvación y pecado en la tradición oriental”, en su capítulo cuarto. Hablamos de la *crístificación del hombre*. He aquí la belleza teológica: “El hombre puede ser divinizado, porque es crístificado, en el plan de Dios Cristo ocupa el puesto central, toda la creación es vista sólo a partir de Jesucristo, en vista de Jesucristo y realizada por medio de Jesucristo” (*Salvación*, 71-72).

La tercera parte es la más extensa (163-202), puesto que nuestro A/ quiere sentarnos reposadamente ante el misterio del hombre “en su relación con el mundo a la luz del misterio de Jesucristo”. Reposo que se convertirá en lo conforme avanza hacia las páginas finales. El motivo de la Encarnación es “el Primado absoluto, la Mediación universal, la Señoría sobre la Iglesia, la Creación y la historia, la acción como Salvador absoluto y Redentor- Reconciliador, vencedor del pecado y de la muerte, la presencia abierta a la relación en la fe, esperanza y caridad, la condición de nuestro hermano y Primogénito de una multitud de hermanos, el ministerio del Mesías portador definitivo del Reino de Dios que se expande por la fuerza del Espíritu Santo y según la voluntad salvífica, y el amor inconmensurable del Padre en todas las direcciones y dimensiones del espacio y el tiempo, según un dinamismo extensivo e intensivo, de difusión y atracción, del inicio protológico de la creación al cumplimiento escatológico de la nueva creación” (266- 273). A no dudarlo son estas las páginas más encendidas del autor. Fervorosas no

sólo en el sentido significativo del hervor, sino páginas de final triunfante, que alcanzan un fabordón.

Pero retornemos a otro fragmento de Spiteris que nos confirma en lo dicho: “La teología del hombre imagen de Dios implica la Encarnación”. Y adjunta espléndidamente: “Esto significa todavía que no sólo la venida de Jesucristo no está provocada por el pecado del hombre, sino al contrario: el hombre mismo existe a causa de Jesucristo (*Salvación*, 80-81). Alcemos ese último renglón. Battaglia lo ostenta como “iluminante”, y en una nota a pie de página nos llegan por lo mismo autores ortodoxos desde Máximo el Confesor a S. Bulgakov. Interesa, sin embargo, destacar que el motivo de la Encarnación en la tradición oriental no guarda las mismas trazas de las controversias medievales latinas. En tal sentido, Spiteris aporta lo siguiente: “Históricamente Jesús es doblemente Salvador del hombre: le procura su existencia divinizada, y dada la realidad del pecado, le restituye también la imagen de Dios desfigurada por el pecado”. Se acepta de todos modos el misterio de la cruz, sobre todo como evento, y es la revelación suprema de la Pasión del amor de Dios” (*Salvación*, 155-197). Debemos agradecer la elección aquí de Spiteris, acompañado de otros ortodoxos, en especial porque observamos más amplitud y claridad que en otros autores occidentales de siglos atrás. Quizás, más de una vez, la abundancia de palabras empujaban a la exclusión y a la intención de debates. Lo cual pudo mermar otras visiones, sobre todo pneumatológicas. Y por supuesto, mermando catequesis más profundas, y pastoral más rica. La recepción del Vaticano II, a Dios gracias, agrandó la recepción del caudal escotista, y la esperanza y amor que hemos compartido.

Otro nombre traído por Battaglia, y menos conocido quizás en España es el franciscano siciliano Gabriel Allegra (1907- 1976). Misionero en China muchos años y beatificado (29-9-2012) por Benedicto XVI. Defensor, además, de Theillard de Chardin cuando éste allí investigaba. Cumple citar ahora no sólo la juntura con el célebre jesuita, sino también la vivencia de Allegra cuando escribió esta obra : *Il primato de Cristo in San Paolo e Duns Scoto, Le mie conversazione con Theillard de Chardin*. (Ed. Porciuncula, Asís, 2011). Battaglia resume reuniones de los dos mentados.¹

¹ “Dal rasocondo delle conversazioni si invice con chiarezza che i due studiosi erano d'accordo sia sulla necessità che nella Chiesa si procedesse alla elaborazione di una teologia cosmica, sia sulla necessità di promuovere il dialogo tra scienza e fede. Al riguardo di questo secondo argomento, Theillard espresse a un certo punto il desiderio che i teologi non fossero miopi, ma che ripensassero il dato rivelato anche alla luce della verità di ordine scientifico, in quanto luce non puo spegnere luce. Infine, le pagine del resoconto mettono in evidenza la ben documentata conoscenza che il padre Allegra aveva del pensiero di Scoto, di cui sottolinea

Elijamos también de esta segunda parte al teólogo franciscano francés J. F. Bonnefoy por varias razones. Una por mostrarse como un publicista del Primado de Jesucristo en varios lugares (*Verdad y Vida*, *Antonianum*, revistas francesas). Otra, porque como bibliografía asequible se publicó en castellano su libro *El Primado de Cristo* (Ed. Herder 1961) tres años después de su fallecimiento. Su aire de divulgación (“pequeña biblioteca Herder”) le vino de perlas a una corriente que llegaba al público creyente, bien fuera por las revistas franciscanas populares (*Espigas y Azucenas*, *El eco franciscano* y otras), bien por las teológicas, bien por el sermonario franciscano del Siglo de Oro español. El púlpito sigue siendo una ausencia de investigación a este respecto. Recordemos las tres partes en que se divide la obra de Bonnefoy: a) Noción del Primado de Cristo y corolarios que de él se derivan, se analiza la noción de Primado; triple casualidad extrínseca de Jesucristo; orden de intenciones divinas y sus formulaciones; b) Historia de las controversias (1867-1958); c) No se dedica parte alguna a la Biblia como monografía, pero están todas las páginas pobladas de citas ad hoc, pertinentes siempre. Por ejemplo, en el fragmento “Teología concerniente al Primado de Cristo” (Ef 1, 1-36; Col 1, 12-20; Prov 8, 15-18). El mismo Bonnefoy anuncia: “próximo a publicarse” su libro *El Primado según las Escrituras*. En las últimas páginas da un paso adelante apoyándose en Mons. Bonomelli, obispo de Cremona (Italia). Hablaba de la definibilidad de la doctrina del Primado, a saber, que la Iglesia diera una definición formal del Primado, tal a como se había hecho con la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Añade Bonnefoy: “Algunos han protestado; pero sus protestas no están justificadas, por estar fundadas en el equívoco o directamente en el error” (147). Ya antes (en 1930) el padre E. Longpré, franciscano, había recogido abundantes testimonios de esta laya, e igualmente los publicó: Véase la revista *Franc. Franc.* 13 (1930) 364-371. Título: *La thèse franciscaine de la Primauté du Christ*.

Y en fin, en esta selección de teólogos, permítaseme acercarme a W. Pannenberg (1928-2014) por hermosas razones. Una de ellas, su convicto ecumenismo. Otra, que siendo teólogo protestante se laureó (en 1954) con esta disertación: “La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina Scolastica”. No podía la fineza de Battaglia ocultar la ocasión. He aquí la presentación patente del teólogo alemán: “Per la mía teología é rimasta fondamentale la dottrina del Dottore Subtilis dell’ ancoraggio della contingenzia di ogni realtà creata nella contingenzia e

la profondità, la fecondità en la sottiglieza, dandone una sintesi molto chiara nella terza e ultima parte del resoconto, che si chiude con l’esclamazione del Padre Theillard: *A la plus grande gloire du Grand Christ* (120).

libertà della volontà divina”. Y en su *Cristología. Lineamenti fondamentali* (año 1974) expone las líneas maestras de su pensamiento cristológico”. Resume Battaglia: “Pannenberg valora sobre todo la historia de Jesús como clave y fundamento de todo discurso cristológico, el horizonte escatológico como principio hermenéutico fundamental, el recurso a la dicha cristología de anonadamiento”. Más adelante expone: “La participación de Jesucristo resucitado del omnipotente Reino de Dios no significa solo la soberanía sobre la Iglesia, sino también sobre el cosmos”. Desgraciadamente, la teología medieval no consiguió ver claramente que la predestinación de Jesús fuese el punto clave del proyecto divino de la historia y exprimiere la Señoría de Jesús como cabeza de la humanidad entera. La convicción de Pannenberg queda como un final irrevocable, pero esperanzador: “El conocimiento definitivo del plan de Dios sobre la historia será dado solo en el futuro escatológico”.

3.- Una propuesta sistemática. El misterio del hombre, el misterio de Jesucristo

La tercera parte de la obra de Battaglia se intitula *Propuesta Sistemática*, y ocupa tres capítulos. La sistemática aquí lejos de embarazarse en una tiara de opiniones y aun sutilezas, adquiere acercamientos al plan divino, al misterio del hombre en relación con el mundo, y a la luz del misterio de Jesucristo. De hecho, lo primero que se nos echa a la cara es atisbar lo que más enriquecía a siglos anteriores, y aun recientes. Me refiero a la Palabra de Dios que se planta frente al hombre, ayudado por el Espíritu Santo. Con acierto, nuestro /A elige los primeros párrafos plagados de citas de cartas paulinas que surten como plantación eclesial y se ayuntan con el Primado que nos ocupa: Ef 1, 4-5 y 10 (recapitular en Él todas las cosas), la unidad de todos los fieles que constituyen en Jesucristo un solo cuerpo (1 Cor 10, 17). A esa unión con Jesucristo son llamados todos los hombres: de Él somos, por Él vivimos, hacia Él vamos (L. G. 39). El párrafo de la *Lumen Gentium* insiste en ello y asoma entonces el colosal himno paulino con el Primado (Col 1, 15). En *Él hacen pie todas las cosas*. Un horizonte inmenso trazado en clave de cristología cósmica. Nos hallamos ante la relación de cristología, teología de la creación, y antropología (163-164). Páginas que ensanchan nuestra fe, y que ya habían aparecido en otros textos de nuestro autor.² Cristo imagen de Dios y Primogénito de toda criatura, y a la vez,

² Véase, por ejemplo, *Il mistero dell'uomo alla luce del cristocentrismo trinitario. Orientamenti fondamentali*, en *Antoniano* 90 (2015) 867-896. Cf. también: “L'umano

Primado de Cristo que nos alumbra en Col 1, 15-20. El misterio de la Encarnación lleva a la participación de Dios en la condición humana. Aquí de la *solidaridad de Dios* salida de la Encarnación, cuyo engrandecimiento llena los cielos y la tierra, además de ocupar espacio primero. Citando a C. Caltagirone: “L’uomo vive non solo nel tempo e nello spazio ma è esso stesso temporale e spaziale, perché esso è un essere storico, con tutti gli elementi che la temporalità comporta per la vita della persona”.

Battaglia encastra ahora a O. González de Cardedal y González Faus, quienes reflexionan sobre la *Humanidad de Jesús*, porque es la humanidad de Dios. Revelador Jesucristo y revelación definitiva de Dios, del sentido de la historia y del destino del hombre. Se explica, en efecto, la seducción de los primeros discípulos ante Jesucristo: “así de humano solo podía serlo el mismo Dios”. La acogida de otros teólogos redondea este capítulo: Moltmann, Guardini, K. Rāhner, Ciola, Kasper, Ladaria, Neri, G. Iammarrone, etc. La suma implicación de Dios en la Encarnación nos emociona. Dios sabe qué hacer con el *cuero*, con la *carne*, con la *humanidad* (B. Pandolfi dixit). Lectura a la par de corte femenino. Aprendamos del inclito Miguel Delibes, quien en Castilla veía a la gente del pueblo llamar *olmo* a un árbol, pero si era inmenso lo llamaban *olma*. “Dio con noi, e inmenso noi” (Mt 1, 23). Un capítulo este octavo, brillantísimo y en diálogo continuo con la antropología. Saber sacarle ventura a tamaña fiesta de la nueva creación expande el Primado pastoralmente, por si acaso alguien dudaba chocarse con textos enmarañados. Añadamos el fragmento final para demostrarlo. Título: “La rilevanza escatológica della cristología” (198-202). El Padre ha puesto todo en las manos de Jesucristo. Dirá éste (Mt 28, 18) que le ha sido dado todo poder en el cielo y la tierra. El hombre no era perfecto en su origen, pero lo será cuando el Señor venga en la gloria. La última palabra del Hijo: “sostiene todo con su palabra potente” (Hebr 1, 3). Vienen ahora de nuevo las citas neotestamentarias. Avalan que Cristo reúne en su Señoría a todas las criaturas (Ef 1,10). Basta escuchar el Prefacio de Navidad: “Engendrado antes de todos los siglos, comenzó a existir en el tiempo para reintegrar el universo en tu plan, ¡oh Padre! y reconducir a ti la humanidad dispersa”. De inmediato, nos exalta la *Laudato si*: desde el inicio del mundo, y con la Encarnación “el misterio de Jesucristo opera de modo escondido juntamente con la realidad natural, sin por esto perjudicar su autonomía”. Señalemos que el cumplimiento del Reino es indefectible. Es del Señor Jesús. Reinará

di Gesù di Nazaret: l’evento dell’incarnazione in dialogo con le scienze antropologiche. Puntualizzazioni orientative, en *Ricerche Teologiche* 27 (2016) 325-351.

él por los siglos de los siglos (Ap 11. 15). La escatología es *rilevanza*, efectivamente.

El capítulo noveno ensancha esta tercera parte y alza su blasón con este título: “La grazia e l’agape di Dio. Dalla filiazione divina alla comunione fraterna in Gesù Cristo”. En cuatro potentes trancos nos envuelve esta expectativa: la bendición (Ef 1, 3: “con toda clase de bendiciones”); el agape de Dios; la gracia de la adopción filial; la ética del amor al servicio del otro (290). Esto último nos circunda en una ética del amor al servicio de la fraternidad universal. De ahí, la Carta a los Gálatas (5, 6): en Cristo Jesús nos vale la fe operante por medio del amor. La conclusión de ese fragmento es la promoción de un humanismo integral. Las citas de la *Lumen Gentium*, 41, y de la *Populorum progressio* (Pablo VI, año 1967) sustentan un “humanismo plenario”. Se pregunta esta encíclica: “¿Qué quiere decir esto, sino el desarrollo por la promoción de todo el hombre y de todos los hombres?” Hasta llegar a esa recapitulación, las páginas desarrollan entonces: 1.- La bendición de Ef 1. 3-14, a saber, los tres momentos de la bendición divina (Ef.1, 4-10). 2.- Elección/predestinación de los cristianos en Cristo. 3.- Redención, gratificación por medio de Jesucristo. 4.- Recapitulación de todas las cosas en Cristo. Y el fin: el impacto histórico salvífico de la bendición divina (Ef 1, 11-14). Observemos que con estas letras se abre este libro de Battaglia en su portada: ser “lode della sua gloria”. Y esto otro: “según el proyecto de aquel que todo lo opera según su voluntad”. A. M. Buscemi estudiando este himno de Pablo resalta la gratitud: “nel Cristo la nostra eulogia raggiunge il suo culmine e la sua pienezza: tutto é orientato a Cristo e tutto in lui diviene benedizione al Padre”.

Alentados por A. Ganozky entramos en la gracia recibida, es decir, “la relación de la gracia siempre enraizada en la relación de la creación”. Creación del hombre y del mundo, y “creación libre, no debida, no motivada por otro que por el agape eterno”. En la Nueva Alianza la concentración escatológica y la expansión pneumatológica nos permite hablar de Jesucristo como de la gracia en persona y del Espíritu Santo como de la gracia en la historia. Insistamos en la palabra: Dios es amor (1 Jn 4, 8, Dios es agape, puesto que tenemos la vida por medio de Él (1 Jn 4, 9). Las distancias se anulan, los extremos se tocan, el Logos se abaja. No es que la carne se exalte, rubrica Battaglia (214). Todo es esplendente. Las citas neotestamentarias nos mueven. *Padre, me has amado antes de la creación del mundo* (Jn 17, 24). *Predicamos a Jesucristo, potencia de Dios y sabiduría de Dios* (1 Cor 1, 22-24). *Cuando después fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos se acordaban de que había dicho esto* (Jn 2, 21-22). Entre redención y agape está el misterio de la cruz. Misterio de amor.

Un párrafo de este capítulo contempla la *adopción filial*. Nos guía F. Brambilla. El otro guía es el jesuita español Juan Alfaro. Me detengo brevemente en este cartel: “La gracia de Jesucristo y el cristiano” (véase *Cristología y antropología*, 46-113). Relación entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre. He ahí el tema fundamental, es decir, la Unidad patente de los escritos del Nuevo Testamento, “el acto salvífico de Dios en Cristo, y la llamada del hombre a la salvación, decisión libre frente a Jesucristo, de frente al amor salvífico de Dios”. El basamento se nutre de la Carta paulina a los Hebreos y de los textos joánicos. Un resumen al canto: a) El amor de Dios es explicación última del evento salvífico; b) Todo nos viene de la identidad del Hijo con Dios, nos da “la vida divina porque como Hijo de Dios la recibe del Padre”, aduce Alfaro; c) La función vivificante de Cristo es inseparable unida con su función reveladora; d) Conocer a Cristo constituye la comunión de vida con Cristo y en él con el Padre. O dicho por Alfaro: “Si desde el abismo de su pecado el hombre puede recibir la llamada de Dios, esto significa que el pecado no ha destruido totalmente la apertura fundamental de Dios que constituye el hombre como espíritu”.

4.- Función de Jesucristo en el plan salvífico

En el noveno capítulo se nos propone una síntesis, una conclusión. A saber, el puesto y función de Jesucristo en el plan salvífico de Dios. Urge la mediación, por tanto. Se basa ésta en la unicidad y universalidad. Recojamos: elección/predestinación, recapitulación, Primado. Consecuentemente, la relación con la creación, con la humanidad y el mundo. Para nosotros hay un solo Dios, dirá Pablo, el Padre. Del cual proviene todo, es un solo Señor en virtud del cual existen todas las cosas y nosotros existimos gracias a él (1 Cor 8,6). Jesús es el Señor, a gloria de Dios Padre (Flp 2, 11). Nos arrima ahora Battaglia una artesa de textos neotestamentarios, en especial himnos cristológicos. La Unicidad (un solo Señor) y entonces nos inunda la gratuidad. Todo es un don de la salvación, es decir, la Señoría del cosmos y de la historia, la Revelación definitiva del misterio de Dios y del hombre. El Mediador viene de Dios, es el Unigénito, el Emmanuel, Dios verdadero de Dios verdadero. Raíz y base, la preexistencia de Jesucristo nos rodea. La Unicidad del mediador garantiza la universalidad. Por su parte, es el Padre el que asume la iniciativa de llamar al hombre a la vida en Jesucristo, en cada existencia humana, libre, amorosa, especialmente la existencia cristiana. Esta vivencia, en fin, será perfecta solamente en la existencia futura, cara a cara (1 Cor 13,12) en el día de la Parusía. O como diría el monje trapense de Tibhirine: “de eucaristía en eucaristía”.

Son harto sólidas, y más en el texto de la Comisión Teológica Internacional (EV 8, 441-447) las páginas acerca de la eficacia de la mediación salvífica. Páginas muy ricas si atendemos a la noción *sacramento*. Cristo es el sacramento primordial/originario de Dios, puesto que es el fundamento, y no solo el fundador de la sacralidad de la Iglesia y de los sacramentos. La noción dicha no puede ser aplicada a Jesucristo a partir de la teología sacramentaria, sino al revés, se debe tener en cuenta la originalidad que pertenece a la determinación cristológica de la noción mentada (252). Ahí se une, por tanto, preexistencia, kénosis, Encarnación, ayuntamiento entre cristología y teología trinitaria. Hace ya unos años, E. Schillebeekx publicó su obra “Cristo sacramento del encuentro con Dios”.

Nos movemos, pues, en dos focos en torno a la predestinación: la ocasión sobrenatural del hombre ante la comunión con Dios, y la eventualidad de que existan personas que no alcanzaron el fin para el que fueron creadas. La contestación al arduo tema no es fácil, y basta ver las evoluciones por ejemplo de un San Agustín. Una pregunta clásica: la salvación ¿es solo fruto de la gracia de Dios o es también mérito de la cooperación del hombre? “A Dios rogando y con el mazo dando” ¿tiene futuro o no? Siguiendo a Brambilla, nos situamos ante dos compromisos: uno, católico sostenido por Luis Billot (1846-1431), y otro protestante, por Karl Barth (1880-1968). Destacamos la aportación de éste, puesto que indica el criterio de la predestinación (*ratio praedestinationis*) en el misterio revelado, que es Jesucristo, pero atención a esto otro: que rechazo e infidelidad sean abolidos en Cristo, porque sería objeto de rechazo el pecado y no el pecador. Brambilla aporta esto: “podríamos decir que la predestinación es la predestinación de Jesucristo, y que es Cristo”. (*Antropología teológica*, 206). Ha sido muy oportuna en esta etapa cercana la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la Justificación*, obra de la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial (31 de octubre de 1999). “Según la concepción luterana el hombre es incapaz de cooperar a la propia salvación, porque en cuanto pecador, se opone activamente a Dios y a su acción salvífica”.

5.- La Virgen María “arcano de unidad con Jesucristo”

No podía faltar en un libro de Battaglia un pertinente trazo mariológico. Reza así su título: “La elección/predestinación de la Virgen María, Madre de Dios, a la luz de la elección/predestinación de Cristo” (260-265). Las líneas primordiales alumbran de esta suerte: La Madre de Dios ha sido *arcanamente unida a Cristo desde toda la eternidad con un mismo decreto de predestinación*. El subrayado no es mío, sino de la *Innefabilis Deus* (Pío

IX, dogma de la Inmaculada). La Santa Ttrinidad ha decidido crear y salvar al mundo por medio del Hijo y en el Espíritu Santo, y culminarla en el misterio pascual. Lo ha hecho en la que debía ser “el alma madre del Rredentor divino, la humilde sierva del Señor” (L. G. 61). Tal verdad está profundamente radicada en el *sensus fidelium* y defendida apasionadamente en la tradición franciscana. En una nota amplia a pie de página, cita Battaglia a G. Greshake explayando la prospectiva de una teología y una praxis eclesial en sentido mariano. Toda una tradición muy variada: teología, liturgia, arte, filosofía. De ahí que ese razonamiento se conjugue con el himno de Efesios (1, 3-14): “Por cuanto nos ha elegido en Él (Cristo) antes de la creación del mundo”. Podemos con razón afirmar que ella es la primera persona humana bendecida en los cielos y en Cristo. El Padre la ha elegido antes de la creación. Añadamos esto otro: “María es de un modo totalmente especial y excepcional unida a Cristo, y de modo parigual al Padre, en el cual se concentra toda la mente en este Hijo consustancial al Padre, en el cual se concentra toda la gloria de la gracia” (*Redemptoris Mater*, 8, encíclica de Juan Pablo II, 8).

Battaglia abre ahora un sitio para un fraile menor español, y después nosotros damos cabida a otro franciscano a continuación. Defensores ambos del *motivo* de la Encarnación. Se llama uno Crisóstomo Urrutibéhéty (1852-1935). El otro, Tomás Francés Urrutigoity. Ambos de origen vasco, ambos poco conocidos, ambos defensores del Primado.³ Además de la inmersión en las polémicas entre tomistas y escotistas, avanzan también en la gloria de María Inmaculada, Madre de Cristo. Una prueba más de la recepción escotista en la orden franciscana. Acerca de tal recepción no sabemos hasta qué punto ha sido alta o mediana. Nunca efímera en el siglo XIX y parte del XX. Lo ha sido con seguridad en cientos de páginas fehacientes y hasta populares. En siglos anteriores tuvo altibajosbajadas merced a las cátedras, a las reticencias para con ellas dentro de la Orden, y luego nuevos brotes para alcanzar la imborrable escuela franciscana. El padre Isaac Vázquez buceó en esos piélagos y expuso las pérdidas con harto sentimiento. Uno de los luchadores por las cátedras fue el eminente escriturista Miguel Medina en pleno siglo de Oro. Lo que ciertamente está por hacer es una biblioteca actual sobre la Encarnación y cuanto encastra con el Primado, objetivo de la Encarnación.

³ No aparecen sus nombres apenas en los diccionarios y catálogos más célebres, ni franceses, ni españoles, ni sé si italianos. Quedan, pues, como libros *como raros y curiosos*. Agradezco al padre P. Riquelme por sus alertadas búsquedas, y a Battaglia por las suyas. Seguiremos indagando.

Retornemos al franciscano Crisóstomo. Publicó dos ensayos. Uno en latín (en 1910), donde se ensalza “la prioridad de predestinación de Cristo respecto a todas las criaturas”.⁴ Si Cristo es el Señor de ángeles y hombres (primera verdad), el fundamento de la segunda es palmario: la “causa final de la creación”. Tres son las partes del estudio. Comienza presentando a teólogos de fama de la Edad Media y defensores de tal temática, subrayando, por cierto, la sustancial convergencia entre Tomás de Aquino y Duns Escoto. Expone después una gavilla de testimonios de los Padres de la Iglesia, y de otros autores. Y en fin, repara en teólogos que defienden la tesis tomista que impugna la doctrina del Primado de Cristo, y a renglón seguido quienes defienden la tesis escotista (incluidas las tesis cercanas como las de Tomás de Vío, y Suarez, que tratan de colocar juntos a las dos opiniones básicas. La gloria de María Inmaculada es patente por dos razones: ella es Madre de Cristo; y estaba prevista desde el principio como Madre (“ut ergo immunis Christus ab omni debito decretus fuit, ita et Maria”).

El segundo ensayo se dedica ahora a argumentar lo ya expuesto. Esta vez con aire más polémico, enfrentándose a tomistas, en espècial E. Hugon, quien había publicado un artículo (en 1913) en la revista *Revue Thomiste*. He aquí algunos datos doctrinales expuestos: 1.- Las criaturas deben a Cristo inmensos beneficios. 2.- Por lo mismo, las criaturas han sido elevadas a la vida sobrenatural. 3.- Podemos experimentar toda la ternura del amor divino que se deriva de la obra redentora. 4.- Fruición del “lumen gloriae” en la vida eterna de los elegidos. 5.- La Virgen María resalta como corredentora,, mediatrix y tesorera de la gracia, y resalta al igual por el amor de Dios del cual goza, y el puesto que ocupa en la vida espiritual de los cristianos. Conclusión: “la doctrina escotista atribuye a Cristo y a María más gloria que la doctrina tomista”.⁵

De la biografía de Tomás Francés Urrutigoity sabemos poco, pero sus publicaciones abundan, puesto que las hay de diversa índole. Nació en Zaragoza en 1654 y falleció en 1682. Resumimos algunas de sus ideas: 1.- El problema de la redención de María corre entre los teólogos desde la mismísima Concepción Inmaculada. 2.- Herético será atacar este atributo. 3.- Para los teólogos maculistas, redención y pecado entran en un binomio inseparable, aunque distinto. 4.- Las nociones del *debitum justitiae* y del *debitum peccati* ya estaban en San Anselmo. 5.- Escoto usa de la noción del débito de pecado para resolver la cuestión. 6.- “La Virgen no pecó, mas no por eso

⁴ Véase su obra *Christus Alpha et Omega. Seu de Christi Universali Regno*.

⁵ Cf. *Le motif de l'incarnation et les principaux thomistes contemporaines*, 415. La obra se editó en Tours (Francia) en 1921.

dejó de ser redimida. Y ¿por qué esto? Porque debía pecar, y de ello fue preservada en virtud de los méritos de Jesucristo. 7.- Se salva, pues, la universalidad del pecado original, y salva, por tanto, la redención de Cristo. 8.- Nótese que las Escolásticas anteriores, no conocieron nada más que el débito físico. 9.- Muchos escotistas contemplan a María predestinada por Cristo a una santidad perfecta antes de la previsión de pecado, y de ahí “exenta”. Muchos jesuitas (Fray Pedro de Alcántara dixit) llegaron también al mismo resultado. Reducido por éste a un esquema agrupador⁶ lo propone así: *La predestinación de María*: noción, efectos. *La redención de María*: nociones previas; naturaleza y transmisión del pecado original; el débito; noción de redención y sus especies. *Modo de la redención de María*: (explicada por la predestinación). *Naturaleza de los decretos divinos y sus aplicaciones*; solución del problema mediante un orden de decretos y sus aplicaciones; solución del problema mediante un orden de decreto. *Conclusión*: resumen y juicio crítico. A esto último precisamente se adhiere Alcántara en dos apéndices: uno, del capuchino S. Montalbán que en 1728 publica un libro y critica a Urrutigoity. Otro, del jesuita A. Bernal, que aun siendo amigo de Tomás, entran ambos en discusión. Y en fin, es útil esta obra, como historia y doctrina. El apéndice tercero, que es un decreto de la Inquisición española (de 1616), donde se defiende que la redención es compatible con la exención del débito. La Inquisición admite la conclusión titular: “Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis”. Y añade esto otro: que los padres de San Francisco propusieron sustentar la conclusión, y que se deje correr libremente sin que la Inquisición se lo impida.

Volviendo al libro de Battaglia. Por su parte, las páginas casi finales (260-265) reciben a la Virgen María con quietud y cuidado admiración devoción. Escribe Battaglia que “desde el momento que este don y esta gracia coinciden con la encarnación del Hijo, acontece que el amor de Dios en la consideración de María por medio de Jesucristo, el perfectísimo Mediador y Redentor con la potencia del Espíritu Santo es el máximo amor reservado a una criatura humana”. De ahí que nos aconseje profundizar en dos trayectorias extraídas de Greshake: una, presentar a la Virgen María y a la Iglesia “como criatura creada”, creada antes de todas las otras como grandeza *pre o sobre-temporal*. Asistimos a una “fenomenología y ontología del don”. La segunda trayectoria se refiere a la relación entre el Espíritu Santo y María (tema muy de la mariología contemporánea). María, estando colmada de gracia desde el primer instante de su concepción, es la persona humana to-

⁶ Cf. Pedro de Alcántara, OFM, *La Redención de María según el P. Tomas Francés Urrutigoity*, en *Verdad y Vida* 9 (1951) 57-58.

talmente consagrada por el Espíritu Santo al servicio de Dios y del designio salvífico. Ella se declara *sierva del Señor* (Lc. 1, 38,48). Elijamos para cerrar este hermoso trayecto, la cita de Pablo VI (*Marialis cultus*, 57) llevándonos a la vivencia más actual: “La bienaventurada Virgen María contemplada en su acontecimiento evangélico y en la realidad que ya posee en la Ciudad de Dios, ofrece una visión serena y una palabra segura, a saber, la victoria de la esperanza sobre la angustia, la comunión sobre la soledad, la paz sobre la perturbación, la alegría-comunión sobre la soledad, la paz sobre el tedio y la náusea, las perspectivas eternas sobre las temporales, la vida sobre la muerte”. La traducción es mía.

6.- *Un final, un saludo*

Llegados aquí, pretendo acabar con unos créditos sobre el autor de este libro. Por ejemplo: abundancia de traer a un número imponente de teólogos y acoplarlos como en un ágape; hundirse en un mar de citas bíblicas poniendo como un marco en cada cuadro en las pinturas con pesos y con marco como las pintura; amplitud generosa y actualidad de la teología del Primado; Ubicación del Primado al hoy de Dios (cuando antes estábamos acostumbrados a modos de polémica, o de lenguajes antañones); la clave sigue en pie (*Cur Deus homo*); el Padre, que no para de revelarse en el Hijo y nos apaña el descanso con el Espíritu Santo. Y en fin, y en fin, escribir, hablar de Dios y a Dios con la belleza concertada en los labios.

Suele nuestro autor bajar a la calle y a la acera sobre todo al final de sus libros. Quiero decir a la contemplación de creyentes pacíficos, a la búsqueda más espiritual de modo sentido. Ocurre esto en ese final de la gloria en Cristo (“la tua gloria”, como dice la Segunda Plegaria eucarística). El Padre nos ha hecho herederos *presdestinados a ser loa de su gloria* (Ef 1, 11-12). Es momento de recordar la enseñanza de Duns Escoto en punto a la presdestinación, puesto que todo ha finalizado a gloria de Cristo, y en primer lugar a la gracia. Es momento de derramar léxico y semántica de tal gloria, que no en vano es una de las categorías más usadas por los autores bíblicos. Esos vocablos montan todo un torrente de cualidades atribuidas a Dios: esencia, cantidad, poder, fuerza, honor, dignidad, etc, etc. Ser partícipes y testigos de esa Gloria de Cristo es llenarse de su Palabra y sus obras. Somos *luz del mundo* (Jn 8, 12). Nos ha sido transferida por el Hijo con la potencia del Espíritu Santo. Nos dice Pablo: Cristo en vosotros, esperanza de la gloria (Col 1, 27). Degustar la liturgia de la gloria perfecta es un don inconmensurable. Las liturgias y paraliturgias son un canto y una oración: *a Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén*. Así cantan los niños y adolescentes en la pa-

rrroquia a la que yo voy; y en la oración ecuménica de nuestro grupo de los sábados finales de mes. Gloria de la unidad guiados por le Santa Ttrinidad. Las cinco páginas finales del libro se bañan de bautismo para todos. Con razón nos dice nuestro autor que haberlo visto por cada uno de nosotros en nuestro vivir cotidiano es una experiencia “totalmente original”. Un contacto a lo divino. No podíamos acabar este silencio sin que nos acompañaran las palabras de los trapenses de Tiberine (Argelia) y de sus martirios conocidos. Uno de los siete monjes (G. Lebreton) apunta en su *Diario el Diario* (Navidad de 1995): “El Niño sonrío y abre los brazos. ¡La sonrisa de Jesús, la sonrisa de Dios! Jesús, el rostro humano de Dios. La sonrisa del Niño, la ternura de Dios”.

Tante grazie, padre Vincenzo Battaglia. Pace e Bene.

BIBLIOGRAFÍA

BÍBLICA

Dohmen, Christoph – Söding, Thomas, *Der Eine Gott*. Echter Verlag GmbH Würzburg, 2018. 133 pp. 23,5 x 15,5 cm.

Temas centrales en la teología bíblica es el argumento que propone la serie de “Temas” que completa la edición y comentarios de la Biblia Antiguo y Nuevo Testamento, de la Editorial Echter. Tratan de dar a conocer los argumentos y cuestiones capitales de la fe desde la perspectiva del Antiguo y del Nuevo T. La perspectiva es ecuménica y encomendada a especialistas de cada una de las partes de la Sagrada Escritura, tratando de destacar la unidad de ambos Testamentos a la vez que la dialéctica que tal unidad contiene, pues no quieren los autores relativizar disminuyendo el A.T., ni pensar que el Nuevo lo sustituye, sino destacar el diálogo entre ambos, pues son fuente de la teología. En este cuaderno trata del “único Dios”, según los datos que nos ofrece la Sagrada Escritura, que en la tradición hebrea contiene siete libros menos que en el A. T. (procedentes del judaísmo de la diáspora). La diversidad de formas de hablar de Dios y la variedad de nombres es un dato adquirido (cf. cap. 1 (pp. 17ss), al mismo tiempo que desde la dimensión histórico religiosa se comprende la diferencia del monoteísmo (no hay más que un único Dios), el henoteísmo (que admite otros dioses, pero uno es la Divinidad suprema, a la que se da culto = henolatría) y la monolatría o culto de un Dios sin negar la existencia de otros. Hay en la Biblia una forma de considerar a Yhwh desde distintas perspectivas, que a veces rezuma un cierto sincretismo, hasta llegar a la afirmación neta de Is 45, 5-7: Yhwh es el único y no hay otro. De ahí se llega a los testimonios, es uno y único (pp. 25-32) como parece entender la perícopa de Dt 6,4-9 “Yhwh, nuestro Dios es único Yhwh” según la fórmula profesión de fe. Sobre el nombre de Dios y su imagen trata en el cap. 3 (pp. 40-58) sobre todo en la revelación de Éx 3: “Yo soy” con las diferentes formas de entenderlo (p.43s), como el Dios de los padres, que se entiende mejor a la luz de Éx 34,5 (pp. 48-51). En el A.T. es identificado como “padre” (cf. p.56s). Una discusión y preguntas abiertas llevan a considerar al Dios –Padre a quien rezan judíos y cristianos, aunque no sea posible una alternativa compartida.

En cuanto al N. T., (la segunda parte de este cuaderno), arraiga en el terreno del Antiguo T. y del Judaísmo antiguo y en el que se encuentra el contraste con el desarrollo de la historia de Jesucristo y de la Iglesia naciente, entre el que Dios que sanciona la fidelidad de su pueblo desde la justicia y la exigencia de respetar su mandatos y leyes y la propuesta del amor de Dios que en sentido universal se presenta como misericordia incondicional. Son puntos que de forma antitética han lastrado la consideración cristiana de los judíos, pues las diferencias a la hora de recibir la Escritura cambian para los cristianos a la luz de Jesucristo, a quien la refieren como centro de ella y clave de lectura. El A.T. es el marco de referencia de la teología del nuevo, para la fe en el único Dios y creador de todo y el que ha enviado a su Hijo, el Mesías (cf. cap. II pp. 68-74) , de ahí la hermenéutica cristológica (pp.72ss) dentro de una lectura

canónica que lo remite al Judaísmo antiguo, y además lo considera “Escritura inspirada” (p. 74s). El cap. 3 de esta segunda parte se concentra en el anuncio de Jesús de Nazaret, del Reino de Dios y sus imágenes (parábolas y metáforas), que presentan una imagen de Dios como el Dios de Israel, el Rey del mundo, pero también el amigo de los pobres, Señor del tiempo y de la eternidad (cf. pp. 75-91), así como el que es juez justo y salvador, el Señor del sábado que requiere una obediencia fiel a su voluntad (cf. Mt 25,31-46) y es el redentor, el Padre (cf. pp. 86-89) a quien se puede suplicar filialmente como enseña Jesús (p.90s). Al sentido de la muerte y de la resurrección de Jesús, de su entrega / ofrenda personal (Dahingabe), dedica el cap. IV (pp. 92-97); Dios no es indiferente, ni está ausente, en la muerte de Jesús, sino que aparece como el que “entrega” (paredóken Rm 8,31), se ha comprometido con la salvación de los hombres hasta ese punto incondicional y sin reservas (cf. p. 93) y de ese compromiso entre Padre e Hijo surge la vida renovada del Resucitado, después de haberlo “abandonado” (verlassen, p. 94) en manos de los pecadores. En la resurrección Dios, el Dios que había sido anunciado en el Reino, confirma, convalida, la obra de su Hijo (Hch 3,15) y a la vez lo ensalza (pp. 94s) porque el amor de Dios es más fuerte que la muerte. A la escuela de Pablo dedica el cap. V (pp. 98-108) con el programa del anuncio de único Dios para todos los pueblos, judíos y gentiles, pero tal como lo ha anunciado Jesús (p.105s). A los escritos joánicos y al Apocalipsis dedica los dos últimos caps. (pp.109-113; 114-115). Dentro de la brevedad y concisión del tratamiento hay una claridad notable en la presentación de los puntos que sirven de apoyo al diálogo (pp. 119-122) que resume el curso de la exposición. Es una interesante propuesta para el estudio del tema “Dios uno y único” en la Escritura.

Rafael Sanz Valdivieso

Man Chung, Jin, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie in Matthäusevangelium*. Echter Verlag, Würzburg, 2017. 469 pp. 23,3 x 15,3 cm. (Forschung zur Bibel, 134).

La tesis dedicada a la cristología y la eclesiología del evangelio de Mt, bajo el título de “camino de Dios con los hombres”, fue defendida en la universidad de Bochum en el semestre de verano de 2016. Trata del “camino” que Jesús recorre desde Galilea hasta Jerusalén pasando por la pasión, muerte y resurrección. No lo entiende como un camino “histórico-geográfico”, sino como el camino de Dios, el designio anunciado y llevado a cabo por Jesucristo (Mt 22,16) de acuerdo con la voluntad de Dios. Dedicar un capítulo introductorio al estado de la cuestión, al planteamiento y estado de la cuestión en Mt (p.14-17) y la dimensión eclesiológica que comprende el grupo de los discípulos que sigue a Jesús (antes de la pascua, p.16) y la continuidad histórica en el grupo de los apóstoles que llevan adelante la misión del Resucitado y representan la Iglesia que Jesús ha establecido. La metodología con la que aborda la cuestión tiene en cuenta la investigación reciente sobre el argumento (bibliografía de veintiséis páginas), propone una visión histórico redaccional, pero también desde la narratología (p.24ss) que da más importancia a la visión sincrónica (cf. p. 43), al texto canónico tal como se encuentra en la actualidad. Hay también una descripción temática (p.27ss), sobre el sentido de la *ekklesia* y su radicación en la cristología, así como en referencia a la misión que reciben los discípulos, los que funcionan en la comunidad post-pascual como identidad continuada, y las propuestas diversas en las que estos temas han sido tratados (cf. pp. 29-39). De ahí se deduce la importancia de la cristología y la eclesiología para el evangelio de Mateo y su trasfondo teológico (p. 40). La relación de Jesús – desde su propia identidad – con sus discípulos es un dato básico de

la cristología, la soteriología y la eclesiología, tal como está narrada en el evangelio de Mt (cf. p. 42) sin confundir los planos que distingue bien en pp. 46-47. El cap. 2 que titula “Jesús en el camino de la justicia” entendida en cuanto cumplimiento de la voluntad de Dios (parábolas, por ejemplo) dando una exposición que va desde el nombre de Jesús (p.50ss) y su inserción en el pueblo de Israel (p.57s) al que se propone la salvación de los pecados, en su nombre (p.66s) con las explicaciones complementarias sobre el “Enmanuel” (p.68s) y lo que se cumple en él de las expectativas mesiánicas (p.76ss) anunciadas por los profetas. Mt 18,20 sería una referencia al mesías “Enmanuel” que cumple la profecía. El cap. 18 de Mt contiene las enseñanzas sobre la fraternidad verdadera (cf. p.92ss) dentro de la comunidad de los discípulos que va unida al motivo del perdón del pecado del hermano en las tres fases en las que se propone la amonestación con la norma que Jesús ofrece (18,18) que confirma la regla comunitaria con la confirmación de él mismo que alude a la autoridad del Padre. Así se confirman las promesas de salvación que culminan en Mt 28,20 como confirmación post-pascual de su presencia al lado de los suyos (pp.111-119).

Una tercera fase de la exposición del cap. 2 se dedica al camino de la justicia que expone en la misión de Jesús, proclamado en la filiación divina del bautismo (3,13) , después como profeta del reino de los cielos, con sus acciones proclamadas como signo profético (Mt 4,15s. 23); pero también como siervo de Dios, como rey, que realiza la plenitud de la justicia (cf. pp. 135-178) y la enseña o propone (como las bienaventuranzas, cf. pp. 185ss) que dan plenitud a la Ley y los Profetas (p.190ss). La misión es el servicio que el Hijo realiza como portador de salvación (p. 207ss), como revelador de Dios (p. 214ss) como Padre “Señor del cielo y de la tierra” (11,25) que ha entregado todo al Hijo porque es el que le revela y da a conocer (p.218ss). Esta identidad de Jesús es la que le capacita para invitar al seguimiento y para hablar de Dios a los hombres a los que llama (p.225s), ya que su existencia según la lógica de Dios desvela el pleno significado de la persona de Jesús, acentuando la dimensión vertical y teocéntrica de la cristología de Mt. A partir de ahí, el autor propone en el cap. 3 el camino del seguimiento de los discípulos (pp. 231-429), centro de su investigación, dividido en cuatro apartados: La llamada de los discípulos (pp. 233-265) con el episodio significativo de Mt (p.247ss) y el envío de los Doce (p.253ss) a anunciar el Reino, con las relaciones entre los discípulos y los Doce (p.261ss). Los discípulos son los que confiesan a Jesús (Mt 16,16, p. 277ss), los que le siguen y aceptan la cruz, no obstante la “poca fe” (Mt 16, 8 p.282ss) o la fe que aún no es todo lo fuerte que debía en el camino del seguimiento (contraste con Mt 26,41) que se confronta con la cruz (p.302ss) y en el proceso de fortalecimiento de la misma fe (cf. p332ss). El envío de los discípulos conlleva la exigencia de una adhesión que se entiende en la invitación a trabajar en la viña (Mt 9,35) o en el tener que ser “sal “ y “luz”, ya que serán mediadores y a veces obstáculo (cf. p. 361) pero a la luz de la resurrección se verá que tal misión y envío es el servicio a favor de los hombres (cf. p. 388s). Esa será la praxis de los discípulos en comunión con Jesús, pues forman la familia de Jesús y al seguirle dan cumplimiento a la voluntad del Padre, haciendo posible el reino al participar en la misión de Jesús (p. 390ss), anunciando el perdón de los pecados (p.400ss), tarea de la Iglesia al servicio de la comunidad, pues esta se vuelve mediadora al servicio de la presencia de Jesús el mesías que comunica la salvación y el favor de Dios a los hombres.

La conclusión del autor, cristología y eclesiología como forma específica de la estructura del evangelio de Mt, sin que la variedad de narraciones cristológicas y los motivos o títulos que aparecen puedan despistar, son parte de la experiencia creyente de la comunidad de los Doce y de los primeros cristianos, concentrada en la persona de Jesús, que da sentido al teocentrismo de Mt, la historia de Dios con su pueblo, al que el Mediador enviado guía a los hombres. Es un estudio complejo y articulado, a veces un poco difícil de seguir por las fre-

cuentas y bien tejidas referencias a los episodios del Evangelio de Mt. Quizá deberían haber mejorado un poco el libro con un índice de temas y conceptos.

Rafael Sanz Valdivieso

HISTORICA

Agulló, Benjamín, ofm, *Historia de la Provincia franciscana de San José de Valencia, Aragón y Baleares*, Valencia 2015, 590 pp., 15'8 x 21 cms.

La historia de la Orden franciscana en la España contemporánea se ha ido enriqueciendo, de un tiempo a esta parte, con importantes monografías y publicaciones de fuentes. No obstante queda mucho por hacer en la historia sobre la Orden franciscana, particularmente en la península ibérica. Esta monografía sobre la *Historia de la Provincia franciscana de San José de Valencia, Aragón y Baleares*, es una aportación preciosa a esta gran tarea. Solo por ello merece una cordial acogida.

En palabras de su autor B. Agulló, este libro es la «memoria histórica de lo que fue esta gloriosa Provincia franciscana, ya que el 1 de enero de 2015 dejó de existir «como tal» para incorporarse, con otras cinco Provincias franciscanas de España y la Custodia de San Francisco Solano, a la nueva Provincia franciscana de la Inmaculada de España. Esta, entre otras, es la razón principal del alumbramiento de este libro. Sin embargo, aunque de soslayo, el historiador de la Iglesia sabe bien que sin un conocimiento sereno y profundo de nuestra historia religiosa nunca llegaremos a comprender debidamente la historia de España en su totalidad. Esta segunda motivación hace que la Historia de la Provincia franciscana de San José tenga un interés inmediato para comprender la historia de las regiones valentina, aragonesa y balear. Es mucho franciscanismo el que se sembró y fructifica en estos tiempos de la modernidad en esta geografía, y sin el que no se puede comprender la historia, cultura y religiosidad de estas parcelas administrativas de España.

Este precioso manual de historia franciscana de la antigua provincia franciscana de San José abarca los territorios de Valencia, Aragón y Baleares, sustentado en una selecta y contrastada base documental extractada de las antiguas *Crónicas franciscanas* de Antonio Panes, relativa a la *Provincia de San Juan Bautista* (1665), A. de Herrera, *Provincia de Aragón* (1703) y V. Martínez Colomer, *Provincia de Valencia de la Regular Observancia de San Francisco*. A esta documentación, se suman otra serie de publicaciones relativas a la restauración de la Provincia de Valencia (1878-1928) del P. Andrés Ivars, aumentada y publicada en la revista *Acción Antoniana*; la monografía sobre la *Seráfica Provincia de San José y la Custodia de Argentina* (1965); Centenario de la restauración de la Provincia (1978) del P. A. Martí Moltó, y otros escritos del P. Benjamín Agulló. También ha sido fundamental la historia del P. Conrado Ángel Roig con sus dos trabajos manuscritos: *Religiosos ilustres* y *Notas Históricas de las Seráficas Provincias de Valencia*. Con este valioso y contrastado repertorio documental, el P. Benjamín ha sabido conducir las aguas hasta el año de 2015, sirviéndose de su nutrida y valiosa producción histórica del franciscanismo valentino, destacando entre otras: *Seráfica Provincia de San José* (1965) y *Las Provincias Franciscanas de Valencia hasta la exclaustración* (1835), conferencia conmemorativa de la restauración leída en 1978, publicada en *Valencia Seráfica* 126 (1979), y otros trabajos de investigación. Con estos miembros ha compuesto una hermosa obertura en la que conjuga la historia y la vida de sus religiosos; sus iglesias como espacio de culto y religiosidad; sus conventos como ámbito de la vida comunitaria, con sus bibliotecas,

estudio y producciones literarias, piezas de oratoria y compendios teológicos, jurídicos ... así como de su patrimonio artístico, pictórico y ajuar litúrgico. Todas y cada una de estas contribuciones del franciscanismo levantino demuestran fehacientemente que el colectivo franciscano jugó un papel cultural, social y religioso muy destacado en el ámbito de la Iglesia y de la sociedad. Las aportaciones de esta obra son abundantes y valiosas. Dado que es imposible mencionarlas todas, se las puede resumir en estos aciertos.

Primero. La obra se compone de cuarenta y siete capítulos, de los que los cuatro primeros se centran en el periodo histórico de 1214 a 1835. Son capítulos densos pero clarificadores en los que se remonta a los orígenes de la historia franciscana en España, en la que se fraguan los primeros y fecundos años del nacimiento y configuración territorial y administrativa de la Orden franciscana en la península ibérica, y de la que surge la Provincia franciscana de Aragón con sus Custodias, de la que nace la Provincia de Valencia convertida en observante, sin olvidar la Provincia descalza de San Juan Bautista. Su posterior desarrollo geográfico, numérico, religiosidad, apostolado y cultural, alcanzan su mayor desarrollo en el siglo XVIII, como narran los cronistas José Antonio de Hebrera de la observante de Valencia y Antonio Panes de la alcantarina de San Juan Bautista. Al esplendor del ochocientos sucede la gran crisis del liberalismo con la excomunión y desamortización, en la que, durante una treintena de años, sus religiosos, como aves transhumantes, retornan a sus claustros en 1878, aprovechando la bonanza de la restauración política española con la joven monarquía de Alfonso XII. Destacan en este periodo del restablecimiento franciscano valentino los padres Juan Ruixo y particularmente Lorenzo Gisbert, con la apertura del convento de Santo Espíritu del Monte (Gilet, Valencia), primer embrión de la Provincia franciscana de San José, de Valencia, Aragón y Baleares. En segundo lugar, los capítulos 5 y 6 revisten un interés especial en la restauración del franciscanismo valentino. Con un reducido grupo de religiosos ancianos y achacosos, con pocos y precarios medios, con una vigilante ley civil cicatera y no menos eclesiástica, se fue recomponiendo la hermosa historia franciscana en los territorios valencianos, aragonés y balear. Al cabo de una decena de años se instituye la Custodia de Valencia (1889), y al poco alcanza la categoría de Provincia (1893). No deja de ser sorprendente que en escasos años, la Provincia de San José de Valencia habita diez conventos con un abultado número de religiosos que rebasaba trescientos religiosos. En 1928, con las bodas de oro de su restauración, la pujanza del franciscanismo se abre paso a nuevos conventos traspasando sus fronteras valencianas y que alcanza su cenit en 1978 con la celebración del Centenario de la Restauración, en el que se hace un muestrario del esplendor del franciscanismo levantino. Y en tercer lugar, sirva esta obra del P. Agulló como aliento de aquellas seis provincias y custodia de San Francisco Solano para que con igual propósito que el P. Benjamín, se reconstruya la historia de cada una de las otras entidades (Bética, Cataluña, Cartagena, Castilla, Granada y Custodia de San Francisco Solano que, desde enero de 2015, conforman la actual Provincia franciscana de la Inmaculada.

Pedro Riquelme Oliva

Fernández Bustos, Y., OSC, (Coord.), *Las Clarisas de Villarrobledo. Historia, Vida y Arte (1614-2015)*. Monasterio de San Juan de la Penitencia, Edit. Comunidad de Hermanas clarisas de Villarrobledo, 2015, 434 pp. 21x30 cms.

El mundo de la vida religiosa-contemplativa, tan complejo por su etiología, silencioso y en parte olvidado, de las monjas de Santa Clara, Terciarias Regulares y Concepcionis-

tas establecidas en la antigua Provincia franciscana de Cartagena, permanecía inédito. Bajo esta circunscripción franciscana se encontraban veinticuatro monasterios. De la mayoría se conocen retazos y datos fragmentarios, con más de un documento, que forman parte de la memoria histórica que han merecido figurar en *Anales*, historias generales y relatos historiográficos de autoría específicamente franciscanas de los siglos XVI-XVIII, como Gonzaga, Huélamo, Wading, Corbalán, Ortega. Por fortuna y como suele acontecer, este panorama tiene sus excepciones. Prescindiendo de las contadas referencias que pueden hacerse a la historiografía franciscana anterior al siglo XX, en la que suele primar lo hagiográfico sobre lo rigurosamente histórico y documental, hoy estamos bien informados y garantiza una aproximación histórica fiable al conocimiento de las Clarisas de la Provincia franciscana de Cartagena (1982) de D. Carabajo y de las de Albacete de V. Carrión (1994), así como las excelentes monografías de los monasterios de clarisas de Cieza, Mula, Verónicas de Murcia, Clarisas de Caravaca, de Lorca y de Hellín. De esta producción historiográfica, destacan: D. CARBAJO, *Las religiosas de clausura de la Provincia franciscana de Cartagena en el siglo XX*, Murcia 1981; M. DE LA ROSA GONZÁLEZ, *El Monasterio de la Inmaculada Concepción de Cieza*, Cieza (Murcia) 1992; J. GONZÁLEZ CASTAÑO-M. MUÑOZ CLARES, *Historia del Real Monasterio de la Encarnación de Religiosas clarisas de la ciudad de Mula*, Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia 1993; V.P. CARRIÓN ÍÑIGUEZ, *Monasterios de Clarisas en la provincia de Albacete*. Notas para su historia, en *Información Cultural Albacete* 79 (1994), 20-22; P. RIQUELME OLIVA (Coord.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte*, Edit. Espigas, Murcia 1994; J. A. MELGARES, *El Monasterio de Santa Clara de Caravaca de la Cruz*, Murcia 1995; M. MUÑOZ CLARES (Dir.), *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca. Historia y Arte*, Edit. Espigas, Murcia 2002. V.P. CARRIÓN ÍÑIGUEZ, *El Monasterio de Santa Clara de Hellín (Albacete)*, Hellín (Albacete) 2008.

En esta especie de estado de gracia por el que atraviesan las investigaciones históricas más recientes que se han aventurado en el estudio del hecho religioso femenino de la antigua provincia franciscana de Cartagena, se inscribe ahora el libro de *Las Clarisas de Villarrobledo. Historia, Vida y Arte (1614-2015). Monasterio de San Juan de la Penitencia*, con el que se enriquece la historiografía religiosa clariana de la actual Provincia franciscana de la Inmaculada de España.

La historia y arte del monasterio de San Juan de la Penitencia de Villarrobledo es una monografía pensada y elaborada con criterios rigurosos, una metodología al uso, tras recopilar los pocos datos disponibles y, sobre todo, sustentado por una documentación inédita, que es el mayor y principal mérito, extraída del Archivo Histórico Nacional, Histórico provincial de Ciudad Real, Cuenca y Albacete, así como de los municipales de Villarrobledo y Albacete, y diocesano de Cuenca, como el del propio monasterio de San Juan de la Penitencia.

La obra está estructurada en dos grandes partes: historia y arte. En la primera se hace un recorrido histórico desde el origen fundacional del monasterio a la actualidad. En esta parte histórica, en su primer apartado, se pone de relieve el origen y fundación del monasterio de Santa Clara, las hagiografías de un buen número de religiosas durante los siglos XVII-XVIII, extractadas de la Crónica del P. Ortega, y el establecimiento del convento de San Francisco de Villarrobledo (1563-1569). Siendo distintas las temáticas forman todas juntas una unidad perfecta en cuanto que ponen los cimientos del monaquismo femenino en Villarrobledo. Son excelentes estudios los que han realizado S. Dochao, M^a F. Prada y V. Carrión. En el segundo apartado, y en primer lugar, se hace un estudio de los siglos XVIII-XIX, centrandose su atención principalmente en la centuria decimonónica liberal con las disposiciones religiosas de las Cortes gaditanas, el Trienio constitucional y el liberalismo radical con la gran

cuestión de la desamortización. Medidas que, si no afectan directamente a la comunidad de clarisas, sí que limitan su propia actividad en cuanto que determinan su propia subsistencia económica, como se deduce del estudio de V. Carrión. En un segundo momento, se continúa con la exposición de la “vida de santidad” de otras religiosas clarisas en los siglos XVIII-XIX, realizada por M^a Sánchez, para terminar, en tercer lugar, con los orígenes, vida y santidad de la Orden franciscana seglar, cuestión que aborda Á. Laguna. El tercer apartado centra el estudio en la historia, vida y vicisitudes del monasterio de Clarisas entre los años 1936, Guerra civil, y posterior restauración a partir de 1939-1950. Un periodo digno de destacar, estudiado por L.E. Moreno. En el último apartado, sor Yolanda Fernández presenta un desarrollo interesante sobre las reformas materiales del monasterio a partir de 1950; la legislación eclesiástica emanada de la Santa Sede con la constitución *Sponsa Christi* (1950) sobre la cuestión de las federaciones y confederaciones de los monasterios de vida de clausura, y la incorporación del monasterio de San Juan de Villarrobledo, en primer lugar, a la federación de Castilla y posterior traspaso en 1963 a la federación del Inmaculado Corazón de María (1954), perteneciente a la Provincia franciscana de Cartagena. También destaca la proyección de la federación cartaginesa a Guatemala, donde se funda el primer monasterio. Otra cuestión es la importancia del plan de formación espiritual, teológico y litúrgico impulsado por el Vaticano II con el decreto *Perfectae Caritatis* y la reforma constitucional de la vida monacal. También se enfatiza los nuevos modelos de la subsistencia económica del monasterio, destacando la fundación del Colegio de Santa Clara, así como la vida de cada día en el monasterio. Concluye este apartado con el abadalogo, tablas demográficas, efemérides sobresalientes en el monasterio y la advocación de la Virgen de la Teja.

La segunda parte, dividida en cinco densos capítulos, recoge todo el patrimonio artístico del monasterio e iglesia. Seguramente no todo el que poseyó, sino el que actualmente se conserva y obra en sus interiores. Con excelentes estudios, J.M^a Melero pone la óptica desde la que debemos estudiar y contemplar el arte religioso: la teología del arte; V. Carrión realiza un estudio y análisis de la arquitectura conventual y de la obra pictórica; J. Sánchez Ferrer se ocupa de la escultura; M. Pérez Sánchez estudia las artes suntuarias (platería y textiles), y P. Segado describe y analiza con exquisito rigor la custodia de Sor Josefa de la Presentación (1708). Se concluye la obra con una serie de conclusiones en la que su coordinadora, sor Yolanda Fernández Bustos, afirma que, en los inicios de la gestación de esta magna obra, el título pensado era “Las clarisas de Villarrobledo: presencia orante y memoria agradecida”. Más que título es el colofón de esta hermosa historia de vida y santidad que alberga este monasterio sanjuanista de cuatrocientos años de vida y santidad.

Pedro Riquelme Oliva

Gómez Cobo, Antonio, *Sendas de evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa*, Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM, Editorial Espigas, Murcia 2019, pp 204. 21,5 x 14,5 cms.

Sendas de Evangelio no es una guía de Tierra Santa. Aunque su título completo -*Sendas de Evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa*- dé a entender, a quien no lo ha leído, este libro no es una guía más de Tierra Santa. Para eso hay varias y muy buenas. Este libro del franciscano Antonio Gómez Cobo, editado por “Publicaciones del Instituto Teológico de Murcia OFM” con sus 204 páginas es una pequeña parte de Teología Bíblica del Nuevo Testamento. Su autor

no ha pretendido abarcarlo todo. Ha pretendido más bien buscar el contexto de algunos textos y enmarcarlos buscando las huellas de Jesucristo en aquella tierra donde quedaron impresas de modo especial: en la Palestina del siglo I. Sus nueve capítulos –de Nazaret al Tabor– escritos con un lenguaje cercano y sencillo intentan llegar a todos y abarcan lo que sería la primera parte de la vida de Jesucristo si es que así se puede hablar. Sus páginas son, según el autor, un sencillo recorrido por aquellos lugares donde se desarrolla parte de la vida y de las enseñanzas de Jesús de Nazaret. En ese recorrido por algunos lugares de los *Evangelios*, el autor, apoyado en la geografía, en la historia, en las costumbres y la arqueología, ha puesto marco a algunas palabras, milagros, enseñanzas y narraciones del Evangelio, como él dice, “sin la pretensión de grandes investigaciones ni teologías complicadas”, sino con la intención de acercar y hacer asequible a todos el mensaje de cada uno de esos textos. Para eso ha comenzado donde todo se inició: en Nazaret, lugar de la Anunciación donde Dios pidió su consentimiento a una sencilla doncella para entrar a nuestro mundo. Allí ha recordado hechos evangélicos sobre la vida de la Virgen y su familia. La Virgen, habiéndose enterado por boca del ángel, del delicado embarazo de su prima Isabel se pone en camino hacia el pueblo de san Juan el Bautista (Ain Karem). La llegada de Dios en el vientre de la Virgen María, “Arca de la Nueva Alianza”, hará saltar de gozo a Juan el Bautista en el vientre de su madre (cf. Lc 1,44) como siglos antes aconteció cuando el rey David saltó de gozo y bailó ante el Arca de la Alianza, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo (cf. 1Sam 6,3). Pasó el tiempo y “aconteció en aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán” (Mc 1,9; cf. también Mt 3,13-17; Lc 3,21-22) agregándose a los pecadores que esperaban el bautismo a orillas del Jordán “como uno más”: “en todo semejante a nosotros menos en el pecado” (Heb 4,5). Tras el bautismo, Jesús se dirigió a los alrededores del Lago de Genesaret: “Jesús vino a Galilea predicando el Evangelio del Reino de Dios, diciendo: ‘El tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios se ha acercado’” (Mc 1,14-15). Allí vivió –en Cafarnaún–, allí proclamó las Bienaventuranzas, *Carta Magna* del Reino, declarando dichosos a los pobres y a los sencillos y allí anunció con sus palabras e hizo presente con sus obras la llegada del Reino de Dios. Comenzaba Él, con sus discípulos, la tarea, pero el trabajo de la viña aún no ha terminado. Continúa hasta su segunda venida. En resumen en estos nueve capítulos el autor ha intentado contextualizar algunos textos evangélicos persiguiendo siempre el mensaje de cada uno de ellos, pero, como él mismo dice, sin recurrir a grandes investigaciones teológicas, arqueológicas, geográficas o históricas. Con la breve y sencilla mención de esas investigaciones sólo ha pretendido que las enseñanzas, anécdotas y costumbres sean más asequibles para todos los lectores del Nuevo Testamento. Descubrir las huellas de Jesucristo en su tierra –la Palestina del siglo I– es acercarse de modo especial al Evangelio. No en vano aquella tierra es llamada el “*Quinto Evangelio*” y, a su vez, en aquella tierra precisamente la lectura del Evangelio de Jesucristo se ilumina de modo especial haciéndose más cercana y comprensible a todas las personas que se interesan por el Evangelio que, en definitiva, es el mismo Jesucristo (cf. Mc 1,1).

Pedro Riquelme Oliva

Prada Camín, María Fernanda, OSC, *Ocho siglos de historia de las clarisas en España*, Publicaciones Instituto Teológico de Murcia OFM, Serie Textos 4, Murcia 2013, 294 pp.

Esta monografía sobre las clarisas en España constituye un hito relevante en la historiografía franciscana. María Fernanda Camín, monja clarisa, tiene en su haber una producción historiográfica tan lograda en el presente como prometedora en el futuro. Este trabajo viene

a ser el edificio completo que ha ido construyendo con materiales elaborados tras años de pacientes investigaciones provenientes, principalmente, de las obras que realizó: una, con C. Sánchez Fuertes sobre la *Reseña histórica de los monasterios de clarisas de España y Portugal*, en dos volúmenes (1996 y 2012), y, la otra, sobre los *50 años de historia: Federación del Sagrado Corazón, HH. Clarisas de la Provincia de Santiago* (2007). La autora manifiesta que, junto a su “intento de ofrecer una visión de conjunto de la Orden de Santa Clara en España, su evolución y algunos aspectos particulares, y consignar también todas aquellas fundaciones realizadas a lo largo de estos ocho siglos [349 monasterios en España]” hay también un merecido homenaje a cuantas “mujeres consagradas a Dios como clarisas a lo largo de ocho siglos, salvo contadas excepciones, no han pasado a la historia, sino que han quedado ocultos en sus monasterios” (pp. 7-8). Es de justicia reconocer, una vez más, el alto valor que la vida religiosa femenina ha tenido y sigue teniendo para el sostenimiento del edificio espiritual de la Iglesia. Uno de los méritos de esta obra, entre otros, está en reconstruir desde sus propios orígenes la historia de las fundaciones de Santa Clara en España desde el siglo XIII al XX. Y al hilo de las fundaciones su autora ha ido, con precisión y rigor, marcando aquellos criterios de la espiritualidad clariana y reformas que se fueron manifestando a lo largo del tiempo y se concretizaron en la diversidad de manifestaciones del carisma de Santa Clara. A la par, justo es decir, el acierto de María Fernanda, que, posiblemente sin pretenderlo, ha contribuido a acercar la historia y espiritualidad de la Segunda Orden franciscana a aquellos que, en los campos de la teología, historia o arte ..., se hallaban necesitados de unos conocimientos claros y precisos para entender y comprender sus propios ámbitos de estudio. Son doce capítulos con un epílogo, elenco sumario de los monasterios fundados en España, índice de cuadros e índice onomástico y toponímico, los que componen esta monografía. En el primer capítulo presenta el desarrollo legislativo de la Orden de Santa Clara para poder comprender el origen, espíritu, asentamiento y desarrollo de la Orden en España (9-18). En el capítulo segundo se centra en el origen de los monasterios de clarisas en España en el siglo XIII, comenzando el desarrollo histórico por el llamado “protomonasterio de Santa María de las Vírgenes de Pamplona”. (19-44). En el tercero y cuarto se describen las fundaciones de los siglos XIII al XV y sus respectivos patronazgos, condición social de las monjas, motivaciones fundacionales de los patronos (45-112). Merece una atención especial el capítulo V: La época de las reformas. Una constante en la historia de la Iglesia y particularmente en la familia franciscana ha sido el permanente espíritu de reforma, apoyado por la política de los siglos XV y XVI. (3-112). Capítulo VI: las fundaciones del siglo de Oro, cuyo crecimiento y expansión fue uno de los rasgos más característicos en sus más variadas expresiones, con un número de 88 monasterios de urbanistas, coletinas, descalzas no coletinas y uno de capuchinas. (112-136). En el capítulo VII, sin perder el hilo del devenir cronológico, la autora se detiene en la descripción de la vida interior del monasterio: oficio divino, vida penitencial, trabajo, gobierno, noviciado, enseñanza de niñas ... (136-152). En el VIII describe las fundaciones de los siglos del Barroco (152-181) y en el IX se detiene en uno de los siglos más tumultuosos de la historia de la Iglesia como fue el XIX con el anticlericalismo, supresión de monasterios y nuevos monasterios, en los últimos decenios con la restauración político-religiosa en España (183-204). Concluye la narración histórica con las fundaciones en el siglo XX, un total de catorce, y sobre todo la incorporación a la Orden de Santa Clara de 23 monasterios de terciarias franciscanas regulares (204-218). Finaliza la monografía con el capítulo XI en el que expone la legislación a través de los siglos: Constitución Apostólica *Sponsa Christi* y las Federaciones (218-225) y las Constituciones de la Orden de Santa Clara. Se concluye el libro con un epílogo que reza: Siglo XXI: ¿Ocaso o amanecer? *O Clara multimode titulis praedita claritatis*. Si son muchos los méritos

de esta preciosa obra de historia de la Segunda Orden de San Francisco, no son menores los instrumentos que la autora nos brinda para su lectura.

Pedro Riquelme Oliva

Vallecillo Martín, M., OFM, *La Provincia Franciscana de Granada. Apuntes y datos para otro final*, Fundación Cultura y Misión de Francisco de Asís, Martos, Jaén 2015, 565 págs. 17 x 24 cm.

Como indica el subtítulo de la obra que presentamos, su autor, el historiador franciscano Miguel Vallecillo, nos advierte que no trata de escribir la historia de la Provincia franciscana de Granada, que ya tiene sus fuentes historiográficas en su primera época (1583-1835) con la *Crónica* de Fray Alonso de Torres, dos vols. (1683) y la de Fray Salvador Laín Rojas (1819). Su pretensión es ofrecer una visión general de la trayectoria histórica de su segunda época con la fundación del Colegio de Misiones para Tierra Santa y Marruecos de Ntra. Sra. de Regla (Chipiona) por el P. José Lerchundi, Prefecto Apostólico de Marruecos en 1882, con la constitución de dicho Colegio y sus casas filiales en Comisaría Provincial en 1913, y con la restauración canónica de la *Provincia Franciscana de Granada* en 1933, que es la que está menos sistematizada históricamente. Pretensión que viene motivada, según Miguel Vallecillo, por la supresión de la Provincia franciscana de Granada junto con otras cinco para fusionarse y constituir la *Provincia de la Inmaculada Concepción de España* a partir de enero de 2015. Una realidad que se había impuesto en Europa central y occidental y que responde a un proceso de repliegamiento y reducción, debido a la crisis vocacional y el consiguiente envejecimiento y disminución del número de religiosos.

La obra queda ensamblada en 27 capítulos y cinco apéndices sobre la relación de capítulos provinciales de la Provincia de Granada (1583-1835) y del Colegio de Regla (1882-2013), de los Ministros provinciales desde los orígenes de la Orden franciscana en España (1228-2014) y de los religiosos de la Provincia franciscana de Granada desde la fundación del Colegio de Regla (1884-2014); su tarea misionera y relación de sus misioneros en Marruecos, Tierra Santa, China e Ibero-América. En sus primeros nueve capítulos se hace un recorrido histórico de los inicios del franciscanismo andaluz y de la constitución de la Custodia Hispalense (1260), su erección en Provincia de Andalucía (1499) y su división posterior en las entidades provinciales de la Bética y de Granada en 1583. Se detiene en la historia de esta última hasta 1835, en que por efecto de la exlaustración y desamortización queda suprimida. Los capítulos siguientes, del 10 al 17, son la parte más novedosa e interesante sostenida por una magnífica documentación archivística. A través de ellos nos narra los orígenes de la Provincia de Granada en su segunda época que se inicia con el Colegio de Misiones de Regla (1882), obra del P. Lerchundi, y sus conventos filiales hasta su constitución en Comisaría de Ntra. Sra. de Regla (1913) y Provincia de Granada en 1933-2014. Con maestría historiadora, Miguel Vallecillo nos va describiendo el lento y vigoroso crecimiento de esta institución franciscana granadina. Se detiene en la pujante actividad misionera del Colegio de Regla en Marruecos y Tierra Santa; el culto, la cultura y la dimensión social de la Provincia granadina, haciendo hincapié en el Colegio de Regla, tanto en su historia, devoción popular, vida intelectual y cultural, como asimismo en su actividad educativa y asistencial con el Sanatorio de Santa Clara y las diversas escuelas “Virgen de Regla”, Escuelas dominicales etc. Como apunta su autor, “no se puede entender la Provincia franciscana de Granada sin la historia gloriosa del Colegio de Chipiona (1882)”. Es el gozne que une el pasado histórico de la antigua Pro-

vincia de Granada y la proyectada hacia el futuro desde 1882 hasta 2015. Dedicó los últimos capítulos a las órdenes monacales franciscanas clarisas y concepcionistas dentro de la demarcación territorial del franciscanismo granadino. Concluye con dos interesantes apartados finales. Esta obra con una serie de tablas de relación de conventos, misioneros, religiosos hasta 2015, lo interesante de la obra con cinco apéndices sobre los capítulos provinciales tanto de la antigua como de la nueva Provincia de Granada (1583-2014) de sus ministros provinciales, y el listado de sus respectivos provinciales. Al final nos presentan las relaciones de fuentes, documentos y repertorio bibliográfico utilizadas para construir esta hermosa historia de la Provincia de Granada.

Pedro Riquelme Oliva

PHILOSOPHICA

Otón Catalán, Josep, *Misterio y Transparencia*, Herder, Barcelona 2017, 159 pp., 22x14 cm.

Los presocráticos intentaron explicar la multiplicidad y el cambio de lo real a partir de la lucha de contrarios. Esta tensión dialéctica de opuestos puede aplicarse a otros ámbitos, como el religioso. Pues bien, a partir de la tensión entre los a priori contrarios trascendente - inmanente, Josep Otón Catalán, profesor del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona, nos propone una obra sobre lo opaco y lo transparente en relación con lo sagrado. Se trata de una reflexión bien organizada sobre la transparencia y sus implicaciones con la inmanencia y lo Absoluto. Para ello, el autor se vale de las aportaciones de pensadores contemporáneos como Benjamin, Vattimo, Byung-Chul Han, Foucault, Weil o Eliade, entre otros, así como textos de la Escritura.

El libro se inicia con un primer capítulo, dedicado a “la complejidad de la transparencia”. La transparencia es un valor en alza, un elemento fundamental en el discurso contemporáneo (política, marketing). Se trata de un concepto procedente de la ciencia y se aplica a distintos ámbitos. En rigor, es la cualidad de algunos materiales que permiten ver con nitidez a través de ellos. La polisemia de las palabras nos introduce en un análisis más fino del término y permite advertir sus paradojas y contradicciones. “La transparencia es un arma de doble filo, ya que no está exenta de provocar peligrosos equívocos” (p. 22). La transparencia es un concepto ambiguo, pues atiende tanto a ideales civiles y políticos, como al control del ciudadano a partir de una excesiva transparencia donada a la “mass media” mediante el “exhibicionismo mediático, la exposición pública y la epifanía del yo” (p. 27). Aplicado al ámbito religioso, el autor expone ejemplos bíblicos de la capacidad de transparencia de la Escritura, pero muestra que no es suficiente, por cuanto el Misterio no es, esencialmente, transparente, sino más bien opaco. La plena transparencia a la hora de hablar de Dios puede ser un obstáculo más que una ayuda, pues puede precipitar el verdadero conocimiento de lo trascendente.

En el cap. 2, “la opacidad divina”, el autor intenta explicar el porqué de la opacidad de lo Absoluto. En una sociedad que se pretende transparente, todo lo relacionado con lo religioso es superado a partir del problema de la teodicea. Desde la perspectiva creyente, esta opacidad de Dios no se ve tanto del ocultamiento de lo divino, como de la limitación humana cuando quiere aprehender lo infinito. El silencio de Dios no se entiende negativamente, sino como un atributo más del misterio que contiene una opacidad necesaria. Se trata de una “opacidad relativa que prepara para la transparencia” (p. 52). La Escritura es fiel muestra del oculta-

miento de Dios, una característica propia del Absoluto, que se va desvelando (revelando) en la medida que el creyente se adentra en el Misterio.

“La transparencia desveladora” es el título del cap. 3. El autor analiza el fenómeno weberiano del desencantamiento del mundo como una tentativa de transparentar lo religioso. La razón instrumental invita a la explicación convincente de lo dado. Esto excluye la idea de un Dios que excede los límites de la razón. Las religiones tradicionales quedan marginadas a partir de la praxis contemporánea de racionalizar todos los ámbitos de lo real. Lo sagrado es expulsado del mundo. El laicismo, el vertiginoso proceso de secularización y un nuevo tipo de etnocentrismo europeo que parcela el universo cultural a sus intereses, han sacado la esfera religiosa de lo civil. El desencantamiento del mundo del que hablara Weber ha desacralizado la experiencia mística con argumentos científicos (neurología o psicología). El cientificismo mecanicista ha dado lugar a formas religiosas que sacralizan la inmanencia (p. 62). Hay una sacralidad difusa, un laicismo que utiliza las estructuras y patrones de la religión tradicional, pero que niega a Dios, porque se atiene a la razón y a la imposibilidad de aceptar el “dogma” y lo “revelado”. Aplicar el esquema racional a lo religioso para transparentarlo y hacerlo verdadero, creíble al menos, conduce al fracaso. Simplifica la realidad y la deforma. “La transparentación es un proceso de manipulación de la realidad” (p. 71).

El cuarto cap. nos habla de la “transparencia religiosa”. Se trata de un fino análisis de las propuestas religiosas que pretenden transparentar o hacer accesible lo divino. Así como una cosa es la realidad y otra la configuración personal que hacemos de ella, Dios no es equivalente a las manifestaciones humanas que existen. Las mediaciones culturales que configuran las religiones (doctrina, liturgia, moral) transparentan lo sagrado. La tradición transmite la fe a través de esos constructos, como la familia, la educación o la comunidad. La crisis de esta red social ha producido la desafección en el cristianismo. Dogmatismo, ritualismo, moralismo (clericalismo) “han objetivado el misterio de tal modo que se ha diluido su carácter trascendente” (p. 82). Se identifica el producto cultural con lo sagrado. Sin embargo, la religión necesita de la razón y la lógica para desenmascarar prácticas ritualistas y mágicas que se amparan en la opacidad de Dios para presentarse como sagradas. Misterio y transparencia no son antagonicos. La transparencia es aliada de lo trascendente, por cuanto pretende purificar la percepción de lo incognoscible. La tradición sapiencial de las religiones prueba la fuerza transparentadora que ejerce lo divino sobre lo humano.

El cap. 5 nos habla de “la transparencia veladora”. La sociedad actual, ávida de información, lo ciega todo con el exceso de transparencia. Esto afecta al ámbito de lo sagrado, donde Dios desaparece por saturación. El esquema teológico necesita manejarse en la dialéctica transparencia-opacidad, ocultamiento-revelación. Solo así puede la teología ser fructífera, aunque otras fórmulas (teología apofática) resulten válidas y practicables. Transparencia y opacidad son dos caras de la misma moneda. El acontecimiento kenótico de Dios, la encarnación del Hijo, es prueba de ello. A pesar de su abajamiento, de su condición humana, Jesús no es reconocido y comprendido siempre como tal (persona divina). “La cruz forma parte de esta paradoja de ocultación/revelación de un Dios vaciado de sí mismo” (p. 98). Las mediaciones humanas actúan como velos o filtros de lo trascendente que reconocemos en lo inmanente, pero cuidado con sacralizar los velos: no deben confundirse las mediaciones con el propio Dios. Sería divinizar lo profano. El paso a la idolatría es muy corto.

El cap. 6, “La transparencia reveladora”, propone la autotransparencia como camino para comprender el cosmos. La creación transparenta a Dios, nos dice el autor, en clara referencia a la escuela franciscana (Francisco de Asís y Ramón Llull). La naturaleza tiene la capacidad de transparentar lo divino, aunque sea una presencia en forma de ausencia (elipsis). Afirmar

el mundo es afirmar a Dios, es afirmar que el mundo tiene una impronta divina y se vela y desvela al mismo tiempo, exigiendo de su criatura una incesante búsqueda. Solo a través de la autotransparencia puede acceder el ser humano a lo divino.

El penúltimo cap., “la mirada mística”, nos propone una teología de los ojos abiertos, una propuesta de liberación de lo oculto. Se trata de una propuesta cristiana de compromiso con lo real y con pretensiones de transformar los males del mundo. Esta mística percibe “la realidad tal y como es, libre de injerencias, de prejuicios distorsionadores, purificada de los intereses egoístas” (p. 138). Pero se necesita para ello una introspección, una mirada interior para descubrir lo oculto de la vida humana, como decía san Agustín. Sólo a través de la vía interior se contempla la sacralidad de lo real, se trascienden dualismos y nada se nos antoja profano. La existencia es atravesada por la presencia misteriosa de Dios.

El libro termina con el cap. “la transparencia trascendente”. Es una recapitulación de la obra y muestra las interconexiones entre Misterio y transparencia. El estudio de la opacidad divina ayuda a descubrir los límites de lo transparente. La experiencia de lo transparente propicia la experiencia de lo sagrado y el ansia de trascendencia. En este sentido, las religiones actúan como depósitos de sabiduría que encierran las claves para desvelar parcialmente el misterio, para transparentar lo oculto. Pero la total transparencia, como ya se ha dicho, no es beneficiosa. Se necesita una distancia. Por eso, la transparencia de la sociedad actual es una falacia, nos presenta un mundo donde todo se explicita y nada cae dentro del misterio. Se impone, pues, el derecho al secreto, a poner un velo en nuestras vidas, para que muestren y velen al mismo tiempo.

En conclusión, “Misterio y transparencia” es una obra breve e intensa que nos permite adentrarnos en el ámbito de la religión desde perspectivas filosóficas y teológicas actuales. Aplicar la transparencia a la dimensión misteriosa nos puede ayudar a discernir entre la oferta trascendente y reformular el discurso teológico de ropaje innecesario.

Antonio Martínez Macanás

THEOLOGICA

Cavanaugh, William T. – Smith, James K. A. (Eds.), *Evolution and the Fall*, Eerdmans Grand Rapids, Michigan 2017, 231 pp, 15,5 x 24 cm.

Este libro es un claro ejemplo de cómo hay un abismo que separa Estados Unidos de Europa. Jamás se habría escrito un volumen con un título semejante en el viejo continente, mientras en el Nuevo Mundo esto es de lo más habitual, sobre todo por parte del ámbito evangelista, donde el común de los fieles no tiene ninguna duda de que la teoría de la evolución no es ni siquiera una teoría, sino más bien un engendro del diablo propuesto para perder a las mentes cristianas y hacerles dudar de su fe. En aquella parte del mundo se toman muy en serio la cuestión de los orígenes, y las disputas son muy acaloradas, llegando al punto de prohibir por ley en algunos lugares que se enseñen las teorías evolutivas. Sin embargo, por oposición, también nos encontramos reflexiones muy serias, como es el caso, en que pensadores cristianos se enfrentan a las consecuencias de pensar la evolución como un hecho incontrovertible y de tomarse en serio el dato de fe de los orígenes humanos en el relato genésico de la Caída. William Cavanaugh y James Smith editan una obra de máximo interés, con colaboradores de primer nivel en su ámbito de estudio.

Esta obra aborda una serie de problemas que surgen del encuentro de los puntos de vista bíblicos tradicionales de los orígenes humanos con las teorías científicas contemporáneas sobre el origen de la especie humana. Existe un amplio consenso científico sobre algunos temas clave que tienen difícil encaje con la tradición bíblica y no pueden ser ignorados ni por los teólogos ni por la Iglesia. El consenso científico apunta a la evolución de los seres humanos a partir de primates. Indica que los humanos emergieron en un grupo, no de una pareja primitiva. Y el surgimiento de seres humanos de primates aparentemente deja poco espacio para un estado original de inocencia del cual la humanidad habría sufrido una “Caída”. ¿Qué hacer entonces con los relatos bíblicos de los orígenes humanos y las reflexiones doctrinales de la tradición cristiana sobre la caída y el pecado original? ¿Debemos relegar los relatos bíblicos a la categoría de “mito” o ignorar la ciencia de la evolución?

Los capítulos de este volumen tratan las cuestiones de los orígenes humanos en detalle. En la Parte I, se plantean las cuestiones y los desafíos que la ciencia propone a la teología cristiana con respecto a los orígenes humanos y la Caída. En el primer capítulo, el biólogo Darrel Falk proporciona una visión general completa de las preguntas planteadas por las ciencias. Primero proporciona una descripción clara, concisa y completa del registro arqueológico sobre el surgimiento del *homo sapiens* y las evidencias de una ascendencia común. Esto se amplifica con una explicación notablemente clara de la evidencia genética de las poblaciones humanas tempranas, incluida una explicación útil de cómo los genetistas extraen esa conclusión. En un segundo capítulo, la teóloga y ecóloga Celia Deane-Drummond establece un diálogo entre la ciencia y la teología a la luz de las enseñanzas católicas sobre el pecado original. Argumenta que el compromiso entre la teología y la ciencia no tiene por qué ser una vía de sentido único con la ciencia que dicta los términos que debe aceptar la teología. Sostiene que la teología también puede abrir nuevas convicciones teológicas sobre los orígenes humanos y el pecado original, que concordarían e incluso iluminarían los recientes relatos evolutivos del comportamiento comunitario y la “construcción de nichos”. Para concluir esta primera parte, en el tercer capítulo, el filósofo James Smith, coeditor de la obra, brinda un análisis de lo que está en juego en los debates sobre la viabilidad de la doctrina tradicional de la Caída en el tipo de evidencias evolutivas resumidas por Falk en el capítulo primero. Expone las intuiciones del relato agustiniano de la Caída, un relato afirmado tanto por las tradiciones católica romana como por las protestantes, argumenta que el documento del pecado original no es solo un relato del pecado humano y la necesidad de redención. Más bien, la doctrina de la Caída es integralmente un relato del origen o comienzo del pecado, y tal relato es crucial para mantener la bondad de Dios. Entonces, lo que se sostiene sobre la Caída, de hecho, no es solo una cuestión de antropología teológica sino también de la doctrina de Dios.

La Parte II del libro aborda los estudios bíblicos y sus implicaciones teológicas. En el capítulo cuarto, Richard Middleton, erudito del Antiguo Testamento, ofrece una lectura detallada del relato del Génesis a la luz de la teoría evolutiva, sin plantear intenciones evolutivas en los autores del Génesis, sino que establece una iluminación mutua entre Biblia y ciencia. En el capítulo quinto, Joel Green examina la contribución del Nuevo Testamento a las doctrinas cristianas del pecado original y los orígenes del pecado. Green primero explora los textos judíos sobre Adán del período del Segundo Templo, y luego analiza las propuestas de Pablo y Santiago. Green encuentra que el conjunto de los textos no se refiere a una Caída como un evento, y ninguno de ellos indica que el pecado de la humanidad está determinado por el pecado de Adán. Green sugiere que una lectura cuidadosa de Pablo y Santiago permitiría entender el relato de la Caída como un surgimiento gradual del pecado como una cualidad generalizada de la experiencia humana. El teólogo Aaron Riches, en el capítulo sexto, sostiene

que Adán solo puede ser comprendido dentro de una comprensión global de la Biblia. El viejo Adán solo puede entenderse a la luz del nuevo Adán, Jesucristo. Así como Cristo es una persona, no una idea abstracta o metáfora, Adán debe ser una persona concreta, aunque esté envuelta en un misterio, el protagonista original de una historia marcada por el pecado que recibe su respuesta en el evento histórico de Jesucristo.

En la Parte III se abordan las implicaciones culturales de la caída, más allá de una estrecha consideración de los “orígenes”. En el capítulo séptimo, el profesor de ética Brent Waters, ve en el corazón de las reflexiones cristianas sobre la Caída la sensación de que la vida humana no es como debería ser, y una crítica del impulso humano para superar la Caída a través de nuestros propios esfuerzos. Waters analiza el transhumanismo, el intento de superar las limitaciones humanas como el envejecimiento y la muerte a través de la tecnología, como el intento más reciente e inquietante de perfeccionar los poderes del hombre. El transhumanismo es un tipo de religión, sostiene Waters. Por su parte, Norman Wirzba, en el capítulo octavo, argumenta que una descripción cristiana del mundo como creación tiene implicaciones importantes para la manera en que entendemos el mundo y nuestras responsabilidades en él. La enseñanza de la creación no es simplemente una enseñanza más o menos científica sobre los orígenes del mundo. También es una enseñanza sobre la salvación, una reconciliación de todas las criaturas y el mundo con Dios. Entendida de esta manera, la doctrina de la creación contiene información importante que nos permite abordar cuestiones como la naturaleza del pecado, la misión de la Iglesia y el significado y propósito de la vida humana. Podemos describir la Caída como la incapacidad de una criatura para encontrar su cumplimiento en Dios.

En la sección final del libro hay dos estudios históricos que nos dan una visión general para reconsiderar la cuestión de los orígenes humanos y la Caída. En el capítulo noveno, William Cavanaugh, el otro coeditor, argumenta que el declive moderno del concepto de Caída se debe más a motivos políticos que científicos. La teoría política moderna rechaza la Caída y la reemplaza por una des-escatologización que justifica el poder político como respuesta al “estado de naturaleza”. A través de las figuras de Hobbes, Filmer y Locke, Cavanaugh atribuye la “naturalización” de la caída en la política moderna, tanto al auge del estado moderno y la ciencia política, de modo que se produce una separación entre política y teología y entre teología y ciencia. En el último capítulo, Peter Harrison examina el conflicto entre ciencia y religión. Su argumento es que estamos tan familiarizados con los casos de conflicto “malo” entre la ciencia y la religión, como el juicio de Galileo o el rechazo de la evolución por parte de algunos cristianos, que asumimos que el conflicto entre la religión y la ciencia siempre debe evitarse. Sin embargo, Harrison argumenta que existen casos de conflicto o tensión “buenos” o justificables entre la ciencia y la religión, y que los cristianos no deben asumir con demasiada prisa que la doctrina cristiana debe ajustarse inmediatamente para adaptarse a lo que sea el paradigma científico reinante.

Esta obra es el ejemplo definitivo de lo que nos diferencia de los cristianos del Nuevo Mundo: su capacidad para enfrentar los problemas de la fe y de sacar un gran partido de ello. Ni caen en la negación de la crítica científica, ni en la asunción acrítica de la misma. Su propuesta es analizar, debatir y, si es necesario, enfrentarse. Sería muy interesante que una obra de esta calidad, escrita con la cercanía propia del ámbito americano, pudiera llegar a los lectores españoles en su propia lengua. Quizás esto estimularía un debate que parece cerrado por ambas partes en nuestra tierra.

Bernardo Pérez Andreo

Cunha, Jorge. *La ética de Jesús*. Ediciones Sígueme, Salamanca 2018, 124 pp., 12 x 19 cms.

La obra responde a la relación sobre la atracción indudable que tiene la figura de Jesús de Nazaret y, a la vez, sobre las exigencias éticas de su doctrina. Y en el mundo actual no es tan fácil establecer dicha relación. Parece que ha desaparecido la ética del amor en la historia humana, que es el hilo conductor de la vida y el mensaje de Jesús. Para resolver dicho problema, el profesor Cunha estudia, profundiza y fija la ética que Jesús vivió como camino de la virtud para todos los bautizados. Él es, pues, el centro de la ética cristiana. Después viene, necesariamente, la cultura de cada pueblo que debe apropiarse dicha ética en razón de los objetivos y perspectivas vitales que entraña. La cultura occidental piensa que la ética cristiana se sitúa en una dimensión heterónoma, ajena a la historia, y que se impone a la razón humana o a los objetivos vitales que cada generación posee dentro de unos determinados parámetros culturales. Por otra parte, y desde la perspectiva contraria, se puede plantear la ética cristiana según la Encarnación de la Palabra. Entonces los valores a seguir no habrían que referirlos a una ética situada fuera de la historia, o salirse de la autonomía humana, pues dicha ética sería más bien fruto del más evidente humanismo. Siguiendo a Michel Henry —*Yo soy la verdad*. Salamanca 2001; *Palabras de Cristo*. Salamanca 2004; *Auto-donación*. Paris 2004—, el autor desarrolla en cuatro capítulos la tesis siguiente: «No es la razón la que fundamenta la vida, sino la vida la que fundamenta la razón». Y ello teniendo como objetivo lo que la teología moral siempre se ha propuesto: que no es una cuestión exclusivamente interna de la comunidad cristiana, sino que el mensaje de Jesús tiene validez universal, por ser una vía comprensible para todo hombre (13).

La obra trata de la conciencia, la norma moral y la existencia virtuosa, después de plantear, como capítulo inicial, que la Vida que introduce la Palabra en la historia humana, lo que se llama la Vida invisible, recorre el camino desde el principio hasta el final de la vida del hombre. Esta Vida precede a la ética y el poder obrar precede al juicio, pues toda acción que se da en el mundo participa de la fuerza que genera la presencia del Hijo en la Creación (39).

Los hombres tenemos conciencia de nosotros. Al contrario de los demás seres, poseemos la capacidad de manifestarnos a nosotros mismos. Sin embargo, no sabemos cómo funciona nuestra conciencia como lugar de conocimientos, porque, si adquirimos cantidad de ellos que acceden a ella, no percibimos cómo se hacen conciencia. A esto añade la conciencia moral el componente de responsabilidad: responsabilidad del mundo y de sí mismo. Tanto la conciencia humana como la moral quedaron invalidadas por la Modernidad al marginarse el universo objetivo donde se situaban las normas de conducta. La razón asume la fundamentación del orden ético del mundo. Pero estamos en las mismas: no se sabe cómo se fundamenta la propia conciencia. Y tampoco vale justificar la obligatoriedad de la conciencia cuando se asienta sobre las cualidades de la rectitud, la verdad y la certeza, pues permanece la dimensión representativa de un orden normativo. La vía de solución está en la subjetividad que se identifica con el poder saber y la posibilidad de desarrollar dicho saber, algo muy distinto del pensamiento representativo de una cosa. La conciencia moral se une a la vivencia de Jesús resucitado originado y vehiculado por el don de la fe. «Jesús vivió una subjetividad única, de la que todos los seres humanos están destinados a participar. Esta subjetividad constituye el único origen de la subjetividad humana y la única fuente de la conciencia moral» (59).

La norma de la ética de Jesús es la Vida cuyo contenido y camino es la filiación divina de Jesús que la hace participe a todos los creyentes en él. Es el primero de una familia de hermanos cuya raíz está en la paternidad/maternidad de Dios, que se comunica y da vida por una relación de amor. Dios existe para el cristiano cuando nace en dicha relación amor, cuya

norma ética coincide con el origen de nuestra vida. Y Jesús nos inició en esta Vida. Nuestra existencia moral trata del origen de nuestras acciones, más que de su fin. Está más en nosotros como relación filial al Padre, más que en las obras que buscan un fin que perfeccione al hombre según un ámbito de representación objetiva de normas. «A nuestro modo de ver, la sensibilidad de nuestro tiempo nos lleva a regresar a la vía de la virtud no como afirmación delirante del sujeto, sino como inmersión en la Vida que tiene en sí su norma» (116).

Francisco Martínez Fresneda

Hainthaler, Theresia, (a cura di) Alois Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. 2/3. Le chiese di Gerusalemme e Antiochia dal 451 al 600*. Contributi di Alois Grillmeier, Theresia Hainthaler, Tanios Bou Mansour, Luise Abramowski. Edizione italiana a cura di Antonio Zani. Paideia Editrice, Torino 2018, 828 pp., 15,5 x 22,5 cm.

Presentamos la versión italiana de la edición alemana publicada en el año 2002, cuatro años después de la muerte de A. Grillmeier († 13/09/1992). Dirigida por T. Hainthaler, también escribe buena parte de la obra. Se divide en dos partes: La Cristología en los patriarcados de Jerusalén y de Antioquía, que subdividida en tres secciones: el pensamiento antioqueno, griego y sirio. Todo comprendido en el tiempo que reza el título.

La obra recoge la recepción y permanencia de Calcedonia. Las iglesias de Palestina y Egipto con abundantes obispos provenientes de los monasterios, hondamente monofisitas al estilo de Cirilo pero sin caer en la herejía de Eutiques, por un lado, y el lenguaje y concepción de los antioquenos, sobre todo residentes en Siria, por otro, mantienen las disputas previas al Concilio, disputas que se agravan con la ocupación de varias sedes de tradición antioquena por los alejandrinos al morir el emperador Marciano en el año 457. Se llega hasta condenar el concilio de Calcedonia por el emperador Basilio, que lo entiende como la ratificación del concilio de Nicea, pero en el fondo, defiende el de Éfeso ciriliano del año 431 sobre la unión de naturalezas. Además, permanece la confusión en los términos empleados en Calcedonia. Las dos tradiciones teológicas orientales admiten sin dudar que Jesucristo entraña la divinidad y la humanidad, que no debe absorber una a la otra y menos separarse, aunque no aciertan a desarrollar y enseñar con claridad las afirmaciones conciliares. Más bien leen el concilio con sus presupuestos teológicos tradicionales. Se interpreta la «hipóstasis» como una naturaleza subsistente, por lo que conduce a la corriente alejandrina a igualar «hipóstasis» y «naturaleza», dejando las propiedades («ousia») a la diversidad que lleva consigo lo humano y lo divino en Cristo; o, por lo contrario, la corriente antioquena se mantiene con una fórmula que entiende la unión de lo divino y lo humano en Cristo como dos hipóstasis, dos naturalezas y una persona, pero ésta no la comprende como Calcedonia, una realidad subsistente, sino como una propiedad que hace de Jesús un individuo; por consiguiente, la unión resulta demasiado débil o artificial. Con todo, los intentos más conciliadores siempre chocan con las deficiencias propias del lenguaje para enunciar el misterio de Jesucristo y con los límites de Calcedonia señalados antes. La clave está en admitir que la subsistencia donde se apoya la existencia humana de Jesús es la subsistencia divina, y que su humanidad no deja de ser tal por ello.

Con estas confusiones de fondo, Hainthaler se encarga del pensamiento de la iglesia de Palestina. Después de ofrecer un panorama histórico de los siglos V y VI, describe la Cristología de Esichio, del Monaquismo de Judea (Cirilo de Scitópolis, Teodoro de Petra, etc.), los Académicos y Ascetas de Gaza (Abad Isaías, Barsanufio, Juan y Doroteo de Gaza, Teodoro

de Raithu, Panfilo, Juan Clímaco, etc.). Es de interés la orientación que tiene el pensamiento cristológico en Palestina hacia la humanidad de Jesús. Se evidencia la memoria de la tierra en la que vivió Jesús y el pueblo al que perteneció. Con Juan de Scitópolis, culmina esta época en el patriarcado de Jerusalén. Piensa la Encarnación como la unión de la hipóstasis divina del Hijo, sin concurso del Padre y del Espíritu. No hay cambio ni confusión en la divinidad de la persona divina del Hijo y asume el cuerpo animado por el alma. Es plenamente hombre, contra los apolinaristas, no obstante mantenga la orientación de una cristología fundada en el Prólogo de Juan.

El Patriarcado de Antioquía contiene los estudios sobre los teólogos antioquenos, griegos y sirios escritos también por Hainthaler, más Grillmeier, Mansour y Abramowski. Una vez expuestas las líneas históricas fundamentales del Patriarcado en esta época, se describe con detalle el pensamiento de la escuela antioquena, a la que siguen las escuelas de Edessa y Nisibis, la doctrina de Pedro Fullone, Filoseno, los obispos Paladio y Flaviano, destituido en el Sínodo de Laodicea (512) y exiliado a Petra, terminando con la restauración de Calcedonia por Severo de Antioquía, Pablo y Eufrasio de Jerusalén que persigue a los monofisitas, tradicionalmente cobijados en los monasterios. La cristología griega corre a cargo del Pseudo Dionisio Areopagita: relaciona la doctrina de la filosofía neoplatónica, la teología de Calcedonia y la mística cristiana; Cristo es una hipóstasis divina, permaneciendo Verbo después de la Encarnación, pero, a la vez, es compuesto por asumir la realidad humana a su ser divino; su teología apofática la aplica a la humanidad de Cristo pues entraña una condición inefable, sin menoscabar su ser hombre. A continuación Hainthaler expone con claridad la teología de Efrén de Antioquía, Anastasio, Probo, Juan Barbur y Esteban de Alejandría. Por último, se expone la teología de Santiago de Sarug, tendente al monofisismo; Filoseno de Mabbug, anticalcedonense; y Habib que defiende las tres hipóstasis en la Trinidad; pero el Logos divino *está* en el hombre, que no *llega a ser* hombre. Esperamos que la obra vea pronto su edición en castellano.

Francisco Martínez Fresneda

Lombardo, Eleonara (a cura di), *Models of Virtues. The Role of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)*. International Meeting, Porto 22-23 March 2013. Centro di Studi Antoniani, Padova 2016. 326 p. 24 x 17,2 cm.

En la Facultad de Letras de Porto (Portugal) se convocó el congreso sobre la transmisión de las virtudes de los santos en la hagiografía y la homilética de la baja Edad Media, consecuencia de una publicación anterior al congreso (k. Pansters, *Franciscan Virtue*. Brill, Leiden 2012) a la que critica por su visión forzada de los escritos de Francisco y de las propuestas posteriores de san Buenaventura y David de Augusta. La responsable del volumen recuerda también la discusión sobre la Ética a Nicómaco de Aristóteles en la Edad Media. Lo relaciona con otras publicaciones relativas a la predicación de las virtudes, de Santa Isabel de Hungría y San Estanislao de Cracovia, de los santos canonizados desde el siglo XIII hasta el XV (p. II-III), argumento que no sólo especifica el tema central sino también los modelos de santidad que se contemplan en esa predicación, según indican las preguntas a las que el Congreso tenía que dar respuesta con las contribuciones de los ponentes: virtudes propias de un santo y su carácter de modelo, la devoción que suscita, etc... (cf. p. IV), con la vertiente de la virtud que reflejan las figuras emblemáticas de mujeres como Santa Clara de Asís y Santa Isabel de Hungría. El volumen contiene catorce contribuciones, más la introducción antes recordada

y el *postfacio* del Prof. A. Rigon; completan las Actas del congreso unos índices valiosos y una bibliografía detallada (pp. 285-307). Destaco las colaboraciones de tema franciscano: la editora de las Actas, E. Lombardo, trata de San Antonio de Padua como modelo de virtudes para los frailes menores (pp. 47-73) donde trata de un sermón anónimo en la B. Apostólica Vaticana, dedicado a laicos y en el que se propone el valor de las virtudes antonianas para la vida cotidiana (p.48), partiendo de la humildad (pobreza, austeridad, sabiduría, piedad, caridad); estas virtudes se ven refrendadas en los sermones dirigidos a los laicos y predicados por franciscanos (p.50ss) como indica la autora, matizadas entre su etapa de canónigo regular y la de fraile franciscano.

A Santa Clara de Asís dedica la autora Alison More su contribución (p. 75-90). Clara encarna las virtudes franciscanas como destacan los predicadores franciscanos y de otras órdenes y del clero secular; la imagen de la luz (*clara, clarior, clarissima*) sirven para destacar que ella sería “luz del mundo”, no porque sea la luz una virtud, sino porque permite ver con claridad las que le son propias (p.79), lo que le hace ser un modelo de virtudes franciscanas, no obstante las tensiones y diferencias entre la rama femenina y la masculina de la familia franciscana primitiva y su heredad espiritual. Después será propuesta como modelo de humildad, obediencia, ideal de piedad franciscana (p. 86), modelo de claridad y fuente de fortaleza (san Bernardino de Siena). A San Luis (de Anjou), Obispo franciscano, dedica su contribución Sophie Delmas (pp. 137-148) con un apéndice (p. 149-152) que ofrece la lista de los sermones dedicados a este santo. Destaca las virtudes tradicionales del joven santo, humildad y sabiduría (don de Dios), las virtudes principescas, nobleza de origen y espiritual, descendiende de una familia de santos (p.141), o virtudes episcopales (p.142), virtudes franciscanas (p.144) según los sermones. Del franciscano húngaro Pelbart de Themesvar trata Isabel Rosa Dias, con el sermón dedicado a los cinco mártires de Marruecos en 1220 (cf. pp. 189-209), del que edita el texto latino del sermón.

A Santo Domingo de Guzmán dedica su contribución Valentina Berardini (pp. 21-224) destacando sus virtudes (p.216) y mencionando un sermón de san Bernardino de Siena dedicado a Santo Domingo, con el acróstico de su nombre (p.221) explicado según las virtudes. Otro franciscano, Roberto Caracciolo predica también de santo Domingo (p.221s). De san Bernardino de Siena trata también Pietro Delcorno (pp. 225-246). El volumen se completa con un índice de manuscritos, que en el ámbito de los sermones es siempre útil porque muchísimo material permanece aún en sus originales o copias manuscritas o en ediciones incunables. Es una gran contribución a los temas homiléticos y de la hagiografía contenido en los sermones.

Rafael Sanz Valdivieso

Mazzer, Stefano, *“Li amó sino alla fine. Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*. Prefazione di Piero Coda. Città Nuova Editrice, Roma, 2014. 942 pp. 21 x 14,2 cm.

Este enorme y estructurado trabajo sobre la forma de pensar la fe y la teología a partir del acontecimiento pascual, la inteligencia de la fe a la luz de la pascua y de los dones que el Espíritu desde la Trinidad infunde por medio de Cristo, en quien la auto-revelación de Dios se cumple, mediada cristológica-mente y donada pneumatológicamente, es fruto de una tesis doctoral realizada en la Pontificia Università Lateranense y el Instituto Universitario Sophia, del Movimiento dei Focolari (Loppiano, Figline, Incisa-Valdarno; al sur de Florencia; Italia). El punto de partida podemos situarlo en 1Jn 4,8: “Dios es amor” y su realización concreta

en Jesucristo – “los amó hasta el fin” (Jn 13,1 que da título al ensayo) – pero participado por nosotros por el don del Espíritu Santo (1Jn 4,13). El objetivo, estructura y método de la investigación presente trata de proponer el camino de un pensamiento teológico que parta de la *ontología trinitaria* (p.14) centrada en el misterio pascual de Jesús, evento trinitario, y en la capacidad estructuradora de ese acontecimiento que es la lógica de la cruz (*logos tou staurou*, 1Co 1,18) eficazmente realizador del amor hasta el fin. Inteligencia de la revelación y de los contenidos de la fe (objetivos) que llevan al misterio de Dios Uno y Trino, revelado en la *kenosis* de Dios, epifanía del rostro de Dios; y subjetivos, pues revela al hombre su misma naturaleza y ser *coram Deo*.

La propuesta del autor estudiar “*el no del amor*” (*non dell'amore*), la dimensión *negativa* que la cruz representa cuando revela la verdad de Dios en Cristo y por el Espíritu (pp.18ss), que se entiende no por el ser el *no* “negativo” en sí mismo, sino porque expresa la *totalidad de un don* que llega hasta el extremo (Jn 13,1), hasta el *no ser*, o sea, el “no del amor” que al ser llevado al extremo por Jesucristo permite “conocer” a Dios, y llegar a una re-fundamentación de la ontología abierta a la intersubjetividad (y a la fraternidad!) que percibe su dimensión trascendente. El lenguaje puede parecer contradictorio, pero trata de mantenerse en la circularidad hermenéutica que procede por transversalidad entre teología y filosofía. El recorrido consta de dos partes, una primera dedicada al decurso histórico del pensamiento filosófico occidental, la más amplia y detallada (cf. pp. 29-622), que descompone de tres capítulos dedicados a los *tópoi filosóficos* (cap. 1, pp. 29-254) subdividido en dos secciones, con el tema de la atracción / el malestar que la negación ha ejercido en el pensamiento, incluso el aspecto de discontinuidad que supuso el paso de la metafísica a un segundo plano al dar la modernidad a la sensación de imposibilidad de alcanzar el ser, la verdad, el sentido, etc. (pp. 32s) dejando a un lado la vertiente especulativa para entrar en los aspectos prácticos. De ahí el malestar ante el *no-ser*, de lo negativo para que exista lo positivo (el ser), pues negativo se toma como carente de significado (p.35), pero la filosofía no lo ha resuelto del todo. Así trata en este primer capítulo de coordenadas del pensamiento desde Parménides (pp. 44ss), Platón (pp. 85ss) y Aristóteles (pp. 106-132). Pasa después a considerar el idealismo alemán (144-254) teniendo en cuenta las posiciones de Fichte (pp.147ss), Hegel (pp.187-ss), Schelling (pp.219ss), terminando con la relación del último y la revelación cristiana, que es considerada como la culminación de la historia de la humanidad (p.235s) y de la conducción del mundo a la esfera divina (panteísmo), así entiende la doctrina trinitaria como una teogonía, retorno centrado en el Hijo que no obstante considera desde su ser eterno en el Padre (no da valor a la encarnación, p. 238s). Aparece también una crítica del iluminismo.

El cap. II (pp. 255-410) trata de recibir los testimonios cristianos y colocarlos como bloque en contraste con los datos obtenidos del pensamiento cristiano; da relieve a la experiencia espiritual de la santidad como comunión posible con el Dios vivo en Cristo y por el Espíritu. Aquí entran las figuras de Francisco de Asís, Ángela de Foligno, Juan dela Cruz (pp. 260-282; 282-289; 289-324 para las obras de Juan de la Cruz). Esta recuperación del *no-del amor* se hace a la luz de la experiencia del crucificado – vía palabra, pobreza, desnudez – en la *nada* del amor que se hace patente en La Verna o en los escritos en los que de forma clara expresa Francisco esa idea (Carta a un Ministro, p.276s, con la invitación a transformar en amor todos los movimientos del alma incluidas las contrariedades que tienen el rostro del hermano. Es así siguiendo a Cristo como también Ángela de Foligno que en Cristo llega a la Trinidad (el Crucificado es el camino hacia la Trinidad, según san Buenaventura) o Juan de la Cruz “... para venir del todo al todo / has de negarte del todo en todo... sin nada querer”, donde no gustar, no saber, no poseer, no ser, son expresiones de esa “nada” (nulla) es camino que lleva

al misterio trinitario. En los siglos XIX y XX se concentra en la tradición del Carmelo, Teresa de Lisieux y Edith Stein (pp. 327-373) en una conjunción del camino de los pequeños con la ciencia de la cruz, con la metáfora de la “noche” y de la hora nona que dan al *no del amor* unas dimensiones más personales y dramáticas (cf. pp. 370ss). También tiene espacio en este recorrido de la experiencia espiritual cristiana la figura de Chiara Lubich (pp. 373-410) proponiendo el misterio de la unidad y de la comunión como parte de un camino espiritual que desde el dinamismo de la encarnación y pasando por el abandono de la cruz para llegar a la Trinidad, a la inhabitación.

El cap. III (pp. 411-622) propone el análisis de significado de la “negación para hablar de Dios”, del *no* del amor para decir Dios, en el lenguaje del *decir-Se* Dios en el *dar-Se* por nosotros en el Verbo encarnado, en la Pascua y el don del Espíritu Santo. Esto a la luz de la Palabra de Dios, porque “solo Dios habla bien de Dios” y de los maestros de la teología, san Agustín y su *De Trinitate* (pp.414ss; 420ss); Tomás de Aquino y la síntesis de la *Summa* (pp. 458ss); Lutero en la *theologia crucis* (pp. 517ss) como modo de hacer teología que ya se intuía en las afirmaciones de san Buenaventura (cf. p.523s para llegar a Dios, “nemo intrat recte nisi per Crucifixum”, *Itin.*, prol. 3) paradoja que después se limita a las “espaldas de Dios”, la idea de la *contraria specie* del escándalo de la cruz, del volverse *nada* para poder El que por gracia lleva al ser humano a la vida de Dios (cf., pp. 560ss); otros autores de la teología contemporánea son G. Lafont y E. Jüngel (pp. 564-622) en los que el conocer a Dios es posible por medio de Cristo, desde su muerte (negación).

La Segunda parte presenta la perspectiva sistemática, que ofrece este recorrido, desde el abandono de Cristo – revelación del *no* del amor en Dios Trinidad (cap. IV; pp. 625-741) –, la perspectiva cristológica que lee el abandono como *exceso de caridad* – sobreabundancia del amor – y permite entender el agape del *no* según la Trinidad y la libertad dinámica del amor (cf. pp. 693ss); después propone algunas afirmaciones renovadas según la filosofía de la modernidad, Derrida, Marion, Donà (pp. 713ss) y teológicas, tomando como referencia a P.A. Florenskij y J. Ratzinger (pp. 722ss), pero teniendo en cuenta la tradición del Símbolo *Quicumque* y el concilio de Éfeso, carta 2ª de Cirilo a Nestorio, Calcedonia, como expresiones dogmáticas junto con el decreto pro Jacobitis del concilio de Florencia (pp.738ss). El cap. V (pp. 743-865) propone la perspectiva antropológica, que en el *no* del amor abre la intersubjetividad a la comprensión existencial del ser en Cristo como camino hacia la Trinidad. Ahí entra también la dinámica revelación y fe que en el *no* del amor – en el negarse así mismo por amor al otro, propio de las personas divinas en relación recíproca circular (cf. p.756) – que permite una lectura de la Escritura a la luz de la alianza de Dios con la humanidad y la correspondencia antropológica que actúa en la práctica la recepción de lo revelado como verdad existencial; así pueden entenderse la generación y la amistad como dos “lugares” en los que la *negación* no excluyente de sí da lugar al amor más grande. El libro termina con una bibliografía documentada de treinta y ocho páginas, lo que da aún más la impresión del enorme trabajo que hay en la escritura y distribución del material propuesto. Si no he entendido mal el proceso de composición y el resultado, después de una lectura fatigosa y a veces un poco con el riesgo de no ver con claridad la conexión entre un pasaje y el otro, el *no del amor* alcanza su expresión más lograda en Cristo, que *en el no ser* incluye las dimensiones de una alteridad totalmente abierta, relacional, que es la característica del amor trinitario ofrecido en donación acogedora e integradora, participación ofrecida al ser humano incondicionalmente.

Rafael Sanz Valdivieso

Piñero, Antonio, *Aproximación al Jesús histórico*, Madrid 2018, 340 pp, 15,5 x 24 cm.

No estamos ante una obra nueva de Antonio Piñero, sino que es una reorganización y puesta al día de los temas aparecidos a lo largo de los últimos diez años en distintos medios digitales. Carmen Padilla es quien ha organizado el material, lo ha seleccionado y preparado título, ante una *aproximación*, como podría haber muchas otras, al Jesús de la historia, sin la coherencia que le hubiera dado ser una obra redactada a propósito, es decir, que adolece de falta de unidad, pero gana, sin embargo, en diversidad temática. No aporta, por tanto, nada nuevo a la investigación, tampoco lo pretende. El mismo Piñero lo indica en el prólogo: el libro pretende dar respuestas a preguntas que la gente puede hacerse. Como, «¿existió Jesús?, ¿cómo sabemos lo que dijo?, ¿cómo obtener algo que se acerque a la verdad?», y otras de este tenor, que en ningún caso interesan al especialista, pero que seguro que hacen las delicias de lectores acostumbrados a los programas televisivos del tipo de Íker Jiménez y a una mentalidad entre *ligh* y consumista que se ha extendido en los últimos decenios entre los investigadores de Jesús de Nazaret, especialmente los de la mal llamada *Third Quest*.

El primer capítulo aborda la cuestión de la existencia histórica de Jesús. Frente a los mitistas, es decir, aquellos que afirman que Jesús es un mito creado por los cristianos para poder extender su secta, Piñero expone los datos históricos que avalan la existencia de un tal Jesús de Nazaret en el siglo I de nuestra era. Salen a relucir los clásicos: Flavio Josefo, Tácito, Suetonio, etc. Ahora bien, lo verdaderamente importante para la propuesta de Piñero es diferenciar los elementos que han llevado al malentendido: de un lado está el referente real, Jesús de Nazaret, que vivió en el siglo I en la Palestina ocupada por el Imperio romano; de otro lado, el referente sobrenatural, según él, un ente mental conocido como el Cristo eclesiástico, «una especie de avatar de un dios cósmico que se encarna y baja a la tierra para expiar mediante su pasión, muerte y resurrección los pecados de la humanidad pasada y presente» (p. 26). Según Piñero, el Jesús histórico y real es fácil de aceptar por cualquier historiador, mientras el *Cristo eclesiástico*, así lo llama Piñero, es una invención de la Iglesia para cubrir sus necesidades de expansión en el Imperio romano. Por eso, si consiguiéramos separar ambas realidades, podríamos aceptar la existencia histórica de Jesús, obviando la cuestión mítica de Cristo. Ahora bien, esta posición adolece de un apriorismo tan flagrante como el que intenta rebatir. Presupone que se puede acceder a un supuesto Jesús de la historia puro, sin las mediaciones que suponen los textos aportados por la propia Iglesia, como son los Evangelios canónicos. Presupone que es posible acceder a un ser histórico sin las mediaciones que la misma historia aporta para ese conocimiento, los textos y los restos. Presupone que hay unos textos y restos verdaderos y otros que son tergiversaciones de parte. La pregunta obvia es ¿por qué Josefo o Tácito dicen verdad y los Evangelios no? ¿Josefo y Tácito son oráculos infalibles y los Evangelios pastiches ideológicos? En el fondo, Piñero cae en el mismo error que critica a los mitistas. A la figura histórica de Jesús hay que acceder pasando por la tradición que nos habla de él, buscando en esa tradición, sea mediante criterios de historicidad al uso o el paradigma indiciario del que habla Bermejo, los elementos históricos verosímiles. De la misma manera que no hay objetividad más allá de las interpretaciones que tanto los que atestiguan la historia como los historiadores hacen, tampoco hay acceso al Jesús histórico sin las tradiciones que nos lo hacen presente. Por supuesto, hay que utilizar criterios de crítica textual e histórica para hacer uso de los textos que nos hablan de Jesús, como muy bien ha hecho siempre Piñero, pero poniendo al mismo nivel de validez unos y otros. Sin los evangelios hoy no estaríamos hablando de un personaje como Jesús, por eso son tan importantes. Pero, solo con ellos o haciendo de ellos un uso acrítico, no tendríamos más, y aquí acierta plenamente Piñero, que una imagen de-

formada del Jesús histórico. Por tanto, hay que acceder críticamente a los textos y eso mismo nos propone el autor en la parte nuclear de esta obra, los capítulos del 2 al 6. Hace un repaso sumario que bien puede servir de introducción para estudiantes, pues plantea todas las opciones y deja claras tanto sus virtudes como sus límites.

En el capítulo conclusivo nos da unas líneas generales de acceso al Jesús histórico que bien pueden servir de colofón a una obra que es fiel reflejo de los muchos años de investigación en el tema por parte del autor. Para ello parte de dos premisas: la primera es negar la validez de la afirmación de la Pontificia Comisión Bíblica (PCB) que postula una afinidad con el personaje para poder comprenderlo; la segunda es establecer, como hizo J. Meier, la distinción entre el Jesús real y el Jesús histórico. Este sería una reconstrucción de las ciencias a partir de los datos conocidos, siempre hipotética y fragmentaria, mientras que aquél es la totalidad de la persona, lo que pensó, sintió o experimentó, por tanto, afirma, inaccesible. Aquí es donde voy a permitirme un inciso conclusivo de esta reseña que quizás no sea bien entendido por los historiadores, aunque tampoco por los teólogos.

Como teólogo siempre he considerado imprescindible un acceso a Jesús desde las ciencias, por eso he publicado dos libros al respecto. Debe ser un acceso en el que no interfiera mi fe ni mis preconcepciones, de modo que me encuentre lo más cerca posible de la imagen que las ciencias nos pueden dar de Jesús. Sin embargo, en el camino de búsqueda de ese Jesús he constatado que aquello que me venía por tradición me ayudaba a dirimir entre imágenes supuestamente equivalentes, aunque contradictorias, de Jesús. Creo que la PCB tiene razón cuando afirma que para comprender plenamente a Jesús es necesario estar en cierta conexión con la tradición que lo ha conservado. Sin esa tradición no tendríamos los textos. Junto a ellos, nos ha legado su interpretación y no podemos obviarla. Pretender acceder a un texto sin la parádoxis que lo aporta es como cercenar un método de análisis. Si no tenemos en cuenta esta parádoxis hay un dato fundamental de la vida de Jesús que no podemos entender: la complicidad de las autoridades judías en su ejecución. Si nos atenemos a la investigación histórica independiente, como la de Fernando Bermejo, Jesús fue arrestado, condenado y ejecutado por las tropas romanas como jefe de un grupo con actividades antirromanas y pretensiones regias, en una crucifixión colectiva. Esta es la interpretación que obtenemos de aplicar los métodos históricos estrictos. La participación de los judíos se explicaría por la necesidad de los evangelistas de exculpar al Imperio romano en el cual se encontraban. Habría realizado una labor de ocultamiento de la realidad histórica. Sin embargo, esta interpretación pasa por encima de un hecho incuestionable: existe tradición múltiple de esta colaboración de las autoridades judías y esto debe ser explicado. Bien, la única manera de explicarlo es porque esa colaboración se dio, pero se dio porque el mensaje de Jesús no era meramente antirromano y en favor de la constitución de un reino mesiánico del tipo davídico. Su mensaje, como he explicado en otro lugar, se enfrentaba con la concepción central de la familia, la ley y la ordenación social. Su mensaje era claramente alternativo, tanto según los romanos como según las autoridades judías, de ahí que hubiera una confluencia de intereses por eliminarlo.

Que Jesús proponga una alternativa al mundo de su entorno es algo que nos lo aporta la tradición, pero esta tradición quedó muy determinada por el Imperio, de tal modo que se produjeron ciertas desviaciones que la crítica actual puede modular. Sin embargo, la crítica actual pierde ese elemento de alternativa a su ambiente social. Por tanto, necesitamos utilizar ambas fuentes para conocer bien a Jesús. Ese conocimiento será tanto del Jesús histórico como del Jesús real, al que solo se puede acceder desde la tradición nacida en el mismo Jesús que vivió, predicó, amó, murió y resucitó. Sí, la resurrección forma parte integrante de la vida de Jesús, sin ella, ni hubiéramos tenido evangelios, ni sus seguidores hubieran dejado un impacto en el

ambiente romano. La resurrección, convenientemente purgada tanto de las herejías docetas como de las confusiones fisicistas, es un criterio hermenéutico también, aunque sé que al decir esto me quemarán los historiadores es su pira cientifista y los dogmáticos en la fundamentalista.

Bernardo Pérez Andreo

Trigo, Pedro, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret*. Sal Terrae 2018, 574 pp., 14,5 x 21,2 cm.

Para reflexionar sobre Jesús hay que introducirse en las tradiciones de las comunidades cristianas recogidas en los Evangelios. Los Concilios cristológicos, por el contrario, son límites que no se deben traspasar, al igual que los historiadores o exégetas del siglo I. Todo lo contrario de los exegetas creyentes que siguen la guía de los escritores sagrados: creyentes que escriben para otros creyentes sobre las tradiciones alimentadas en las catequesis impartidas en las comunidades de fe. En estas tradiciones hay que averiguar la intencionalidad, el género literario, la retórica concreta que compone el sentido de cada párrafo. Todo ello para descubrir al Jesús vivo, quien es el que da significado a los escritos evangélicos, porque «en Jesús encontramos a Dios, a nosotros mismos, la relación de Dios con nosotros, la relación entre Dios y nosotros, nuestro destino y el camino que nos conduce a él» (11).

A partir de aquí se trata el mundo que rodea a Jesús: la sociedad, la familia, el oficio de carpintero, y precisar que no tiene una formación sobre la Ley como se imparte en las escuelas rabínicas de Jerusalén. Lejos del templo, Jesús es bautizado por Juan y acepta la relación personal y viva con Dios. Con el bautismo, Jesús se aleja de su vida anterior, es poseído por el Espíritu y se experimenta como Hijo. A continuación sigue viviendo en medio de su pueblo, predica el Reino como la última revelación de Dios en la historia humana. Si bien hay que advertir que nunca nuestra respuesta a Jesús es un sí definitivo, y siempre se da en medio de una cultura, porque somos personas esencialmente históricas. Por eso Jesús se encuentra con los demás en las relaciones personales, y con el sentido mesiánico que las transforma en hijos e hijas de Dios. Es donde se sitúa su sentido de mesías. Un mesías que cumple su misión siendo itinerante, y rodeado de unos seguidores con los que crea una nueva familia de Dios. Con ella aleja todas las prescripciones que puedan adulterar el vino nuevo que ofrece como símbolo de la nueva vida (cf Mt 9,14-17). Y los envía a misionar sin los medios que puedan asegurar su vida, porque quien guía y sustenta es el mismo Dios, que, además de Creador, es Providente (cf Mt 6,25-33). Predican la paz y comparten los dones con los que los reciben. Y lo hacen con los pobres, con los sencillos, con los pequeños, con los que se sienten pecadores y alejados de Dios por una relación legal; en definitiva, los insignificantes, cuya fe se abre de una manera ilimitada a él, como él lo hace con su Padre. Creer, pues, en Jesús en creer en Dios.

Se trata el *poder* de Jesús para responder a la máxima aspiración que tiene la gente en la actualidad. Es una capacidad de imponerse a los demás por la fuerza de su prestancia o por la fuerza bruta en contra de la voluntad del dominado. El poder de Jesús se entronca en su filiación divina vivida en la normalidad de la vida humana, sin tener que pertenecer a instituciones poderosas sociales o crearlas para, desde ellas, intentar dominar al pueblo. Su poder es su experiencia filial divina que le otorga una potencia ilimitada desde su relación con Dios. Por eso perdona los pecados desde la revelación de un Dios como amor misericordioso, habla con autoridad, alivia la pobreza y la enfermedad, recrea la vida humana. Todo ello motiva un seguimiento masivo que supera a los discípulos que le siguen, discípulos que permanecen también en los pueblecitos que visita, sobre todo en Galilea. Ello llama la atención a las auto-

ridades religiosas, preocupadas por el poder de Jesús, poder que no sabían definir con el que tenían ellos procedente de la ley mosaica. Es lo que comunica Caifás al Sanedrín: embauca al pueblo y pone en peligro la relación con Roma (Jn 11,45-57). Jesús irradia una majestad muy diferente de la que se muestra en los que detentan el poder humano: lejos del lujo, lo exhibe con una vida sencilla; como él dice: con mansedumbre y humildad de corazón (cf Mt 11,29). Majestad, belleza, gloria, autoridad, etc., todos los calificativos que le damos a los poderosos de esta tierra, Jesús los muestra en una humanidad servicial que vehicula el amor misericordioso de Dios y los expresa desde su relación filial divina. Su actitud ante el templo es clave para que las autoridades religiosas lo presenten a Pilato para crucificarlo. Previamente vive en su interioridad un infierno que constituyen los que lo rechazan, los que traman su muerte para conservar su poder y privilegio, los que se alejan de la filiación divina, los que forman el misterio y la transmisión del mal.

En la cruz Jesús revela otro Dios muy distinto al que gritan para que le baje del lugar del suplicio; en la cruz y en el momento de morir es donde la comunidad cristiana pone en boca de un no judío su verdadera identidad: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (cf Mc 15,39). Es una vida que se entrega por los demás, como concreta Juan (Jn 15,13; cf Mc 10,45par). Es la respuesta que da a los que le quitan la vida; pero su vida, por el poder de Dios, va más allá del espacio y del tiempo y alcanza a todos los hombres, precisamente porque Jesús, resucitado por Dios, es una primicia de todos los demás hombres, comprendidos a estas alturas como hermanos suyos e hijos de Dios (cf Rom 8,24-25). Jesús, pues, nos ofrece vivir para siempre por nuestra fraternidad con él y filiación con el Padre y, además, poseer el Espíritu, que nos lo entregó a todos.

La obra termina exponiendo la humanidad de Jesús como paradigma del ser humano. Es la convicción que ha tenido el cristianismo a lo largo de los siglos, sea cual fuere la cultura donde se ha insertado. En los grandes temas que describen la vida de Jesús, la obra dialoga con la cultura y la sociedad occidental, analizando algunas actuaciones de la Iglesia más propias del poder político y económico. También dialoga con el mundo marginal actual. Es donde se observa cierto reduccionismo de la riqueza de la vida de Jesús según transmiten las tradiciones en las dimensiones histórica, creyente e interpretativa.

Francisco Martínez Fresneda

VARIA

Gómez Rivas, L., *Campeones de la libertad. Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana*, Unión Editorial, Madrid 2019.

Este libro es una joya: una memoria viva, además de prueba de que la Escuela de Salamanca sigue entre nosotros y tiene mucho que aportar tras la globalización. Dicha Escuela de Salamanca, también es conocida como Segunda Escolástica hispánica (o española e iberoamericana –como prefiere rotular el autor–), incluso, como Escuela Española de Economía (Huerta de Soto). Se alude así a los grandes maestros universitarios (de diversas órdenes: franciscanos, dominicos y jesuitas), quienes desarrollaron el humanismo hispánico, facilitando el tránsito a la Modernidad y la consecución con éxito a la globalización de su época (el descubrimiento y evangelización de América), con fórmulas como las recordadas por el Prof. Gómez Rivas, v.g. la economía del don. Dado su esforzado impulso del pensamiento y la transformación de la realidad de su época, logrando nuevas cuotas de libertad y progreso, el Doctor Gómez Rivas les reconoce el título olímpico de “campeones de la libertad”.

El autor, León Gómez Rivas, es doctor en Economía y en Historia por la Univ. Complutense de Madrid. Catedrático de Historia del Pensamiento Económico en la Univ. Europea de Madrid y sus temas de investigación abarcan desde la Ética y responsabilidad social corporativa hasta el pensamiento político y económico de la Escuela de Salamanca. Cuenta con una nutrida producción científico-académica, además de ser evaluador de revistas indexadas de alto impacto. El Dr. Gómez Rivas es miembro de *Mont Pelerin Society*, del Centro Diego de Covarrubias, del Instituto Juan de Mariana y de otros tantos *think-tanks*; resulta también colaborador del *Liberty Fund* (EE.UU.), Univ. Francisco Marroquín (Guatemala), etc.

La estructura de la obra resulta un compendio de sencilla consulta, que sin embargo recopila las claves de la ontología (los conceptos fundamentales), epistemología (las teorías articuladoras) y axiología (los valores informadores) de la Escuela de Salamanca, así como la hermenéutica actual al respecto (la reinterpretación de su obra). Se compone de una introducción (aclaratoria de la historia de la obra y algún consejo para su consulta provechosa), junto con cinco capítulos (a modo de reseña de la principal actividad intelectual desarrollada en el mundo científico-académico español e iberoamericano sobre la recuperación de la memoria de la Escuela de Salamanca): I.- Noticias y congresos escolásticos; II.- Libros y autores de la Escuela de Salamanca; III.- Algunos homenajes y recuerdos; IV.- Otros libros, autores y congresos: la defensa de la libertad en nuestros días; V.- www.vatican.va.

El Prof. Gómez Rivas, con su magnífica obra, logra los siguientes objetivos: a) recuperar la memoria de la Escuela de Salamanca, clave para entender la Modernidad occidental, y sin embargo caída en el olvido durante la Contemporaneidad (focalizada en el pensamiento técnico anglosajón y nórdico-centroeuropeo); b) visualizar la intensa actividad realizada desde diversas instituciones especializadas para recuperar dicha memoria; c) desmontar falacias que debilitan la economía de bienestar y proyectos como la Unión Europa, pues para nada son resultado de la socialdemocracia, sino de democristianos liberales (v.g. Adenauer, von Brentano, Monnet, Schuman, De Gasperi, Andreotti); y todos ellos, a su vez, beben de la herencia intelectual de la Escuela de Salamanca (recibida a través de Grocio, Puffendorf, Locke, Hume, Smith, et al.).

Se recomienda encarecidamente la lectura de este breviarío (de cabecera), pues no sólo ayuda a reflexionar mejor el mundo en el que vivimos, sino que además ofrece las claves dónde buscar para profundizar, ayudándonos de los campeones de la libertad, como resultó la Escuela de Salamanca (entre cuyos miembros, pese a ser destacadas figuras intelectuales de su época, varios sufrieron la cárcel por denunciar la inflación y el bastardeo de la moneda, así como postular el tiranicidio ante un gobernante cruel y vulnerador de los derechos de su pueblo). Personalmente, la lectura me ayudó a profundizar en la fundamentación del modelo crematístico y reputacional, junto con su RSC 3.0, de la economía colaborativa y circular, así como la economía naranja.

Antonio Sánchez-Bayón

Jeggle-Metz, Birgit – Durst, Michael, *Juden und Christen im Dialog. Theologische Berichte* XXXVI. Paulusverlag, Freiburg, Schweiz, 2016. 200 pp. 21,5 x 14 cm.

En Seelisberg (cantón suizo de Uri), se reunió en 1947 la conferencia promovida por Jules Isaac y J. Maritain, que trató de desenmascarar las causas por las que el Antisemitismo había llegado al horror de la Shoah (el exterminio de los judíos), como se indica en las tesis de aquella reunión (cf. pp. 197s) que trató de desterrar la acusación cristiana de “deicidio”

lanzada sobre los judíos; además, en aquella ocasión se iniciaron los diálogos entre cristianos y judíos que fueron proponiendo erradicar todo tipo de discriminación y de condena contra los judíos; eso pretendían las diez tesis citadas (cf. p. 39). Es verdad que las propuestas tienen en cuenta el medio ambiente sociopolítico de Suiza, pero fue el inicio de un movimiento que cristalizó en las décadas siguientes, con la eliminación de la expresión “pérfidos judíos” de la oración del Viernes Santo (Papa san Juan XXIII en 1959) o la declaración del Vaticano II, *Nostra aetate* (28 de octubre de 1965). Estos aspectos del diálogo entre judíos y cristianos lo propone en la introducción detallada de la editora B. Jeggler-Metz (p. 13-35), para concluir en la “diversidad reconciliada” (*Versöhnte Verschiedenheit*) como meta de dicho diálogo.

El recorrido histórico lo propone Verena Lenzen (pp. 36-52) desde Seelisberg hasta Roma pero en la perspectiva suiza, destacando algunos de los participantes, personas de relieve como el mencionado J. Isaac, o el rabino J. Kaplan, viuda de L. Ragaz (de los primeros promotores del socialismo cristiano en Suiza, y activo en el diálogo con los judíos), o algunos católicos, como el capuchino P.-Marie Benoît, que ayudó a miles de judíos en la persecución nazi, los convertidos Paul Démann o Jean de Menasce, todos ellos importantes en las relaciones judeo-cristianas, Charles Journet, además de Maritain. Los puntos de Seelisberg fueron decisivos para la fundación de los grupos de diálogo y contra el antisemitismo, como indica en las notas que se refieren a J. Isaac (p. 43ss) e H.-Irénee Marrou con el que fundó la *Amitié Judéo-chrétienne*, actuaciones decisivas hasta llegar al Vaticano II. El cardenal K. Koch expone la visión del diálogo entre judaísmo y la Iglesia católica desde *Nostra aetate* (pp. 53-83) destacando el papel preponderante del card. Agustín Bea y la recepción del documento que alcanza nuestros días, como se ve en la relación del rabino A. Skorka y el Papa Francisco.

Otras contribuciones son más específicas como la que trata de las comunidades Judías de Suiza y la conferencia de Seelisberg, por Simon Erlanger (pp. 84-97) o la nota sobre la Comisión de diálogo entre los Judíos y la Iglesia católica, creada en 1990, avalada por la Conferencia episcopal suiza (pp. 98-108) que propone el diálogo entre el P. Adrián Schenker OP, insigne escriturista y participe en la Comisión, con la editora del libro presente. Desde la perspectiva evangélico-reformada trata la exposición de Martin Ernst Hirzel (pp. 109-121) y sigue un dialogo entre Christian Cebulj y el rabino Tobías Ben Chorin, de la comunidad de Sankt Gallen, hijo del célebre Shalom Ben Chorin (pp. 122-135) que recuerdan los setenta años de la Conferencia de Seelisberg. Jean Claude Wolf propone una comunicación sobre el diálogo en el poema dramático de Hermann Levin Goldschmidt “Judas in Spanien” (pp. 137-155) que trata de una escena inspirada en Dostoyevski y el Gran Inquisidor (representado en el padre espiritual, que hace los interrogatorios), con el interrogatorio a Judas que tiene una visión en la que aparece Jesús; Judas trata de librarse de la acusación de “traidor”. Christian Cebulj propone una mirada al futuro a partir de la memoria y una tarea, después de los setenta años de Seelisberg (pp.156-181), que concreta en diez puntos (p.165-166) dirigidos a la escuela y enseñanza básica, previniendo el antisemitismo, así como otras consideraciones en la enseñanza de la religión, que son de interés universal. La misma idea mueve a Walter Beibel al proponer algunas acciones en la educación superior, en sentido moral y en la enseñanza interreligiosa. Es un panorama de interés y que supera, sin duda, el ámbito de la nación suiza.

Rafael Sanz Valdivieso

Jones, Ethan C., *Valency of the Hithpael. The Contribution of Valency to Lexicography*. Eos Verlag-Editions Sankt Ottilien, 2017. 155 pp. 21 x 14,8 cm.

El texto de esta publicación, tan especial y técnica por su argumento gramatical, procede de una tesis doctoral dedicada a los verbos del Hebreo bíblico; en concreto a la “valencia” verbal aplicada a los modos de la conjugación del verbo hebreo: Niphal e Hithpael (medio pasivo / reflexivo recíproco, *menos frecuente*). En el libro presente sólo se dedica a la forma Hithpael, ahora con la aportación a la lexicografía hebrea que no siempre ha sido clara en la descripción de los “matices” del significado del verbo seguido de preposiciones, e incluso la ausencia de referencias sintácticas que destacarían el valor del verbo en el contexto; por eso el uso del concepto de “valencia” (*valency, Valenz*) aplicado al verbo y a la combinación con los otros elementos de la frase que le dan su estructura sintáctica. El autor lo especifica con ejemplos tomados de la Biblia hebrea (cf. pp.2-7; 11-15 donde se aplica en concreto al verbo en la forma hithpael). Cómo definir la valencia aplicada al hebreo bíblico, aplicándola a los elementos lingüísticos que gobierna el verbo, número, forma, complementos, predicados requeridos (p.16). Como es evidente, la técnica de análisis gramatical y estilístico o semántico, es muy puntilloso y delicado al aplicarlo a los modelos sintácticos como indica en las pp. 16-33 donde a veces la terminología específica de la valencia es una tanto críptica (cf. p. 35). Un apunte sobre la metodología (pp. 34-57) explica estas terminologías aplicadas a análisis de cada verbo en la forma hithpael (cf. p. 44) o derivados (hithpolel) dentro de la Biblia hebrea, a lo que dedica toda la parte de las pp. 58-137 en forma de un diccionario o lexicón en el que cada verbo va con su raíz y formas derivadas (hithpael / hithpolel) y número de frecuencias y complementos, con las formas variadas que puedan adoptar en cada una de las citas bíblicas que examina, en su valencia obligatoria, opcional o contextual. Esta es la aportación primordial del libro de Jones, con su carácter técnico y su contribución a mejorar los Diccionarios hebreos. Mejoraría aún más la utilidad del libro si le hubiera añadido un elenco de abreviaturas y el de términos lingüísticos y gramaticales.

Rafael Sanz Valdivieso

Lazcano, Rafael, *Tesaurus agustiniano. Vida, obra y bibliografía de escritores, poetas, catedráticos, obispos, filósofos, teólogos... agustinos y agustinas, recoletos y recoletas de España, Portugal, América Latina y Filipinas*. Tomo II, Álvarez de Toledo – Asensio Aguirre. Pozuelo de Alarcón (Madrid), Rafael Lazcano, 2018, 399 pp. 24 cm.

“Tesaurus” o diccionario bio-bibliográfico-alfabético de la vida, obra y bibliografía de los agustinos y agustinas ilustres que han ejercido alguna tarea intelectual, docente o espiritual, pastoral, etc., en el ámbito hispano-americano. Comprende las fechas siguientes desde 1244 para los Agustinos y desde 1588 para los Agustinos recoletos. Estos datos del tomo primero se aplican también al vol. II. El primero comprende las entradas “Abad-Álvarez de Juan”, ya se publicó este mismo año de 2018. De los muchos autores reseñados (236 con exposición bio-bibliográfica; otros nombres se remiten a su nombre más conocido o normalizado), destacamos la amplia referencia a Saturnino Álvarez Turienzo (p.76-94), la interesante figura de Ana de Austria (p.109-115) agustina primero en Madrigal de las Altas Torres (Ávila), cisterciense en Las Huelgas (Burgos) y su epistolario o su relación con los sucesos relativos al “Pastelero de Madrigal” y la corona portuguesa. También reúne las notas relativas a Gregorio de Andrés (p.135-147), insigne estudioso de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial, de la Na-

cional de Madrid, editor y traductor del himno “Akhatistos” según el ms. Escorialense R.1.19. De interés es también por su labor traductora de los sermones de san Agustín, las notas y datos sobre José Anoz (p.161-170). Se pueden ver también numerosos misioneros en Filipinas, Venezuela, China, con una ingente labor evangelizadora y de cultura, transmisión de lenguas y sus diccionarios, gramáticas, etc. Es un repertorio muy útil, en el que no faltan algunos músicos de relieve, cf. Manuel Aróstegui (pp. 359—363 y sus hermanos todos músicos), o para terminar, la nota dedicada a Marceliano Arranz (pp. 368-373) y a su amplia labor docente en la Universidad Pontificia de Salamanca, y a su ejercicio como rector de la misma (2002-2011). En fin un repertorio imprescindible que esperamos ver completado.

Rafael Sanz Valdivieso

Sánchez-Bayón, A., *Sociología de la identidad estadounidense: qué les ha unido y les divide hoy* (p. 202), Ed. Sínderesis, Porto 2019.

Esta obra ayuda a conocer un poco más a los estadounidenses y la razón de su crisis identitaria actual, cómo les afecta a ellos y a los demás. El autor parte de las siguientes preguntas de reconocimiento: ¿Está en crisis EE.UU.? ¿Saben los estadounidenses quiénes son y qué les une? ¿Cuál es el modelo social estadounidense y cómo se socializan sus gentes? EE.UU. ha sido un país pionero de la Modernidad y gran potencia de la Contemporaneidad, siendo capaz de recibir oleadas migratorias e integrar con éxito multitudes de comunidades en grandes áreas urbanas, de organización social compleja y gran movilidad, dando lugar a una ciudadanía efectiva y referente para otros pueblos (tal como aprendían los niños estadounidenses en sus escuelas al recitar cada día su *pledge of allegiance* o saludo a la bandera). Tras tal modelo social de supuesto éxito y beneficio (de integración social de influjos externos, pasados por su *Americaness* o estadounidenseización), ¿qué ha pasado para que actualmente los estadounidenses tengan un problema de identidad y desconfíen de su legado idiosincrásico? La identidad estadounidense ha sido objeto de interés y reformulación periódica por diversas escuelas de pensamiento (desde teólogos políticos coloniales, pasando por filósofos sociales nacionales hasta científicos sociales coetáneos); sin embargo, desde el periodo de entreguerras, con la fuga de cerebros (cómodamente asentados en universidades, medios de comunicación y *think-tanks*), se inició una deconstrucción estadounidense (*Americaless*), que ha conducido al problema identitario actual, agravado tras la globalización. En esta obra, se explica cómo tuvo lugar el proceso y quiénes han sido sus principales protagonistas.

El autor, Antonio Sánchez-Bayón, posee una formación interdisciplinaria: Doctor y Lcdo. en Derecho, Doctor en Humanidades-Teología y actualmente doctorando en Sociología. Cuenta con una rica y premiada producción científico-académica en más de cinco idiomas; más de 50 libros y el doble de artículos en revistas científico-académicas indexadas. Sánchez-Bayón ha sido docente e investigador en universidades de EE.UU., y Latinoamérica; además de escuelas de negocios (v.g. EAE Business). También resulta variada su experiencia profesional: Coordinador de Investigación, consultor o abogado ejerciente (derechos humanos, ICAM).

En cuanto a la estructura de la obra, la misma se divide en prólogo (del Dr. Valero-Matas, Prof. Titular de Sociología – UVA), más cinco capítulos (cap. 1.- Acerca de este estudio ; cap. 2.- Identidad estadounidense según sus fundadores ; cap. 3.- Una historia social del pensamiento identitario estadounidense : de teólogos a filósofos y científicos sociales ; cap. 4.- ¿Qué ha unido a los estadounidenses y que les divide hoy ? cap. 5.- Retos y riesgos de la identidad estadounidense ante la posglobalización), y unas conclusiones sistemáticas. De manera ame-

na, el autor realiza una ágil presentación del problema identitario estadounidense. Se trata de una cuestión que no sólo afecta a dicho pueblo, sino también a los demás que mantenemos relaciones con ellos. Igualmente, de manera clara y directa, el autor va retirando velos de confusión (extendidos para dificultar el entendimiento y gestión del problema y su realidad social subyacente): ¿Se han preocupado alguna vez los estadounidenses de pensarse a sí mismos, o sólo se han limitado a constituir una gran empresa nacional orientada a la producción y consumo masivo? ¿Qué ha unido y dotado de sentido compartido a los estadounidenses? ¿Sigue habiendo una idiosincrasia estadounidense, con un modelo de vida propio y operativo a día de hoy? Buena parte de la confusión procede de la fuga de cerebros acaecida a raíz de las Guerras mundiales del s. XX, tras las cuales EE.UU. deseaba convertirse en potencia hegemónica, líder de Occidente; para ello, captó a los mejores científicos e intelectuales de la época, ofreciéndoles acomodadas posiciones en universidades, medios de comunicación y *think-tanks*. Al principio, la estrategia funcionó, pues aglutinó gran capital cultural, que además criticaba a Europa, pero posteriormente, se continuó contra EE.UU., generalizándose así el pensamiento posmoderno (tan deconstrutor y emocional). De tal suerte, no sólo se acabó con el *American way of life* y su *American dream*, sino que además se promovieron políticas públicas contrarias al consenso ciudadano, estimulando en su lugar el hecho diferencial de comunidades anti-ilustradas. El Prof. Sánchez-Bayón, en su libro, aclara bien las genealogías del socialismo cultural en EE.UU., cuyo resultado ha sido la gran crisis que hoy se vive en este país.

Se recomienda vivamente la lectura de este libro, pues el mismo deja claro, no sólo la crisis identitaria estadounidense, sino también el alcance para Occidente y el resto del mundo (por el riesgo de trans-occidentalización).

Daniel García

Schmälzle Udo F., *Wissen, Bildung und Schule neu zu denken. Zugänge zu einem franziakanischen Bildungskonzept*. Würzburg, Echter Verlag, 2018. 95pp. 20,5 x 12,5 cm.

Este breve ensayo dedicado a la educación escolar es interesante porque ofrece las bases de lo que propone como concepto franciscano de educación (*franziskanische Bildungskonzept*), pues el librito se incluye en una colección de “acento franciscano”. La introducción parte de un punto claro, a Francisco de Asís la aspiración de los frailes a la formación científica, al saber y a la posesión de libros le interesaba muy poco e incluso rechaza tales aspiraciones, pues en el capítulo de las esteras habló de la ciencia y del saber que Dios usa para confundir (LP [=CA] 18) a los que pretenden influir para adoptar las reglas de san Agustín, san Benito, etc. “Saber / ciencia” que puede ser signo de contradicción, pero el mismo Francisco recuerda que si encuentran la palabra de Jesús escrita, recojan con respeto y devoción el papel, o prohíbe que el fraile que no sepa leer tenga libros (Rnb 3,9) y admira la dedicación de Antonio de Padua a la enseñanza de la teología, con tal de que no apague el espíritu de oración. Parece como si el acento puesto en la vida de pobreza no dejase lugar a un propósito de formación y aprendizaje, a la pedagogía y a la educación, que parecen marginales en la intención del Fundador (p. 10-13).

Aquí cabría la pregunta de cómo se formarían los mismos frailes en la vida franciscana e incluso qué formación llevó a Francisco a esas decisiones, y cómo han surgido después Buenaventura, Roger Bacon, Duns Escoto, Ockham, y qué valor tiene la espiritualidad franciscana, pues ha propuesto una nueva forma de entender las relaciones entre los seres humanos e incluso la comprensión del mundo. A esto quiere dar respuesta en los caps. siguientes, ¿Qué

significan en la vida de Francisco el saber, el aprender o estudiar y la educación? (p. 17-49). Se sirve el autor de un concepto de Meister Eckhart que aplica a la vida y a la propuesta de Francisco como principio pedagógico que se descubre en su vida y obra: dar lugar a que Dios nazca en el alma humana, como resultado de la “Entbildung” (p. 36); concepto de difícil traducción al español (= *alumbramiento de una realidad nueva*), que describe el camino que lleva desde el exterior al “hombre interior”, no sólo por el desprenderse de la dimensión material, carnal o autorreferencial, sino también la depuración del imaginario que promueve instancias adversas al camino de comunión con Dios, que también tiene sus dimensiones comunitarias y sociales. Este alumbramiento da lugar a que el saber, el molde propio, el actuar o la actividad se transformen según la forma de vida que Francisco propuso, y en ese caso es fundador pero también maestro, educador (cf. p. 28-33). Así se orienta la vida a la búsqueda de la verdadera ciencia, no la que “hincha” o se mueve por la “curiosidad de saber” (EP 69), sino la que se vuelve con todo el corazón a Dios (cf. 2Cel 6 ‘¿qué quieres que haga, Señor?’, cf. p. 46s) y se manifiesta como “habitus simpliciter practicus” (p.49). El cap.3 (p. 51-69) trata de explicar cómo los “talentos, el poder y la ciencia” sobre los que un hombre puede contar se integran en la vida; ese es el saber y la ciencia concreta de una persona, que en Francisco se manifiesta en la renuncia al poder, al temor, a la coacción, a ponerse siempre en el puesto del que aprende y no del que imparte doctrina (cf. AP[CA] 36). Este episodio citado apunta al valor del testimonio de la vida y del ejemplo, como propone en Rnb 16 “sometidos a todos por Dios y cuando al Señor le agrade que anuncien la palabra de Dios (p.53-s) como método de formación y educación. Incluye aspectos del Testamento de santa Clara (p.57s) y los que proponen la integración que llega hasta las criaturas (el lobo, p.60s) y la propuesta de la *Carta a un Ministro* para indicar el papel del que es guía sin humillar a sus alumnos, discípulos o hermanos, pues el diálogo y el encuentro promueven la paz activa, que después debe enseñarse, pues “actuar antes que enseñar, y obrar a la par que enseñar” son forma pedagógicas franciscanas (EP 73).

El cap. 4 (pp. 71-90) expone el desarrollo posterior de la educación y formación en el movimiento franciscano, como se puede ver en Bernardino de Siena, que actuaba para que los frailes se prepararan para trabajar en la Iglesia y en el mundo, e incluso a favor de la sociedad y de la familia, problemas que siempre son actuales (p.72-73). No hay muchos datos sobre las escuelas y centros de enseñanza franciscanos y su orientación espiritual en el trabajo con niños y jóvenes (p. 73s) que diera a conocer la formación franciscana escolar como “punto de ruptura” pedagógico (p.77) ofrecido en nuestros colegios y escuelas. Sin duda hay un matiz franciscano que puede reivindicarse en el mismo no ser escuelas elitistas las que gestionan los franciscanos y que ejercen una función de altísimo valor, necesaria hoy en nuestra sociedad post-secular (p.81s). Esto requiere mucha convicción y una profunda asimilación de los valores que identifican a los franciscanos. En fin, es una propuesta estimulante este pequeño tratado de formación elemental franciscana.

Rafael Sanz Valdivieso

Stefania Buganza e Marco Rainini [OP] (a cura di), *Il convento di Santa Maria delle grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento. Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014)*. Firenze, Edizioni Nervini- Memorie Domenicane, 2016. 502 pp.

Este volumen poderoso está dedicado a la historia del Convento de *Santa María delle Grazie* de Milán. Es un famoso convento de los PP. Dominicos, conocido por ser el lugar donde

se admira la pintura de Leonardo da Vinci, *La última cena*, que fue siempre habitado por los Dominicos hasta 1799, fecha de la supresión de los conventos, por lo que tuvieron que abandonarlo hasta 1911 fecha de la vuelta de la comunidad dominica. A esta historia está dedicado el volumen en sus tres secciones: la fundación y sus circunstancias, políticas y religiosas (pp. 23-143) recordando el papel del benefactor Gaspare Vimercati, al servicio de Francesco Sforza, duque de Milán (pp. 59ss) o las distintas incidencias que marcan la presencia de la comunidad dominica observante del siglo XV (cf. pp. 37ss; 103 ss). Una segunda sección está dedicada a la teología y las artes, tanto en las cuestiones inmaculistas (cf. E. Fumagalli, pp. 147-170 con las disputas entre Francesco da Mozzanica OMin y Vincenzo Bandelli OP) o las cuestiones en torno al patronato de san José sobre la Iglesia universal (cf. G. Festa OP, pp. 171-186 sobre la figura de Isidoro Isolani OP y la *Summa de donis Sancti Iosephi*).

Otras contribuciones son de interés, como la dedicada a Arcangela Panigarola y los movimientos espirituales de Milán en los años 30 del siglo XVI, la asociación de los grupos paulinos que están al origen de la Congregación de los Barnabitas, o del monasterio agustino femenino en el que actúa esta abadesa de Santa Marta (cf. pp. 187 ss). Aún ofrecen otros colaboradores apuntes sobre esta situación de reforma religiosa de los comienzos de ese siglo XVI, con el profetismo y la apocalíptica (cf. pp. 229 ss) y las bibliotecas y los textos más frecuentados (pp. 245ss). La sección tercera la dedica a la arquitectura y el arte (pp. 259-501) que completa con unas láminas a colores y en blanco y negro que contienen la ilustración adecuada. Es la sección que describe con más detalle la intervención y patronato de Ludovico el Moro, la intervención del arquitecto principal Guiniforte Solari (pp. 291-303) pero con todas las intervenciones posteriores (pp. 259ss; 305ss y la intervención posible de Bramante). La decoración pictórica de la iglesia y del convento recuerda la obra de Leonardo da Vinci (cf. pp. 327ss; sobre todo pp. 379ss, y otros como Giovanni Donato Montorfano), la decoración de las capillas (pp. 395ss), los santos y beatos dominicos (pp. 445ss G. Ferrari, Tiziano), e incluso las obras de restauración y recuperación que han actuado desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, sobre todo después de los bombardeos de 1943 (pp. 485 ss). La importancia de la basílica y del conjunto conventual son importantes no sólo para la historia de la ciudad de Milán, para la presencia y la historia de los Dominicos, sino también para la historia del arte universal. La leerán con gusto y aprecio los interesados en estas cuestiones.

Rafael Sanz Valdivieso

LIBROS RECIBIDOS

Goldingay, John, *Reading Jesus's Bible. How the New Testament Helps Us Understand the Old Testament*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Marcus, Joel, *Jesus and the Holocaust. Reflections on suffering and hope*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Lilley, Christopher - Pedersen, Daniel J., *Human Origins and the Image of God*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2017.

Karimundackal, Thomas, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10, 12-12, 32*, Echter Verlag, Würzburg, 2017.

Sorge, Bartolomeo, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*. Nueva edición revisada y aumentada, Sal Terrae, Santander 2016.

Theobald, Christoph, *El estilo de la vida cristiana*, Sígueme, Salamanca 2016.

Jones, Ethan C., *Valency of the Hihpael. The Contribution of Valency to Lexicography*, Editions Sankt Ottilien, 2017.

Lortie, Christopher R., *Miggthy to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions*, Editions Sankt Ottilien, 2016.

Seidl, Theodor, *Ijobs Monologe. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31*, EOS-Editions Sank Ottilien, 2017.

Berciano, Modesto, *Teología Natural. Doctrina filosófica de Dios*, BAC, Madrid 2018.

de Sanjosé Llongueras, Lourdes, *Obras emblemáticas del taller de orfebrería medieval*, Abadía de Silos, Burgos 2016.

Buffon, Giuseppe, *La Chiesa nello specchio del Mondo. Il Concilio Vaticano II nella visione del Centro pastorale per le missioni interne (1950-1970)*, Carocci editore, Roma 2015.

Buffon, Giuseppe, *Salvatore da Horta, il medico delle febbri. Un culto per l'identità sarda*, Carocci editore, Roma 2017.

Barnes, Kenneth J., *Redeeming capitalism*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan, 2018.

Richelle, Matthieu, *The Bible and Archaeology*, Hendrickson Publishers Marketing, Massachusetts, 2018.

Gallichio, Grant - Keenan, James R. (Eds.), *Amoris Laetitia. A new momentum for Moral formation and Pastoral practice*, Paulist Press, New York, 2018.

- Schlegel, Michael**, *Jerusalem“An Jenem Tag“*, Editions Sankt Ottilien, 2018.
- Carmona Fernández, F. - García Cano, J.M. (Eds.)**, Martínez García, José Javier (Coord.), *Guerra y violencia en la literatura y en la historia*, Universidad de Murcia, Murcia 2018.
- Pantarotto, Martina**, *Santa Maria delle Grazie di Bergamo. Il Convento e la Biblioteca*, Centro Studi Antoniani, Padova 2018.
- Paul, Jacques**, *Louis D'Anjou, Prince et Franciscain*, Centro Studi Franciscani, Padova 2018.
- Cheab, Robert**, *Más allá de la muerte de Dios. La fe ante la prueba de la duda*, Palabra, Madrid 2017.
- McDowell, John C. - Kirkland, Scott A.**, *Eschatology*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.
- Schnabel, Eckhard J.**, *Jesus in Jerusalem. The Last Days*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.
- Guarino, Thomas G.**, *The Disputed teachings of Vatican II. Continuity and Reversal in Catholic Doctrine*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.
- Berkhof, Louis**, *Systematic Theology. Complete Edition*, Eedermans, Grand Rapids, Michigan 2018.
- Macchia, Frank D.**, *Jesus the Spirit Baptizer. Christology in Light of Pentecost*, Eerdman, Grand Rapids, Michigan 2018.
- Cavanaugh William T., Smith, James K. A.**, *Evolution and the Fall*, Eerdman, Grand Rapids, Michigan 2017.
- González Marcos, Isaac - Sciberras, Josef** (a cura di), *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*, Nerbini International, Lugano 2018.
- Belda Plans, Manuel**, *Marta y María en el hogar de Betania*, Grupo Ed. Fonte, Burgos 2018.
- Somavilla Rodríguez, Enrique** (Dir.), *Los Jóvenes, la Fe y el discernimiento vocacional. XX Jornadas Agustonianas*. Colegio San Agustín. 3-4 de marzo de 2018 Madrid, Centro Teológico San Agustín, Madrid 2018.
- Greshake, Gisbert**, *Maria-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Quiriniana, Brescia 2017.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe**, *Teologia della rivelazione. Religione e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2018.

ÍNDICE GENERAL

ARTÍCULOS

Miguel Álvarez Barredo , <i>A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronómico</i>	81-128
Vincenzo Battaglia , <i>Umanità/Corporeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per “re-dire” l’evento dell’incarnazione</i>	323-342
Martín Carbajo Núñez , “Everything is connected”. <i>Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si’</i>	35-51
João Manuel Duque , <i>Para uma teologia do futuro como futuro da teologia</i> . . .	343-376
Antonio Fernández del Amor , <i>Dios en la poesía de Felipe Vivanco</i>	161-190
Marta María Garre Garre , <i>La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe</i>	425-442
Martín Gelabert Ballester , <i>Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre</i>	35-51
José Ignacio González Faus , <i>Qué dice el Espíritu a la Iglesia: La Teología del siglo XXI como escucha del Espíritu</i>	301-321
Vicente Llamas Roig , <i>Poesis y alienación en la dialéctica marxista</i>	443-483
Francisco Martínez Fresneda , <i>La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco</i>	399-423
José Antonio Molina Gómez , <i>Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía</i>	147-160
Desiderio Parrilla Martínez , <i>Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson</i>	191-210
Lluís Oviedo Torró , <i>El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico</i>	377-398
Antonio Sánchez-Bayón , <i>Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU.</i>	485-510
José Manuel Sanchis Cantó , <i>La Trinidad inmutable se hace carne en la palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de Teología Patristica</i>	1-34
Juan Fernando Sellés Dauder , <i>El intelecto agente según algunos Maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce</i>	129-146
Josefa Torralba Albaladejo , <i>El estudio de la Religión en adolescentes como un ejercicio de teología aplicada</i>	211-226

Santiago Hernán Vázquez , <i>Terapéutica del Alma en Evagrio Pónico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica</i>	511-535
--	---------

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Javier Díez de Revenga , “Cien años de periodismo religioso”, <i>presentación de un libro de Francisco Henares Díaz</i>	227-323
Francisco Javier Gómez Ortín , <i>San Ginés de la Jara: ¡Hay moros en la costa!</i>	233-236
Francisco Henares Díaz , <i>Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia</i>	537-552
Vicente Llamas Roig , <i>Evolución cognitiva y emergencia de la persona</i>	237-244
Francisco Martínez Fresneda , Nota sobre <i>La revolución de Jesús</i> , un libro de Bernardo Pérez Andreo	245-250

DOCUMENTA

<i>Manifiesto Fundacional de la Escuela de Metafísica de Madrid</i>	251-252
---	---------

BIBLIOGRAFÍA

Andueza Soterias, José Manuel , <i>Teología de la relación</i> (FMF)	264-265
Agulló, Benjamín, ofm , <i>Historia de la Provincia franciscana de San José de Valencia, Aragón y Baleares</i> (PRO)	556-557
Bartolomé, Juan José , <i>Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana</i> (FMF) 253-254	253-254
Barnes, Kenneth J. , <i>Redeeming capitalism</i> (BPA)	281-283
Bermejo Rubio, Fernando , <i>La invención de Jesús. Historia, ficción, historiografía</i> (BPA)	267-269
Berciano, Modesto , <i>Teología natural. Doctrina filosófica de Dios</i> (BPA)	265-267
Brett, Mark G. , <i>Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World</i> (BPA) 269-271	269-271
Cavanaugh, William T. – Smith, James K. A. (Eds.) , <i>Evolution and the Fall</i> (BPA)	565-567
Cunha, Jorge , <i>La ética de Jesús</i> (FMF)	568-569
Dohmen, Christoph – Söding, Thomas , <i>Der Eine Gott</i> . Echter Verlag GmbH Würzburg (RSV)	553-554
Duff, Paul B. , <i>Jesus Followers in the Roman Empire</i> (RSV)	254-256

Durst, Michel – Jeggle, Birgit –Merz, Birgit (Hrsg.), <i>Familie im Brennpunkt (RSV)</i>	283-284
Fanjul Díaz J. Manuel, <i>¿Me equivoqué de camino? Un peregrino en el camino francés (FHD)</i>	285-286
Fernández Bustos, Y., OSC, (Coord.), <i>Las Clarisas de Villarrobledo. Historia, Vida y Arte (1614-2015). Monasterio de San Juan de la Penitencia (PRO)</i>	557-559
García Sánchez, Fermín María, <i>En carne viva (FHD)</i>	286-288
González de Cardedal, Olegario, <i>Invitación al Cristianismo. Experiencia y verdad (PSA)</i>	271-274
Gómez Rivas, L., <i>Campeones de la libertad. Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana (AS-B)</i>	577-578
Grabbe, Lester L., <i>Faith an Fossils. The Bible, Creation and Evolution (RSV)</i>	288-290
Gómez Cobo, Antonio, <i>Sendas de evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa (PRO)</i>	559-560
Guijarro, Santiago, <i>El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia (FMF)</i>	256-257
Karimundackal, Thomas, <i>A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12–11,32 (RSV)</i>	257-258
Hainthaler, Theresia, (a cura di) Alois Grillmeier, <i>Gesù il Cristo nella fede della chiesa. 2/3. Le chiese di Gerusalemme e Antiochia dal 451 al 600 (FMF)</i>	569-570
Henriksen, Jan-Olav – Sandnes, Karl Olav, <i>Jesus as Healer. A Gospel for the Body (BPA)</i>	274-276
Jeggle-Metz, Birgit – Durst, Michael, <i>Juden und Christen im Dialog (RSV)</i>	578-579
Jones, Ethan C., <i>Valency of the Hithpael. The Contribution of Valency to Lexicography (RSV)</i>	580
Lazcano, Rafael, <i>Tesaurus agustiniano. Vida, obra y bibliografía de escritores, poetas, catedráticos, obispos, filósofos, teólogos... agustinos y agustinas, recoletos y recoletas de España, Portugal, América Latina y Filipinas. Tomo II (RSV)</i>	580-581
Lilley, Christopher – Pedersen, Daniel J., (Eds), <i>Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen (RSV)</i>	276-278
León Florido, Francisco, 1277. <i>La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París (VLLR)</i>	261-264
Lombardo, Eleonara (a cura di), <i>Models of Virtues. The Role of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century) (RSV)</i>	570-571
Lortie, Christopher R., <i>Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions (RSV)</i>	259-260

Man Chung, Jin , <i>Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie in Matthäusevangelium</i> (RSV)	554-556
Mardsen, George, M. , <i>Religion and American Culture. A Brief History</i> (RSV).	291-293
Mascilongo, Paolo , <i>Ma voi, chi dite che io sia?</i> (FHD)	290-291
Mazzer, Stefano , <i>“Li amó sino alla fine. Il Nulla–Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e tologia</i> (RSV)	571-573
Moreno Berrocal, M.- Romera Valero, A. , <i>Juan Calderón Espadero. Primer cervantista manchego y primer periodista protestante español</i> (FHD)	293-295
Nocetti, Serena (ed.), <i>Diáconas. Un ministerio de la mujer en la iglesia</i> (FHD).	278-279
Otón Catalán, Josep , <i>Misterio y Transparencia</i> (AMM)	563-565
Orlando, Luigi , <i>Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti</i> (RSV).	258-259
Piñero, Antonio , <i>Aproximación al Jesús histórico</i> (BPA)	574-576
Prada Camín, María Fernanda , OSC, <i>Ocho siglos de historia de las clarisas en España</i> (PRO)	560-562
Rabal Saura, Gregorio , <i>Hablando de pájaros. Ornitología popular Murciana</i> (FHD).	295-296
Seidl, Theodore , <i>Jobs Monologue. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31</i> (RSV).	260-261
Rivi, Prospero , <i>Con tutto il cuore e con tutta l’anima. Una via francescana alla contemplazione</i> (MAEA) 296-297.	296-297
Sabán Cuño, Mario , <i>La Merkabá. El Misterio del Nombre de Dios</i> (BPA)	297-298
Sánchez-Bayón, A. , <i>Sociología de la identidad estadounidense: qué les ha unido y les divide hoy</i> (DG)	581-582
Schlosser, Marianne , <i>Teología de la oración. Levantemos el corazón</i> (FMF) . .	280-281
Schmälzle Udo F. , <i>Wissen, Bildung und Schule neu zu denken</i> (RSV)	582-583
Stefania BUGANZA e Marco RAININI [OP] (a cura di) , <i>Il convento di Santa Maria delle grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento</i> (RSV).	583-584
Vallecillo Martín, M., OFM , <i>La Provincia Franciscana de Granada. Apuntes y datos para otro final</i> (PRO)	562-563

REVISTA *CARTHAGINENSIA* POLÍTICA EDITORIAL

Misión

Carthaginensia, revista de estudios e investigación, es el órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia OFM, Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). Es una publicación semestral que presenta a la comunidad académica los aportes más actuales en los campos de la Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, Humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Visión

Esta publicación pretende estar en los más prestigiosos sistemas de indexación nacional e internacional. Para ello esta revista está abierta a todas las colaboraciones de nivel internacional, buscando siempre la solvencia investigadora, la integración sinérgica de las ciencias sociales y humanas y la capacidad crítica y creativa en los artículos.

Público al que se dirige

Los productos que se visibilizan en Carthaginensia están dirigidos a la comunidad académica, interesada en conocer los avances de investigación en las áreas reseñadas.

La Revista se envía a las bibliotecas de distintas universidades, institutos, centros de estudio, casas de formación y seminarios con los que se mantiene comunicación e intercambio.

Instrucciones a los autores

Los autores interesados en publicar en Carthaginensia deberán presentar contribuciones originales y tener en cuenta que se privilegiarán tres clases de artículos:

- a. **Artículo de Investigación científica con soporte crítico.** (6.000-9.000 palabras)
Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- b. **Notas y comentarios.** (2.000-5.000 palabras)
Artículos de investigación de menos extensión que expresan opiniones, experiencias, análisis de carácter personal, etc.
- c. **Documentos.** (6.000-9.000 palabras)
Presentación de documentos escritos o ediciones críticas.

Para su publicación es necesario que el escrito sea pertinente e inédito. El artículo debe tener las siguientes características:

- Formato Word o similar (se proporciona un modelo para la elaboración del artículo)
- Extensión: puede oscilar entre 6.000 y 9.000 palabras.
- Letra: Times New Roman, tamaño 12.
- Espacio: sencillo
- Margen: 3 cm en todos los costados.

Debe ser presentado el título del artículo, en castellano e inglés, seguido del nombre de autor, la filiación (facultad, Universidad o institución) junto al ORCID y/o ResearchID, y el mail de contacto, un resumen (de 100 a 150 palabras) y máximo cinco palabras clave, en español e inglés. Se evitará el uso de mayúsculas, quedando restringido a siglas o abreviaturas que así lo requieran. En notas a pie de página y bibliografía, los nombres de autores se escribirán en versales.

La bibliografía se ubicará al final del artículo ordenada alfabéticamente, con un máximo de 25 referencias y no más de 3 del propio autor. El sistema de citación seguirá el CHICAGO-DEUSTO (<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otraspub/otraspub07.pdf>).

Proceso de recepción, arbitraje y publicación

1. El autor debe enviar directamente el artículo por medio de la sección para autores de la web de Carthaginensia, cumpliendo con los requisitos que allí se expresan para someter un artículo y utilizando el modelo para redacción de artículos proporcionado por la revista: <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/information/authors>.
2. El autor se compromete a presentar un artículo inédito y original.
3. Una vez recibido, se presentará a dos árbitros o pares académicos que emitirán su concepto en un formato en el que se establecen los criterios de evaluación. Dicho concepto se comunicará oportunamente al autor del artículo. En el caso de disparidad de criterios de los árbitros, se considerará la posibilidad de enviar el artículo a un tercer árbitro para que emita un último concepto y el Editor tomará la decisión sobre la publicación. Se realizará arbitraje “doble ciego”, en el que el autor no conocerá el nombre de sus árbitros ni el árbitro conocerá el nombre del autor del artículo que está evaluando. Las fechas de recibido y arbitrado aparecerán al principio de cada artículo. Una vez concluido el proceso, el Editor/Director toma la decisión final de publicación.
4. El procedimiento de arbitraje recurre a evaluadores externos que son expertos en sus áreas de conocimiento.
5. Una vez aceptado se dará curso a la revisión de estilo, edición y publicación.
6. Finalizado el proceso de arbitraje se comunicará al autor la aceptación o no del artículo.

Disposiciones generales

El contenido es plena responsabilidad de los autores.

El envío de artículos al correo electrónico de la Revista no implica su publicación.

La recepción, arbitraje y publicación de los artículos no implican remuneración.

El servicio prestado por el comité científico, comité editorial y los árbitros no implican remuneración.

Los textos aceptados para su publicación podrán ser divulgados a través de medios virtuales. Los tiempos de impresión y de envío por correo postal son factores ajenos que no comprometen las políticas editoriales de la Revista.

Comité Editorial

El Comité Editorial de la Revista genera las políticas editoriales y apoya los procesos de edición y publicación.

Comité Científico

El Comité Científico ejerce un cuidado permanente por el aseguramiento de la alta calidad de los productos académicos, con el fin de cumplir la Misión y las metas de visibilidad e indexación nacional e internacional.

Árbitros

El árbitro o par académico es un perito en aquellos temas específicos que son abordados por los autores de los artículos. Su función consiste en velar por la calidad del artículo particular que se le envió, de tal modo que los artículos que se publican en la Revista sean pertinentes y hagan un aporte a la filosofía, la teología y otras disciplinas afines.

Envío de la Revista

A cada autor se enviará un ejemplar y el pdf del artículo. Igualmente, a las instituciones con las que se tiene canje y a aquellas instancias que avalan las dinámicas de indexación se enviará un ejemplar.

Suscripción

Para recibir la Revista, las instituciones o personas particulares pueden diligenciar y enviar el formulario o comunicarse a los teléfonos o al correo electrónico que aparecen al final de cada número.

Frecuencia de publicación

Carthaginensia se publica de forma semestral, los meses de enero y julio, con una paginación de unas 250 páginas.

Exención de responsabilidad

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados por la Revista son de la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Declaración ética y de buenas prácticas

El equipo editorial de Carthaginensia está comprometido con la comunidad científica para garantizar la ética y calidad de los artículos publicados.

En cumplimiento de estas buenas prácticas, los artículos son evaluados por pares externos anónimos con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado. En todo momento se garantiza la confidencialidad del proceso de evaluación y el anonimato de los evaluadores y de los autores, el contenido evaluado, el informe razonado emitido por los evaluadores y cualquier otra comunicación emitida por el Comité Científico o el Consejo Editorial. De la misma forma, se mantendrá la confidencialidad ante posibles quejas, reclamaciones o aclaraciones que un autor desee formular al equipo editorial o a los evaluadores.

Carthaginensia declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos publicados. Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento, serán eliminados del proceso de evaluación. Se utilizarán medios digitales online para la detección del plagio. Al aceptar los términos y condiciones expresados, los autores han de garantizar que los artículos y los materiales asociados a él son originales y no infringen los derechos de autor. Los autores deben también justificar que, en caso de una autoría compartida, hubo un consenso pleno de todos los autores afectados y que el trabajo propuesto no ha sido presentado ni publicado con anterioridad en otro medio de difusión.

Datos editoriales y tirada

- Año de fundación: 1985
- Fotocomposición: Selegráfica
- Imprenta: Selegráfica
- Tirada: 500 ejemplares
- Depósito legal: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341
- e-ISSN: 2605-3012

CARTHAGINENSIA JOURNAL

EDITORIAL POLICY

Mission

Carthaginensia, a journal of studies and research, is the body of cultural and scientific expression of the Theological Institute of Murcia OFM, a center accredited to the Faculty of Theology of the Pontifical University of Antonianum (Roma). It is a biannual publication that presents to the academic community the latest contributions in the fields of Theology, Philosophy, Church History and the Franciscans in Spain and America, Franciscanism, Humanism and Christian thought, and current issues in the field of ecumenism, ethics, moral, law, anthropology, etc.

Vision

This publication endeavors to be one of the most prestigious systems of national and international indexing. As such, it is open to all for international collaborations always seeking the sound investigation, the synergistic integration of social and human sciences and the critical and creative dimensions in the articles.

Readership

The articles in Carthaginensia address the academic community interested in knowing the progress of the research in specific areas mentioned above.

The journal is sent to libraries of various universities, institutes, research centers, formations houses and seminaries with whom communications and exchange are maintained.

Instructions to the Authors

Authors interested in publishing their work in *Carthaginensia* must submit original contributions and take into consideration the three types of work that will be favored :

- a. Scientific research article with critical support (6,000-9,000 words)
Document that presents, in detailed manner, the original findings of research projects. The structure generally contains four major sections: introduction, methodology, findings and conclusions.
- b. Notes and Commentaries (2000-5000 words)
Research papers expressing less extensive views, experiences, personal analysis, etc.
- c. Documents (6,000-9,000 words) Presentation of written documents or critical editions .

For publication, the work shall be relevant and unpublished. The article should have the following characteristics :

- Length: it can be between 6,000 and 9,000 words.
- Font: Times New Roman, size 12.
- Space: common
- Range: 3 cm on all sides.

In the submission, the title of the article must be presented (in Spanish and in English) followed by author's name (with institutional affiliation, faculty and university, email address) joint the ORCID number and ResearchID, an abstract (100-150 words) and maximum of five key words in Spanish and in English. The use of capital letters will be avoided.

The bibliography is placed at the end of the article in alphabetical order. The citation system will be used CHICAGO-DEUSTO (<http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/otras-pub/otraspub07.pdf>).

Process of Reception, Review and Publication

1. The author must send the item directly to <https://revistacarthaginensia.com/index.php/CARTHAGINENSIA/information/authors>.
2. The author undertakes to submit an unpublished and original article
3. Once received, it will be submitted to one or two academic arbiters who will issue his/their concept in a format where the evaluation criteria are established. This concept would be communicated to the author of the article. In case of a difference of opinion among arbiters, the possibility of sending the article to a third arbiter is considered to issue a final concept and the editor will decide on its publication. "Blind" arbitration shall be conducted, wherein neither the author knows the name of the arbiters and nor the arbiters know the name of the author of the article being evaluated. The dates of receipt and arbitration appear at the end of each article.
4. The arbitration procedure uses external reviewers who are experts in their areas of discipline.
5. The result of the arbitration process either for the acceptance or rejection of the article will be communicated to the author within six months of receipt at the least.
6. Once accepted, it shall undergo revision of style and editing before publication

General provisions

The content is entirely the responsibility of the authors.

Submitting articles to e-mail address of the journal does not imply publication.

The reception, arbitration and publication of the articles do not involve compensation.

The service provided by the scientific committee, editorial board and referees service does not involve remuneration.

The texts accepted for publication may be disclosed through virtual means.

Print times and mailing by post are extraneous factors that do not compromise the editorial policies of the journal.

Editorial Board

The Editorial Committee of the journal generates the editorial policies and supports the editing and publication.

Scientific Committee

The Scientific Committee has the permanent mandate of assuring the quality of the academic work in order to fulfill the mission and goals of national and international visibility and indexing.

Arbiters

The arbiters or academic peer is an expert in the specific issues that are addressed by the authors of the articles. Its function is to ensure the quality of the particular item that was sent, so that the articles published in the journal are relevant and thus make a contribution to philosophy, theology and related disciplines .

Shipping Magazine

Each author will be sent a revue and pdf of article. Similarly, a copy will be sent to the institutions with whom the publication maintains collaboration and those that support dynamic indexing.

Subscription

To receive the Journal, the institutions or individuals can fill out and submit the form or call by phone or email listed at the end of each number.

Publication ethics and best practices statement

The editorial team of Carthaginensia is committed to the academic community by ensuring the ethics and quality of its published articles. In compliance with these best practices, articles are evaluated by two external, anonymous, peer reviewers according to criteria based solely on the scientific importance, originality, clarity, and relevance of the submission. The journal guarantees the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the reviewers and authors, the reviewed content, the critical reports submitted by the reviewers, and any other communication issued by the Scientific Committee or Editorial Board. Equally, the strictest confidentiality applies to potential complaints, claims, or clarifications that an author may wish to direct to the editorial team or the article reviewers.

Carthaginensia declares its commitment to the respect and integrity of work already published. For this reason, plagiarism is strictly prohibited and texts that are identified as being plagiarized, or having fraudulent content, will be eliminated from the evaluation process. In accepting the terms and conditions of publication, authors must guarantee that the article and the materials associated with it are original and do not infringe copyright. The authors will also have to state that, in the case of joint authorship, there has been full consensus of all authors concerned and that the article has not been submitted to, or previously published in, any other medium.

Editorial data and print

- Year of foundation: 1985
- Photocomposition: Selegráfica
- Printing: Selegráfica
- Roll: 500 copies
- Legal deposit: MU 17/1986
- ISSN: 0213-8341
- e-ISSN: 2605-3012

PUBLICACIONES
INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

I. SERIE MAYOR

1. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos I. La Catedral. Parroquias de Santas Justa y Rufina y Santiago.* (ISBN 84-85888-05-7) Murcia 1984, 663 pp. 15 x 22 cm. (PITM MA 1). P.V.P. 19,23 €

2. Rodríguez Herrera, I./ Ortega Carmona, A., *Los escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-85888-08-1) Murcia 2003 (2ª Ed.), 761 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 2). P.V.P. 41,00 €

3. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos II. Economía y Sociedad. Siglos XIV-XIX. Edic. F.V. Sánchez Gil,* (ISBN 84-85888-10-3) Murcia 1988, 321 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 3).P.V.P. 12,62 €

4. Sánchez Gil, F. V.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *De la América española a la América americana.* (ISBN 84-96042-02-X), Murcia 1991, 196 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 4). P.V.P. 10,22 € —AGOTADO —

5. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos III. Los Franciscanos en Orihuela y su Comarca. Siglos XIV-XX.* Eds. F.V. Sánchez Gil - P. Riquelme Oliva. (ISBN 84-86042-06-02) Murcia 1992, 419 pp, 15 x 22 cm. (PITM MA 5). P.V.P. 17,43 €

6. Oliver Alcón, F.- Martínez Fresneda, F. (Eds.), *América. Variaciones de futuro.* (ISBN 84-86042-03-8) Murcia 1992, 964 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 6). P.V.P. 20,00 €

7. Sanz Valdivieso, R., (Ed.), Pontificia Comisión Bíblica/Comisión Teológica Internacional, *Biblia y Cristología. Unidad y diversidad en la Iglesia. La verdad de los dogmas.* Texto bilingüe. (ISBN 84-86042-05-4) Murcia 1992, 274 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 7). P.V.P. 15,03 €

8. Borobio, D., *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S.XVI).* (ISBN 84-86042-04-6) Murcia 1992, 193 pp., 17 x 24 cm. (PLTM MA 8). P.V.P. 10,82 €

9. Riquelme Oliva, P., *Iglesia y Liberalismo. Los Franciscanos en el Reino de Murcia, (1768-1840).* (ISBN 84-86042-11-9) Murcia 1993, 663 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 9). P.V.P. 20,00 €

10. Álvarez Barredo, M., *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías.* (ISBN 84-86042-07-0) Murcia 1993, 229 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 10). P.V.P. 15,03 €

11. García Aragón, L., *Summa Franciscana.* (ISBN 84-86042-09-7) Murcia 1993, 1150 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 11). P.V.P. 30,00 €.

12. Chavero Blanco, F., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura.* (ISBN 84-86042-10-0) Murcia 1993, 293 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 12). P.V.P. 15,03 €

13. Marín Heredia, F., *Torrente. Temas bíblicos* (ISBN 84-86042-16-X) Murcia 1994, 234 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 13). P.V.P. 10,03 €

14. Iborra Botía, A. (Ed.), *Catálogo de Incunables e Impresos del siglo XVI de la Biblioteca de la Provincia Franciscana de Cartagena.* (ISBN 84-86042-19-4) Murcia 1994, 503 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 14). P.V.P. 24 €

15. Riquelme Oliva, P. (Ed.), *El Monasterio de Santa Verónica de Murcia. Historia y Arte.* (ISBN 84-86042-17-8) Murcia 1994, 498 pp., 21 x 27 cm. (PITM MA 15). P.V.P. 30,05 €

16. Parada Navas, J. L. (Ed.), *Perspectivas sobre la Familia.* (ISBN 84-86042-21-6) Murcia 1994, 354 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 16). P.V.P. 12,00 €

17. Nieto Fernández, A., *Los Franciscanos en Murcia.* San Francisco, Colegio de la Purísima y Santa Catalina del Monte (siglos XIV-XIX). Eds. R. Fresneda-P. Riquelme (ISBN 84-86042-18-6) Murcia 1996, 522 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 17). P.V.P. 18,03 €

18. Martínez Blanco, A., *Los derechos fundamentales de los fieles en la Iglesia y su proyección en los ámbitos de la familia y de la enseñanza.* (ISBN 84-86042-22-4) Murcia 1995, 315 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 18). P.V.P. 15,03 €

19. Mellado Garrido, M., *Religión y Sociedad en la Región de Murcia.* (ISBN 84-85888-11-1) Murcia 1995, 302 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 19). P.V.P. 14,42 €

20/2. San Antonio de Padua, *Sermones Dominicales y Festivos. I: De Septuagésima al XIII Domingo después de Pentecostés y Sermones de la Virgen.* Texto bilingüe latín-español. Ed. Victorino Terradillos. Traducción: Teodoro H. Martín. Introducción: R. Sanz Valdivieso. Murcia 1995, CV-1128 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/1). **II: Del decimotercer Domingo después de Pentecostés hasta el tercer Domingo después de la Octava de Epifanía.** Murcia 1996, 1230 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 20/2). P.V.P. : en tela 84,14 €; en rústica 72,12 €.

21. Álvarez Barredo, M., *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología.* (ISBN 84-86042-30-5). Murcia 1996, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 21). P.V.P. 12,02 € —AGOTADO —

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.* (ISBN 84-86042-31-3). Murcia 1996, 155 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). —AGOTADO —

22. Muñoz Clares, M., *El Convento franciscano de la Virgen de las Huertas. Historia e Iconografía de un templo emblemático y de su imagen titular.* (ISBN 84-85888-70-2). Murcia 2018 (2ª Ed.), 166 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 22). P.V.P. 20,00 €

23. Martínez Fresneda, F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura.* (ISBN 84-86042-34-8). Murcia 1997, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 23). P.V.P. 15,00 €

24. Nieto Fernández, A., *Orihuela en sus Documentos IV. Musulmanes y judíos en Orihuela: Siglos XIV-XVI.* (ISBN 84-86042-35-6). Eds. M. Culiáñez - M. R. Vera Abadía. Murcia 1997, 720 pp., 15 x 22 cm. (PITM MA 24). P.V.P. 15,00 €

25. Riquelme Oliva, P., *Vida del Beato Pedro Soler. Franciscano y mártir lorquino (1826-1860).* (ISBN 84-86042-38-0). Lorca 1998, 139 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 25). P.V.P. 7,50 € —AGOTADO —

26. Pérez Simón, L., *San Antonio de Padua. Exposición sistemática de su predicación.* (ISBN 84-86042-36-4). Madrid 1998, 303 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 26). P.V.P. 15,00 € — **AGOTADO** —

27. San Buenaventura, *Cuestiones disputadas de la ciencia de Cristo.* (ISBN 84-86042-39-9). Edición bilingüe latín-español. Presentación: Miguel García-Baró. Traducción Juan Ortín García. Edición, introducción, notas e índices F. Martínez Fresneda. Murcia 1999, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 27). P.V.P. 15,00 €

28. Gómez Cobo, A., *La "Homelia in laude Ecclesiae" de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración.* (ISBN 84-86042-43-7) Murcia 1999, 755 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 28). P.V.P. 15,00 €

29. Parada Navas, J. L. (Ed.), *Políticas familiares y nuevos tipos de familia.* (ISBN 84-86042-40-2) Murcia 1999, 239 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 29). P.V.P. 12,00 €

30. Uribe, F., *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís.* (ISBN 978-84-86042-44-5) Murcia 2010 (2ª ed.), 656 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 30). P.V.P. 36,35 €

31. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8.* (ISBN 84-86042-46-1) Murcia 2000, 228 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 31). P.V.P. 15,00 €

32. Oltra Perales, E. / Prieto Taboada, R., *Reflexiones en torno a la presencia y ausencia de Dios. (Un diálogo entre dos amigos).* (ISBN 84-86042-48-8) Valencia 2000, 254 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 32). —**AGOTADO** —

33. Manzano, G. I., *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1-2; p. 3, qq. 2-3.* (ISBN 84-86042-45-3) Murcia 2000, 525 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 33). P.V.P. 15,00 €

34. Riquelme Oliva, P. (Dir.), *Restauración de la Orden franciscana en España. La Provincia franciscana de Cartagena (1836-1878). El convento de San Esteban de Cehégín (1878-2000).* (ISBN 84-86042-49-6) Murcia 2000, 665 pp., 21 x 29'7 cm. (PITM MA 34). P.V.P. 30,00 €

35. Henares Díaz, F., *Fray Diego de Arce. La Oratoria Sacra en el Siglo de Oro.* (ISBN 84-86042-51-8) Murcia 2001, 722 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 35). P.V.P. 15,00 €

36. García Aragón, L., *Concordancias de los Escritos de San Francisco de Asís.* (ISBN 84-86042-55-0) Murcia 2002, 511 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 36). P.V.P. 20,00 €

37. Muñoz Clares, M., *Monasterio de Santa Ana y La Magdalena de Lorca.* (ISBN 84-86042-57-7) Murcia 2002, 454 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 37). P.V.P. 20 €

38. Gómez Villa, A., *Presencia arqueológica del cristianismo en Murcia..* (ISBN 84-86042-58-5) Murcia 2002, 158 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 38). P.V.P. 6 €

39. García García, M., *Los Franciscanos en Moratalla. Historia del Convento de San Sebastián.* (ISBN 84-86042-59-3) Murcia 2003, 205 pp., 17 x 24 cm (PITM 39). P.V.P. 12 €

40. Álvarez Barredo, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21.* (ISBN 84-86042-61-5) Murcia 2004, 590 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 40). P.V.P. 30,00 €

41. **González Ortiz, J. J.**, *Transmisión de valores religiosos en la familia*. (ISBN 84-86042-62-3) Murcia 2004, 310 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 41). P.V.P. 15,03 €
42. **Oltra Perales, E.**, *Vocabulario franciscano* (ISBN 84-609-7396) Valencia 2005, 245 pp. 17 x 24 cm. (PITM MA 42) PVP 12 €
43. **Carrión Íñiguez, V.P.**, *Los conventos franciscanos en la provincia de Albacete. Siglos XV-XX. Historia y Arte*. (ISBN 84-86042-67-4) Murcia 2006, 855 pp., 22 x 30'5 cm. (PITM MA 43). PVP. 60 €
44. **Álvarez Barredo, M.**, *Habacub. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro*. (ISBN 978-84-86042-66-0). Murcia 2007, 252 pp., 17 x 24 (PITM 44). PVP. 12,60 €
45. **Gómez Ortín, F. J.**, *Contribución al Catálogo y Bibliografía de Salzillo. El Salzillico*. (ISBN 84-86042-68-2). Murcia 2007, 181 pp., 17 x 24 cm. (PITM 45). PVP: 20,00 €
46. **Casale, Ubertino de.**, *Árbol de la vida crucificada*. (ISBN 978-84-86042-70-7). Edición: Luis Pérez Simón, Murcia 2007, 1583 pp, 17 x 24 cm. (PITM 46). P.V.P. 65,00 €
47. **Lladó Arburúa, M.**, *Los fundamentos de derecho natural*. (ISBN 978-84-86042-69-1). Murcia 2007, 242 pp., 17 x 24 cm. (PITM 47). PVP: 22,00 €
48. **Ortega, Manuel.**, *Descripción chorográfica del sitio que ocupa la Provincia Franciscana de Cartagena*. Ed. P. Riquelme Oliva. (ISBN 978-84-86042-77-6). Murcia 2008, 397 pp., 17 x 24 cm. (PITM 48). PVP: 15,00 €
49. **Parada Navas, J. L. – González Ortiz, J. J. (Eds.)**, *La familia como espacio educativo*. (ISBN 978-84-86042-81-3). Murcia 2009, 319 pp., 17 x 24 cm (PITM 49). PVP: 15,03 €
50. **Manzano, Guzmán I.**, *Fe y razón en Juan Duns Escoto*. Edición bilingüe y versión española del Prólogo por Juan Ortín García. Ed. F. M. Fresneda. (ISBN 978-84-86042-71-4). Murcia 2009, 284 pp., 17 x 24 cm. (PITM 50). PVP: 15 €
51. **Pérez Andreo, B.**, *La verdadera religión*. (ISBN 978-84-86042-79-0). Murcia 2009, 219 pp., 17 x 24 cm. (PITM 51). PVP: 15 €
52. **Álvarez Barredo, M.**, *Los orígenes de la monarquía en Israel. I Sam 8-12*. (ISBN 978-84-86042-82-0). Murcia 2009, 220 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 52). PVP: 15 €
53. **López Cerdán, F. J.**, *Hacia una nueva comprensión del noviazgo en la sociedad post-moderna. Retos éticos y pastorales*. (ISBN 978-84-86042-87-5). Murcia 2010, 340 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 53). PVP: 20 €
54. **Gómez Ortín, F. J.**, *Filologando* (ISBN 978-84-86042-88-0) (Murcia 2010, 512 pp., 17 x 24 cm (PITM MA 54). P.V.P. 20 €
55. **Pérez Simón, L.**, *La compasión de María, camino de identificación de Cristo, en el «Árbol de la vida crucificada de Jesús», de Ubertino de Casale*. (ISBN 978-84-86042-90-5) Murcia 2010, 344 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 55); PVP 20,00 €

56. Escribano Arráez, M. Á., *La Iglesia ante la legislación civil de familia en España.* (ISBN 978 -84-86042-91-2) Murcia 2011, 244 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 56); PVP 20,00 €

57. Álvarez Barredo, M., *El libro de Malaquías. Dependencia terminológica y fines teológicos.* Ed. Espigas. Murcia 2011, 225 pp., 17 x 24 cm. (Serie Mayor 57). P.V.P. 15 €

58. Riquelme Oliva, P. - Vera Botí, A., *El Convento de San Francisco de Murcia.* (ISBN 978 -84-85888-26-9, Murcia 2014, 380 pp., 21 x 29,7 cm. (PITM MA 58). P.V.P. 40 €

59. Álvarez Barredo, M., *Saúl, rechazado como rey de Israel. Tradiciones originarias y sincronías redaccionales.* (ISBN 978 -84-85888-28-3), Murcia 2014, 380 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 59). P.V.P. 15 €

60. Henares Díaz, F., *Los misterios de la vida Cristo en la predicación de franciscanos españoles del siglo de oro (1545-1655)* (ISBN 978-84-85888-30-6), Murcia 2014, 762 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 60). P.V.P. 20 €

61. Martínez Riquelme, A., *Concilio Vaticano II. Llamada del Espíritu y respuesta de la Iglesia. Brújula para navegantes. Vol. I/II* (ISBN Obra completa 978-84-85888-31-3; vol. I 978-84-85888-32-0; vol. II 978-84-85888-33-7), Murcia 2015, 1865 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 61). P.V.P. 50 €

62. García Lozano, F. J., *Los caminos de la acción. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur.* (ISBN 978-84-85888-34-4), Murcia 2015, 462 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 62). P.V.P. 20 €

63. Molina Parra, N. B., *El Reino de Dios en el pensamiento eclesiológico y escatológico de San Francisco de Asís, según sus escritos y las fuentes hagiográficas del siglo XIII y XIV.* (ISBN 978-84-85888-38-2), Murcia 2015, 403 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 63). P.V.P. 30 €

64. Riquelme Oliva, P. (ed.), *Escritos de fray Junípero Serra.* (ISBN 978-84-85888-41-2), Murcia 2015, 978 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 64). P.V.P. 40 €

65. Gómez Ortín, J., *Cúmulo.* (ISBN 978-84-85888-43-6), Murcia 2015, 396 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 65). P.V.P. 20 €

66. San Antonio de Padua, *Sermones dominicales y festivos.* Ed. F. Martínez Fresneda (ISBN 978-84-85888-40-5), Murcia 2015, 1445 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 66). P.V.P. 40 €

67. *El Evangelio como forma de vida. A la escucha de Clara en su Regla.* Trad. José Hernández Valenzuela (ISBN 978-84-85888-45-0) Murcia 2016, 694 pp. 17x24 cm. (PITM MA 67)

68. Álvarez Barredo, M., *El trito-Isaías (Is 56-66). Enfoque literario* (ISBN 978 -84-85888-54-2), Murcia 2017, 269 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 68). P.V.P. 20 €

69. Henares Díaz, F., *Cien años de periodismo religioso (1915-2015)* (ISBN 978 -84-85888-63-4), Murcia 2017, 384 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 69). P.V.P. 20 €

70. Llamas Roig, V., *In via Scoti. La sediciosa alquimia del ser* (ISBN 978 -84-85888-67-2), Murcia 2018, 350 pp., 17 x 24 cm. (PITM MA 70). P.V.P. 20 €

II. SERIE MENOR

1. **Martínez Sastre, P.**, *Las religiosas en el nuevo Código de Derecho canónico* (ISBN 84-85888-03-0) Murcia 1983, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 1). —**AGOTADO**—

2. **Martínez Sastre, P.**, *Las monjas y sus monasterios en el nuevo Código de Derecho Canónico* (ISBN 84-85888-04-1)) Murcia 1983, 171 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 2). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO**—

3. **García Sánchez, F. M.**, *Francisco de Asís. El Desafío de un pobre* (ISBN 84-85888-06-5) Murcia 1984, 199 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 3). P.V.P. 9'02 €

4. **Martínez Sastre, P.**, *Los fieles laicos en el nuevo Código de Derecho Canónico*. (ISBN 84-85888-07-3) Murcia 1984, 197 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 4). P.V.P. 5,41 €

5. **Marín Heredia, F.**, *Evangelio de la gracia. Carta de San Pablo a los Gálatas*. (ISBN 84-86042-01-1) Murcia 1990, 179 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 5). P.V.P. 5,41 €

6. **Marín Heredia, F.**, *Mujer. Ensayo de teología bíblica*. (ISBN 84-86042-08-9) Murcia 1993, 97 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 6). P.V.P. 4,81 € — **AGOTADO**—

7. **Riquelme Oliva, P.**, *La Murcia Franciscana en América*. (ISBN 84-86042-12-7) Murcia 1993, 270 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 7). P.V.P. 7,21 €

8. **Martínez Sastre, P.**, *Francisco siglo XXI*. (ISBN 84-86042-13-5) Murcia 1993, 2ª ed., 100 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 8). P.V.P. 5,00 € —**AGOTADO**—

9. **Martínez Sastre, P.**, *Carisma e Institución* (ISBN 84-86042-14-3) Murcia 1994, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 9). P.V.P. 5,41 €

10. **Marín Heredia, F.**, *Diálogos en la Luz*. (ISBN 84-86042-15-1) Murcia 1994, 300 pp. 12 x 19 cm. (PITM ME 10). P.V.P. 9,02 €

11. **Marín Heredia, F.**, *Jesucristo visto por un ángel*. (ISBN 84-86042-22-9) Murcia 1994, 336 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 11). P.V.P. 9,02 €

12. **Díaz, C.**, *Esperar construyendo*. (ISBN 84-86042-20-8) Murcia 1994, 237 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 12). P.V.P. 9,02 €

13. **Rincón Cruz, M.**, *Certeza (1988-1994)*. (ISBN 84-86042-25-9) Murcia 1995, 124 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 13). P.V.P. 5,31 €

14. **Martínez Sastre, P.**, *Puntualizando. El Derecho Canónico al alcance de los Laicos*. (ISBN 84-86042-32-1) Murcia 1996, 120 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 14). P.V.P. 5,41 € — **AGOTADO** —

15. **Marín Heredia, F.**, *Una sola carne. Tras las huellas del Israel de Dios*. (ISBN 84-86042-37-2) Murcia 1998, 268 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 15) P.V.P. 9,02 €

16. **Merino, J. A.**, *Caminos de búsqueda. Filósofos entre la inseguridad y la intemperie*. (ISBN 84-86042-42-9) Murcia 1999, 309pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 16). P.V.P. 12,00 €

17. **Parada Navas, J. L.**, *Ética del matrimonio y de la familia*. (ISBN 84-86042-41-0) Murcia 1999, 209 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 17). P.V.P. 9,02 € —2ª ed.—

18. **Martínez Fresneda, F.**, *La Paz. Actitudes y creencias, Desarrollo práctico por J.C. García Domene* (ISBN 84-86042-53-4) Murcia 2003 (4ª Ed.), 410 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 18). P.V.P. 12,02 €

19. **García Sánchez, F. M.**, *El Cántico de las Criaturas*. (ISBN 84-86042-54-2) Murcia 2002, 365 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 19). P.V.P. 12,00 €

20. **Pérez Simón, L.**, *San Antonio de Padua. Vida, Historia, Devoción* (ISBN 84-86042-52-6) Madrid 2002, 160 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 20). P.V.P. 9 € —AGOTADO—

21. **Martínez Fresneda, F. / Parada Navas, J. L.**, *Teología y Moral franciscanas. Introducción* (ISBN 84-86042-56-9) Murcia 2006 (3ª Ed.), 324 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 21). P.V.P. 12 €

22. **García Sánchez, F. M.**, *Floreccillas Santaneras*. (ISBN 978-84-86042-72-1). Murcia 2008, 262 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 22). PVP: 10,00 €

23. **Gómez Ortín, F. J.**, *Guía Maravillense*. (ISBN 978-84-86042-74-5). Murcia 2008, 234 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 23). PVP: 10,00 €

24. **García Sánchez, F. M.**, *Hagamos soledad*. (ISBN 978-84-86042-91-2) Murcia 2010, 232 pp., 12 x 19 cm. (PITM ME 24); PVP 10,00 €

25. **Martínez Fresneda, F.**, *Jesús* (ISBN 978-84-86042-95 -0) Murcia 2012, 367 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 25). P.V.P. 12 €.

26. **Berzosa Martínez, R.**, *Pueblo de Dios, inculturación y pobres. Claves teológico-ecliales del Papa Francisco* (ISBN 978-84-85888-47-4) Murcia 2016, 200 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 26). P.V.P. 15 €.

27. **Nicolás Soler, A.**, *Desde el Sagrario del dolor. La fe en camino con la enfermedad* (ISBN 978-84-85888-56-6) Murcia 2017, 273 pp., 13 x 19 cm. (Serie Menor 27). P.V.P. 15 €.

SERIE TEXTOS

1. **Martínez Fresneda, F.**, *Jesús de Nazaret*. (ISBN 84-86042-63-1). Murcia 2006 (2ª ed.), 883 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 1). P.V.P.: Rústica, 24,90 €; Tela, 37,35 €.

2. **García Domene, J. C.**, *Enseñanza religiosa escolar: Fundamentos y Didáctica*. (ISBN 84-86042-65-8) Murcia 2006, 296 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 2). Incluye CD Rom. P.V.P. 15 €

3. **Uribe, F.**, *La Regla de San Francisco. Letra y Espíritu*. (ISBN 84-86042-64-X) Murcia 2007 (2ª ed.), 378 pp., 14,5 x 21 cm. (PITM TE 3). 19,05 €.

4. **Prada Camín, M. F.**, *Ocho siglos de Historia de las Clarisas en España. O Clara multi-mode titulis praedicta claritatis!* (ISBN 978-84-85888-21-4) Murcia 2013, 294 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 4). 15 €.

5. Historia y Evangelio, *Actas I Centenario Muerte de Madre Paula Gil Cano*, Murcia 2 de junio de 2012, 18 y 26 enero 2013 (ISBN 978-84-85888-24-5) Murcia 2013, 246 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 5). 14 €.

6. Martínez Fresneda, F., «*Debo dejar a Dios por Dios*» (*Carta 2, 11*). *Biografía teológica de la Madre Paula Gil Cano*, (ISBN 978-84-85888-22-1) Murcia 2013, 446 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 6). 20 €.

7. Parente, U., *Biografía de la Madre Paula Gil Cano*, (ISBN 978-84-85888-36-8) Murcia 2015, 451 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 7). 20 €.

8. Martínez Fresneda, F., *El Evangelio domingo a domingo (A-B-C) Reflexión y meditación*, (ISBN 978-84-85888-53-5) Murcia 2017, 655 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 8). 20 €.

9. Martínez Fresneda, F., *Jesús, Hijo y Hermano*, (ISBN 978-84-85888-59-7) Murcia 2017 (2ª ed.), 607 pp., 14,5 x 21,5. (PITM TE 9). 25 €.

10. Martín Fernández, A., *Buscadme en las palabras* (ISBN 978 -84-85888-61-0), Murcia 2017, 416 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 10). P.V.P. 15 €

11. Gómez Cobo, A., *Sendas de Evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa* (ISBN 978 -84-85888-72-6), Murcia 2019, 216 pp., 14,5 x 21,5 cm. (PITM TE 11). P.V.P. 15 €

CUADERNOS DE TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

0. El Instituto Teológico de Murcia OFM. Centro Agregado, Martínez Fresneda, F. (Ed). (ISBN 978-84-86042-73-8), Murcia 2008, 84 pp., 13,5 x 21 cm.

1. Sobre la Tolerancia y el Pluralismo, Sanz Valdivieso, R. (ISBN 978-84-86042-75-2), Murcia 2008, 86 pp., 13,5 x 21 cm.

2. Apuntes de Bioética, Parada Navas, J.L. (ISBN 978-84-86042-76-9), Murcia 2008, 92 pp., 13,5 x 21 cm.

3. La familia cristiana: misterio humano y divino, Botero Giraldo, J.S. (ISBN 978-84-86042-78-3), Murcia 2009, 64 pp., 13,5 x 21 cm.

4. El Yihad: concepto, evolución y actualidad, Gutiérrez Espada, C. (ISBN 978-84-86042-80-6), Murcia 2009, 70 pp., 13,5 x 21 cm.

5. 150 años con Darwin: perspectivas desde el diálogo Ciencia-Filosofía. Encinas Guzmán, Mª R. – Lázaro Pulido, M. (ISBN 978-84-86042-84-4), Murcia 2009, 136 pp., 13,5 x 21 cm.

6. La educación para la convivencia en una sociedad plural, Ortega Ruiz, P. (ISBN 978-84-86042-85-1), Murcia 2010, 78 pp., 13,5 x 21 cm.

7. Globalización en perspectiva cristiana, Pérez Andreo, B. ((ISBN 978 - 84 - 86042-89-9) Murcia 2011, 77 pp., 13,5 x 21 cm.

8. Cambio climático, biodiversidad, desertificación y pobreza. Motores del cambio global, López Bermúdez, F. (978-84-86042-93-6) 94 pp., 13,5 x 21 cm.

9. Educación para la igualdad de varones y mujeres y la prevención de la violencia de género, Escámez Sánchez, J. –Vázquez Verdera, V. (978-84-85888-12-2) 67 pp., 13,5 x 21 cm.

10. Eutanasia y muerte digna: hacia una bioética del buen morir a la luz de la moral católica, García Férrez, J. (978-84-85888-15-3) 68 pp., 13,5 x 21 cm.

11. Economía para la Esperanza. Cómo virar hacia un sistema económico más humano, Lluch Frechina, E. (978-84-85888-17-7) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

12. La credibilidad de la fe cristiana, Oviedo Torró, L. (978-84-85888-23-8) 83 pp., 13,5 x 21 cm.

13. Europa. Una historia, un proyecto cristiano, Pikaza, X. (978-84-85888-27-6) 74 pp., 13,5 x 21 cm.

14. Implicaciones ontológicas y éticas del concepto de persona, Villalba Lucas, M. (978-84-85888-50-4) 116 pp., 13,5 x 21 cm.

Pedidos a: **Librería Franciscana**
Dr. Fleming, 1
E-30003 MURCIA
Tel.: 968 23 99 93
Fax: 968 24 23 97
Correo: editorialespigas@telefonica.net
www.editorialespigas.com

PUBLICACIONES INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM

Francisco Henares Díaz

**CIEN AÑOS DE PERIODISMO
RELIGIOSO (1915-2015)**

LA REVISTA ESPIGAS Y AZUCENAS - IGLESIA HOY

MURCIA 2017

*Un volumen de 384 pp., 17 x 24 cms. Precio 20,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

V. Llamas Roig

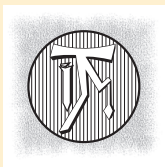
**IN VIA SCOTI.
LA SEDICIOSA ALQUIMIA DEL SER**

MURCIA 2018

*Un volumen de 350 pp., 17 x 24 cms. Precio 20,00 €
Pedidos a: Librería Franciscana. Dr. Fleming, 1 - Telf.: 968 23 99 93
E-30003 MURCIA - España - e-mail: editorialespigas@telefonica.net*

RESEÑAS

Dohmen, Christoph – Söding, Tomas, *Der Eine Gott*. Echter verlag GmbH Würzburg (RSV) 553-554; **Man Chung, Jin**, *Gottes Weg mit den Menschen. Zur Verbindung von Christologie und Ekklesiologie in Matthäusevangelium* (RSV) 554-556; **Agulló, Benjamín, ofm**, *Historia de la Provincia franciscana de San José de Valencia, Aragón y Baleares* (PRO) 556-557; **Fernández Bustos, Y., osc, (Coord.)**, *Las Clarisas de Villarrobledo. Historia, Vida y Arte (1614-2015)*. Monasterio de San Juan de la Pentencia (PRO) 557-559; **Gómez Cobo, Antonio**, *Sendas de evangelio. De la mano de Jesús en Tierra Santa* (PRO) 559-560; **Prada Camín, María Fernanda, OSC**, *Ocho siglos de historia de las clarisas en España* (PRO) 560-562; **Vallecillo Martín, M., OFM**, *La Provincia Franciscana de Granada. Apuntes y datos para otro final* (PRO) 562-563; **Otón Catalán, Josep**, *Misterio y Transparencia* (AMM) 563-565; **Cavanaugh, William T. – Smith, James K. A. (Eds.)**, *Evolution and the Fall* (BPA) 565-567; **Cunha, Jorge**, *La ética de Jesús* (FMF) 568-569; **Hainthaler, Theresa**, (a cura di) Alois Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa. 2/3. Le chiese di Gerusalemme e Antiochia dal 451 al 600* (FMF) 569-570; **Lombardo, Eleonara (a cura di)**, *Models of Virtues. The Role of Virtues in Sermons and Hagiography for new Saints' Cult (13th to 15th Century)* (RSV) 570-571; **Mazzer, Stefano**, *“Li amò sino alla fine. Il Nulla–Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e tologia* (RSV) 571-573; **Piñero, Antonio**, *Aproximación al Jesús histórico* (BPA) 574-576; **Trigo, Pedro**, *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret* (FMF) 576-577; **Gómez Rivas, L.**, *Campeones de la libertad. Los maestros de la Segunda Escolástica española e iberoamericana* (AS-B) 577-578; **Jeggle-Metz, Birgit – Durst, Michael**, *Juden und Christen im Dialog* (RSV) 578-579; **Jones, Ethan C.**, *Valency of the Hithpael. The Contribution of Valency to Lexicography* (RSV) 580; **Lazcano, Rafael**, *Tesaurus agustiniano. Vida, obra y bibliografía de escritores, poetas, catedráticos, obispos, filósofos, teólogos... agustinos y agustinas, recoletos y recoletas de España, Portugal, América Latina y Filipinas*. Tomo II (RSV) 580-581; **Sánchez-Bayón, A.**, *Sociología de la identidad estadounidense: qué les ha unido y les divide hoy* (DG) 581-582; **Schmälzle Udo F.**, *Wissen, Bildung und Schule neu zu denken* (RSV) 582-583; **Stefania Buganza e Marco Rainini [OP] (a cura di)**, *Il convento di Santa Maria delle grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento* (RSV) 583-584.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

edit.um
EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA