



# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 47 Fasc. 1

Enero - Abril 2012

## ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>La Trinidad en la oración, según S. Agustín</i> .....	5
EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., <i>Ministerium Sermonis. An International Colloquium on Saint Augustine's Sermons on the New Testament and their Context. Rome 8.15-17.2011</i> .....	23
STENMARK, Mikael, <i>How to relate Theology and Science Today: Challenges and opportunities</i> .....	37
OVIEDO, Lluís, <i>¿Progreso o estancamiento en el diálogo entre teología y ciencia?</i> .....	57
JOVEN ÁLVAREZ, Fernando, <i>Racionalidad científica y racionalidad teológica</i> .....	73
BOTERO, Silvio J. G., <i>El matrimonio nace... el matrimonio muere... Dos posiciones de cara al fracaso conyugal</i> .....	101
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>Raíces griegas de la compasión cristiana. II. La compasión en Aristóteles</i> .....	123
PANDIMAKIL, Peter G., <i>Corpse Eaters, Cartoons and the Blasphemy Law</i> .....	157
LIBROS .....	169

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 47 Fasc. 1 Enero – Abril 2012



## SUMARIO

### ARTÍCULOS

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, <i>La Trinidad en la oración, según S. Agustín ...</i>	5
EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., <i>Ministerium Sermonis. An International Colloquium on Saint Augustine's Sermons on the New Testament and their Context. Rome 8.15-17.2011 .....</i>	23
STENMARK, Mikael, <i>How to Relate Theology and Science Today: Challenges and Opportunities .....</i>	37
OVIEDO, Lluís, <i>¿Progreso o estancamiento en el diálogo entre teología y ciencia? .....</i>	57
JOVEN ÁLVAREZ, Fernando, <i>Racionalidad científica y racionalidad teológica.....</i>	73
BOTERO, Silvio J., G., <i>El matrimonio nace... el matrimonio muere... Dos posiciones de cara al fracaso conyugal.....</i>	101
ANTOLÍN SÁNCHEZ, Javier, <i>Raíces griegas de la compasión cristiana. II. La compasión en Aristóteles .....</i>	123
PANDIMAKIL, Peter G., <i>Corpse Eaters, Cartoons and the Blasphemy Law .....</i>	157
LIBROS .....	169

**ESTUDIO  
AGUSTINIANO**

---

Publicación cuatrimestral

**ADMINISTRACIÓN:**

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

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2012  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@planalfa.es

**SUSCRIPCIÓN 2012**

España: 50 €  
Otros países: 68 €

IVA no incluido

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

© Valladolid 2012

CON LICENCIA ECLESIAÍSTICA

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

**DIRECTOR**  
Domingo Natal Álvarez

**SECRETARIO**  
Ramón Sala González

**ADMINISTRADOR**  
Pío de Luis Vizcaíno

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

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

**COMITÉ CIENTÍFICO**

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

## La Trinidad en la oración, según S. Agustín<sup>1</sup>

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

**RESUMEN:** El obispo de Hipona establece diversos tipos de relación tanto de una de las personas divinas como de la Trinidad en cuanto tal con la oración cristiana. El presente artículo se fija solo en el segundo caso: la Trinidad es contemplada como destinataria de la oración, como objeto de alabanza, de deseo y de petición, y como receptora de la oración.

**PALABRAS CLAVE:** Trinidad, oración, deseo.

**ABSTRACT:** The Hipona bishop establishes diverse types of relation so of one of the divine persons as the Trinity as such with Christian prayer. This article focuses only on the second case: The Trinity contemplated as the destination of the prayer, like object of praise, of desire, and request, and like recipient of the prayer.

**KEY WORDS:** Trinity, prayer, desire.

### I. Introducción

Entre los títulos honoríficos otorgados a san Agustín se cuentan el de doctor de la Trinidad y el de doctor de la gracia. A este último título va asociado el de doctor de la oración<sup>2</sup>, dado que la necesidad de la gracia arras-

---

<sup>1</sup> Este artículo es complementario al que aparecerá publicado con el título *La dimensión trinitaria en la oración en san Agustín*, en F. MANS y otros, *La oración cristiana, oración trinitaria: testigos y maestros* (Semanas de Estudios Trinitarios, 45), Secretariado Trinitario, Salamanca 2012, pp. 91-131. La introducción que sigue aquí es la misma que en el artículo indicado.

<sup>2</sup> Según palabras de A. Trapé, "Sant'Agostino è il grande dottore della preghiera, perché ha messo in luce il nesso inseparabile tra la grazia, la preghiera e la legge divina" (SANT'AGOSTINO, *la Preghiera, Lettera a Proba e Commento al Padre nostro*. Introduzione di Agostino Trapè, Città Nuova, Roma 1995, p. 5 (lema).

tra consigo la necesidad de la oración. ¿Cómo armonizó el santo doctor la fe en la Trinidad y la praxis orante del fiel cristiano? Del hecho no cabe dudar en principio. Si alguna época dejó claro que la teología es la vida espiritual traducida a conceptos o que la espiritualidad es la teología hecha vida, esta fue la patrística, con san Agustín como uno de sus más cualificados representantes. No en vano el teólogo hiponense pasa por ser, con razón, uno de los grandes orantes<sup>3</sup>. La teología estaba lejos de ser pura ciencia especulativa y los teólogos de profesión aún no habían aparecido.

No conocemos ninguna monografía sobre la relación entre oración y Trinidad en el obispo de Hipona. Siendo numerosos los estudios sobre su enseñanza acerca de la oración, la constatación hecha deja entender que esa relación no tiene una presencia deslumbrante, pues no parece haber suscitado excesivo interés en los estudiosos. Es cierto que en la bibliografía pertinente tocan el tema algunos autores<sup>4</sup>, pero también lo es que lo hacen de un modo sumario<sup>5</sup>. El campo sigue abierto, pues, a una exploración más amplia.

La oración es práctica esencial de la existencia cristiana. Su fundamento último se halla en la creación del hombre por Dios a su imagen y

---

<sup>3</sup> “En su inmediatez, en su profundidad y perseverancia, la vida de oración del gran Padre de la Iglesia, vida de alabanza y adoración, de glorificación y gratitud, de súplica y confesión, difícilmente halla comparación en la historia de la piedad cristiana. Agustín ha expresado en forma de oración cuanto de más elevado y más íntimo pueda un hombre decir a su Dios” (K. RUH, *Storia della mistica occidentale. Vol I. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano 1995, p. 130).

<sup>4</sup> En su estudio *Doctrina agustiniana de la oración*, G. García Montaña dedica un apartado a “La oración y la Trinidad”, pero limitándose a señalar lo que cada Persona divina en particular verifica en el dinamismo de su eficacia (cf. *Augustinus* 18 [1973] 179-302: 286-302). N. Cipriani dedica el cuarto capítulo de su obra (*La pedagogia de la preghiera in S. Agostino*, Ed. Augustinus, Palermo 1984, 35-42) a las dimensiones teologales de la oración cristiana, donde hace referencia al aspecto pneumatológico y al cristológico. También A. Solignac examina ambos aspectos de la oración según san Agustín (*Dictionnaire de Spiritualité*, XII, 2263-2264). J. García Álvarez dedica un apartado a la oración y el misterio de la Trinidad, pero la presentación es muy breve y puramente deductiva, sin apoyo textual alguno (cf. *Oración y conversión en san Agustín*, en *Revista Agustiniana* 29 [1988] 547-592).

<sup>5</sup> Otros no lo tocan. Por ejemplo, Paulino Sahelices (*San Agustín, maestro de oración*, Edit. Revista Agustiniana, Madrid 2003) y Antonio Sánchez Carazo (*Mendigo de Dios. Agustín maestro de oración*, México 1996). El primero piensa, sí, en el Hijo y en Espíritu Santo en el apartado titulado “Pensamientos sobre la oración”, pero los referentes a estas dos divinas Personas se hallan perdidos, entre otros 23 temas, en los n<sup>os</sup> 10 y 11. El segundo tampoco tiene en cuenta el aspecto trinitario de la oración, aunque al hablar de su definición introduce un apartado titulado “La oración es un diálogo en el que el Espíritu santo nos ilumina”, y en el modo de orar otro, con el título: “El Espíritu Santo, guía de la oración”. Curiosamente no dedica ninguno a Jesucristo, aunque lo menciona, obviamente, al hablar del aspecto eclesial.

semejanza (Gén 1,26-27), que san Agustín entiende como la capacidad del hombre de entrar en relación personal con Él, en clave trinitaria. En efecto, el hombre no es imagen de Dios porque se acuerda, se comprende y se ama a sí mismo, sino porque puede acordarse de su creador, comprenderlo y amarlo. Y la oración hace efectiva esa capacidad, pues es en sí misma memoria de Dios, contemplación de Dios y expresión de amor a Dios. Por eso, al concluir su obra magna sobre la Trinidad, el santo le eleva esta oración: “Haz que me acuerde de ti, te comprenda, te ame”<sup>6</sup>.

En la oración entran siempre en juego tres factores: el sujeto que la hace, el destinatario que la recibe y el contenido de la oración misma. Este contenido la diversifica en oración de alabanza y petición, por indicar sólo las dos formas más presentes en los textos agustinianos<sup>7</sup>.

A su vez, la trinidad de personas y la unidad de esencia o naturaleza son datos esenciales que circunscriben el misterio del Dios cristiano. Ha sido una constante atribuir a san Agustín el haber iniciado la corriente teológica predominante en occidente que, partiendo de la unidad de naturaleza, llega a la Trinidad de personas, opuesta a la de oriente que, partiendo de la Trinidad de Personas, desemboca en la unidad de naturaleza. Pero estudios de los últimos tiempos han mostrado que tal juicio es erróneo y que el santo es un representante más de la antigua tradición cristiana que daba la preferencia a la consideración de la Trinidad de Personas sobre la unidad de esencia<sup>8</sup>. Ahora cabe preguntarse si esta perspectiva teológica queda reflejada en la enseñanza agustiniana sobre la oración.

A primera vista podría parecer que no, pues en los textos agustinianos la oración aparece dirigida, de ordinario, a Dios, lo que haría pensar que va

<sup>6</sup> Cf. *trin.* 15,28,51.

<sup>7</sup> Sobre el vocabulario referente a ambas formas de oración, cf. M. VINCENT, *Augustin et le vocabulaire de la prière*, en *Augustiniana* 41 (1991) 783-804. Aunque el estudio se limita a las *en. Ps.*, sus resultados son, en conjunto, válidos para toda la obra, salvo en parte los datos estadísticos.

<sup>8</sup> En palabras de F. Berrouard: “Ya no se puede, pues, sostener más que es su concepción del misterio la que ha conducido a los escolásticos a colocar el tratado *De Deo uno* antes del *De Deo trino*” (*La Trinité est le seul Dieu*, BA 75, Paris 2003, pp. 475-478: 478). El autor aporta abundantes textos del conjunto de la obra agustiniana en apoyo de lo afirmado. Cf. en la misma dirección, B. STUDER, *La teologia trinitaria in Agostino d’Ippona. Continuità della tradizione occidentale?*, en pp. 161-177. Esta realidad tiene un reflejo en la antropología: mientras en las primeras obras el santo tiende a hablar de la naturaleza humana entendida como *imago Dei*, en *De Trinitate* trata de comprender cómo el ser humano es *imago Trinitatis* (cf. B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente. Le origini (I-V secolo)*, Genova 1997, p. 330, que remite a J. E. SULLIVAN, *The image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Priory Press, Dubuque, Iowa, 1963).

destinada directamente al Dios único y no a una u otra de las divinas Personas. Pero hay que tener en cuenta la base bíblica y tradicional del modo de expresarse del santo. En sus textos, “Dios” designa en sentido propio (*proprie*) al Dios de Israel y al Padre de Jesucristo, el Padre todopoderoso del Símbolo de la fe, el sentido específico de la Biblia y también de la Liturgia; en otro sentido (*communiter*), proveniente de la tradición cristiana y, sobre todo, de la reflexión a que dio origen la lucha antiarriana, el término puede designar a Jesucristo, al Espíritu Santo y a la entera Trinidad<sup>9</sup>. Así, pues, para saber a qué Persona divina se eleva la oración en cada caso, es necesario descubrir la concreción prosopológica del título “Dios”. Lo ordinario es que el santo se refiera con él al Padre, aunque en determinados casos entienda como concretado en Jesucristo el “Dios” o Señor al que invoca el salmista<sup>10</sup>.

Algo parecido ha de decirse a propósito del título “Señor”. Cuando se trata de textos veterotestamentarios, lo normal es que el santo lo interprete como referido al Padre. Un caso a parte lo constituyen los salmos, pues la lectura cristológica que hace de ellos le permite referirlo también a Jesucristo. No siempre, pues su misma interpretación según la cual muchos de sus versículos son oración de Cristo por la Iglesia, presupone que el Señor es Dios Padre<sup>11</sup>. Los textos del Nuevo Testamento aplican el título a Jesucristo que, una vez resucitado, fue constituido *Kyrios* (Hch 2,36), aunque no siempre, dado que el mismo Jesús llama “Señor” a su Padre (cf. Mt 11,25). Y a este uso bíblico se atiene san Agustín. Los textos escriturísticos con que el santo acompaña su oración y su mismo contenido permiten dilucidar en cada caso concreto a qué Persona divina se está dirigiendo. Por otra parte, sea que, en contexto de oración, el santo refiera o aplique los títulos “Dios” y “Señor” al Padre, sea que los refiera o aplique Jesucristo, o al Hijo encarnado en Jesucristo, siempre hay que entenderlos en el marco de su teología trinitaria, a la que pertenece, junto a la unidad de esencia o naturaleza y trinidad de Personas, el principio de su inseparabilidad en las obras *ad extra*.

<sup>9</sup> Cf. B. STUDER, *Gratia Christi – gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?*, SEA 40, Roma 1993, pp. 283-285; del mismo autor, *La teologia trinitaria in Agostino d’Ippona. Continuità della tradizione occidentale?*, en *Cristianesimo e specificità regionali nel mediterraneo latino (sec. IV-VI)*. XXII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio. SEA 46, Roma 1994, 161-177:167-168.

<sup>10</sup> Cf. *En. Ps.* 67,2. Otros ejemplos en K. BAUS, *Die Stellung Christi im Beten des heiligen Augustinus*, en *Trierer theologische Zeitschrift* 63 (1954) 321-339: 327.

<sup>11</sup> Cf. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins “Enarrationes in Psalmos”*, Herder, Freiburg im Breisgau 1997, pp. 242ss.

Un mínimo conocimiento de la obra de san Agustín permite concluir que la Trinidad no es objeto de particular devoción para él y, a la vez, que la Trinidad es inseparable de su doctrina sobre la oración. No es objeto de particular devoción si se piensa en una devoción como, por ejemplo, la Devoción a la Divina Misericordia, o Devoción de los primeros viernes de mes. Entrar por esta vía significa hacer un recorrido, más que corto, nulo. El mundo de las devociones particulares no había hecho aún su aparición en la piedad del pueblo cristiano. La Trinidad no entra en la oración agustiniana como una opción en competencia con otras. Por otra parte, si la vida cristiana en su conjunto es inconcebible sin la dimensión trinitaria, también lo ha de ser una práctica tan esencial como la oración. De hecho, la oración aparecía vinculada a la Trinidad ya en la misma iniciación cristiana. Tal como se desarrollaba en Hipona, la catequesis sobre el Padrenuestro, la *traditio orationis*, seguía sin solución de continuidad a la catequesis sobre el Símbolo de la fe, la *traditio symboli*, conforme a la pauta marcada por san Pablo en Rom 10,14: *¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído?* El Dios al que debían elevar su oración los que iban a ser bautizados no era otro que el Dios Trinitario del Símbolo que el obispo les había expuesto previamente<sup>12</sup>. Es cierto que en la exposición agustiniana del Padrenuestro a los catecúmenos no se encuentran referencias tan nítidas a la Trinidad como en sus antecesores africanos Tertuliano<sup>13</sup> o san Cipriano<sup>14</sup>, pero no lo es menos que, al exponerles el Símbolo, el santo les había explicado ya quién era el Padre al que iban a orar, y no sentía necesidad de repetirlo<sup>15</sup>. Lo que exponía a los *competentes* en la *traditio orationis* no era un modelo, entre otros, de oración, sino la misma oración cristiana en su realidad más auténtica.

<sup>12</sup> El santo explica el orden en la catequesis con estas palabras: “primero el símbolo con el cual podréis saber qué tenéis que creer, y luego la oración con la cual podréis saber a quién habéis de invocar” (s. 56.1).

<sup>13</sup> *De oratione* 9,3: “Sólo de Dios podía venirnos el culto ordenado en la oración. Esta, proferida por sus (del Hijo) divinas palabras y como animada por su Espíritu, por su gracia sube al cielo y recomienda al Padre lo que el Hijo nos ha enseñado”. Y previamente: “Con el título ‘Padre’ se invoca al mismo tiempo al Hijo, pues él dijo: *Yo y el Padre somos una misma cosa* (Jn 10,30)” (*ib.* 2,5). En la misma línea se mueve Orígenes en el primer comentario al Padrenuestro que conocemos en lengua griega (*De oratione*, 5).

<sup>14</sup> *De dominica oratione*, 2: “¿Pues qué oración más espiritual puede haber que la que nos fue dada por Cristo, por quien nos fue enviado el Espíritu santo, y qué plegaria más verdadera ante el Padre que la que brotó de labios del Hijo, que es la Verdad?”. El mismo san Agustín, en su comentario al Padrenuestro dentro del comentario al Sermón de la montaña, señala que la misma gracia por la que somos coherederos con Cristo y poseemos el Espíritu de adopción, es la que nos hace llamar “Padre” (*s. dom. m.* 2,4.16).

<sup>15</sup> Cf. s. 212, 213, 214.



La dimensión trinitaria de la oración cristiana está siempre sobreentendida, pero no siempre hecha explícita. Y cuando el santo la hace explícita, la motivación que le guía es preferentemente teológica, pero también espiritual. O toma pie de determinados datos de la enseñanza bíblica sobre la oración para afianzar planteamientos doctrinales, o lo toma de los planteamientos doctrinales para instruir sobre la oración. Lo iremos viendo en las páginas que siguen.

Hay dos formas de referirse al misterio central de la fe cristiana: o utilizando el término Trinidad que incluye a las tres divinas Personas –la Trinidad es el único y verdadero Dios–, o enumerando por separado las distintas Personas que la constituyen –el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único verdadero Dios–. Examinadas ya las diversas relaciones con la oración que san Agustín asigna a cada Persona divina por separado<sup>16</sup>, procede examinar ahora las que establece nominalmente con la Trinidad o con las tres divinas Personas en conjunto.

## II. La Trinidad y la oración cristiana

El obispo de Hipona contempla la Trinidad como destinataria de la oración, como objeto de deseo, como objeto de súplica y como receptora benévola de la súplica de los fieles.

### a) *La Trinidad, destinataria de la oración*

La única razón para introducir este apartado es la existencia de una doxología trinitaria: “A este Dios, a saber, al Padre, al Hijo y al Espíritu santo, a la Trinidad que es un único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos”<sup>17</sup>. Es el único caso de alabanza a la Trinidad que hemos encontrado en la obra agustiniana. Es poco, pero es algo. En cambio, no hemos detectado ninguna otra oración ni de acción de gracias, ni de petición dirigida

<sup>16</sup> En el artículo a que hemos hecho referencia en la nota n° 1.

<sup>17</sup> *C. Max.* 2,12,2: “A este Dios, a saber, al Padre, al Hijo y al Espíritu santo, a la Trinidad que es un único Dios, el honor y la gloria por los siglos de los siglos”. Las doxologías trinitarias, aunque no solo trinitarias, eran bien conocidas en la oración cristiana de los tres primeros siglos. Cf. al respecto, A. HAMMAN, *La oración: I. El Nuevo Testamento. II. Los tres primeros siglos*, Barcelona, Herder 1967, pp. 680-682, 572, 639, 750, 756; también (cf. *Oraciones de los primeros cristianos*. Selección de A. Hamman, O.F.M e Introducción de Daniel-Rops, Ediciones Rialp, Madrid 1956, nn. 50, 52, 59, 68, 80, 94, 98, 98<sup>a</sup>, 101, 156, 157, 159, 160, 165, 173, 178, 289).

nominalmente a la Trinidad o al conjunto de las tres divinas Personas. Es más, lo que bien podía haber formulado como súplica, el santo prefiere expresarlo en forma de deseo: “Que la Trinidad nos libre de la multitud de pecados”<sup>18</sup>. Significativamente, la oración que pone término al tratado *La Trinidad*, está encabezada con “Señor Dios nuestro”, aunque inmediatamente es especificado como Padre, Hijo y Espíritu Santo<sup>19</sup>. Es el mismo proceder que encontramos en un texto de las *Confesiones* en que el santo invita su fe a proseguir en su confesión<sup>20</sup>. Sin embargo, no duda en invocar a la Trinidad sirviéndose de conceptos abstractos, como en el conocido texto de la misma obra: “¡Oh eterna verdad, verdadera caridad y amada eternidad”<sup>21</sup>. Como dirigida a la Trinidad suele contarse la oración que da inicio a sus *Soliloquios*, una de las más bellas de la antigüedad cristiana<sup>22</sup>, pero su estructura parece más ternaria que propiamente trinitaria<sup>23</sup>. En la más célebre de todas, la obra *Las Confesiones*, se repiten estructuras ternarias<sup>24</sup>, pero no cabe entenderla como oración trinitaria.

<sup>18</sup> S. 213,7. La súplica expresada en forma de deseo aparece ya en san Pablo, cuando escribe en 2 Cor 13,13: “La gracia del Señor Jesucristo, la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo estén con todos vosotros”.

<sup>19</sup> Cf. *trin.* 15,28,51. También es significativo que anteponga la cita de Mt 28,19 que funda la trinidad de Personas (Mt 28,19) a la de Dt 6,4 que funda la unidad divina.

<sup>20</sup> *Conf.* 13,12,13: “Prosigue en tu confesión, fe mía. Dile al Señor tu Dios: santo, santo, santo, señor Dios mío. En tu nombre hemos sido bautizados, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En tu nombre bautizamos, Padre, Hijo y Espíritu santo”. Dios es invocado como Unidad y Trinidad a la vez en *Conf.* 12,7,7: “Deus, una Trinitas et trina unitas”.

<sup>21</sup> *Conf.* 7,10,16. Y ello aunque pudiera tener inspiración porfiriana. Cf. G. MADEC, *Les Confessions comme prière biblique*, en *Lectures augustiniennes*, Paris 2001, 111-119: 113. En *Io. eu. tr.* 97,1, la terna, claramente referida a la Trinidad, la constituirán la eternidad, la verdad y la santidad.

<sup>22</sup> Cf. P. DE LABRIOLLE, en *Bibliothèque Augustinienne* 5, Bruges, DDB 1948, p. 401.

<sup>23</sup> Cf. D. DOUCET, *Recherche de Dieu, Incarnation et Philosophie: Sol I, 1, 2-6*, en *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990) 91-119, que informa sobre los estudios que le han precedido, con interpretaciones diferentes: trinitaria la de unos (A. Solignac, O. du Roy, J. Verhees), no trinitaria la de otros (F. Cavallera, J. Doignon). El autor propone una lectura menos trinitaria y más soteriológica y cristológica, algo que correspondería mejor a las preocupaciones de Agustín en ese período de su vida. Posteriormente a él, B. Studer rechaza su carácter trinitario (cf. *Gratia Christi*, p. 157), mientras que G. Madec la considera ciertamente trinitaria, aunque de manera discreta y voluntariamente encubierta (cf. *Le Dieu d'Agustin*, Cerf, Paris 2000, pp. 70-71).

<sup>24</sup> C. Starnes defiende que la estructura de las *Confesiones* es trinitaria. Según el autor, en los libros 1-9, en que se dirige a todos los hombres, san Agustín confiesa su relación al Padre; en el décimo, en que se dirige a los hermanos en la fe, la relación al Hijo; y en los tres últimos, en que se dirige a los hombres espirituales, la relación al Espíritu Santo. Esta triple confesión daría razón del título, en plural, de la obra: *Confesiones*. La misma estructura trinitaria regula internamente, además, cada una de las tres partes. Estas, en efecto, se hallan di-

Esta actitud restrictiva puede explicarse desde la Escritura, la Liturgia y la tradición. La Escritura no contiene ninguna invocación dirigida nominalmente a la Trinidad, término que ignora, ni al conjunto de las tres divinas Personas en comunión entre ellas<sup>25</sup>; en cuanto a la liturgia, le cerraba el camino el concilio de Hipona al ordenar que en la celebración eucarística todas las oraciones se dirigiesen al Padre<sup>26</sup>; la tradición tampoco le ofrecía apoyo<sup>27</sup>.

Lo dicho puede ser explicación suficiente del actuar de san Agustín, pero se puede añadir algo más. Como teólogo eminente de la Trinidad, siempre tiene presentes los dos principios ya señalados: la unidad de esencia o naturaleza de las tres divinas Personas y la inseparabilidad de las mis-

---

vididas, a su vez, en otras tres secciones en que aparece la relación con las otras dos personas, desde la perspectiva de la Persona asignada a dicha parte (cf. *The Unity of the «Confessiones»*, en *Studia Patristica* XVIII,4 (1990) 105-111 [publicado en español, en *Augustinus* 31 (1986) 275-284]. Cf. también del mismo autor, *The Place and Purpose of the Tenth Book of the Confessions*, en *Congresso* (Roma 1986), Atti II, pp. 95,103; *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*, Ontario 1990, p. XIV, n. 1). También K. Kinzler asigna a la obra una estructura formalmente trinitaria. Dado que Agustín confiesa en la obra a un Dios único, pero también trino, no debe sorprender –sostiene–, que haya asignado a las *Confessiones* una estructura ternaria/trinitaria. El origen de esta, sin embargo, no hay que verla sólo en la fe cristiana, sino también en la filosofía neoplatónica. El autor presenta una estructura diacrónica y otra sincrónica, ambas fuertemente marcadas en clave trinitaria (cf. *Gott in der Zeit su berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus*, Würzburg 1998).

<sup>25</sup> El apóstol Pablo se limita a iniciar sus cartas expresando un deseo con una fórmula binaria, referida a las personas del Padre y del Hijo: “Gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo” (Rom 1,7; cf. también 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gál 1,3; Ef 1,2; Fil 1,2; 1 Ts 1,1; 2 Ts 1,2; 1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2; Tt 1,4; Fil 3, y asimismo 2 Pe 1,2; 1 Jn 1,3; 2 Jn 1,3). Sólo una vez, en la conclusión de la segunda Carta a los Corintios, se sirve de una fórmula ternaria: “La gracia del señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros” (2 Cor 13,13). Otra cosa es que, a pesar de todo, el teólogo Agustín descubra la Trinidad. La argumentación del santo puede verse en *ep. Rm. inch.* 11-12. Cf. también las doxologías presentes en Ef 3,21 y 1 Pe 4,11.

<sup>26</sup> Cf. M. KLÖCKENER, *Das eucharistische Hochgebet bei Augustinus. Zu Stand und Aufgaben der Forschung*, en *Signum pietatis*. Festgabe für Cornelius Petrus Mayer OSA zum 60. Geburtstag. Herausgegeben im Auftrag des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner von Adolar Zumkeller OSA, Augustinus Verlag, Würzburg 1989, pp. 467-473; cf. también, E. J. KILMARTIN, *Early african Legislation concerning liturgical Prayer*, en *Ephemerides liturgicae* 99 (1985) 105-127: 106-110.

<sup>27</sup> A. Hamman sólo constata un ejemplo de oración dirigida a la Trinidad en los tres primeros siglos y, además, de un autor griego, Clemente Alejandrino (cf. *La oración*, pp. 721-722, con referencia a *Paedagogus* 2,12,101). Entre las 364 seleccionadas por A. Hamman de textos de los cinco primeros siglos de la Iglesia, sólo aparecen dos invocaciones trinitarias, sumamente breves, provenientes de inscripciones egipcias (cf. *Oraciones de los primeros cristianos*. Selección de A. Hamman, O.F.M e Introducción de Daniel-Rops, Ediciones Rialp, Madrid 1956, nn. 123 y 124).

mas en las obras *ad extra*. De uno y de otro se deriva que, donde se halla una Persona divina, se hallan también las demás y que, donde actúe una de ellas, la que sea, actúa la Trinidad, Dios único<sup>28</sup>. En el plano puramente teológico, es importante tener en cuenta que los términos con que se designan las Personas de la Trinidad aluden a relaciones que fundan su distinción personal. En razón de su existir *relative*, puesta una, están puestas las otras dos: “al mencionar una persona de la Trinidad, es menester sobrentender siempre las otras dos”<sup>29</sup>. En consecuencia, quien ora al Padre sabe que ora al Padre de Jesucristo y que quien ora a Jesucristo sabe que ora al Hijo del Padre, sin olvidar al Espíritu santo, Don de ambos. El pastor de Hipona llega hasta admitir la posibilidad de entender bajo el nombre “Padre” la Trinidad, aunque sea en sentido traslaticio y sólo en relación a la criatura por la adopción filial<sup>30</sup>.

#### b) *La Trinidad, objeto de deseo*

Según san Agustín, la oración de petición no tiene por objeto hacer conocer a Dios lo que el orante necesita, pues no puede ignorarlo. Cuando Dios manda orar, lo que pretende es que el fiel ponga en ejercicio su deseo, a fin de que se agrande y así se haga capaz de acoger lo que se dispone a darle<sup>31</sup>. Por tanto, si el objetivo de la oración de petición es activar el deseo, el mismo deseo aparece ya como sustituto de ella, razón por la que el santo lo considera como una forma de oración. Mediante el deseo, el fiel puede cumplir el precepto del Señor de orar siempre sin desfallecer (cf. Lc 18,1) o el apostólico de orar sin interrupción (1 Ts 5,17): “Si deseas siempre, oras siempre”<sup>32</sup>.

Para realizar su destino personal, el hombre precisa bienes de toda índole, incluidos los materiales. Pero, aunque los juzga necesarios, el pastor de Hipona recomienda no limitarse a ellos. El fiel ha de elevar de nivel el contenido de su deseo; en vez de ajustarlo a sus limitadas aspiraciones humanas, ha de adaptarlo a lo que Dios es capaz de dar<sup>33</sup>. Su ambición ha de ser proporcionada a la categoría del donante.

El destino último del hombre, aquello a lo que aspiran todos sin excepción, no es otra cosa que la felicidad. Si, en línea con la filosofía anti-

<sup>28</sup> *Io. eu. tr.* 94,5.

<sup>29</sup> *Cf. trin.* 1,10,21.

<sup>30</sup> *Trin.* 5,11,12. Esa posibilidad la excluye referida al Hijo y al Espíritu Santo

<sup>31</sup> *Cf. ep.* 130,8,17.

<sup>32</sup> *S.* 80,7; *en. Ps.* 37,14. Cf. N. ADKIN, *Augustine, Sermon 80,7: Quando dormitat oratio*, en *Augustiniana* 46 (1996) 61-66.

<sup>33</sup> *Cf. en. Ps.* 62,14.

gua<sup>34</sup>, san Agustín repite como una cantinela que todo hombre desea ser feliz<sup>35</sup>, no extraña que ponga el objetivo de la existencia humana en la consecución de la vida bienaventurada. Que la felicidad del hombre radica en Dios es tema habitual en la reflexión agustiniana. Para el santo, la felicidad plena es inseparable de la adhesión a Dios y su posesión definitiva<sup>36</sup>.

El obispo de Hipona vincula explícitamente la felicidad a la Trinidad. La formulación más clara la ofrece en la obra *La doctrina cristiana*, manual de exégesis bíblica. Según su autor, la Sagrada Escritura contiene dos tipos de realidades: aquellas de que sólo se debe usar (*uti*) y aquella de la que se debe gozar (*frui*). Luego concreta: “La *res* de que se ha de gozar es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, la misma Trinidad que es la única y más excelsa realidad y común a todos los que gozan de ella”<sup>37</sup>. A idéntica conclusión llega como teólogo cuando afirma: “Nuestro pleno gozo, mayor que el cual no hay otro, es gozar (*frui*) de la Trinidad”, añadiendo luego la explicación: “a cuya imagen hemos sido hechos”<sup>38</sup>. La misma verdad trasmite en cuanto catequista, sea a los que se acercan por primera vez a la fe<sup>39</sup>, sea a los catecúmenos o a los fieles<sup>40</sup>. Apoyándose en el hecho de que la palabra púnica *trinitas* significa salud, identifica con la salud esa bienaventuranza<sup>41</sup>.

Igual que en las *Confesiones* el deseo de confesar a Dios lo suscita Dios mismo<sup>42</sup>, así el deseo de la Trinidad que impulsa el pedirla lo suscita la Trinidad misma. La Trinidad –dice el predicador de Hipona– desea corazones que la amen, otorgando también aquí<sup>43</sup> valor causativo al verbo desear: “Se dice acertadamente que desea, porque hace que el cristiano la desee”<sup>44</sup>.

<sup>34</sup> Cf. s. 150,4-5;

<sup>35</sup> *Ep.* 130,9; *en. Ps.* 32,2,2,15-16; 118,1,1; *S.* 53,1; 231,5; 306,3-4; s. Dolbeau 16,10; s. Mai 12,2, etc.

<sup>36</sup> Cf. *ep.* 155,2,8; 155,3,9.12; s. 231,5; 306,7.

<sup>37</sup> *Doctr. chr.* 1,5,5.

<sup>38</sup> *Trin* 1,9,18. Cf. también *trin* 3, pról, 2: “la Trinidad el único supremo y sumo bien”.

<sup>39</sup> *Cat. rud.* 47: “Dios mismo será todas las delicias y la hartura de la ciudad santa que vive sabia y felizmente en él y de él, pues llegaremos a ser... iguales a los ángeles de Dios y juntamente con ellos gozaremos de aquella Trinidad en visión directa”. Nótese el lenguaje alternativo: primero habla de Dios, luego de la Trinidad.

<sup>40</sup> *S.* 51,34: “El número diez representa la perfección... de la felicidad, porque une a las criaturas hechas en siete días a la Trinidad del creador”.

<sup>41</sup> Cf. *ep. Rm. inch.* 13.

<sup>42</sup> *Conf.* 1,1,1.

<sup>43</sup> Asignar valor causativo al verbo es práctica habitual del santo cuando interpreta Rom 8,26 o Gál 4,9. Según él, san Pablo dice que el Espíritu intercede o clama por los fieles porque hace que ellos intercedan o clamen. Cf. *Gen. c. Man.* 1,22,34; *ep.* 130,15,28; *ep.* 194,4,16; *de an. et or.* 4,9,13; *c. s. arrian.* 21,25; *conl. Max.* 13; *c. Max.* 1,9; *perseu.* 23,64; *Io. eu. tr.* 6,2; *ep.* 194,4,17; s. 71,29; *corrept.* 15,47.

<sup>44</sup> *S. Dolbeau* 22,7.

Yendo más lejos aún, el santo convierte en deseo de alcance trinitario otros textos que, en su literalidad, tienen por objeto a una sola Persona divina. El deseo de Felipe de ver al Padre (Jn 14,8)<sup>45</sup> lo transforma en deseo trinitario: “(Felipe) sólo deseaba al Padre, pero el Señor le indicó que debía desear tres panes” (cf. Lc 11,5), es decir, las tres divinas Personas<sup>46</sup>. Más explícitamente lo afirma en otro texto: “Como Felipe suponía que esa realidad<sup>47</sup> es el Padre solo y dijo: *Señor, muéstranos al Padre y nos basta* (Jn 14,8), el Señor le muestra que el fin es Dios, pero el Dios Trinidad”<sup>48</sup>. El deseo, convertido en súplica, de ver al Padre, lo transforma el predicador en deseo, que ha de acabar también en súplica como la de Felipe, de ver la Trinidad.

Los textos agustinianos unen tres conceptos: deseo, saciedad y Trinidad. La Trinidad representa la saciedad y el fin del deseo: una vez alcanzada la Trinidad, el deseo se ve saciado y, por eso mismo, llegado a su fin: ya no hay nada que desear. El “nos basta” no está solo en el conocer al Padre como creía Felipe; solo es verdad tras alcanzar la Trinidad. El santo, por otra parte, recuerda que tal saciedad no pertenece a esta tierra porque el alma no está capacitada para comer alimento tan sólido y grande. Esa capacidad solo la conseguirá tras una renovación profunda<sup>49</sup>, una vez que haya trascendido todo lo mutable, sea material o espiritual<sup>50</sup>.

---

<sup>45</sup> El predicador trae a colación este pasaje del evangelio de san Juan comentando el versillo 5 del salmo 102 (103): *Sacia de bienes tu deseo*, a propósito del cual ha introducido también los tres panes de la parábola del amigo importuno (cf. Lc 11,5-8).

<sup>46</sup> *En. Ps.* 102,10. Como buen conocedor de la Escritura y teólogo, el santo no encuentra la menor dificultad en descubrir la Trinidad en el texto juánico. Las dos primeras personas aparecen ya explícitas en el texto: “quien me ha visto a mí –el Hijo– ha visto también al Padre”. Para introducir al Espíritu, recurre a otras palabras de Jesús algo posteriores que lo presentan como Espíritu del Padre y del Hijo: “A quien enviará el Padre en mi nombre” (Jn 14,26), y “A quien yo os enviaré en nombre de mi Padre” (Jn 15,26). En consecuencia, en cuanto Don de ellos, es inseparable de ambos. De aquí su conclusión: “Conocí qué he de desear, pero ¿cuándo me saciaré de ello? Ved que ahora discurro sobre la Trinidad”. En la misma línea, aunque no tan completo, porque no integra al Espíritu formalmente, *en. Ps.* 45,1.

<sup>47</sup> El santo viene hablando del fin “a donde queremos llegar, mantenernos estables, sin tener que buscar más” (s. Dolbeau 20,3).

<sup>48</sup> S. Dolbeau 20,4

<sup>49</sup> Cf. s. Dolbeau 20,4; *en. Ps.* 102,10.

<sup>50</sup> Cf. s. Dolbeau 22,7.

c) *La Trinidad, objeto de súplica*

Que el santo considere el deseo en sí mismo como oración, no impide la oración. Más aún, de ordinario el deseo acaba en oración que, precisamente, agranda el deseo, como indicamos. Si el hombre suele pedir lo que desea, porque lo necesita o simplemente porque le agrada, es lógico que el fiel que desea la Trinidad pida la Trinidad. Poco después de haber dicho que la Trinidad desea porque hace que el cristiano la desee, el predicador invita a pedirle: “(La Trinidad) nutre los corazones de quienes la desean, la aman con pureza, desinteresadamente, al no hallar nada que merezca ser amado más que ella. Y si hallan algo, tómenlo como su recompensa; si no, pídanla”<sup>51</sup>. En la hipótesis de que ella<sup>52</sup> no quisiera darse como recompensa al fiel, este debería dedicarse a gemir sin tregua y renunciar a pedirle cualquier otra cosa. Pero no es el caso. Quien, renunciando a otras cosas, se eleva sobre toda criatura llegará a la contemplación de la Trinidad y beberá de la misma fuente de la que bebió san Juan<sup>53</sup>. El texto parafraseado contempla tres momentos: el del deseo, el de la petición y el del logro. En el centro está el pedir la Trinidad, impulsado por el deseo, suscitado por la Trinidad misma; como logro aparece la contemplación de la Trinidad, recompensa que ella misma ofrece.

Como el obispo de Hipona acostumbra a leer el Antiguo Testamento en clave neotestamentaria, los viejos textos adquieren para él nuevos significados. Así, los bienes con que el salmista deseaba saciarse (cf. Sal 102,5) ya no son caducos o temporales, sino eternos, la Trinidad santa, los tres panes que pedía el amigo de la parábola evangélica (cf. Lc 11,5-8)<sup>54</sup>. De igual manera, la única cosa que el salmista pedía al Señor (Sal 26,4) pasa a ser ahora el Dios Trinidad<sup>55</sup>. El versículo del salmo es presentado como ora-

<sup>51</sup> S. Dolbeau 22,7.

<sup>52</sup> Ahora la considera en su condición de creadora.

<sup>53</sup> S. Dolbeau 22,7.

<sup>54</sup> *En. Ps.* 102,10: “*El sacia tu deseo de bienes* (Sal 102,5). ... No me saciaré de bienes mortales, no me saciaré de bienes temporales; que me done, que me conceda algo eterno; que me dé su Sabiduría, que me dé su Palabra, Dios junto a Dios, que se dé Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Soy un pobre que estoy ante su puerta; a quien estoy llamando no duerme; que me dé los tres panes”.

<sup>55</sup> *Trin.* 1,13,31. El salmista pide una cosa –habitar en la casa del Señor– para conseguir lo que desea –contemplar el deleite del Señor–. Habitualmente, el comentario de san Agustín se ciñe a las palabras del salmo. Pero en algún caso abandona la clave veterotestamentaria, que sólo conoce al único Señor, y pasa al Nuevo Testamento, en que se ha revelado ya la Trinidad: “El Dios que se manifestará para gozo de los elegidos es el Dios único, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por este gozo futuro suspira el que dice: *Una cosa he pedido al Señor, esta buscaré: habitar en la casa del Señor todos los días de mi vida, para contemplar el deleite del Señor*”.

ción que el Espíritu, con gemidos inefables, pone en el corazón del fiel, cuyo resultado será la contemplación de la Trinidad, una vez que el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, haya entregado el reino a Dios Padre<sup>56</sup>. El orante cristiano se ha apropiado la oración del salmista, pidiendo lo mismo que él, pero ya en la perspectiva trinitaria. El santo deja la librea de exegeta y viste la de teólogo. El Dios y Señor del Antiguo Testamento se ha manifestado en el Nuevo como Trinidad<sup>57</sup>. El deleite que el judío esperaba y que estimulaba su oración ya no es el del Señor, sino el del Dios trino<sup>58</sup>. Tras el Señor del salmista, el cristiano ve ya la Trinidad misma. La Trinidad es, en última instancia, el objeto único de la oración cristiana: *unam petii*<sup>59</sup>. Tras esa petición están los gemidos inefables del Espíritu<sup>60</sup>.

La parábola del amigo inoportuno es el texto bíblico que más clara y repetidamente inspira a san Agustín presentar a la Trinidad como objeto de la oración de petición. Una constante domina su exposición: ver simbolizada en los tres panes la Trinidad. Ella es lo que desea recibir el amigo inoportuno que solicita los tres panes<sup>61</sup>. Sólo en un texto manifiesta el santo cierta duda<sup>62</sup>; en los demás lo afirma sin titubeos.

Pero ¿qué mueve a pedir los tres panes, o sea, la Trinidad? La respuesta del predicador incluye modulaciones sobre un fondo común. Este fondo común es el deseo de felicidad o, en tono menor, de un cierto gozo, que, según los casos, puede adquirir distintas formas concretas. Poseer la Trinidad significa saciar el deseo de felicidad que comparten todos los hombres. El texto más claro y explícito al respecto es la célebre carta a Proba<sup>63</sup>. En

<sup>56</sup> *Trin.* 1,10,20

<sup>57</sup> Al respecto, es significativo que en la obra *Enarrationes in Psalmos*, la más amplia de todas, sólo aparezca 25 veces el término *trinitas*.

<sup>58</sup> Utilizamos la fórmula habitual en la tradición católica (tratado de *Deo trino*), aunque no está en la jerga teológica del santo.

<sup>59</sup> En *s. uirg.* 39 cambia la interpretación porque sigue otra traducción. Ya no lee sólo: “ut contempler delectationem Domini”, sino que añade: “et protegi templum eius”. Otras variantes en *en. Ps.* 127,9; 143,10, s. 337,2; 216,1; *ep.* 130,8,15. En *en. Ps.* 26,2,6 se fija en *domo domini* contraponiendo la casa (morada fija) a *tabernaculum* (tienda), morada pasajera en tiempo de guerra.

<sup>60</sup> De la función del Espíritu en la oración nos ocupamos con cierto detenimiento en el artículo citado en nota 1.

<sup>61</sup> Así en *qu. eu.* 2,21; 105 A,1; *ep.* 130,8,15. Aunque sin olvidar advertir que se trata de una sola sustancia, de igual naturaleza porque da por hecho que no le daría un pan de trigo blando, otro de trigo duro y otro de centeno (cf. s. 105 A,1).

<sup>62</sup> Cf. *ep.* 130,8,15. Se sirve de un “quizá”.

<sup>63</sup> Cf. *ep.* 130,4,9-5,11. 7,14. 9,18. 13,24. 14,27.



los demás, ese deseo y necesidad de felicidad va asociado a otros objetivos como la vida espiritual del cristiano y la actividad apostólica<sup>64</sup>. Comprender la Trinidad aporta el consuelo que necesita el fiel que, perdido en medio de los afanes de esta vida, se convierte a Dios, abandonando sus antiguos placeres. Mas, para seguir con vida, necesita una saludable instrucción espiritual que incluye el conocimiento de la Trinidad. El gozo interior que tal conocimiento procura compensa la renuncia a las satisfacciones de antes y permite a la vida espiritual seguir su desarrollo<sup>65</sup>. En otra interpretación el amigo que llega de viaje es el hombre fatigado por no haber hallado aún la verdad que, escuchada y puesta en práctica, puede hacerle feliz, verdad que solicita al cristiano. Una vez conseguidos los tres panes, es decir, una vez alimentado con la Trinidad, el que los pidió tendrá de qué vivir él y con qué alimentar al huésped. El pan es la Trinidad: “Alimento y pan eterno es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Aprende esto tú y enséñalo. Vive tú de él y alimenta al otro. Dios que es quien da, no puede darte cosa mejor que a Sí mismo”<sup>66</sup>. El sentido apostólico que advierte el predicador en la parábola se refuerza todavía más con estas palabras: “No temas que venga un peregrino de viaje; más bien, recíbelo y hazlo miembro de tu familia. No temas tampoco que se acaben tus provisiones. Ese pan, en vez de terminarse él, terminará con tu indigencia. Es pan, y es pan, y es pan: Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu santo”<sup>67</sup>. El motivo de que el Señor propusiese esa parábola fue infundir al fiel la seguridad de que recibirá lo que pide<sup>68</sup>.

Ambos aspectos son importantes en cuanto que recogen dos aspectos esenciales de la vida cristiana: el personal y el social. En el plano personal, la Trinidad se presenta como fuente de satisfacción y de gozo, alternativa a otros placeres y gozos con los cuales es imposible que pueda convivir, por lo que el hombre tiene que abandonarlos cuando se vuelve a la Trinidad. Nada extraño; detrás de esta concepción están dos conceptos que el santo ha puesto bien de relieve en la carta a Proba: primero, que el objeto de la oración del fiel cristiano no ha de ser otro que la bienaventurada, y luego, que la felicidad es inseparable de la posesión de Dios. Y por tratarse del Dios cristiano, de la posesión de la Trinidad. Esta misma concepción subyace al aspecto social, en este caso, la acción evangelizadora. Esta incluye

<sup>63</sup> Cf. *ep.* 130,4,9-5,11. 7,14. 9,18. 13,24. 14,27.

<sup>64</sup> Este aspecto lo habían puesto de relieve ya Orígenes y san Ambrosio. Cf. nota 75.

<sup>65</sup> Cf. *diu. qu.* 2,21.

<sup>66</sup> S. 105,3,4

<sup>67</sup> S. 105,3,4.

<sup>68</sup> S. 105 A,1.

la acción de dar de comer al necesitado y hambriento espiritual. De hecho, aunque impulsado por la parábola evangélica que está comentando, presenta a la Trinidad como tres panes. Y, en el contexto evangélico<sup>69</sup>, ese pan se identifica con el pan de cada día de la oración del Señor. El pan que los fieles piden para sí, el pan que es la Trinidad, es pan que deben compartir con los demás, sin temor a que les falte a ellos.

*d) La Trinidad, receptora de la súplica del fiel*

Que la Trinidad escucha las oraciones de los fieles era una verdad teológica indiscutible para san Agustín. Una vez admitido que las escucha el Padre y el Hijo, hay que aceptar que las escucha la Trinidad entera, es decir, las tres divinas Personas, en virtud del principio según el cual todas las obras divinas *ad extra* son comunes.

Por lo que se refiere a la oración que pide la Trinidad, ¿quién la escucha? Para saber lo que pensaba es útil volver a su interpretación de la parábola lucana. Si quien da los tres panes da (el conocimiento de) la Trinidad, procede averiguar quién es el que, siempre en su interpretación, los da. Al respecto, el exegeta no mantiene una línea definida. En un texto lo refiere a Dios “que es Trinidad”, aunque recurriendo a una pregunta retórica<sup>70</sup>. En otro sermón lo refiere a Dios sin más explicaciones al indicar que “Dios, que es quien da, no puede darte cosa mejor que sí mismo”<sup>71</sup>. Pero, como está hablando de los tres panes, que son el Padre, el Hijo y el Espíritu santo, esto es, de la Trinidad, hay que pensar que con la palabra Dios se refiere aquí a la Trinidad misma. Sin embargo, un poco antes, en el mismo sermón, hace alusión a la familia que ya descansa con su Señor. Ahora bien, si en esa familia se cuentan Pedro y Pablo, no cabe pensar en otro Señor que en Jesucristo<sup>72</sup>. Por otra parte, que piensa en Jesucristo aparece claro en otro texto en que invita a pedir los tres panes, porque el que los da no duerme

<sup>69</sup> La parábola sigue inmediatamente a la enseñanza del Padrenuestro por parte de Jesús.

<sup>70</sup> S. 105 A (Lambot 1),1: “¿Dios, que es Trinidad, no se da a sí mismo si lo pedimos?”

<sup>71</sup> S. 105,4. A Dios mismo vuelve a referirse en *qu. eu. 2,21* al interpretar la parábola en el sentido de que, aunque falte un hombre que predique la Sabiduría (el conocimiento de la Trinidad), la recibe de manos de Dios mismo.

<sup>72</sup> Cf. s. 105,3; cf. también *qu. eu. 2,21*. El texto de la parábola ofrece una dificultad: en ella, el amigo que ya está descansando no quiere levantarse para dar los panes. Ante este hecho, al santo le gusta contraponer ese amigo holgazán a Dios o al Señor resaltando tanto que él sí quiere dar, aunque sólo al que le pide, como que él no duerme (*en. Ps. 102,10*), y, al mismo tiempo, indicando que en ningún modo hay que pensar que el Señor alabara el comportamiento de aquel amigo, sino que lo uso sólo como una semejanza (cf. *en. Ps. 57,7*).

ya. De hecho, cuando se le ora no se le molestaría como a uno que estuviese dormido, puesto que *no dormirá ni dormitará el guardián de Israel* (Sal 120,4). Es cierto que murió a fin de formarse una esposa de su costado, pero también lo es que, *resucitado de entre los muertos, ya no muere más, pues la muerte ya no tiene dominio sobre él* (Rom 6,9)<sup>73</sup>.

## Conclusión

Una vez roto el velo del templo con la muerte de Cristo, se abre definitivamente el tiempo de la nueva Alianza. Los cristianos aprendieron a leer el Antiguo Testamento desde la revelación aportada por la vida y enseñanzas de Jesús. San Agustín expresa la razón de ese proceder: “El Antiguo Testamento oculta el Nuevo y el Nuevo revela el Antiguo”<sup>74</sup>. La revelación fundamental tenía a Dios mismo como objeto: el Dios único de la tradición judía se manifestaba existiendo en tres personas iguales, pero distintas. Como no podía ser de otra manera, el santo lo aplicó también el tema de la oración. Por ello, el Dios al que oraba y al que exhortaba a orar era el que, sin dejar de ser el Dios único del salmista, se había revelado como Trinidad. Y, consecuentemente, él trató de comprender y enseñar la dimensión trinitaria que necesariamente había de tener la oración cristiana, al estar dirigida al Dios ya conocido como Trino. Una forma consistió en relacionarla con cada una de las Personas divinas; otra, en relacionarla explícitamente con la Trinidad en sí misma, esto es, con las tres divinas Personas en su conjunto. Sólo de este segundo aspecto nos venimos ocupando en estas páginas.

Pero, aunque, con la revelación neotestamentaria, el concepto de Dios en cuanto ser supremo, principio y fin de cuanto existe, se había modificado en el sentido de incluir las tres Personas, bajo el Dios al que la Iglesia y los fieles en particular se dirigían en su oración, el santo solía entender sólo una Persona, normalmente el Padre, con menos frecuencia el Hijo y raramente el Espíritu santo. Aunque las personas son tres, la oración se dirigía sólo a una de ellas. En este proceder san Agustín sigue la pauta de la Escritura: como esta en ningún caso presenta a la Trinidad como destinataria de la oración cristiana, tampoco él la dirige nominalmente a ella. Aunque

<sup>73</sup> Cf. *en. Ps.* 102,10. Al respecto es significativo que no diga que duerme con su familia, sino que descansa con ella (*s.* 105,3). Cf. también *ep.* 130,8,13: “... el que no puede dormir y hasta nos despierta, cuando dormimos, para que pidamos”.

<sup>74</sup> Cf. *s.* 160,6; 300,3; *en. Ps.* 105,36; *ciu.* 16,26, etc.

la historia de la salvación es obra unitaria de las tres divinas Personas, el hombre la percibe segmentada, asociando, por simple atribución, a cada una de ellas una función específica, que da razón de que la oración se eleve explícitamente a una u otra Persona divina y no a las tres en su conjunto. Pero una vez constatado y tratado de explicar lo que afirman los textos, hay que añadir: aunque no presente a la Trinidad como destinataria de la oración de los fieles, –dejamos de lado ahora las doxologías trinitarias–, al santo no podía quedarle duda de que efectivamente lo es. Si, según enseñanza suya, el fiel cristiano ha de pedir la Trinidad, ¿a quien la ha de pedir sino a ella misma? Admitido lo uno, no cabe sino admitir lo otro.

De forma explícita, san Agustín invita a los fieles a desear y pedir la Trinidad misma, concibiendo ya el deseo mismo como una forma de petición. En cuanto al deseo de ella, sostiene, como ya indicamos, que es la Trinidad misma la que lo suscita en el fiel. El apoyo bíblico lo tiene en Jn 14,8, al precio de interpretar en clave trinitaria el deseo que Felipe manifiesta a Jesús de que le muestre al Padre. En cuanto al pedir la Trinidad, encuentra apoyo en Lc 11,5, sirviéndose de una interpretación alegórica, ya tradicional<sup>75</sup>, según la cual pedir los tres panes equivale a pedir la Trinidad. La base antropológica del desear y del pedir la Trinidad está en el ansia de felicidad. El hombre aspira a la felicidad, que san Agustín considera inseparable de Dios que, según la fe cristiana, existe en la trinidad de Personas. Al considerar la Trinidad como el único objeto del *frui* o, lo que es lo mismo, el único capaz de procurar el auténtico gozo, era lógico que juzgase que sólo quien la posea podrá ser feliz. Un poseer que equivale a entrar en relación profunda con ella, con cada una de sus tres divinas Personas. Poseerlas a ellas basta, pero es imprescindible.

Para concluir, señalamos que san Agustín sitúa el desear y pedir la Trinidad también en contexto pastoral. En realidad no hace sino seguir la pauta de la parábola lucana; en ella quien pide los panes no los pide para sí, sino para otro, para un amigo que ha llegado de viaje: “préstame tres panes, porque ha llegado de viaje a mi casa un amigo mío y no tengo qué ofrecerle” (Lc 11,5-6). Por tratarse de un amigo, con el que se suele mostrar generosidad, el santo presupone que el que pedía para el amigo tampoco tenía para sí, pues en este caso hubiera dado lo que poseía al amigo, aunque se hubiera quedado él sin nada. Este presupuesto aparece en frases

<sup>75</sup> Tal interpretación aparece ya en Orígenes (*In Lc fragmentum*, SCh 87,527) y de forma menos clara en san Ambrosio (*Expositio euangelii sec. Lucam*7,87). Más tarde en la Vida de los Padres del Jura (*Vita uel regula sanctorum Patrum...iurensium abbatum*, praef., SCh 142,247).

como “en nuestra necesidad, recibimos para él y para nosotros”<sup>76</sup> o “tendrás con qué vivir tú y con qué alimentar al otro”<sup>77</sup>. Al señalar que fueron los dos los beneficiados de la súplica, el santo dejan entender que la necesidad alcanzaba también a nivel personal al que pedía los panes. El orden de los beneficiados cambia de un texto a otro, pero el del segundo texto parece obedecer sólo a una *variatio* literaria; el orden objetivo en que piensa el santo es el primero. Así aparece en este otro pasaje: “al querer enseñar, te ves obligado a aprender, y la vergüenza que te hace sentir quien no encontró en ti lo que buscaba, te fuerza a buscar para merecer encontrar”<sup>78</sup>. Estas palabras contienen una aplicación al ámbito pastoral del contenido de la parábola. Primero en forma de constatación: a menudo, uno solo toma conciencia de la propia pobreza cuando tiene que dar; luego como invitación: si a uno le piden y no tiene que dar, en vez de renunciar a dar porque no tiene, ha de pedir para poder dar. La acción pastoral se convierte en motivo e impulso para la oración de petición. Por eso mismo, la acción pastoral se convierte en fuente de enriquecimiento de quien la realiza. Cuando el pastor ha de atender exigencias de otros, si estas son más altas que las propias, él mismo acaba haciendo suyas esas exigencias y, consiguientemente, enriqueciéndose<sup>79</sup>.

Manteniéndose dentro de la misma imagen alimentaria, el predicador presenta el conocimiento de la Trinidad como alimento tanto para el que quiere acceder a la fe como para el que ya está dentro de ella. Para el primero, es alimento sustancioso, capaz de nutrirle adecuadamente cuando busca apacentar su espíritu con la verdad cristiana. Para el segundo, alimento deleitoso que compensa por las renunciaciones que le exige la vida cristiana misma<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> S. 105,2.

<sup>77</sup> S. 105,4.

<sup>78</sup> *Ib.*

<sup>79</sup> Cf. s. 105,3.

<sup>80</sup> Cf. *qu. eu.* 2,21.

**Ministerium Sermonis.**  
**An International Colloquium on Saint Augustine's**  
**Sermons on the New Testament and their Context.**  
**Rome September 15-17 2011**

ENRIQUE A. EGUIARTE, OAR\*

**ABSTRACT:** The article is a chronicle of the Colloquium about St. Augustine's *Sermones ad Populum* on the New Testament, held in the Academia Belgica of Rome on September 15-17, 2011. It makes an overview of all the papers presented at the Colloquium, and underlines their contribution to the Augustinian Studies.

**KEYWORDS:** S. Augustine, *Sermones ad populum*, Biblical exegesis, manuscript tradition.

**RESUMEN:** El artículo es una crónica del Coloquio celebrado en la Academia Belgica de Roma sobre los *sermones ad Populum* sobre el Nuevo Testamento de san Agustín, del 15 al 17 de septiembre de 2011. El artículo hace una presentación general de cada una de las contribuciones presentadas en el *Colloquium*, acentuando su aportación a los estudios agustinianos.

**PALABRAS CLAVE:** San Agustín, *Sermones ad populum*, exégesis bíblica agustiniana, tradición manuscrita en los códices.

On September 15-17, 2011, the research units *History of Church and Theology*, *Literary Studies: Latin Literature* and *De Wulf-Mansion Centre for Ancient, Medieval and Renaissance Philosophy* of the Katholieke Uni-

---

\* Director de Augustinus y Mayéutica.  
enrique.eguiarte@gmail.com

versiteit Leuven organized in collaboration with the *Augustinian Historical Institute* (Heverlee/Leuven) an International Conference on Augustine's New Testament sermons and their reception. This conference, was supported by the Scientific Committee of the *Series Latina* of the *Corpus Christianorum* (Brepols Publishers) and the reviews *Revue bénédictine* (Maredsous), *Augustiniana* (Heverlee/Leuven) and *Augustinus* (Madrid).

This conference was meant to be as a sequel to the conference organised in Leuven and Turnhout: '*Ministerium sermonis. An International Colloquium on Saint Augustine's Sermones ad Populum*' (May 30-31, 2008), the proceedings of which have been published in the series *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 53 (Brepols, Turnhout 2009). While the previous conference focussed on Augustine's *sermones ad populum*, the 2011 conference was dedicated to Augustine's sermons on the New Testament (*sermones* and *tractatus*) and their *Wirkungsgeschichte*.

The Colloquium took place in Rome, at the *Academia Belgica*, and approximately 30 scholars participated in the Colloquium.

### **A walk through 'Il Pincio'**

On September 15 we left punctually the Collegio Internazionale sant'Ildefonso that the Augustinian Recollects have in via Sistina. Among the people in this group were: François Dolbeau, Isabelle Bochet, Volker-Henning Drecoll, Uta Heil, Pierre-Marie Hombert, Paul Mattei, Diana Stanciu, Paul van Geest, Clemens Weidmann and Enrique A. Eguiarte. Since it was a nice sunny day, we decided to go to the *Academia Belgica* walking; we went through via Sistina, leaving behind Trinità del Monti Church, as well as the famous Scala di Spagna. Afterwards we passed by the Palazzo Medici and finally we entered in Il Pincio, the biggest park of Rome. Walking through its gardens we left behind the pond where a reconstruction of the Temple of Asclepius is, to arrive to via Omero y and to the *Academia Belgica* after a thirty minutes walk. The Colloquium was held in a beautiful room of the Academia, decorated with Old Flemish Tapestries.

At ten o'clock the Colloquium started with the welcome and Greetings words of Walter Geerts, Director of the Academia Belgica. After him Rita Beyers, from Brepols, and Gerd Van Riel from the Katholieke Universiteit Leuven, welcomed all participants.

### **Hubertus Drobner and the “jigsaw”**

The first session was chaired by Enrique A. Eguiarte, and started with Hubertus Drobner’s lecture: “*The transmission of Augustine’s sermons. A critical assessment*”. Drobner said that what we know about Saint Augustine’s sermons is like a jigsaw from which we keep few pieces, to pinpoint that is more what we ignore about his sermons than what we know about them. Afterwards, he dealt directly with Augustine’s collection of sermons known as “*Halleluia*”, giving a lot of information of these sermons, inviting to reconsider some assessments which are considered valid nowadays. After the lecture there were questions and a debate was held.

### **Wim François: A travel in time**

Afterwards Wim François presented the paper: “*Non habent nisi ista Tria. The threefold Concupiscence according to Augustine’s Second Homily on the First Epistle of John, and its Reception in the Early Modern Commentaries of J. Hessels, Cajetan, and W. Estius*”. François showed the long tradition in the reception of Augustine’s Second Homily on the First Letter of Saint John, underlining that J. Hessels clearly uses this work and Book 10 of *Confessions* to explain 1 Jn 2, 16. François remarked that although Hessels was influenced by Thomas of Aquinas, he follows the insights of the Fathers of the Church, as it is clear from his interpretation of the *concupiscentia oculorum*. Nevertheless when Hessels explains more closely the *concupiscentia*, he will follow Augustine’s *Contra Iulianum*. François also remarked that Estius follows Cayetan’s commentary and the *Summa*, despite he departs from Augustine. He explained how Estius differs from Augustine’s view on *concupiscentia*, where this is understood not as greed but as *curiositas*.

### **Dupont and the grace in Saint Augustine**

After lunch, Mathijs Lamberigts chaired the session which started with Antony Dupont’s paper: “*Gratia in Augustine’s Sermones ad Populum on Christological Liturgical Feasts*”. He asserted that Augustine’s sermons on Christological Liturgical Feasts, namely Christmas, Epiphany, Good Friday, Easter Vigil, Easter and Easter week, stress the Unity of the Church, the sacraments, and the grace that has been obtained by the death of Christ the sinless, to redeem the sinner humanity. Nevertheless he stressed that scholars have noticed that Augustine also deals with this topics in other cir-



cumstances; despite of this, Dupont stressed that the grace is in the core of the sermons in the Liturgical Feast Days, although it is not presented in a polemical way. In the other hand, Dupont said that Augustine stresses the ethic responsibility of every Christian as an imitation of Christ. He also asserted that from the content of a sermon it cannot be definitely put in a specific chronological frame.

### **Isabelle Bochet: The attraction of Christ**

Isabelle Bochet read the paper: “*L’exégèse augustinienne de Jn 6, 44 et la theologie augustinienne de la grâce: le Sermon 131 et la 26ème Homélie sur l’Évangile de Jean*”. She said that according to M.-F. Berrouard sermon 131 marks a definite change in the augustinian exegesis of Jn 6, 44: “*Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum*”, and this led Augustine to a change of his ideas about the grace, and that this could be seen in Homily 26<sup>th</sup> of the Gospel according to John, where the attraction of Christ respects human free will and is not a force that constrains, because the “violence”, is made directly to the heart. She also disserted on the role that the intelligence and the will have in Augustine’s theology, especially when he considers the effects of grace on the human being, and wondered if an evolution in Augustine’s insights should be considered, particularly in his polemic with the Pelagians.

### **Alicia Eelen and Predestination**

After the afternoon break, Alicia Eelen presented the paper “*La prédestination et la justification. Augustin sur Rom. 8, 30-31. Analyse des sermons 158-159*”. She said that she was now researching Augustine’s *sermones ad populum* 151-183, trying to find the argumentative structures used by Augustine, as well as the different kinds of audience to whom the sermons were addressed and the image that Augustine gives from himself. She focused on sermons 158 and 159, asserting that both have been transmitted only by the collection *De Verbis Apostoli*, where it can be seen that the first words of s. 159 show that both sermons (158 and 159) were preached in consecutive days and for the same congregation. She also said that both have similar topics, namely the justification, and perfect justice. She also noted that when Augustine deals with both topics, he also deals briefly with predestination. She also presented the analysis of argumentative structure of

both sermons when Augustine deals with predestination and justification. Finally she stressed the information about the audience of the sermons that we can get from the text of the sermons.

### **Diana Stanciu, the Sacraments and the Unity of the Church**

The last paper of this first day was presented by Diana Stanciu: “*Augustine’s Sermon 227 on the Sacraments and the Unity of the Church*”. She asserted that *sermo* 227 was preached on the Easter day to the *infantes*, and is focused on the Eucharist, despite it has several references to Baptism. Two important biblical quotations within the sermon are: 1 Cor 10: 7, related to the Unity of the Church; and 1 Cor 11: 27 linked to the capacity of the human being to receive with dignity the sacrament. She stressed that it is possible that Augustine had in mind other biblical texts such as Mt 26: 26; 1 Cor 2: 27; 1 Cor 10: 21; 1 Tim 4: 5; Ef 4: 9-16. She discussed about how the sermon deals with the Unity of the Church, making a comparison with Augustine’s anti-donatist sermons. She also presented the topic of the internal transformation and the spiritual ascension through the Eucharist, underlining the sacramental and ecclesiological elements. She also asserted that it was a sermon which is related to Augustine’s antipelagian works.

### **Dinner in Rome’s *Academia Belgica***

At eight o’clock a dinner was offered by Walter Geerts, Director of Rome’s *Academia Belgica*. Before dinner, Mathijs Lamberigts gave him as a present the Precedings of the Conference held in Belgium in may 2008. After that an Italian dinner was served.

### **A morning dedicated to ecdotics: Dolbeau and the Collections of Sermons about Psalms**

The first Morning session was chaired by Rita Beyers. The first speaker was François Dolbeau who lectured about: “*Un recueil homilétique sur les Psaumes, en relation avec les psautiers de Vérone et su Sinai*”. He discussed about the transmission of Augustine’s *sermones ad populum*. He began pointing to a fifteen Century manuscript: Gdansk, Mar. F. 227 (= *g*) which links two collections of sermons with a similar length: ff. 1-42 the *Homiliae quinquaginta* (= *Q*); ff. 43-83, a group of 37 *sermones* (= *R*), forgot-

ten by the critics. *Q* and *R* have a common index in ff. 182v-184; nevertheless, *R* keeps its own personality with different numbers and initial and final rubrics. From the analysis, two sections could be distinguished: In one hand, 13 authentic Augustine's sermons; in the other 21 Pseudo-Chrysostom's sermons. He stated that almost all explain a psalm, and its classification follows, *grosso modo*, the Psalter's order. He also said that *Q* can be traced back to Caesareus of Arles. Nevertheless, *R* is a collection attributed to Augustine. Dolbeau also pointed to a München's manuscript, namely, Clm 1445 ff. 1-42, from the 11 century (= *m*). He said that this manuscript has the first 16 texts of *R* following the same order. The testimony of *m* gives a *terminus post quem non*, while *g* reveals the content of the pages lacking from *m*. Dolbeau said also that *R* could not be the direct source of the Cistercian *De diuersis rebus*, because once that Augustine's sermons and Chrysostom's mixed, none medieval scholar would have been able to deduce from it the authentic sequence of Augustine. He said that the most probable hypothesis is that *Rz* would have circulated in an isolate way, as well as the Morin's collection about Chrysostom.

The manuscript of the 11 century, *m* gives us a *terminus post quem non*. He said that neither *R* nor *Ra* have been dated. *Ra* and *Rc* comment the same Psalter, linked to Verona's and Sinai's Psalter, which is a testimony to make a global attribution to Augustine. Since *R* presents as an Augustine's sermon, an authentic sermon of Caesareus of Arles, its formation is not previous to the first half of the sixth Century, despite that this is not an obstacle to date later the model of the section *Ra*.

### **Pierre-Maurice Bogaert: The Hippo's Library**

Since Pierre-Maurice Bogaert was not able to be present in the Colloquium, his paper was read by Alicia Eelen. The paper was: "*De la bibliothèque d'Hippone à Fulda: les sermons 4 et 88*".

The departing point of the paper was that two sermons, *s. 4* and *s. 88* have been transmitted by a collection of old texts probably copied in Fulda. It is a codex in which *s. 4* is presented before *s. 88*, and a part of *s. 88* is mixed with *s. 4*. In the other hand, Possidius' *Indiculum* presents one after the other. For this reason Bogaert in his paper tried to study which are the consequences from this characteristics in the so called Pithou manuscript. In this way Bogaert concludes that the *sermones 4* and *88* were associated in the collection of *sermones* in Hippo's Library. It is probable that the manuscript that was the model for the Pithou manuscript could have come di-

rectly from the Hippo's Library, passing by Rome, remembering what P. P. Verbraken and A. Chavasse said about the Pithou manuscript, namely, that it contains a group of strange compositions. Bogaert also stressed the importance of Possidius's *Indiculum*, something which was confirmed with the discovery of the Dolbeau sermons, since the collections *Lorsch* and *Grande Chartreuse*, follow a sequence which is parallel to the *Indiculum*. The same happened with the new Erfurt's sermons. He said that the *Indiculum* would help not to check if the title of a certain sermon is there, but to check the sequence.

### **Clemens Weidmann and the Pseudo-Augustinian texts**

Clemens Weidmann lectured about: "*Discovering Augustine's words in Pseudo-Augustinian Sermons*". He said that Augustine's sermons were used frequently to make new homiletic texts. Nevertheless, since the authentic sermons have been transmitted only by one or few manuscripts, the great number of the anonymous or Pseudo-Augustinian sermons are important to reconstruct the authentic texts. He explained how words from the authentic *sermones* could be corrected with the indirect tradition, and also some *lacunae* could be filled with this method. He said also that the textual problems of the Pseudo-Augustinian sermons could be solved making a comparison with its sources.

### **Shari Boodts & Gert Partoens: Ecdotica ante prandium**

Shari Boodts and Gert Partoens presented the paper: "*The manuscript transmission of the 'De uerbis Apostoli' Collection. A new perspective*". They said that in the research about the collection *De uerbis Apostoli*, the ideas have shifted from the certainty of Verbraken to the point of recognizing that the old conclusions should be reviewed today. They also said that, after all, they considered *gama* not as a hyperquetype of *De uerbis Apostoli*, but as the archetype of all the collection, attributing the correct readings of *Vb 1.2.26.27* to a secondary contamination from a *Sessorian* source. Hence there are three consequences. First, that the superior regions of *De uerbis apostoli's stemma*, remains unknown. Groups can be distinguished but not Branches, hence the relationship between these groups in a higher level could not be determined. In a practical level this means that when selecting the witnesses for the edition of the less pure of the sermons of *De uerbis Apos-*

*toli's collection*, it is necessary to include at least one representant of each group to have a balanced point for the critic text. Secondly, the apparently *Sessorian* origen of the correct readings, find the difficulty that a lost witness of the *De uerbis Apostoli's* collection belonging to the *AI* Branch of De Coninck, could be the source of this correct reading. Thirdly, eliminating the hyparchetype *gama* has a bad effect especially over *Vb1.2*, that has been reputed as the purest form of Verbraken's B-Branches. They said also that this two manuscripts do not show any visible linking with other witnesses and seem to escape from any classification. That is why it is necessary to deal with them with care, something which is necessary when dealing with *De uerbis Apostoli's* collection.

### **Volker-Henning Drecoll: S. Matthew's quotations in Augustine's sermons**

After lunch, Vittorino Grossi was chairing the session. The first speaker was Volker-Henning Drecoll, who presented the paper: "*Der Gebrauch der Alttestamentlichen Zitate in Augustins Predigten über das Matthäusevangelium*". He underlined the use that Augustine makes of quotations of the Gospel according to Matthew in his sermons. He examined the text of JI 2: 32 in sermons 57, 1; 56, 1. Afterwards he spoke about the theological implications of Ps 89: 1 in *sermo* 55, 1-3. 5. He presented also the theological importance of the prophetic and sapiential texts in *sermones* 53A, 6; 51, 13-15; 53, 13-15.

### **Uta Heil and the arrians**

Uta Heil presented the paper: "*Antiarrianisches in den Predigten von Augustinus –eine Problemanzeige*". She said that since Augustine dealt with Arianism in the last part of his life, this probably affected to his sermons in that period, and also she asked herself if this Antiarrian polemic marked his exegesis of certain biblical texts. She also said that the Augustine's Antiarrian polemic has been neglected by scholars, who say that it is a secondary concern. Heil said that Augustine had a lot of interest on this topic and that it is not a secondary concern in some of Augustine's sermons.

### **Andrea Bizzozero: Les trois naissances**

Andrea Bizzozero presented the paper: "*Les trois naissances du Christ: une christologie des Sermones de saint Augustin*". Bizzozero said that the

*Sermones ad Populum* should not be considered as the presentation of Augustine's "simple" theology, but as one of his highest expressions. To demonstrate this, Bizzozero said that when Augustine deals with the moment when Christ was born, he distinguishes three moments. First as the Logos which was generated by the Father since all eternity. Secondly as the Incarnate *Logos* in the womb of Mary, and finally as the *Logos* who is born by the faith in the heart of the believer.

### **Jonathan Yates, the last but not the least**

Jonathan Yates delivered the paper: "*Preaching a Good and Immutable God: Augustine on James 1, 17.*" Yates said that Augustine always defended the Immutability of God. On the text of Jam 1: 17, he said that Augustine used this text forty times, with the final part of verse 17 as: "(...) *apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio*". Then he made a comparison between the way in which Augustine uses this text in his philosophical, polemic and dogmatic works, and the way he uses it in his *sermones ad populum*. He discussed whether or not Augustine has changed his doctrine about the Immutability of God when he was preaching to the simple people.

### **S. Iuliani Flanderensium and the Isola Tiberina**

After the talks we went together by foot through Rome's beautiful streets to the Church of *S. Iuliani Flanderensium*, where we had a concert of Belgian music, prepared and masterly played by Prof. Paul Tombeur. After the concert Fr. Hugo Vanermen, who is in charge of the Church, explained briefly the history of this church in the heart of Rome. After the concert we had a very Roman dinner in one of the most famous restaurants in Rome, "Sora Lela" in the mythical Isola Tiberina.

### **Saturday September 17th and Paul Mattei**

The first session was chaired by Salvino Caruana and the first speaker was Paul Mattei, with the paper: "*Note sur le sermon 153. La Loi et la chair. De la lutte contre les manichéens à la controverse anti-pélagiennes: les choix d'Augustin*". He exposed the different parts of *sermo* 153 according to the rules of Rethorics, underlining the main topics and also the ideas about

Morals which are within the *sermo*. He stated that both things are important to know the purpose of the sermon. He stressed the turning point of the sermon where it changes the polemics against the Manicheans, for the polemics against the Pelagians, stressing against these heretics that the Law alone is not enough to be just. The precepts of the Law are excellent but when they are presented, they show the human concupiscence and the need of the Grace to accomplish them. In the last part of the sermon we can find also some ideas about the original sin, its transmission, and its consequences in all human beings.

As in other anti-Manichaeic works, in s. 153, the continuity between the Old Testament and the New Testament is stressed. He also made some comparison between the s. 153 and *Contra Faustum*. He stressed that the polemics with the Pelagians is clearly reflected within the sermon as the main polemic, since Augustine used his sermons to explain to his congregation the dangers of the heresies, and s. 153 is an excellent example of this.

### **Pierre Marie Hombert and the Rethoric of sermons**

The second speaker of the morning was Pierre Marie Hombert, with the paper: “*Homo-Deus. La prédication sur le Verbe incarné Dans les sermons augustinien pour Noël et l’Ascension. Rhétorique et théologie*”. He stated that Augustine’s *sermones ad populum* preached on the great Liturgical Feasts as Christmas, Easter, Ascension and Pentecost, are not only shorter, but they also have the purpose to explain the mystery of faith which is celebrated, and so they have a dogmatic topic. He uses in this sermons some rhetorical techniques, linking Rhetoric to dogmatic theology. He stated that both the sermons about Christmas and the Ascension, give an explanation of the mystery of the Incarnation of the *Logos*. He then made an explanation of the rhetorical structure of sermons 186, 192, *Mai* 98, underlining the deep theology which is presented within them.

### **Stan Rosenberg: Oral and Textual Cultures**

The third speaker of the morning was Stan Rosenberg, he presented the paper: “*Beside Books: Approaching Augustine’s Sermons in the Oral and Textual Cultures of Late Antiquity*”. He stated that speaking, writing, dictating, are all possible mediums for accessing the world of the preacher and the congregation. Yet our ability to use the first of these is constrained

by materials extant, scholarly traditions, and methodological assumptions. Oral communication raises two challenges: first, discovering the ways in which dictation -as distinct from writing-, shaped the formation of doctrine, education, and culture; second, uncovering the ways in which preaching can supplement or revise scholarly interpretation of the speakers and their listeners. He examined the second challenge, stating that recently there has been greater interest in sermons and a desire to engage them as something more than as interesting supplements. We lack, though, an agreed methodology for handling them and their use is still overshadowed both by earlier prevailing attitudes about their viability as source material and the tendency to treat these as essentially analogous to books often naming them miscellaneous texts (or variants of this title) in patrologies and conferences. He discussed the viability of using sermons –Augustine’s sermons in particular–, as gateways into the oral and textual cultures of both the elite and the populace of Late Antiquity, and the distinctions one should draw between sermons and books, along with some of the implications thereof.

### **Peter Van Nuffelen and Petitioning God**

The last speaker of the morning was Peter Van Nuffelen, with the paper: “Asking, Seeking, Knocking. Petitioning God in Augustine’s Sermons”. He stated that petitions were an ubiquitous feature of late antique society: not just the Emperor but also governors, bishops, and holy men were petitioned. After a brief introduction to the late antique petition system, he showed in a first section how God, as the supreme ruler, was construed as being receptive to petitions and how holy men could act as intermediaries, transferring demands from humble people and relaying the Lord’s answers. Nevertheless, the bulk of his paper was dedicated to Augustine’s sermons on the Lord’s prayer which he construes as a petition (56-59). He argued that, by setting the sermons side by side with bureaucratic practice, light is shed on both. On the one hand, one can note a subtle reconstruction of the relationship between God and the individual Christian on the lines of that between the emperor and his subject. In particular, the asymmetry between asker and giver is highlighted. On the other hand, Augustine’s sermons show that the ideological foundation of the petition system is a specific identification of hierarchy and morality.



### **Marleen Verschoren and the *Enarrationes in Psalmos***

After lunch, Marleen Verschoren presented the paper: “Scriptural exegesis: Old Testament and New Testament themes on sinfulness in Augustine’s *Enarrationes in Psalmum* 118”. She stated that her paper focused only on two sermons where Augustine explains Psalm 118, and after presenting the literary analysis of these sermons, she stressed the theological topics that Augustine presents in these sermons, linking these topics with other works of Augustine, to give a broader perspective of the importance that these sermons have.

### **Paul van Geest and the ‘Logik des Schreckens’**

The last speaker was Paul van Geest, presenting the paper: “Confident Reverence. The principal functions of fear in some of Saint Augustine’s Sermons”. He stated that in his standard work about the hour of death Philippe Ariès blames Augustine for affecting the Christians’ original trust in God’s mercy and increasing their fear to end up in the power of Satan for all eternity. He also quoted the words of Kurt Flasch, who reproached the church father with setting in motion a ‘Logik des Schreckens’ by minimizing human autonomy, freedom and individual responsibility, by stressing God and his arbitrarily bestowed grace. Flasch did not hesitate to characterize Augustine’s teaching on grace, as it is formulated in *Ad Simplicianum* 1.2., as a terrible shade across Europe.

He then argued that he did not think that these judgments on Augustine as the great terrifier of Europe are justified. If Augustine is thought as a mystagogue, who initiates the faithful into a life of prayer and prepares them into the encounter with the ineffable and incomprehensible Mystery, God, paradoxically near in Christ, only then we will be able to assess the role and function Augustine assigns to fear. He stressed that Augustine intensified fear in order to evoke hope in the end. The ‘Logik des Schreckens’, which came into effect in the course of the centuries, is far less present in his work than was recognized in the centuries after him. He also discussed how Augustine describes or defines fear (*timor, metus*). He therefore considered with what objective Augustine intensifies fear in certain sermons, giving some examples of this and focusing only on few sermons.

### **Mathijis Lamberigts and the Conclusion**

To close the *Colloquium*, Mathijis Lamberigts made a summary of the different elements and topics within the different papers presented during the *Colloquium*, making an invitation to continue researching and working with Augustine's Works. He also gave thanks to all the persons and Institutions that helped to organize and to make this Conference possible. He also thanked all speakers for their interesting contributions.

### **Piazza del Popolo and the "Last Supper"**

At the end of the Conference all participants went to the Piazza del Popolo to go together to a very roman restaurant to have a very roman dinner with pasta and *abacchio con pollo* (lamb and chicken). It was the time to thank to all and to recognise that Augustine and his Works, especially the *sermones ad Populum*, have still a lot of things to be studied.



# How to Relate Theology and Science Today: Challenges and Opportunities

MIKAEL STENMARK

*Decano de la Facultad de Teología*

*Universidad de Uppsala*

**ABSTRACT:** Science and theology apparently compete in the same terrain. Beyond this broadly shared opinion, it is convenient to analyze the kind of 'job' each of these instances assumes. Science pursues *epistemic* goals, while religion follows *soteriological* and *moral* ones. Such a distinction allows for a better insight into the possible ways to relate to each other: competition, independence and contact, become the standard positions. The contact view appears as more fitting for the current theological program. The case of human uniqueness in the context of evolutionary theory exemplifies the challenges born from that position. This strategy finds four expressions on its own: the conservative, the traditional, the liberal, and the constructivist.

**KEY WORDS:** Science, theology, relation, competition, independence, contact.

**RESUMEN:** La ciencia y la teología compiten aparentemente en el mismo terreno. Más allá de esta opinión ampliamente compartida, es conveniente analizar el tipo de "trabajo" que, cada una de ellas, asume. La ciencia persigue objetivos "epistémicos", mientras que la religión los persigue "soteriológicos" y "morales". Esta distinción permite una mejor comprensión de las posibles formas de relacionarse una con otra: la competencia, la independencia y el contacto, se convierten en posiciones comunes. La idea del contacto aparece como la más apropiada para el programa teológico actual. El caso de la singularidad humana en el contexto de la teoría evolutiva es un ejemplo de los desafíos que nacen de esa posición. Esta estrategia encuentra cuatro expresiones propias: la conservadora, la tradicional, la liberal y la constructivista.

**PALABRAS CLAVE:** Ciencia, teología, relación, competición, independencia, contacto.

The number of academic books and articles, written during the last 20 years on the relationship between science and religion is truly amazing, and new ones are coming out almost every day. And this is true about the media as well: One day we can read that scientists have discovered a God gene or that science has shown that it is natural to believe in God and unnatural to be an atheist. Another day we can read that science has disproved the existence of God, shown that God has not created the world, and that most top scientists are atheists or at least agnostics.

It is hard to know what to believe on these matters both for scholars and people in general. How should one think about the relationship science and theology (or Christian faith) today? That will be the topic of my lecture.

I suggest that we follow Mary Midgley and ask this question: *What kind of job is it that science and religion do?* Midgley writes:

“It is, of course, quite widely believed that science and religion are in conflict. Many people, indeed, suppose that this battle has already been won—that science has in some sense ‘disproved’ religion, and reigns instead of it. This is an extremely odd idea, since it has to mean that they have somewhere been competing for the same job, and it is not obvious what that job might be” (Midgley 1992, 51).

So if we want to compare and understand the relationship between science and religion, or more specifically between science and Christian faith, it seems to be a very reasonable strategy to take into account *what kind of job* these highly influential enterprises of human life might do. So what kind of job is it that science and Christian faith do for people who participate in these activities?

I suggest that we analyze the kind of job science and Christian faith (or religion more generally speaking) do in terms of the *purpose* or the *goals* of these two practices and the *means* that their practitioners have developed to achieve these goals.

Once we have a good grip on this we are in a position to assess whether the two compete for the same job (the *competition view*), or do completely different jobs (the *independent view*), or do jobs that overlap to some extent (the *contact view*). So I think that there are three basic views we can identify when it comes to the science-religion relationship:

- the *competition view*
- the *independent view*
- the *contact view*

## THE GOALS OF SCIENCE AND CHRISTIANITY

So let us focus on the goals of science and Christianity, but let us do it against the background of our human situation. It is important to take into account that religion and science do not exist in a vacuum. Instead, they are practiced and valued by human beings with limited resources who, because of their constitution and environment, have certain needs. For instance, things happen to us that we do not anticipate and that sometimes threaten our lives and wellbeing. We need things that are not always easy to obtain, such as nutritious food, medicine, houses, bridges, and vehicles. In dealing with these things science has proved to be of great value. It enables us to control nature, and when we cannot control it, at least to predict it, or to adjust our behavior to an uncooperative world. We can say that science has a *technological goal* and we value science because it is useful and because it helps us control, predict, and alter the world. However, many scientists themselves think that science also has another goal, namely to theoretically understand the natural and social world or to obtain knowledge or at least justified belief about these states of affairs. Science not only has a technological goal but also an *epistemic goal*.

But we do not have to satisfy merely material needs to be alive and well. We also have to give attention to spiritual or existential needs. Our wellbeing thus depends upon our ability to deal with our experiences of suffering, death, guilt, or meaninglessness (existential concerns) and we also need to know what is good for us, what we ought to strive towards and how we should treat others (moral concerns). In dealing with these phenomena, religion has proved to be of great value. We can say that religion has a *soteriological goal* and also a *moral goal*.

So if we turn to Christianity; it is a practice which wants to help people realize that they are sinners in need of God's forgiveness and renewal, and give guidance to how they should live a good life in relationship to other humans and to God. The job Christians have taken on themselves is to help people understand that God loves us and therefore wants to have something to do with us, but also that God expects certain things from us in return.

Stephen Wykstra expresses such a view when he writes that,

Sometimes, when our lives cry out for redemptive change, what is important is not precise predictions, but the disclosure of unanticipated new meanings where old ones have been shattered. Demanding that religious discourse here provide precise predictions would be obtuse. Sometimes we find our

lives in pits where what we most need to be delivered from is our way of taking things in our own hands. (Wykstra 1990: 137)

Christianity (and perhaps all other religions) thus contains at least: (a) a *diagnosis* of what the basic problem of human life is, (b) an understanding of what *ideal human flourishing* or “spiritual health” amounts to, and (c) an *ordination* of how this basic problem could be solved, how salvation could be obtained or what is a cure to our “spiritual illness.” Religions differ insofar as their diagnoses, ideals of human flourishing, and ordinations differ.

### THE INDEPENDENT VIEW

This analysis seems to suggest that there is good reason to embrace the *independent view*. Science and Christianity do different jobs, and therefore there is no overlap between the two practices or any competition between them. But we need them both to be able to satisfy our needs. Holmes Rolston maintains that “science is never the end of the story, because science cannot teach humans what they most need to know: the meaning of life and how to value it” (Rolston 1999, 161-62). Steven Jay Gould thinks that we should use this model to understand science’s relationship to all religions. He writes that “the net, or magisterium, of science covers the empirical realm: what is the universe made of (fact) and why does it work this way (theory). The magisterium of religion extends over questions of ultimate meaning and moral value. These two magisteria do not overlap, nor do they encompass all inquiry ...” (Gould 1999, 6). There are two jurisdictions and each party should keep off the other’s turf.

### A Response

One way to respond to the claim that the independent view is the best way to understand the relationship between science and Christianity, is to point out that these elements (a), (b), and (c) of religion we have identified entail assumptions about what exists. A religion like Christianity therefore contains also:

(d) *beliefs about the constitution of reality*, that is, at least those beliefs that must be true for the diagnosis to be correct and for the ordination to work and for a realization of ideal human flourishing to be possible.

According to Christian faith, our problem is that although we have been created in the image of God we have sinned against God and the cure is that God, through Jesus Christ, provides forgiveness and restoration. But for this cure to work it appears that at least it must be true that God exists, that Jesus Christ is the son of God, that we are created in the image of God, that God is a creator, that God wants to forgive us, and that God is loving us. Hence it seems as if Christianity, and not only science, would have an *epistemic goal*, that is, it attempts to say something true about reality. If so, a religious practice like Christianity is meant to tell us something true about who God is, what God's intentions are, what God has done, what God values, and how we fit in when it comes to these intentions, actions, and values.

But I would like stress that this epistemic goal is *subordinated* to the soteriological goal. The soteriological goal shapes the epistemic goal of Christianity. This is true, at least, in the sense that many Christians do not merely affirm the truth of beliefs such as that there is a God, that God is love, or that God created the world. Instead their primary aim is to have an appropriate relation to God so that they can implement the divine dimension of reality in their lives. Many Christians believe that God's revelation, although it is incomplete, gives knowledge that is adequate for believers' needs. For them it is sufficient to know what is necessary for them to live the life they must in relation to God. These believers aim at significant or important truths, truths that are useful for them in their relation to God.

Scientists have the epistemic goal of contributing to the long-term community project of understanding the natural and social world. In a similar fashion Christians may have the aim of contributing to the religious community's long-term goal of understanding God, to the extent that this is understood to be possible for beings in our predicament. Note that even though this formulation parallels that of science, it is, I think, a more controversial and slightly misleading characterization in the religious case. I suggest that this is because in Christianity, the emphasis is so much on *being* Christian, on *living* a life in the presence of God. The epistemic goal of Christian faith is shaped by the soteriological agenda. Therefore, it is perhaps more adequate to say that the epistemic goal of Christianity is to promote as much knowledge of God as is necessary for people to live a religious life successfully (knowing that God is love, that God wants to redeem us and how God redeems us, etc.).

A crucial difference, then, between the epistemic goal of Christianity and science is that in science the aim is to increase the general body of knowledge about the social and natural world, whereas in Christianity it is to increase the knowledge of each of its believers to such an extent that



they can live a religious life successfully. To contribute to the epistemic goal of Christianity is first of all to increase, up to a certain level, the religious knowledge (say, at least to the level necessary for salvation) of as many people as possible. It is not, as in science, to move the frontiers of knowledge of nature and society forward as much as possible.

### **Means**

To achieve their epistemic goal, scientists work on different problems. They specialize and there is thus a division of labor. Moreover, scientists try to provide individuals, belonging to different research groups, with access to the data they discover and to the theories they develop. An integrated part of this process is not only co-operation, but also competition among scientists, allowing and encouraging the critical scrutiny of other people's work, thus being aware that one's own work will probably receive the same treatment. Therefore scientists try to make certain that it will stand up to such an evaluation.

In religion, on the other hand, the process of critical evaluation is done in quite a different and less systematic way. The key question in this practice is whether the means (or in scientific terminology, the methods) that have been developed by the previous generations of Christians are still appropriate to allow contact with God, to enable its practitioners to live a Christian life successfully and to help other people become Christians. If not, these means need to be improved or even radically changed in some way.

### **An Objection**

Let us, with this in mind, go back to the evaluation of the *independent view*. Its proponents could still respond by saying that even if both science and Christianity have epistemic goals, they intend to tell us the truth about *different* things or about *different* aspects of reality, and therefore no contact is possible between these truth claims.

### **A Response**

One problem with this response is that we cannot *a priori* (or beforehand) know that no contact is possible but have to investigate it. Furthermore, we seem to be able *identify cases* where such contact actually takes place. For instance, the traditional Judeo-Christian view held that the first human be-

ings, Adam and Eve, were created in the Garden of Eden. But evolutionary theory undermines the idea that there was a paradise without conflict, death, and suffering, and says that we are the descendants of earlier, prehuman beings. So the traditional doctrine of the fall needs to be reinterpreted.

While, on the other hand, Robert Wright says that ‘the idea that John Stuart Mill [and many modern social scientists after him] ridiculed –of a corrupt human nature, of ‘original sin’– doesn’t deserve such summary dismissal’ (Wright 1996, 13). A tendency to sin, or to do evil, or to be selfish might be a fatal flaw in our nature that we cannot overcome by social engineering. Wright thinks that this is something that evolutionary psychology can confirm. Is this Christian idea then something that theories in evolutionary psychology can, at least to a limited extent, support? John T. Mullen thinks so. He argues that all but one of the versions of the doctrine of original sin that he identifies can “be rendered more epistemically probable upon the addition of evolutionary psychology to one’s belief structure” (Mullen 2007, 269).

Hence there seems to be good reasons to embrace the contact view rather than the independent view. But how much contact there is between the two, depends on the concrete content of Christians’ beliefs and of the scientific theories.

### THE COMPETITION VIEW

But what about the *competition view*, the idea that science and religion compete for the same job? Is there a way its advocates can respond to my argument so far? A fairly common reply would be to embrace *scientism* and maintain that only science can give us genuine (in contrast to apparent) knowledge about reality.

In the words of Bertrand Russell: “Whatever knowledge is attainable must be attained by scientific methods; and what science cannot discover, mankind cannot know” (Russell 1978: 243). Or more recently Peter Atkins, in his argument for the limitless power of science, claims that: “There is no reason to suppose that science cannot deal with every aspect of existence. Only the religious –among whom I include not merely the prejudiced but also the underinformed– hope that there is a dark corner of the physical Universe, or of the universe of experience, that science can never hope to illuminate” (Atkins 1995, 125).

Since the only epistemic job (or job of obtaining knowledge) available is occupied by science, Christianity (or any other religion) cannot have such

a job to fulfill. Science could perhaps not take over all jobs religion do, but in the cognitive realm there has been a competition and science is the winner. There is perhaps salvation, but no knowledge, to be found outside of science.

However, there are many problems with scientism (Stenmark 2001, 18-33). (1) One problem that scientism faces is that science did not develop until around the seventeenth century. It is hard to say when exactly it began to emerge in its modern form, but science is certainly a newcomer in human history. So then, what about the people who lived before the development of the scientific method and the knowledge that this method (or rather cluster of methods) has generated since the seventeenth century? Did they not know anything at all? Scientism seems to entail that there would not have been any knowledge available before the dawn of science. Not until the discovery of the scientific method can human beings have known anything about themselves or the world around them. But is this standpoint a reasonable one?

I would maintain, to the contrary, that people living say 10 000 years ago did know quite a lot about many things. Imagine a group of people sitting around the fire all those years ago in what we today call Africa. They knew that they had to eat to survive, that John (or whatever his name) was in love with Maria, that John's parents were dead and that there were, in the bushes nearby, dangerous animals that they should be careful to avoid. John knew that he was thinking about Bill, his brother, who was out hunting. They knew that you could trust some people but not others. They surely knew a lot of other things as well. It is true that, since the development of science, we know *more* than these earlier people did about the physical world, but my point is this: before the development of science there was human knowledge available, and therefore there is no good reason to believe that only science can give us knowledge. It also follows that, even if the scientific project had never gotten underway, we would still know many things.

(2) I shall further argue that knowledge about social reality is something that science cannot give us, and it is a kind of knowledge few of us would on reflection deny that we have. Let me give you an example of what I mean by knowledge of the social world. I am not talking about the social sciences, but merely about commonsense knowledge or everyday life knowledge. Suppose I go into a café in Stockholm and sit down on a chair at a table. The waiter comes and I utter a fragment of a sentence in Swedish.

I say, "Kan jag få en öl, tack?" The waiter brings the beer and I drink it. I read a book and notice a Coca-Cola sign on the wall and cars outside the window. I leave some money on the table and leave. This sounds simple but, and this is the point, its significant features fall outside the scope of science. We cannot capture the features of the description I have just given in the language of physics and chemistry or any other of the natural sciences. There is no physical-chemical description adequate to define "café," "waiter," "sentence in Swedish," "money," or even "chair" and "table," even though cafés, waiters, money, chairs and tables are physical phenomena. Since no physical-chemical description can be given of these social phenomena, no scientific knowledge of the social world exists. But we do know these things; a large chunk of our knowledge is of the social world we inhabit! Where science only can see masses of metal in linear trajectories, we can see cars being driven along the road. Where science only can see cellulose fibers with green and grey stains, we can see dollar bills.

(3) Moreover, there are many things which we must know before we are able to conduct any science or are able to derive any scientific knowledge. This is because scientific knowledge depends upon other sources of knowledge. One example will have to suffice: memorial knowledge. I remember that I am married to Anna and fell in love with her in 1986, and that I have been talking about scientism today. Furthermore, I do not merely believe these things, I also reckon that I *know* these things. In fact I am more certain that these things are true than that the theory of evolution or the Big bang theory is true. But I do not think that the beliefs of memory can be scientifically established. Rather, to be able to develop and test a scientific hypothesis against a certain range of data, scientists have to be able to remember, for instance, the content of the hypothesis, the previous test results and, more fundamentally, that they are scientists and where their laboratories are located.

(4) The biggest problem with scientism, though, is that it undermines itself. Because what methods in for instance biology, chemistry, or physics are suitable to show that the proposition "the only genuine kind of knowledge we can have is scientific knowledge" is true? Well, hardly those methods that make it possible for scientists to discover and explain electrons, protons, genes, survival mechanisms, and natural selection. The reason is not that the content of this belief is too small, too distant or too far in the past for science to determine its truth-value (or probability); rather, it is that beliefs of this sort are not subject to scientific investigation. The belief

that only science can give us knowledge about reality is a view in the theory of knowledge and is, therefore, an issue for philosophy and not a matter for science. But if it is an issue for philosophy we cannot know that the proposition “the only genuine kind of knowledge we can have is scientific knowledge” is true, because we would then have non-scientific knowledge. Hence scientism is self-refuting.

### **THE CONTACT VIEW EXEMPLIFIED**

So what about the *contact view*, is it the view Christians should adopt? I think so. The contact view, I would embrace, says that science and Christianity do different, but not completely different, jobs. They do different jobs because Christianity aims at reestablishing our broken relationship with God (soteriological goal) and, in the process, helps us to live a good life (moral goal), whereas science have neither of these goals. But they do not do completely different jobs because both attempt to say something true about reality (epistemic goal) and for this reason there could be some contact between the two.

Let me in more details give you one example where I think there is this kind of contact between Christianity and science. The issue concerns the Christian belief that there is something special or unique about human beings because they are the only creatures on the earth that are created in the image of God. We can call this *the idea of human uniqueness and inevitability*. And here we find both a challenge and an opportunity for Christians.

### **Evolutionary Theory and the Christian Belief in Human Uniqueness and Inevitability**

The idea is roughly that Christians believe that God had certain *intentions* in mind when God decided to create this world. Part of God’s plan with the creation was to create a certain kind of creatures, self-conscious creatures, that is, living things who could be aware of themselves, who would have freedom, be able to love and act morally and to obtain knowledge about God’s creation and about God himself and enter into a relationship with God. In short, there is a reason why *Homo sapiens* are here.

But some biologists say things like this (and I will just quote Stephen Jay Gould but there are many other who have made similar claims): “Biology took away our status as paragons created in the image of God. ... Before Darwin, we thought that a benevolent God had created us” (Gould

1977: 267). Evolutionary biology has shown that “we are the accidental result of an unplanned process ... the fragile result of an enormous concatenation of improbabilities, not the predictable product of any definite process” (Gould 1983: 101-102). “*Homo sapiens* ... ranks as a ‘thing so small’ in a vast universe, a wildly improbable evolutionary event, and not the nub of universal purpose” (Gould 1999: 206). It is not quite clear how this argument should be stated, but let me anyhow suggest one way of developing these remarks into a more complete argument. I shall simply call the argument the “anti-human inevitability argument.”

So the anti-human inevitability argument goes something like this:

- 1) The human species came into existence through the process of evolution.
- 2) But all individual species that come into existence through the process of evolution are random (that is, have a low probability) with respect to what evolutionary biologists can predict or retrospectively explain.
- 3) Something which is improbable and unpredictable cannot be planned by someone.

Therefore, the existence of the human species is not planned by God or anything like God.

(1), (2) and (3) are premises of this argument and then comes the conclusion of the argument.

But is the second premise really relevant? I would say that it is far from obvious. It seem to me that the relevant issue is not, strictly speaking, what is probable given the scientific information or theories we possess, but what is probable given what we could assume that *God's knowledge* would be about the outcome of the evolutionary process that science investigates, if certain initial conditions are initiated at the beginning of the universe.

So the relevant premise is rather:

- 2\*) But all individual species that come into existence through the process of evolution are random (that is, have a low probability) with respect to what God can predict at the origin of the universe.

Now, Christians have different views about how extensive God's knowledge is but they certainly think it exceeds by far our knowledge, even

the knowledge of our brilliant biologists. It means that God's possibility to predict with great accuracy the outcome of future natural causes and events is probably enormous. We cannot, therefore, automatically assume that what is likely given such amount of knowledge is the same as what is likely given the scientific knowledge that we happen to have.

So if God planned to create us and if it is likely that we would actually come into existence, given what God can know about the future of the evolving creation, then one could reasonably claim that we are here for a reason, and that there is a purpose in this sense to our existence. To establish the opposite conclusion seems to require more than basing one's calculation of probable outcomes on current scientific theories. At any rate, it follows that a successful version of the argument takes us far outside the domain of science and into philosophy and theology.

### Scientism Again

But perhaps the unstated assumption is that science surely sets the limited of what we can know so this God talk is just irrelevant or nonsense. So maybe the argument should be stated in this way:

- 1) The human species came into existence through the process of evolution.
- 2) But all individual species that come into existence through the process of evolution are random (that is, have a low probability) with respect to what evolutionary biologists can predict or retrospectively explain.
- 3) Something which is improbable and unpredictable cannot be planned by someone.
- 4) *The only things we can know anything about or rationally believe anything about are the ones science can discover.*

Therefore, the existence of the human species is not planned by God or anything like God.

I have already talked about the problems with scientism but let me nevertheless repeat some of what I said earlier. The difficulty with such a revision of the argument is that the extra premise appears to contain a *non-scientific* claim. For how can one set up a scientific experiment to demonstrate the truth of premise (4)?

What methods in, for instance, biology or physics are suitable for such a task? Well, hardly those methods that make it possible for scientists to discover and explain electrons, protons, genes, mutations and natural selection.

Furthermore it is not because the content of this belief is too small, too distant or too far in the past for science to determine its truth-value. Rather it is that beliefs of this sort are not subject to scientific inquiry. We cannot come to know (4) by appeal to science alone.

Premise (4) is rather a view in the theory of knowledge and is, therefore, a piece of philosophy and not a piece of science. But if it is a piece of philosophy then we cannot know it to be true because we would then have non-scientific knowledge, which the premise denies the possibility of. Thus, the more profound problem with the premise is that it seems to undermine itself. If it is true, then it is false.

So what we have here is a version of the anti-human inevitability argument, which contains a controversial non-scientific premise (scientism) and moreover appears to be self-refuting.

### **Too Anthropocentric?**

But on the other hand why should Christians be so *anthropocentric* (or Homo-sapiens-centric)? Does it really matter what particular *physical* form the image of God would have? What Christians seem to be committed to believe is rather that central to God's purpose is, as Keith Ward puts it, the 'generation of communities of free, self-aware, self-directing sentient beings' (Ward 1996: 191).

On such an account the purpose of genes is to build bodies, the purpose of bodies is to build brains, and the purpose of brains is to generate consciousness and even self-consciousness, and with it there appears for the first time in natural history, reflective and critical thinking, experiences of meaning, love and forgiveness and a capacity to choose between good and evil. This development is something that was part of God's plan with creation, although the specific development of human beings was *not* part of that plan.

I suggest that Christians may as a response to what we have come to know through evolutionary biology about the development of life on earth, rethink their religious faith in such a way that they do not any longer think that the human race was planned by God. Instead of believing that God had a *particular species* in mind, they could believe that what God had in mind was the emergence of a generation of communities of free, self-aware, self-directing sentient beings.

The benefit of revising Christian beliefs in this way is that the likelihood that such a life form would appear in evolutionary history is, at least



in the eyes of our scientists, much higher than that a particular instance of this type of life, *Homo sapiens*, would emerge. To quote a Nobel prize winner: The biochemist, Christian de Duve, writes:

Life was bound to arise under the prevailing conditions, and it will arise similarly wherever and whenever the same conditions obtain. There is hardly any room for “lucky accidents” in the gradual, multistep process whereby life originated. ... I view this universe [as] ... made in such a way as to generate life and mind, bound to give birth to thinking beings (de Duve 1995: xv and xviii).

So there is the possibility of contact (and of fruitful dialogue) between science and Christianity, even though the aims of these two practices are quite different.

#### **DIFFERENT MODELS OF THE CONTACT VIEW**

So far I have made a distinction between three views (or paradigms) of how science and Christian faith are related:

- 1) *The Competition view*: Science and Christianity compete for the same job. They have the same aims but not necessarily the same means (or methods) to obtain their aims.
- 2) *The Independent view*: Science and Christianity do completely different jobs. They have completely different aims and means (or methods) to obtain their aims.
- 3) *The Contact view*: Science and Christianity do jobs that overlap to some extent. They have different but not completely different aims and means (or methods) to obtain their aims.

Many scholars (including theologians) who are engaged in the science-religion dialogue today think that *some* version of the contact paradigm is the view to hold. *But* they still come to radically different conclusions about these areas of contact between science and Christian faith. They, I would say, develop different *models* of the contact view. For instance, the biochemist Arthur Peacocke claims that those attempting to develop a Christian theology which takes into account contemporary science have been content to leave intact relatively traditional formulations of the Christian faith, but he thinks that we have to realize that there is a “need for radical revisions that are necessary if coherence and intellectual integrity are to be achieved”

(Peacocke 2007, 6). Former professor of mathematical physics and ordained priest John Polkinghorne, on the other hand, would argue that traditional formulations of the Christian faith can be left relatively intact (Polkinghorne 1998).

There are at least three issues involved here: (1) In the area of contact between science and Christian faith, do both need to change or just one of them? (2) How much do Christian faith and perhaps also science need to change? (3) Why do the advocates of the contact paradigm answer question (1) and (2) in so different ways? I suggest that we distinguish between four models of the contact view. They offer different answers to the first two questions and typically presuppose different answers to the third question.

According to the *conservative<sup>1</sup> contact model*, it is primarily science that needs to change its content, whereas traditional Christianity is to a very large extent satisfactory as it is. Conservative Christians who are severely critical of evolutionary theory would exemplify this view, for instance, Johnson, Dembski and, to a lesser extent perhaps, the philosopher Plantinga. Alvin Plantinga argues that the theory of evolution is by no means religiously neutral and he is therefore ready to reject parts of it. Science needs to be reconciled with Christianity so that something we might call “theistic science” is born: “what we [Christians] need when we want to know how to think about the origin and development of contemporary life is what is most plausible from a Christian point of view” (Plantinga 1991 29).

According to the *traditional contact model*, science might need to change some of its content whereas Christianity certainly needs to change some but not most of its traditional content. Situated here, but perhaps positioned somewhat towards the previous model, would be Alister McGrath, professor of historical theology, and Nancey Murphy, professor of Christian philosophy, whereas Polkinghorne and Ward would be located further along towards the other end. Francis Collins would also be one of the advocates of this view. These scholars read the Bible much less literally than

---

<sup>1</sup> We could perhaps say that conservatives are those believers whose primary concern is to safeguard the religious tradition – to ensure that no perceived element of truth or of what is good and right in it is lost – and liberals are those who primarily want to do full justice to the perceived truth of modern thinking, scientific discoveries, and contemporary experience. Conservatives are afraid of losing something they already have, whereas liberals are afraid of missing something new. Radicals are those liberal believers who favor extreme changes in existing religious doctrines or traditions, whereas fundamentalists are those conservative believers who favor no change at all or as little change as possible in existing religious doctrines or traditions.

the advocates of the conservative model and accept Biblical criticism without much question. They are not ready to privilege Christianity to the extent that the advocates of the previous model do, but neither do they privilege science to the extent that the proponents of the next model are typically willing to do. Polkinghorne's comment about such people is significant. He writes that there is in their thinking too high a degree of one-way assimilation and accommodation: "this stance will always carry the danger of the subordination of the theological to the scientific. It is theology that will tend to be assimilated into science" (Polkinghorne 1996, 7).

The third model is the *liberal contact model*. According to this model science is fine as it is; it is rather Christianity that needs to change most (but not all) of its traditional content. Peacocke illustrates this stance well when he writes that the aim of his work "is to rethink our 'religious' conceptualizations in the light of the perspectives on the world afforded by the sciences" (Peacocke 1993, 3). Liberals, again roughly, read the Bible essentially symbolically, privilege science without question, and reject, or at least significantly modify, the traditional theistic notion of God. They instead want to embrace, for instance, panentheism or yet further "naturalize" the notion of God and to speak about theistic or religious naturalism, or alternatively to talk about an unknowable transcendent mystery named the 'Real' or the 'Ultimate.' To varying degrees, Barbour, Drees, Kaufman, Peacocke and systematic theologian Sallie McFague exemplify those scholars whose work assumes the liberal model. The elevated view of science presupposed in the model becomes explicit when, for instance, Ted Peters, professor of systematic theology, writes that science's 'ruthless dedication to empirically derived truth renders science brutal in its disregard for previous beliefs, even sacred beliefs' (Peters 2005, 8180). This is in sharp contrast to the non-privileged perhaps even debunking view of science that we shall see exhibited in the next model.

There is also a fourth model worth exploring, although I would hesitate to identify names of scholars in the dialogue who would presuppose it in their writing. According to the *postmodern* or *constructivist contact model*, neither science nor (traditional or liberal) Christianity are acceptable as they are; rather, both need to change radically.

The starting point would be with radical postmodern literary theory and scholars such as Nietzsche, Derrida, Foucault, and Rorty, and with philosophers and sociologists of science such as Thomas Kuhn, Barry Barnes, David Bloor and Sandra Harding. Their ideas are then applied to the science-religion dialogue. What we are invited to understand is that *both* science and religion are social constructs developed to satisfy certain needs

or interests. Consequently, the natural world has a small to non-existent role in the construction of scientific knowledge. Not only religious truth but also scientific truth is a reflection of power relations at a particular time. There is no objective truth to be found. In the words of Don Cupitt, a philosopher of religion: ‘The world as such—if indeed we can speak of such a thing at all—is no more than a featureless flux of becoming, which different cultures simply order in different ways’ (Cupitt 1986, 133). When applied to science, this means that the universe has no inherent structure for scientists to task themselves to discover. All our stories about the world are just transient constructs, and a scientific or a religious perspective are just two among many. If we understand science and religion in this or a similar way it is quite possible to reconcile them with each other.

#### THE RELEVANCE OF EPISTEMOLOGY

Why do the advocates of the contact view answer question (1) and (2) in so different ways? I think that there are many reasons, but one reason has to do with differences in epistemology. I have in mind issues such as:

- What is it rational to believe and what can we know?
- How can we obtain rational beliefs and knowledge?
- How far do scientific methods reach?
- Are there subjects science is not competent to deal with?
- Is science more competent to deal with some subjects than others?

Some theologians, like Gordon Kaufman, are close to accepting scientism, that is to say they hold or presuppose in their theological thinking a *scientistic view of knowledge*: science alone can provide us with genuine knowledge (and perhaps also rational belief). But these theologians, nevertheless, think that Christian faith gives us symbols (but not beliefs), rituals and perhaps ethical guidelines we should not live without. Kaufman maintains that “as far as we know, personal agential beings did not exist, and *could not have existed*, before billions of years of cosmic evolution of a very specific sort and then further billions of years of biological evolution also of a very specific sort had transpired.” How, then, he asks rhetorically, “can we today think of a person-like creator-God as existing before and apart from any such evolutionary developments?” (Kaufman 2001, 410). His argument seems to presuppose scientism. Why should theologians stop believing in a person-like creator-God? It is because science cannot support

the existence of such a God and –this is what needs to be presupposed for the argument to be valid– since science alone gives us knowledge and rational belief, theologians should stop believing in a person-like creator-God. So the implicit acceptance of a scientific view of knowledge and rational belief, would at least partially explain why someone like Kaufman advocates a very liberal contact model.

Other theologians are not ready accept scientism, but they still hold or assume, what we could call, a *privileged view of scientific knowledge*. Such an epistemology says that science provides us with the most reliable path to knowledge and rational belief. Willem B. Drees expresses this view when he writes that:

A relevant approach to naturalism in the context of “science and religion” is, in my opinion, to use it as a label for a world-view that follows the natural sciences as its major guide for understanding the world we live in and are a part of. Such a naturalism is not formally implied by the sciences, since other logically coherent constructions may be possible; but it is a view of the world that stays as close as possible to mainstream consolidated science when it articulates its ideas about the ontology and history of reality. (Drees 2006, 110)

Science should be our major guide to knowledge and rational belief. If you cannot scientifically justify a Christian belief, say in a personal God who created the world, maybe it is rational to accept it, but it could hardly be known to be true. Because this epistemological stance is adopted, Christian theology probably needs to go through major changes.

Others in the science-religion dialogue rather hold or assume a *privileged view of Christian knowledge*. So for instance Plantinga writes:

there is the *Sensus Divinitatis*, which is a source of belief in God, and the Internal Testimony of the Holy Spirit, which is the source of belief in the distinctive doctrines of Christianity. Beliefs produced by these sources go beyond reason in the sense that the source of their warrant is not the deliverances of reason; of course it does not follow that such beliefs are irrational, or contrary to reason ... On this view, religion and faith have a source of properly rational belief independent of reason and science; it would therefore be possible for religion and faith to correct as well as be corrected by science and reason. (Plantinga 2007)

Not only is it the case that Christians can know that many of their beliefs are true; they should also in at least some cases give them greater epistemic weight than they give to certain scientific truth claims. If one holds

such a view then one is much more likely that one ends up advocating a conservative contact view.

Postmodern theologians are likely to see things quite differently, especially if they embrace a *socially constructed view of knowledge*. Knowledge is socially constructed, that is to say that knowledge –in science and religion– is constructed by society or groups with society in ways that reflect their particular social needs, interests or values. So on this view not only religious truth but also scientific truth is a reflection of power relations at a particular time. Kevin J. Vanhoozer writes in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* that “Truth on this view [postmodernism] is a compelling story told by persons in positions of power in order to perpetuate their way of seeing and organizing the natural and social world” (Vanhoozer 2003, 11). So we have different truths which different groups of people embrace and know to be true, due to the compelling stories told by persons in position of power within these groups. But because these postmodern theologians<sup>2</sup> do not think –due to the epistemology they accept– that there is anything special about science (it is just another discourse), we seldom find them engaged in the science-religion dialogue<sup>3</sup>.

## References

- ATKINS, Peter, 1995. “The Limitless Power of Science,” John Cornwell (ed), *Nature’s Imagination*, Oxford: Oxford University Press.
- CUPITT, Don, 1986. *Lifelines*, London: SCM Press.
- DE DUVE, Christian, 1995. *Vital Dust: Life as a Cosmic Imperative*, New York: Basic Books.
- DREES, Willem B., 2006. “Religious Naturalism and Science,” Philip Clayton (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford: Oxford University Press.
- GOULD, Stephen Jay, 1977. *Ever Since Darwin*. London: Penguin Books.
- GOULD, Stephen Jay, 1983. “Extemporaneous Comments on Evolutionary Hope and Realities”, Charles L. Hamrum, red. *Darwin’s Legacy, Nobel Conference XVIII*, San Francisco: Harper & Row.

---

<sup>2</sup> Notice, however, that not all theologians who see themselves as postmodernists hold this view of knowledge and truth. So a postmodern theologian, like Wentzel van Huyssteen, is very much engaged in the science-religion dialogue.

<sup>3</sup> I have developed these ideas more fully in my book *How to Relate Science and Religion* (Eerdmans, 2004).

- GOULD, Stephen Jay. 1999. *Rocks of Ages*. New York: The Ballantine Publishing Group.
- KAUFMAN, Gordon, 2001. "On Thinking of God as Serendipitous Creativity," *Journal of the American Academy of Religion*, 69.
- MIDGLEY, Mary, 1992. *Science as Salvation*. London: Routledge.
- MULLEN, John T. 2007. "Can Evolutionary Psychology Confirm Original Sin?" *Faith and Philosophy* 24.
- PEACOCKE, Arthur, 1993. *Theology for a Scientific Age*, Minneapolis: Fortress Press.
- PEACOCKE, Arthur, 2001. *Paths from Science towards God*. Oxford: Oneworld.
- PEACOCKE, Arthur, 2007. 'A Naturalistic Christian Faith for the Twenty-First Century,' Philip Clayton (ed.). *All that Is*, Minneapolis: Fortress Press.
- PETERS, Ted, 2005. 'Theology and Natural Science,' D. and F. Ford (eds). *The Modern Theologians*, Oxford: Blackwell.
- PLANTINGA, Alvin, 1991. "When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible," *Christian Scholar's Review*, 21.
- PLANTINGA, Alvin, 2007. "Religion and Science," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- POLKINGHORNE, John, 1996. *Scientists as Theologians*, London: SPCK.
- POLKINGHORNE, John, 1998. *Belief in God in an Age of Science*, New Haven: Yale University Press.
- ROLSTON, Holmes, 1999. *Genes, Genesis and God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, Bertrand, 1978 [1935]. *Religion and Science*, Oxford: Oxford University Press.
- STENMARK, Mikael, 2001. *Scientism: Science, Ethics and Religion*. Aldershot: Ashgate.
- STENMARK, Mikael, 2004. *How to Relate Science and Religion*, Grand Rapids: Eerdmans.
- VANHOOZER, Kevin J. (ed.), 2003. *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WRIGHT, Robert. 1996. *The Moral Animal*. London: Abacus.
- WYKSTRA, Stephen. 1990. "Reasons, Redemption, and Realism," M. D. Beaty, ed. *Christian Theism and the Problems of Philosophy*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

## ¿Progreso o estancamiento en el diálogo entre teología y ciencia?

LLUÍS OVIEDO

*Profesor del Antonianum de Roma*

**ABSTRACT:** Several qualified voices have complained in recent years about the impasse perceived in the development of science-and-theology, since no progress is any longer registered, and the same arguments are repeated. Against this opinion, manifold reasons emerge calling for greater engagement from both sides of this interdisciplinary endeavor: the broadening of horizons; the persistence of unresolved issues claiming for greater effort; the rise of new challenges after recent scientific discoveries; the development of philosophical consequences and theological applications; the incorporation of new methods, like the empirical ones in theology; and the pending apologetic questions, calling for better answers.

**KEY WORDS:** science, theology, interdisciplinary endeavor, broad horizons, scientific discovery.

**RESUMEN:** Varias voces cualificadas se han quejado en los últimos años acerca de la percepción de estancamiento en el desarrollo de la ciencia y la teología, ya que no se ha registrado ningún progreso, y los mismos argumentos se repiten. En contra de esta opinión, surgen múltiples razones, reclamando un mayor compromiso por parte de ambos lados en este esfuerzo interdisciplinario: la ampliación de horizontes, la persistencia de problemas no resueltos reclamando un mayor esfuerzo, el surgimiento de nuevos retos después de los descubrimientos científicos recientes, el desarrollo de las consecuencias filosóficas y las aplicaciones teológicas, la incorporación de nuevos métodos empíricos, en la teología, y las cuestiones apologéticas pendientes que piden mejor respuesta.

**PALABRAS CLAVE:** ciencia, teología, interdisciplinar, horizontes abiertos, descubrimientos científicos.



Desde hace algunos años diversos autores que estudian la interacción entre ciencia y teología se preguntan si se ha alcanzado una cierta ‘saturación’ en ese campo, y si tal situación cuestiona el desarrollo de esta ‘sub-disciplina’. Es opinión común que un área científica sin posibilidad de progreso limita su alcance y reduce drásticamente su nivel de investigación.

Las voces a las que me refiero son cualificadas. Michel Ruse, uno de los protagonistas de dicho diálogo, se quejaba hace algunos años del bajo nivel académico de una buena parte de la producción en ese campo, lo que sugeriría un cierto agotamiento de la materia y una repetición de los argumentos<sup>1</sup>. Willem Drees, actual director de la revista *Zygon*, ha expresado similares motivos de insatisfacción o de duda en un libro reciente. En su opinión se percibe una “falta de progreso” en ese campo a causa de la dificultad para considerar de forma más rigurosa los presupuestos asumidos y la finalidad de dicho estudio interdisciplinar<sup>2</sup>. Aparte, otra queja se refiere a la falta de interés que el trabajo en ese ámbito despierta en amplios sectores, tanto de la teología como de la ciencia. Además, se ha abusado excesivamente de desarrollos de tono retórico e ‘inspiracional’ en la llamada ‘teología de la ciencia’, que parecían esquivar un mayor compromiso con la investigación científica y sus resultados<sup>3</sup>.

Siguiendo esta pista, podría ocurrir, cambiando los términos, lo que ha pasado con la llamada ‘teología de las religiones’: que tras muchos debates ha llegado a un punto en que se han fijado las distintas posiciones, se han debatido todos los argumentos en uno u otro sentido, y se ha llegado a una especie de estancamiento en el que difícilmente se podía concebir algo nuevo o enfoques que pudieran desbloquear la situación. También en ese caso se acaba en discursos de tipo retórico y declaraciones conciliadoras y de buena voluntad.

Por otro lado el análisis estadístico de la frecuencia en que aparecen términos como ‘ciencia y religión’ o ‘ciencia y teología’ confirmaría dicha percepción de cierta caída a partir del 2005. Otro dato empírico a tener en cuenta es el carácter más bien limitado de las asociaciones, congresos y publicaciones que se dedican a estos aspectos. Mi experiencia personal en la Sociedad Europea para el Estudio de la Ciencia y la Teología (ESSSAT) confirma dicha impresión de escaso crecimiento.

---

<sup>1</sup> Michael Ruse, “My Journey in the World of Religion-and-Science”, *Zygon*, 42-3, 2007, pp. 577–582.

<sup>2</sup> Willem B. Drees, *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates*, Abingdon: Routledge, 2010.

<sup>3</sup> Barbara Herrnstein Smith, *Natural Reflections: Human Cognition at the Nexus of Science and Religion*, Yale University Press, New Haven, CT, London, UK, 2009, pp. 97 ss.

En el campo de la teología de las religiones se establecieron tres posiciones fundamentales: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. En el diálogo con la ciencia, ya Barbour fijó las cuatro posiciones conocidas y que repiten todos los manuales. Se podría decir que las cosas siguen estando en cierto modo igual que a mitad de los años ochenta, y que las opciones no se han movido demasiado.

Es cierto que si se trata de las dos primeras posiciones, el conflicto o la inconmesurabilidad, no hay progreso que valga. Tampoco cabe esperar mucho de la tercera posición, que aboga por una síntesis en la que la teología acaba asimilándose a los avances de la ciencia. La cosa seguramente cambia si se asume un modelo de diálogo que respeta la identidad de las partes y busca un mutuo enriquecimiento. Hay motivos para pensar que, en algunos campos, las orientaciones se han fijado, o se ha alcanzado una cierta estabilidad que se refleja en los manuales, y se han estandarizado las diversas vías de recepción de las visiones más sedimentadas en cosmología y biología. De todos modos me resisto a pensar que buena parte del trabajo ya se ha realizado, que queda más bien poco que estudiar, o que sería una pérdida de tiempo dedicar la investigación teológica a ese sector, en donde ya casi todo ha sido dicho o no quedan zonas por explorar. Dicha percepción parece justificar más bien actitudes descomprometidas y una cierta ‘pereza intelectual’ a la hora de afrontar desafíos que distan mucho de encontrar una buena respuesta teológica. Por otro lado, si aplicáramos ese mismo criterio al desarrollo reciente de la teología fundamental, la situación podría revelarse todavía peor, en el sentido de carencia de innovación, o repetición de los mismos temas que hace veinte años.

En lo que sigue, intentaré justificar en qué medida esta llamada ‘subdisciplina’ sigue presentando ingentes retos, requiere un mayor compromiso por parte de la teología, y dista mucho de haber alcanzado un punto de saturación. Otra cosa es que los resultados de esta interacción o el esfuerzo que despliegan quienes siguen consagrados a ella, sean tomados en serio por la comunidad académica establecida en las dos áreas afectadas.

Básicamente, me referiré a varios escenarios de renovación: la ampliación de los horizontes disciplinares; la existencia de cuestiones irresueltas y que siguen reclamando mayor esfuerzo; la emergencia de nuevos retos en la investigación más reciente; el desarrollo de las consecuencias filosóficas y de las aplicaciones teológicas; la incorporación de nuevas metodologías, incluyendo las empíricas en teología; y las cuestiones apologeticas pendientes. Mi objetivo es informar a los colegas sobre qué es lo que se está moviendo en este campo y dónde habría que fijar más la atención.

## 1. Ampliación de los horizontes disciplinares

La impresión que podía desprenderse de una revisión de la bibliografía disponible hasta hace algunos años era que el diálogo entre ciencia y teología se ocupaba fundamentalmente de cuestiones cosmológicas y del gran tema en torno al evolucionismo y sus consecuencias para la fe cristiana. Un repaso al índice de una obra de síntesis publicada por Ian Barbour en 2002<sup>4</sup>, nos da una idea de los temas centrales: Dios y la evolución; Evolución, genética y la naturaleza humana; Neurociencia, inteligencia artificial y la naturaleza humana; Dios y la naturaleza: una visión en clave de proceso; Teología, ética y el ambiente. En general parece que estos han sido los ‘temas estrella’, o que han captado más la atención.

No obstante, un meta-análisis de los libros y artículos publicados más recientemente y que pueden tener una cierta relevancia para la interacción entre ciencia y teología, depara algunas sorpresas, en el sentido de que han entrado en escena nuevos temas, que han supuesto una ampliación del panorama. Esta ampliación afecta sobre todo al ámbito antropológico y al llamado ‘estudio científico de la religión’. Trataré de exponer brevemente en qué consiste el nuevo escenario que configuran estas recientes entradas.

En primer lugar, las cuestiones antropológicas no estaban ausentes del tratamiento anterior, pero no habían incorporado una buena parte de las aportaciones o desarrollos científicos que se han promovido en la última década. De hecho, los estudios genéticos, la aplicación más amplia del enfoque biológico evolucionista, o los análisis neurológicos plantean nuevos retos y oportunidades que no deberían ser ignorados. Cabe afirmar que se registra un claro fermento en ese campo, aunque buena parte del progreso en curso pueda ser entendido de forma peyorativa, en el sentido de afectar negativamente a la antropología teológica, pero claro, eso es otro tema.

La cuestión que se plantea es si se puede hablar de ‘progreso en el estudio de ciencia y teología’ cuando la mayor parte de las aportaciones más recientes en el área antropológica se sitúan en las antípodas de la visión cristiana, lo que puede ciertamente causar perplejidad y alejar –más que acercar– a los teólogos que pudieran sentirse interesados en ese diálogo. En primer lugar, conviene advertir desde el principio que dicha interacción no es nada fácil, y que nadie debería hacerse ilusiones, esperando que la ciencia provea argumentos en favor de cierto ‘concordismo’ o al menos res-

---

<sup>4</sup> Ian Barbour, *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis, Fortress Press 2002; también resulta muy útil la obra más reciente de Keith Ward, *The Big Questions in Science and Religion*, West Conshohocken, PA: Templeton, 2008.

pete la visión tradicional cristiana. Mi experiencia en los años de dedicación a este campo es que a menudo el impacto de las ciencias es negativo para la teología y la fe, y que sólo tras una cierta maduración se logra acceder a visiones capaces de fecundar y renovar el discurso cristiano, para actualizarlo y volverlo significativo.

Por otro lado sería reductivo afirmar que el desarrollo científico sólo depara sorpresas desagradables para los creyentes. En contadas ocasiones el debate en curso pone en evidencia la debilidad de las posiciones que se consideraban más firmes y que podían plantear una reducción antropológica. Un caso reciente es la profunda revisión que sufre el modelo más reductivo de la 'auto-conciencia', que había perdido su perfil en la consideración antropológica más estándar, con lo que se veían en entredicho la libertad y la especificidad humanas. Ahora dicha dimensión es reivindicada en base a la evidencia que provee la psicología experimental y la neurología.

El conocimiento del ser humano inspirado en modelos biológicos debe ser asumido en aras a un sano realismo, y a la superación de idealizaciones antropológicas que han sido una fuente de problemas en la vida cristiana, eclesial y en la teología espiritual. Quizás esas aportaciones no hagan más que recordarnos temas y enfoques que ya había desarrollado San Agustín, pero que es muy bueno que sean confirmados desde una visión más científica y empírica. Además, no todo es pesimista en este campo; los estudios sobre el altruismo prosperan de forma intensa y proveen nuevos escenarios. De hecho este ha sido uno de los temas más debatidos en los últimos meses, tras una provocativa publicación de Edward Wilson en la revista *Nature*<sup>5</sup>.

El otro frente recientemente abierto y de gran relevancia para el diálogo entre ciencia y teología corresponde al gran desarrollo que conoce el llamado "estudio científico de la religión". En general se refiere a tres programas relativamente distintos: el neurológico, el cognitivo, y el biológico, aunque a menudo se registran interferencias entre ellos. En breve, dichos programas intentan ofrecer explicaciones más plausibles, es decir, de mayor capacidad heurística, del fenómeno religioso. Sus autores están convencidos de contar actualmente con instrumentos de análisis que no estaban a disposición en décadas anteriores, por lo que ni la antropología clásica ni las explicaciones en clave sociológica, psicológica o fenomenológica convencionales podían aportar los resultados que ahora se descubren.

Es evidente que este nuevo desarrollo afecta –a menudo negativamente– a la reflexión teológica y presenta serios desafíos desde un punto

---

<sup>5</sup> Martin A. Nowak, Corina E. Tarnita, and Edward O. Wilson, "The evolution of Eusociality", *Nature*, Vol. 466/26 August 2010, doi:10.1038/nature09205.

de vista apologético. A grandes rasgos ese programa resulta claramente reductivo y obedece a un intento de ‘naturalizar’ la fe religiosa. Si nuestros colegas logran llevar a término su objetivo de proveer una teoría de gran poder explicativo que reduzca la experiencia religiosa a factores puramente naturales, entonces la causa de la teología quedaría ampliamente en entredicho. De ahí que, a pesar de las muchas debilidades y decepciones de esta línea de investigación, sea necesario tomarla en serio si queremos evitar las desastrosas consecuencias que reportaría una divulgación poco crítica. De hecho algunos de los exponentes más duros del ‘nuevo ateísmo’, como Dawkins y Dennett, se han servido de argumentos que proveían estas teorías.

De todos modos conviene recordar que, una vez más, dicha investigación aporta en ocasiones inspiraciones útiles para la teología, en concreto a la teología de la fe o del *actus credendi*, que puede verse iluminada a partir de estas propuestas. Trataré de este punto más ampliamente en otro apartado.

La ampliación de horizontes se produce, por último, como consecuencia de una inclusión de disciplinas más allá de las llamadas ‘ciencias naturales’, que parecían acaparar un excesivo protagonismo en el diálogo en curso. Una visión más amplia considera injusto dejar fuera de este diálogo otros campos que pretenden un nivel de rigor equiparable a cualquier otra ciencia, como las ciencias terapéuticas y las ciencias sociales, en especial la economía y la sociología. También los desarrollos más experimentales de la psicología deberían ser incluidos en la lista de candidatos a una interacción más madura. Seguramente el tratamiento clásico de la subdisciplina partía de la prioridad de las ciencias naturales sobre las demás, que ocuparían un papel más derivado y no gozarían del rigor y controles que elevan la fiabilidad de la física o la biología. Sin embargo, sería un error seguir ese criterio –que distingue entre ‘ciencias de primera clase’ y ‘de segunda’– e ignorar la riqueza de aportaciones, así como de retos que derivan de dichos estudios para la fe.

## **2. Cuestiones pendientes**

Cualquiera que sea consultado sobre la situación actual en el campo del diálogo entre ciencia y teología confirmará que quedan bastantes cuestiones por resolver. No obstante, el pesimismo deriva más bien del hecho de que se repiten las respuestas o las orientaciones que ya dieron algunos autores desde los años ochenta. Un típico ejemplo se refiere al problema de cómo concebir la acción de Dios en un mundo dominado por la causalidad física, y que no parece dejar espacio para intervenciones de orden sobrenatural. Ya se han

establecido las soluciones ‘estándar’: el recurso a la mecánica cuántica, el papel que juega la información, la física del caos, y poco más<sup>6</sup>. Llegados a ese punto da la impresión de que el problema no está del todo resuelto, y que de todos modos no queden muchas más cartas que jugar.

Algo parecido podría afirmarse respecto de las cuestiones que sigue planteando el evolucionismo y sus distintas aplicaciones. Se han escrito muchos libros, pero la sensación es que los argumentos empleados siguen siendo similares, es decir, no se registra demasiado progreso. No obstante quedan varios cabos sueltos, es decir, no podemos pretender que la cuestión está ‘cerrada’ y que el tema no da más de sí.

Todas las ciencias conocen ‘cuestiones pendientes’ y a ellas se dedican una buena parte del esfuerzo y los recursos disponibles. En la física de partículas, se siguen buscando, con ingentes inversiones, los componentes más elementales de la materia. No parece que se registre tampoco un gran progreso en un campo que desde hace décadas cautiva a los mejores físicos: encontrar una teoría unificada en grado de coordinar la teoría de la relatividad y la cuántica. En biología todavía no se ha encontrado, a pesar de los muchos esfuerzos, el proceso químico que está en la base de las dinámicas vivas de auto-organización y auto-reproducción. Tampoco se ha logrado dar con una remota solución al problema de las bases neurológicas que explican el fenómeno de la auto-conciencia. Todos estos enigmas irresueltos no suelen ser interpretados, a pesar de todo, como síntomas de agotamiento de las respectivas disciplinas, a pesar de que parecen estancados desde hace veinte años, sino que son vistos como retos que continúan animando la investigación y justifican amplias inversiones de capital material y humano. La ‘inversión teológica’ dedicada a afrontar los retos pendientes en el diálogo con la ciencia, en comparación con lo que se invierte –por ejemplo– en el intento de identificar el ‘Bosón de Higgs’, es francamente ridícula.

Por otro lado, el repaso a la bibliografía reciente sí muestra signos de progreso, o al menos de no-agotamiento, en lo que se refiere a esas grandes cuestiones, en especial por que, como se verá a continuación, se registran desarrollos en el interior de las ciencias y debates de gran vivacidad que abren algunas nuevas puertas al desarrollo teológico. Por consiguiente, no

---

<sup>6</sup> Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2002; por otro lado un título más reciente sugiere que sí ha habido progreso: Robert John Russell, Nancey Murphy, William R. Stoeger S.J. (Eds.), *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory FND NDUP.

habría que asumir como un hecho negativo el que la teología siga encontrando en su camino cuestiones de difícil solución, o que no encuentre una respuesta definitiva y claramente satisfactoria. Siendo esta una situación común, debería más bien incentivar un nivel más comprometido de investigación, en búsqueda de soluciones mejores, como ocurre en todas las ciencias. Otra cosa es que se prefiera aceptar de forma poco crítica las conclusiones alcanzadas y que se abandone una investigación que exige mayor esfuerzo. En ese caso el problema no es tanto la sub-disciplina, sino la falta de empeño teológico ante los nuevos retos que se plantean desde la parte más dinámica del conocimiento humano.

### 3. Nuevos retos en la investigación reciente

Desde mi punto de vista el dato que más cuestiona la opinión del estancamiento de la ciencia-y-teología es el hecho de que se producen constantemente progresos y se difunden noticias que obligan a replantear –a veces en profundidad– las visiones ya adquiridas. En los dos párrafos anteriores ya se ha hecho alusión a estos desarrollos, pero ahora toca profundizar en su alcance y significado para la interacción propuesta.

Una primera ‘sacudida’ ha sido provocada por el impacto del llamado ‘Nuevo ateísmo’. Quizás la carta de nacimiento de ese movimiento fue la publicación en 2006 del conocido libro de Richard Dawkins, *La desilusión de Dios*. Se trataba de una crítica feroz a la religión por parte de un científico, que recurre a menudo a argumentos científicos. Hasta entonces algunos habían pretendido que el desarrollo científico era o debía ser indiferente a las cuestiones religiosas[me permito recordar que en nuestras Jornadas del 2005, celebradas en Burgos, nuestro colega Sequeri consideraba que la ciencia no afectaba a la cuestión de la creencia y el ateísmo]. El hecho es que dicha obra dio lugar a una especie de ‘género literario’ de tono divulgativo que ha producido decenas de títulos en los que se extraen las consecuencias más negativas para la fe religiosa a partir de la ciencia. Pero además, dicho desarrollo ha provocado una oleada de obras de tono decididamente apologético, que cuenta con muchos más títulos en respuesta y que aportan una profunda crítica a las tesis de Dawkins, Dennett y otros. Lo que interesa de este fenómeno cultural y editorial es que la provocación por parte de los nuevos ateos científicos ha motivado la reacción de muchos teólogos y autores cristianos que han encontrado una ocasión para desplegar argumentos a favor de la plausibilidad y la relevancia de la fe en una cultura marcada profundamente por la mentalidad científica. Otra cosa es la menor atención que quizás se ha prestado dentro de

la sub-disciplina a esos desarrollos, que eran considerados menos relevantes. Probablemente se trata de un síntoma de algunos de los problemas que han afectado a la orientación dominante en ese campo, y que hay que revisar. De todos modos, la crítica atea ha vuelto a poner de moda la ‘cuestión de Dios’ lo que no es poco en un ambiente tan secularizado.

Quien esté atento a los desarrollos en los campos científicos más sensibles a la teología se dará cuenta de que no se puede nunca bajar la guardia, y ni mucho menos pensar que las cosas ya están bastante claras, por lo que sólo nos queda rumiar los resultados adquiridos y darles un formato digerible para los creyentes. Creo que hay varios ejemplos que nos animan a seguir trabajando y a buscar nuevas formas de interacción.

En primer lugar, el campo cosmológico. Están pasando muchas cosas y se han publicado en los últimos meses varios libros que seguramente obligan a replantear las estrategias tradicionales en torno a cómo recuperar la doctrina de la creación en el contexto que configura la cosmología física. Las obras de Hawking y Mlodinow, o la más reciente de Penrose, entre otras, invitan –desde sus hipótesis de trabajo o sus propuestas sobre el origen del cosmos– a ensayar respuestas teológicas que sigan validando la doctrina cristiana que sostiene la fe en Dios como creador del universo.

¿Qué decir de los interminables debates en torno a la evolución como desarrollo auto-suficiente de la naturaleza viva? No pasan los meses sin que nos sintamos sorprendidos por tomas de posición vehementes en torno a la cuestión del diseño, de la teleología, o de la ‘sintonía fina’. En definitiva, el problema de si es más plausible la explicación exclusivamente evolucionista o bien una alternativa que añade un elemento externo o trascendente, dista mucho de estar resuelta, o de satisfacer a la mayoría.

El campo antropológico no deja de deparar sorpresas. Hace algunos años se decidió –por fin– la cuestión del monogenismo en los orígenes de nuestra especie, tras extenuantes discusiones y el espaldarazo que supusieron los análisis del DNA mitocondrial. Ahora se añaden año tras año descubrimientos que plantean serias cuestiones a la antropología teológica. Hace algunos meses un instituto de investigación alemán encontró evidencia sobre la presencia de partes del genoma de los Neandertalenses en el genoma humano, lo que implicaría una relación entre ambas especies y, por consiguiente, abre un interrogante sobre la pretendida exclusividad de la especie humana. Los recientes debates en torno al altruismo, protagonizados por Edward Wilson y su equipo<sup>7</sup>, ponen de nuevo sobre la mesa cuestiones

---

<sup>7</sup> Martin A. Nowak, Corina E. Tarnita & Edward O. Wilson, The Evolution of Eusociality, *Nature*, 466, (26 August 2010), 1057–1062.



de gran calado sobre la capacidad humana para hacer el bien y sus orígenes biológicos. Es de gran interés que dichas investigaciones estén dando al traste con el dogma del ‘individualismo metodológico’ en las ciencias biológicas, y abran las puertas a modelos más colectivos de selección natural.

Las novedades se producen también en los estudios neurológicos y cognitivos, con consecuencias de largo alcance para todos. Basta asomarse a los congresos en torno a estos temas para advertir lo animado de los debates y las aportaciones más recientes que cuestionan posiciones ya asentadas. El tema de la ‘auto-conciencia’ es uno de los que conocen desarrollos más interesantes, en el sentido de superar las visiones más fisicalistas y reductivas. Pero también los abundantes estudios sobre biología y cognición de lo religioso ofrecen materiales para la reflexión teológica, e invitan claramente a entrar en la discusión; de hecho resulta grave la ausencia de los teólogos en los ambientes y publicaciones en los que se debaten los avances en esos campos. De nuevo no parece que el problema sea la extenuación de la materia o el agotamiento de los campos de interacción, sino la falta de voluntad o interés para entrar en dichos ambientes y dejarse interpelar por los avances – más o menos reales– que se registran en un campo tan sensible para la fe y su reflexión. Si el sentido religioso puede reducirse a mecanismos cognitivos o a un cierto ‘interés biológico’, entonces ‘tenemos un problema’.

#### **4. El desarrollo de las consecuencias filosóficas y de las aplicaciones teológicas**

Confío en que no sorprenda a nadie afirmar que uno de los campos más prometedores del desarrollo de la teología fundamental, en continuidad con el programa apologético que una vez constituía su núcleo, es el de la filosofía de la religión. Al menos así lo entienden un grupo de filósofos cristianos y de jóvenes teólogos que desarrollan argumentos, sobre todo en el ámbito de la tradición analítica, sobre la realidad de Dios, sus atributos y actuación, sin ningún rubor y con la convicción de que se trata de temas que dignifican a la reflexión teológica. Este programa puede leerse como un intento de asumir el motivo anselmiano del *maius quod cogitare potest*. Pero además, buena parte del desarrollo filosófico en el ambiente anglo-americano se concentra hoy en cuestiones que derivan de la recepción del método y de las hipótesis de trabajo científicas, con clarísimas repercusiones teológicas.

En primer lugar, la cuestión más grave se plantea en torno al llamado ‘naturalismo’, a su alcance y consecuencias. El debate se centra en verificar si un conocimiento de la realidad en clave exclusivamente natural, es decir

física, basta para hacer las cuentas con la misma, o si hay espacio para comprender otras dimensiones de lo real, sobre todo en lo que se refiere a las dimensiones de conciencia. El reduccionismo es una pieza clave en el método científico, pero la cuestión estriba en comprender sus límites y ámbitos de aplicación. En la discusión corriente se pone en evidencia que el exceso de reduccionismo impide una comprensión más científica de algunos aspectos de la realidad, que implican un cierto grado de 'emergencia' respecto del nivel puramente físico<sup>8</sup>. De nuevo, si esas cuestiones no se resuelven desde una reflexión filosófica más comprometida, la teología se verá en serios apuros.

Conviene recordar que una buena parte de los debates señalados son muy recientes, y que en este caso se asiste a un claro progreso. Eso mismo ocurre en relación con los intentos de comprender la libertad de actuación, o la capacidad de decisión voluntaria que había sido puesta en entredicho por algunas interpretaciones precipitadas de la investigación neurológica. Las valoraciones más recientes desde una recepción filosófica de los avances registrados indican que hay un amplio espacio para concebir la decisión racional y consciente, que es la base de cualquier antropología de la libertad, y por ende, de cualquier antropología teológica. Ya se ha aludido además a los debates sobre la forma de concebir a la divinidad y su acción en el mundo cuando se tienen en cuenta los datos de la ciencia.

No obstante, desde mi punto de vista, lo que queda más por desarrollar es la aplicación teológica de motivos e inspiraciones que proceden de las ciencias, y que en ocasiones plantean retos, y en otras facilitan oportunidades. De hecho la ciencia a menudo cierra algunas puertas a la teología, pero abre al mismo tiempo otras e incluso algunas ventanas que ofrecen nuevas vistas hasta ese momento desconocidas.

Dejo para el siguiente párrafo las cuestiones metodológicas, que merecen una mención aparte. Interesa de momento centrarse en los campos que requieren un mayor esfuerzo de asimilación por parte de los teólogos, sobre todo los fundamentales. Conviene primero aclarar una premisa importante. Cuando se trata de la relación entre ciencia y teología, no se habla de un impacto mutuo o de un situación que afecta por igual a cada una de

---

<sup>8</sup> Steven Horst, *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford - New York 2007; Philip Clayton and Paul Davies (Eds.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford University Press, Oxford - New York 2006; Georg Gasser (Ed.), *How Successful is Naturalism?* Ontos Verlag, Frankfurt -Paris 2007.

las partes. Sería una pía ilusión. En realidad a la inmensa mayoría de los científicos les trae sin cuidado cómo reaccione la teología o el significado de los avances de la ciencia para la fe. No hay simetría en absoluto: a la teología sin embargo sí le afectan ciertos desarrollos científicos y sus consecuencias, y sería demasiado arriesgado pretender ignorarlo. Aunque a priori pueda concebirse una experiencia de fe a salvo de dicho impacto, y en la práctica se cuentan muchos creyentes que viven su fe ‘inmunizados’ de los asaltos de la razón científica, a la larga, de forma empírica, cada vez son más las personas a las que afecta la representación científica de la realidad, que va volviendo superfluo el recurso a la fe y a la esperanza religiosa<sup>9</sup>. Por consiguiente la tarea principal en la que nos sentimos implicados no es tanto convencer a los científicos del valor de nuestras creencias y doctrinas para su propia actividad de investigación –lo que también hay que hacer– sino convencer a los creyentes de que la fe cristiana es compatible con la mentalidad científica, y que incluso puede crecer en ese específico campo del diálogo entre fe y razón, que tanto preocupa al Papa Benedicto XVI.

Lo repito, creo que se da un considerable retraso en la recepción y asimilación de las consecuencias teológicas de los avances científicos, sobre todo en los campos más sensibles, como el tratado de creación, la antropología teológica (el tema del pecado original, por ejemplo) y el tratado de fe como parte de la teología fundamental. Por supuesto el arco puede ampliarse si se asume la influencia de las ciencias sociales –como las teorías de la organización– en la eclesiología; los estudios rituales en la sacramentaria; y todo el impacto que los anteriores desarrollos tienen en la moral y la espiritualidad. Quien pretenda que ya no queda trabajo, o que todo lo que había que decir ya ha sido dicho, comete una temeridad o justifica su inacción.

Varios de los ejemplos indicados a lo largo de esta exposición pueden ser aducidos de nuevo con el fin de tomar conciencia de lo que aún queda por hacer. Sorprende la lentitud en la recepción de los estudios cognitivos de la religión, incluso en uno de los campos más sensibles a las novedades metodológicas, como son los estudios bíblicos, en los que todavía son escasos los intentos de aprovechar el potencial hermenéutico de las propuestas sobre los ‘sesgos cognitivos’, uno de los puntos de mayor interés. Considero

---

<sup>9</sup> Este es el argumento principal de muchos pensadores enraizados en la concepción científica: no pretenden –ni pueden– demostrar que Dios no existe, sino sólo que dicha hipótesis deja de ser necesaria ante el avance de la ciencia; un ejemplo reciente es: Peter Atkins, *On Being: A Scientist's Exploration of the Great Questions of Existence*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

que, en general la teología puede ganar mucho si se atreve a entrar en el campo de los estudios cognitivos, del mismo modo que han ganado otras disciplinas humanísticas asumiendo inspiraciones y métodos de ese signo: la historia, los estudios literarios, la filosofía, la sociología o la antropología.

¿En qué podría consistir un 'giro cognitivista' en teología? Básicamente en la asunción de una clave de lectura que enfatiza el papel jugado por los procedimientos mentales, sus posibilidades, límites y sesgos, a la hora de concebir la divinidad, su actuación en el mundo, su interacción con los humanos en la historia, la idea de 'gracia', la cuestión del lenguaje y del comportamiento religioso, e incluso a la hora de organizar mejor los modelos o estilos teológicos, que seguramente siguen pautas cognitivas bastante identificables. Esta también es una misión de la teología fundamental: organizar el propio campo, en ocasiones un tanto confuso.

## **5. La incorporación de nuevas metodologías**

Probablemente uno de los campos más prometedores y todavía por explorar en la interacción con la ciencia consiste en la asimilación de orientaciones metodológicas en grado de reforzar la validez del discurso teológico y de conferir mayor rigor a sus resultados.

En general la teología puede aprender mucho del método científico, y puede sacar gran partido de esas lecciones. En primer lugar está la asunción de una actitud más falibilista, es decir, que acepta la posibilidad del error en las interpretaciones que propone, que son siempre coyunturales o sometidas a contingencias fuera de nuestra gestión. En segundo lugar, la necesidad de asumir mayores controles sobre la calidad de los propios argumentos, lo que implica someter la producción teológica al examen de colegas bien informados y que puedan rastrear a tiempo posibles fallos o carencias. Tercero, la necesidad de verificar con el tiempo los resultados de las propias propuestas y su impacto efectivo para la fe y la Iglesia. Y cuarto, la necesidad de tomar muy en serio los datos que proceden de la investigación científica y que tienen especial relevancia para las cuestiones teológicas. No toda la teología debe incorporar un formato 'más científico', se trata sólo de hacer que una parte de la misma asuma esa responsabilidad, la parte que debe comprometerse más en el diálogo con la ciencia, y que debe reflejar ciertos requisitos de rigor.

Otra sugerencia se refiere a la asunción de métodos más empíricos y experimentales en la investigación teológica. Por un lado, se trata de un requisito si los teólogos quieren ser admitidos en los foros en los que se discuten las aproximaciones experimentales a la religión, así como sus

consecuencias. Pero además, parece que dichos métodos son cada vez más necesarios a la hora de ‘leer los signos de los tiempos’, que por su propia naturaleza tienen un carácter empírico y requieren el recurso a métodos adecuados. Por otro lado, la necesidad antes señalada de verificar los resultados de las propuestas teológicas exige la aplicación de métodos empíricos para constatar el alcance de dichos efectos, sobre todo cuando no se puede decidir ‘a primera vista’ o dichos resultados son disputados o sistemáticamente ignorados.

Las cuestiones eclesiológicas cobran dimensiones nuevas cuando se asume una perspectiva más empírica, lo que implica una decidida superación del idealismo que ha evitado una percepción más realista de la organización eclesial, y capaz de afrontar mejor su difícil situación y las tribulaciones que atraviesa.

Se abre ante los teólogos un campo inmenso de posibilidades metodológicas todavía por explorar y que en su aplicación haría de la teología una disciplina más creíble y sobre todo más apta para un diálogo efectivo con las ciencias. A veces da la impresión de que lo que falla o se echa de menos en esa interacción, que en parte ha venido a menos, es la capacidad de la teología para ponerse a la altura de las ciencias, en lugar de conformarse con el desarrollo de una hermenéutica auto-referencial y normativa que convence sólo a pocos.

## **6. Conclusión: misión de la sub-disciplina ciencia-y-teología**

Quizás uno de los puntos de mayor tensión y que requieren más investigación teológica es si se puede proponer dicho diálogo sin caer necesariamente en el naturalismo teológico, como ha ocurrido en bastantes casos. La teología más exigente se siente llamada a reivindicar que el anuncio nuclear del Dios personal trascendente y de la historia puede convivir con un ambiente dominado por la razón científica, y que incluso ese nuevo ambiente puede volverse apto para la fe cristiana.

Rowan Williams, Arzobispo Anglicano de Canterbury, ha publicado recientemente una recensión en el *Times Literary Supplement* sobre el libro de Conor Cunningham, *Darwin's Pious Idea*<sup>10</sup>. Sorprende que una figura de

---

<sup>10</sup> Rowan Williams, “Such a Thing: An invigorating journey on the frontier between religion and science”, review of: Conor Cunningham, *Darwin's Pious Idea: Why the ultra-Darwinists and Creationists both get it wrong*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010, en *Times Literary Supplement*, 5638, April 22, 2011, pp. 8-9.

dicho calibre teológico y eclesiástico se interese en primera persona por comentar en tono muy positivo una obra que básicamente reivindica una lectura diferente del darwinismo, que ofrece un espacio amplio a la dimensión divina y a la fe cristiana. Creo que se trata de un ejemplo a seguir.

Queda mucho trabajo por hacer, siempre que aceptemos los retos planteados y seamos capaces de asumir un modelo de elaboración teológica menos auto-referencial y más dialógico, preocupado por la relevancia del mensaje cristiano en el diálogo con la razón y la cultura del propio tiempo. De hecho, el diálogo con la ciencia ofrece seguramente una de las mejores ocasiones para ampliar los horizontes de la Teología fundamental, que se habían vuelto francamente limitados y no albergaban posibilidades de progreso. La teología fundamental puede crecer ante los retos que plantea la ciencia, y recuperar la relevancia que había perdido al asimilarse demasiado al modelo dogmático.



# Racionalidad científica y racionalidad teológica

FERNANDO J. JOVEN ÁLVAREZ, OSA  
*Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*

**RESUMEN:** El artículo plantea el problema de la racionalidad de las creencias religiosas en comparación con los enunciados científicos. Se estudia la relación entre ciencia y la fe en el modelo clásico y en el postconciliar indicando algunas debilidades de este último. Finaliza el trabajo con un análisis epistemológico de las creencias cristianas.

**PALABRAS CLAVE:** Ciencia y fe; enunciados teológicos; epistemología religiosa; teología fundamental.

**ABSTRACT:** This lecture raises the question of the rationality of religious beliefs compared to scientific statements. It examines the relation between science and Christian faith in the classical and post-Vatican II model indicating some weaknesses of later. The paper ends with an epistemological analysis of Christian belief.

**KEY WORDS:** Faith and science; theological statements; religious beliefs; religious epistemology; fundamental theology.

## 1. INTRODUCCIÓN

¿Es una decisión racional, hoy en día, aceptar creencias cristianas? Esta pregunta, cuya respuesta es obvia para los aquí presentes, resulta también de rápida contestación para muchos científicos y filósofos contemporáneos pero justo en sentido contrario.

Hay una serie de científicos y filósofos –sobre todo pertenecientes a los grupos que podríamos denominar “filósofos científicos” y “científicos filósofos”– que, junto a buena parte de la opinión pública, considera que acep-



tar creencias cristianas en la actualidad, en el plano teórico, constituiría una antigualla del pasado pues el valor epistemológico de las mismas es nulo. Así mismo, mantener un comportamiento cristiano sería algo sin sentido a esta altura de los tiempos. Creer en el cristianismo no sería racional<sup>1</sup>.

Todos los aquí presentes, pienso, consideramos una decisión perfectamente racional creer en la verdad del enunciado “Jesucristo resucitó de entre los muertos”; doy por sentado que ninguno de los presentes cree que es racional admitir la verdad del enunciado “Drácula se levanta de entre los muertos a las doce de la noche” y, mejor, no preguntemos por la racionalidad de creer en el enunciado “Satán actúa en el mundo por odio contra Dios”<sup>2</sup>. Sin embargo, para los autores citados no hay mayor diferencia entre creer en uno u otro de tales enunciados. El valor epistemológico de los mismos sería idéntico. Y lo malo no es que lo sea para un grupo de profesores universitarios, sino que lo es para gran parte de nuestra sociedad<sup>3</sup>.

Cuando aquí hablamos de racionalidad no entendemos una facultad o capacidad humana. En dicho sentido, y llevado al extremo, es evidente que todo lo que hacen los seres humanos es racional en cuanto que los definimos como seres racionales; sino que entendemos que la racionalidad se predica, por un lado, de algunas de nuestras creencias y opiniones sobre la realidad y,

---

<sup>1</sup> Con la expresión “filósofos científicos” me refiero a autores tales como Jesús Mosterín, Mario Bunge o Quentin Smith. Como “científicos filósofos” a Richard Dawkins o Stephen Hawking entre otros. Algunos de los citados han hecho del ateísmo, consecuencia de la visión científica del mundo, una señal de identidad. Hay que distinguirlos de otra corriente actual de filósofos ateos para quienes el comportarse “como si” se fuera cristiano sí sería racional, incluso lo más racional desde el punto de vista socio-político, aunque no encuentren justificadas las creencias teóricas. Podríamos encuadrar aquí los últimos trabajos de Gustavo Bueno o, incluso, de Jürgen Habermas.

<sup>2</sup> Véase (Catecismo de la Iglesia Católica 1992: n. 395).

<sup>3</sup> En opinión de Mosterín: “Además de las dificultades genéricas de las religiones monoteístas, el cristianismo (a diferencia del judaísmo y el islam) presenta a sus creyentes sapos peculiares especialmente difíciles de tragar, como el dogma de la Santísima Trinidad, la doctrina del pecado original o la transustanciación eucarística. Una línea tenebrosa de pensamiento cristiano, que pasa por Pablo, Agustín y Lutero, añade las tesis de la condena eterna de los no bautizados, la salvación por la sola fe o la predestinación. El último capítulo, el 20, dedicado al cristianismo contemporáneo, es somero y escueto en comparación con los demás y se centra en los aspectos sociales e institucionales más que en los intelectuales, dado que la religión cristiana lleva dos siglos desacoplada del pensamiento vivo (filosófico, científico, antropológico, político y económico), de nuestro tiempo y ya no genera ideas interesantes” (Mosterín 2010: 8). Amén. Y sigue: “Al llegar al siglo XIX y XX, el cristianismo y sus nociones de Dios y pecado había desaparecido del pensamiento vivo” (Mosterín 2010: 479). Por cierto, de todos los autores que caricaturiza la palma, creo, se la lleva San Agustín.

por otro, de algunas de nuestras decisiones y acciones. Tenemos creencias sobre la realidad y tomamos decisiones pero, dentro del conjunto de creencias, habría creencias racionales y creencias irracionales; comportamientos racionales y comportamientos irracionales. El conjunto de nuestras creencias racionales constituiría nuestra racionalidad teórica individual<sup>4</sup>.

Ahora bien, en virtud de qué consideramos unas creencias como racionales y otras no. La racionalidad caracterizaría a algunas de nuestras creencias sobre la realidad en función del modo como las adquirimos y mantenemos. En este sentido podríamos hablar de la racionalidad como un método. Las creencias adquiridas mediante el método racional serían nuestras creencias racionales.

Podemos decir que el sujeto  $x$  cree racionalmente el enunciado  $p$ , si:

1.  $x$  cree que  $p$  es un enunciado verdadero
- y 2.  $x$  está justificado en creer que  $p$  es un enunciado verdadero

De momento sólo unas consideraciones previas en cuanto a la terminología. Doy por sentado que tanto las ciencias como las religiones construyen enunciados, es decir, oraciones del lenguaje de las que se puede predicar la verdad o la falsedad en virtud de su relación con la realidad. “La Tierra es redonda” y “Dios ha creado el mundo” son enunciados, como también lo son los antes citados. Suponen la existencia de algo real, de realidad a la que se refieren. Para los filósofos y científicos mencionados sólo existiría la realidad empírica (RE) y la ciencia constituiría el conjunto de enunciados racionalmente justificados sobre dicha realidad –no entro ahora en mayores disquisiciones, no vamos a definir la ciencia, la tomamos en su sentido ordinario–. Para las religiones la realidad empírica de la que se ocupan las ciencias no agota la realidad, existiría además una, vamos a denominar, realidad religiosa propia (RR) que cada una de las religiones describe. Realidad empírica más realidad religiosa constituirían la realidad en su totalidad según cada religión concreta<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Seguiré, en muchas ocasiones, a lo largo del artículo a (Mosterín 2008), libro que recomiendo leer vivamente. Esta segunda versión del libro amplía lo ya dicho en (Mosterín 1978). En mi opinión muestra mayor interés por la ética y tiene un carácter más “apologético” que la primera edición.

<sup>5</sup> No entro ahora en las discusiones sobre el “carácter enunciativo” de los enunciados religiosos. Ni tampoco en la posibilidad de una definición de ciencia o del método científico, es curioso que no exista la entrada “ciencia” en el diccionario de (Mosterín y Torretti 2002). Tampoco conlleva lo expuesto asumir un realismo “clásico”, perfectamente es viable un realismo dependiente del modelo: “la idea de que una teoría física o una imagen del mundo es

Tenemos realidad, conocimiento y lenguaje. Ante los enunciados que proferimos sobre la realidad caben distintas actitudes epistémicas<sup>6</sup>. Creer en su verdad o falsedad en virtud de determinadas razones es una de ellas. El contenido expresado por medio de enunciados son nuestras creencias<sup>7</sup>. Podríamos decir algunas veces que sabemos que son verdaderos o falsos pero no necesitamos tanto. Los enunciados científicos en la mayoría de los casos sólo nos dan creencias justificadas. Nuestra racionalidad teórica individual tendría su anclaje privilegiado en lo que llamamos ciencia, es decir, la racionalidad teórica colectiva. La ciencia vendría constituida por el conjunto de creencias logradas por aplicación de la racionalidad científica, del método científico –o métodos, que tampoco definimos y que tomamos en su sentido ordinario intuitivo–. Bien, para tales autores creer en la verdad de la teoría del big bang o de la evolución serían creencias racionales. Creer en la creación del mundo por un Dios o en la resurrección de los muertos serían también creencias, pero no racionales, pues no estaría justificada su admisión.

Es importante señalar que hablaremos de creencias cristianas. Nos vamos a referir a la realidad religiosa que el cristianismo dice que hay (RRC). No se trata de si es racional ser religioso en general, en abstracto. Nadie es creyente en abstracto. Se profesa una religión concreta y, por tanto, se admite la verdad de unos enunciados determinados. El problema que nos ocupa es cómo encajamos las creencias cristianas. ¿Son meras creencias, son creencias racionales, son algo intermedio, no son nada de lo anterior? No nos ocupamos de si es racional mantener creencias hindúes. Perfectamente pudiera ser racional aceptar unas creencias religiosas y no otras, que profesar el cristianismo fuera racional y no sucediera lo mismo con el animismo o el hinduismo.

Que conste, y termino con los prolegómenos, que tampoco es tan difícil ponerse en el lugar de estos filósofos científicos –y por extensión de media sociedad occidental– y captar su consideración del cristianismo. ¿Qué piensan del cristianismo? Pues exactamente lo mismo que todos, o casi todos, los aquí sentados pensamos del animismo de los bosquimanos –suponiendo que los bosquimanos sean animistas–. Será muy curioso y desempeñará un papel

---

un modelo (generalmente de naturaleza matemática) y un conjunto de reglas que relacionan los elementos del modelo con las observaciones” (Hawking y Mlodinow 2010: 51-52).

<sup>6</sup> Reflejadas en el lenguaje en actitudes proposicionales.

<sup>7</sup> Podemos definir “proposición” como el “contenido de pensamiento”, la “idea” expresada en un enunciado. Para el caso que nos ocupa utilizo indistintamente ambos.

social relevante en la sociedad bosquimana, pero... que no tiene ni pies ni cabeza<sup>8</sup>.

## 2. LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA Y FE

Veamos, al hilo de un caso concreto, los problemas que se plantean a la hora de encajar creencias científicas con creencias cristianas.

### 2.1. Modelo clásico

En 1950 el Papa Pío XII afirmaba en la encíclica *Humani generis* que:

“Algunos admiten de hecho, sin discreción y sin prudencia, el *sistema evolucionista*, aunque ni en el mismo campo de las ciencias naturales ha sido probado como indiscutible y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con temeridad sostienen la hipótesis *monista* y *panteísta* de un mundo sujeto a perpetua evolución. Hipótesis de que se valen bien los comunistas para defender y propagar su *materialismo dialéctico* y arrancar de las almas toda idea de Dios”<sup>9</sup>.

A pesar de la primera impresión que pueda producir el texto, es claro que el Papa distingue entre la teoría científica en sentido estricto, el evolucionismo, y las cosmovisiones o teorías filosóficas que pudieran construirse inspiradas en dicha teoría científica. Del evolucionismo, en cuanto teoría estrictamente científica, afirma que no ha sido probado como indiscutible, pero no indica, ni mucho menos, que no sea admisible. Otra cosa es la elaboración de un sistema materialista a partir de dicha teoría.

Más adelante da un criterio metodológico:

---

<sup>8</sup> Lo último no es ya meterse con la religión, se da por hecho: “...nos hemos hecho siempre una multitud de preguntas. ¿Cómo podemos comprender el mundo en que nos hallamos? ¿Cómo se comporta el universo? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad? ¿De dónde viene todo lo que nos rodea? ¿Necesitó el universo un Creador? (...) Tradicionalmente, éstas son cuestiones para la filosofía, pero la filosofía ha muerto. La filosofía no se ha mantenido al corriente de los desarrollos modernos de la ciencia, en particular de la física. Los científicos se han convertido en los portadores de la antorcha del descubrimiento en nuestra búsqueda de conocimiento” (Hawking y Mlodinow 2010: 11). Estas afirmaciones, en la primera página del último bestseller de Stephen Hawking, se veían venir. Tras la teología, a por la filosofía.

<sup>9</sup> Véase (Pío XII: 3).

“Resta ahora decir algo sobre determinadas cuestiones que, aun perteneciendo a las ciencias llamadas *positivas*, se entrelazan, sin embargo, más o menos con las verdades de la fe cristiana. No pocos ruegan con insistencia que la religión católica tenga muy en cuenta a tales ciencias; y ello, ciertamente, es digno de alabanza siempre que se trate de hechos realmente demostrados; pero es necesario andar con suma cautela cuando más bien se trate sólo de *hipótesis* que, aun apoyadas en la ciencia humana, rozan con la doctrina contenida en la Sagrada Escritura o en la *tradición*. Si tales hipótesis se oponen directa o indirectamente a la doctrina revelada por Dios, entonces sus postulados no pueden admitirse en modo alguno”<sup>10</sup>

Fíjense que aquí el Papa está hablando de las ciencias, como tales ciencias positivas, no de cosmovisiones o sistemas filosóficos inspirados en las teorías científicas. ¿No podría admitirse un resultado científico porque no estuviera en consonancia con la fe cristiana? Literalmente dice *hipótesis* y da por supuesto que la contradicción con la fe conllevaría que esa hipótesis es científicamente falsa.

Es más, lo recalca el Papa:

“Por todas estas razones, el Magisterio de la Iglesia no prohíbe que –según el estado actual de las ciencias y de la teología– en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente –pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios–. Mas todo ello ha de hacerse de modo que las razones de una y otra opinión –es decir, la defensora y la contraria al evolucionismo– sean examinadas y juzgadas seria, moderada y templadamente; y con tal que todos se muestren dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe. Pero algunos traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y ello como si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija la máxima moderación y cautela en esta materia”<sup>11</sup>.

Fíjense en ese *todos*. El evolucionismo es una hipótesis a discutir, una *hipótesis muy hipotética* me atrevería a decir según el texto. El Papa se di-

<sup>10</sup> Véase (Pío XII: 28).

<sup>11</sup> Véase (Pío XII: 29).

rige a católicos y otra vez aparece la afirmación sobre quién tiene la última palabra.

“Mas, cuando ya se trata de la otra hipótesis, es a saber, la del *poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, porque los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo *protoparente* por natural generación, o bien de que *Adán* significa el conjunto de muchos primeros padres, pues no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan sobre el pecado original, que procede de un pecado en verdad cometido por un solo Adán individual y moralmente, y que, transmitido a todos los hombres por la generación, es inherente a cada uno de ellos como suyo propio”<sup>12</sup>.

Estamos ante una afirmación científica, positiva, el poligenismo, que dada su contradicción con el pensamiento cristiano –según la interpretación del momento–, debería ser rechazada como falsa.

Resumamos:

1. El evolucionismo es una hipótesis científica, no demostrada fehacientemente todavía. No es rechazada como tal hipótesis. A tenor del texto, diría que no se le da una probabilidad mayor del cincuenta por ciento. Casi da la impresión de que hay que discutir sobre ella porque no queda más remedio. En mi opinión, en 1950 ya no era sólo una hipótesis entre otras. Pero bueno... dejémoslo ahí. Por supuesto los sistemas filosóficos materialistas, inspirados en el evolucionismo, son rechazados. Lo relevante es que se considera el evolucionismo en cuanto hipótesis científica como susceptible de discusión y sometida al juicio teológico, pues las cuestiones *se entrelazan*.

2. El texto refleja la presunción de que la Iglesia –el Magisterio– tiene la última palabra sobre lo que se puede decir sobre la realidad, entendiendo por realidad el conjunto formado por la realidad empírica más la realidad religiosa. Es decir, los resultados científicos no pueden entrar en contradicción con lo que dicen las verdades de fe. No puede haber una doble verdad. Tenemos la realidad, enunciados científicos y enunciados religiosos sobre la realidad. Si hay oposición, la ciencia está equivocada.

3. Y hay algo más que subyace. Se exige que exista correlación entre la verdad de fe y la afirmación científica, entre el mundo conceptual –filosó-

---

<sup>12</sup> Véase (Pío XII: 30).

fico-teológico digámoslo así— y la realidad física. Que puedan compaginarse. ¿Por qué? Pues porque no se ve qué plausibilidad racional puede mantener la afirmación de fe si no hay correlación con las afirmaciones científicas que están en relación con el tema. ¿Qué plausibilidad tendrá, qué razonabilidad, qué credibilidad, decir que hay un pecado original si no tengo una primera pareja humana en su sentido más literal? Estaríamos haciendo propuestas de fe para ser aceptadas ciegamente, fideístamente, pues los hechos científicos les quitarían toda plausibilidad racional.

Esta forma de pensar tiene sus raíces en los orígenes de la teología cristiana. En el siglo II todos, casi todos, pensaban que la realidad se componía de realidad empírica y realidad religiosa. Creer en dioses, espíritus, almas... era obvio. En el Imperio Romano existía un pluralismo religioso apabullante de cultos y creencias que nadie ponía en cuestión. Los apolo-gistas comienzan a hacer algo que resulta revolucionario dentro de la historia de las religiones. Para defender su fe utilizan algo que es común a todos, universal, la razón —en los parámetros que había fijado la filosofía griega—. Así pueden discernir entre las diferentes creencias. No es que defiendan su religión como verdadera, es que demuestran que la del vecino es falsa por ser racionalmente contradictoria:

“si son dioses, ¿cómo no existían desde el principio?”<sup>13</sup>

¿Crees en dioses que nacen? El concepto de Dios conlleva que un Dios no pueda nacer ni morir. Tu creencia es falsa. ¿Qué religión resulta más plausible en un mundo en el que se daba por descontado que alguna había que tener? Y, además, se usa de manera explícita esa misma razón para conceptualizar y hacer plausibles las propias creencias. Las creencias cristianas adquieren su credibilidad para el que las profesa dentro del marco de la razón griega y se presentan como las más plausibles a quien no las profesa. Buena muestra de ello es, por ejemplo, la insistencia de los apolo-gistas en hacer de la resurrección —sin duda una creencia muy chocante— algo plausible para la razón.

Uno y otro texto, separados por siglos, muestran la misma confianza en una sola razón que juzga de lo humano y lo divino. La distancia entre ambos

---

<sup>13</sup> Véase (Atenágoras 1954: #17, pp. 670–671). Es sólo un ejemplo entre muchos que podemos encontrar en los escritos del siglo II. El politeísmo es falso por ser contradictorio con las notas que conlleva el concepto de Dios: omnipotencia, etc. La introducción de la razón en el marco de la religión, tal y como hacen los apolo-gistas, será algo revolucionario y marcará la historia de occidente.

viene marcada por un contexto muy diferente. De encontrarse la realidad compuesta de elementos empíricos y religiosos entremezclados, se ha pasado, a partir de la Revolución Científica, a una separación entre RE y RR en cuanto la RE viene constituida por aquello que establece la ciencia con su método racional. La RR se encuentra fuera de su alcance. Si la razón intenta conectar ambas realidades se produce el conflicto: el *pecado original* (RR) implica una *primera pareja* (RE)<sup>14</sup>.

El modelo clásico que propugna una sola racionalidad, ya sea en el marco de una realidad con elementos empíricos y religiosos entremezclados, ya sea en planos superpuestos, desemboca en enfrentamientos entre ciencia y fe en los que la fe lleva todas las de perder. ¿Solución? Dado que el evolucionismo parece intocable, reinterpretemos lo del pecado original y asunto resuelto. Así se hizo.

## 2.2. Modelo estándar postconciliar

En octubre de 1996, en un discurso a la Academia Pontificia de Ciencias, el Papa Juan Pablo II retoma el tema de la evolución.

“En su encíclica *Humani generis* (1950), mi predecesor Pío XII ya había afirmado que no había oposición entre la evolución y la doctrina de la fe sobre el hombre y su vocación, con tal de no perder de vista algunos puntos firmes. (...) Teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica *Humani generis* consideraba la doctrina del evolucionismo como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la hipótesis opuesta<sup>15</sup>.

Tras esta cuidada introducción continúa:

“Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar que la teoría de la evolución es más que una hipótesis. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada

---

<sup>14</sup> Enfrentamiento que no ocurre tampoco en la concepción medieval en la que los planos de realidad se superponen en armonía. La Teología es admitida como reina de las ciencias porque forma parte de las ciencias. El conjunto de las ciencias habla sobre la realidad en su totalidad.

<sup>15</sup> Véase (Juan Pablo II: 3-4).



o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo en favor de esta teoría”<sup>16</sup>.

El Papa reconoce que la teoría de la evolución *es más que una hipótesis*. Es una teoría científica asentada frente a la cual hoy no hay alternativa seria. La teoría de la evolución, junto con la teoría del big bang, constituyen, en sus respectivos modelos estándar, el paradigma dentro del cuál se desenvuelve la investigación científica sobre el origen y desarrollo del universo en sus aspectos físicos y biológicos.

Continuemos:

“Además, la elaboración de una teoría como la de la evolución, que obedece a la exigencia de homogeneidad con los datos de la observación, toma ciertas nociones de la filosofía de la naturaleza. Y, a decir verdad, más que de la teoría de la evolución, conviene hablar de las teorías de la evolución. Esta pluralidad afecta, por una parte, a la diversidad de las explicaciones que se han propuesto con respecto al mecanismo de la evolución y, por otra, a las diversas filosofías a las que se refiere. Existen también lecturas materialistas y reduccionistas, al igual que lecturas espiritualistas. Aquí el juicio compete propiamente a la filosofía y, luego, a la teología”<sup>17</sup>.

Podemos hablar de teoría de la evolución en un primer nivel en cuanto estricta teoría científica. Existen además distintas formas de ver el mundo, diferentes filosofías de la naturaleza. La teoría científica más una filosofía de la naturaleza, una concepción del mundo, hace que se constituyan diferentes teorías de la evolución consideradas ahora en un segundo nivel, que ya no es exclusivamente científico, sino que acoge los datos científicos y los engloba en una determinada visión filosófica de las cosas. Estamos con distintas formas de ver la misma realidad, de interpretación de la realidad. Una de dichas cosmovisiones, de esas filosofías de la naturaleza, es la concepción cristiana.

¿Y qué conlleva la concepción cristiana? ¿Qué es lo irrenunciable para el cristianismo?

“El Magisterio de la Iglesia está interesado directamente en la cuestión de la evolución, porque influye en la concepción del hombre, acerca del cual la Revelación nos enseña que fue creado a imagen y semejanza de Dios. La constitución conciliar *Gaudium et spes*...”<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Véase (Juan Pablo II: 4).

<sup>17</sup> Véase (Juan Pablo II: 4).

<sup>18</sup> Véase (Juan Pablo II: 5).

A partir de este momento el texto hace un resumen de las afirmaciones que la *Gaudium et spes* realiza en su capítulo primero titulado *La dignidad de la persona humana*, apartados 14 a 17. El hombre es cualitativamente diferente a todo lo demás por su autoconciencia, racionalidad, conciencia moral, responsabilidad y libertad. El ser humano es persona, es decir sujeto, imagen de Dios, capaz de entrar en relación con el mismo Dios. Juan Pablo II recapitula del siguiente modo:

“Así pues, refiriéndonos al hombre, podríamos decir que nos encontramos ante una diferencia de orden ontológico, ante un salto ontológico”<sup>19</sup>

Por ello:

“En consecuencia, las teorías de la evolución que, en función de las filosofías en las que se inspiran, consideran que el espíritu surge de las fuerzas de la materia viva o que se trata de un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad sobre el hombre. Por otra parte, esas teorías son incapaces de fundar la dignidad de la persona”<sup>20</sup>

Si a la teoría de la evolución, en el primer nivel que decíamos antes, le asociamos una visión del mundo materialista, es obvio que esa teoría de la evolución –en un segundo nivel– no es compatible con la fe cristiana. Finaliza el Papa:

“Pero, plantear esta discontinuidad ontológica, ¿no significa afrontar [oponerse a]<sup>21</sup> la continuidad física, que parece ser el hilo conductor de las investigaciones sobre la evolución, y esto en el plano de la física y la química? La consideración del método utilizado en los diversos campos del saber permite poner de acuerdo dos puntos de vista, que parecerían irreconciliables. Las ciencias de la observación describen y miden cada vez con mayor precisión las múltiples manifestaciones de la vida y las inscriben en la línea del tiempo. El momento del paso a lo espiritual no es objeto de una observación de este tipo que, sin embargo, a nivel experimental, puede descubrir una serie de signos muy valiosos del carácter específico del ser humano. Pero la experiencia del saber metafísico, la de la conciencia de sí y de su índole reflexiva, la de la conciencia moral, la de la libertad o, incluso, la experiencia estética y religiosa, competen al análisis y la reflexión filosóficas, mientras que la teología deduce el sentido último según los designios del Creador”<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Véase (Juan Pablo II: 6).

<sup>20</sup> Véase (Juan Pablo II: 5).

<sup>21</sup> El original francés es “n’est pas aller à l’encontre de cette continuité physique...?” y la traducción oficial italiana utiliza *opporsi*.

<sup>22</sup> Véase (Juan Pablo II: 6).

¿Cómo compaginamos las afirmaciones científicas positivas y las consideraciones filosóficas o teológicas? ¿No se oponen? No. Estamos en distintos planos explicativos, con diferentes métodos y disciplinas. No hay problema en aceptar lo que la ciencia, la teoría de la evolución en su primer nivel, dice del hombre. Hablará del hombre concreto, espacio-temporalmente delimitado. La filosofía, la teología en su caso, se sale de las ciencias positivas y hace una abstracción. Considera “el ser humano” en cuanto concepto, en abstracto, más allá de la positividad científica, reflexionando sobre una serie de notas distintivas que sólo a él le pertenecen y que permiten elaborar una antropología filosófica –o teológica– que dé cuenta de las peculiaridades antes expuestas. No cabe duda que, para la descripción y delimitación de dichas notas distintivas, le es imprescindible el concurso de las ciencias positivas; pero dichas ciencias son sólo auxiliares, le dan datos, no dicen qué es el hombre. No *definen* al hombre. La razón humana realiza una síntesis conceptual de los datos enmarcándolos en una totalidad que, como tal totalidad, se sitúa en un nivel superior de abstracción. Sólo así *define* qué es el hombre. Hace así filosofía y, en el caso creyente, teología. Estamos en un segundo nivel, el de interpretación de la realidad descrita por el primer nivel.

La raíz de esta forma de ver las cosas está en el Concilio Vaticano II. El Papa no hace sino explicitar las enseñanzas conciliares. Ya la *Gaudium et Spes* había formulado que, por principio, no puede existir oposición entre conocimiento científico y fe cristiana:

“Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios”<sup>23</sup>.

Respecto a las ciencias se respeta su legítima autonomía:

“la Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias”<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Véase (GS: 36).

<sup>24</sup> Véase (GS: 59).

La *Gaudium et Spes* no se preocupa mucho más del problema, toda ella se enfoca a partir de la cuestión sobre el sentido de la existencia humana<sup>25</sup>.

“... pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas”<sup>26</sup>

Sólo el mensaje cristiano da la plenitud de sentido que el hombre anhela:

“...la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano”<sup>27</sup>

La preocupación central es el ser humano, el sentido de su vida y su salvación:

“Es la persona del hombre la que hay que salvar”<sup>28</sup>

Con esta forma de ver las cosas, con esta separación de niveles, existe plena convergencia por parte de conocidos científicos, unos creyentes, otros no. Por ceñirnos al tema del evolucionismo, científicos como Ayala y Gould, o filósofos de la biología como Ruse, coinciden plenamente con la formulación anterior. El mismo Gould creó el acrónimo NOMA (*non overlapping magisteria*), magisterios que no se entremezclan<sup>29</sup>.

### 3. CONSECUENCIAS TEOLÓGICAS Y SOCIOLÓGICAS DEL MODELO ESTÁNDAR

Tenemos la realidad, identificada por la ciencia como RE, y la cosmovisión o interpretación de la realidad, el sentido de la le RE –de modo especial de esa parte de la RE que es el ser humano–. Es evidente que la cosmovisión contiene elementos de RR, pero su función primordial es dar

---

<sup>25</sup> “En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad” (GS: 3).

<sup>26</sup> Véase (GS: 4)

<sup>27</sup> Véase (GS: 41).

<sup>28</sup> Véase (GS: 3).

<sup>29</sup> Véanse las obras (Ayala 2007), (Gould 2000) y (Ruse 2007).

sentido a la RE a partir de una consideración en abstracto de la RE. Estamos en planos diversos de reflexión y de conocimiento: el plano de la realidad y el de la interpretación o sentido de la realidad. En cada uno la razón sigue su propio juego. ¿Hay dos racionalidades diferentes? Veamos algunas consecuencias que, en mi opinión, ha tenido esta forma de ver las cosas.

1. La primera consecuencia ha sido un proceso de simplificación de la realidad religiosa cristiana. En la teología postconciliar se ha desarrollado todo un trabajo de reinterpretación no realista de la RRC y se ha puesto el acento en dar sentido a la RE.

Pongamos un ejemplo. Quizá sea exagerado, pero es conocido por todos. El biblista Gerd Lüdemann publicó en 1994 un libro sobre la resurrección de Jesús<sup>30</sup>. En palabras suyas:

“Una perspectiva de cosmovisión moderna consecuente debe decir adiós a la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico. (...) Digámoslo, por tanto, de forma totalmente concreta: la tumba de Jesús no estaba vacía, sino llena, y su cadáver no se esfumó, sino que se descompuso. (...) Con la revolución de la cosmovisión de las ciencias de la naturaleza, las afirmaciones de la resurrección de Jesús han perdido definitivamente su sentido literal”<sup>31</sup>.

Estamos en la página 152 del libro, a lo largo de él Lüdemann se ha esforzado en eliminar cualquier vestigio de RRC. Le quedan tres páginas. Casi lo consigue. Pero no:

“Creo que la unión con Dios experimentada en la fe perdura más allá de la muerte. (...). Así entendida, la fe cristiana parece, en comparación con épocas anteriores, reducida casi al mínimo, pero de ese modo se hace esencial”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Lüdemann hizo una versión más divulgativa de su libro de 1994 al año siguiente. Es la que sigo en su traducción española (Lüdemann y Özen 2001). Lüdemann es protestante pero, para poner un ejemplo, vale igual.

<sup>31</sup> Véase (Lüdemann y Özen 2001: 147 y 153).

<sup>32</sup> Véase (Lüdemann y Özen 2001: 156). Benedicto XVI se refiere al libro de Lüdemann en su obra sobre Jesús (Benedicto XVI 2011: 287). Más adelante el Papa afirma: “Naturalmente, el sepulcro vacío en cuanto tal no puede ser una prueba de la resurrección. (...) El sepulcro vacío no puede, de por sí, demostrar la resurrección; esto es cierto. Pero cabe también la pregunta inversa: ¿Es compatible la resurrección con la permanencia del cuerpo en el sepulcro? ¿Puede haber resucitado Jesús si yace en el sepulcro? ¿Qué tipo de resurrección sería ésta? Hoy se han desarrollado ideas de resurrección para las que la suerte del cadáver es irrelevante. En dicha hipótesis, sin embargo, también el sentido de resurrección queda tan vago que obliga a preguntarse con qué género de realidad se enfrenta un cristianismo así” (Benedicto XVI 2011: 296). Puede verse también el comentario de (Torres Queiruga 2011: 35–37).

Vaya, Lüdemann cree en Dios. Admite RRC, en mínimos, pero RRC. La pregunta que le podemos hacer a Lüdemann es ¿y por qué ahí el corte entre RE y RRC? ¿Cuál es el mínimo real admisible? ¿Cómo se delimita ese mínimo? ¿Sirve para algo realmente fijar un mínimo? Usualmente un criterio para distinguir entre teologías más “conservadoras” y más “progresistas” suele ser que las primeras admiten más RRC que las segundas. El hecho es que todas admiten RRC. Por mucho que su papel sea dar sentido a los anhelos de salvación del ser humano no pueden por menos que hablar de realidades: Dios, resurrección, cielo, infierno, sacramentos, ángeles, etc. Basta con abrir el catecismo. Siempre el cristianismo dirá que hay más realidad que la que la ciencia dice que hay. La teología postconciliar ha intentado, con mayor o menor fortuna, reducir la RRC a mínimos en un intento de mostrarse compatible con el naturalismo científico. Al final siempre nos encontramos con un tope que no se puede pasar. Visto de otra forma: ¿cuál es el mínimo de realidad empírica con la que hay que correlacionar la realidad religiosa?

2. Respecto a la relación entre creyentes y no creyentes, el testimonio se convierte en categoría clave y la razón pierde relevancia. El testimonio de la propia experiencia de fe. A mayor experiencia, mejor testimonio. Ahora bien, por muy convencido que esté uno de algo, no por eso lo hace más creíble. El islam no es más creíble porque haya islamistas. Por cierto, no deja de ser curiosa la intención –mala– que aparece en la obra de Dawkins y de otros autores –a partir del 11S– de emparejar cristianismo e islam. La religión, toda religión, como fanatismo irracional. Bien, el cristiano del futuro será místico o no será. Si no le dejan ser otra cosa o no queda más remedio...<sup>33</sup>

3. Tenemos realidad y sentido de la realidad, cosmovisión. ¿Y cómo discrimino entre cosmovisiones? Porque claro, hay cosmovisiones en plural. No sólo la cristiana. ¿Da igual una cosmovisión que otra? ¿Evalúo la validez de una cosmovisión por su eficacia práctica? ¿Por su capacidad de dar

---

<sup>33</sup> “El cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado’ algo o no será cristiano” (Rahner 1969: 25). Es curiosa, en este famoso artículo de Rahner, la preocupación que subyace por el ateísmo existencial, la forma de referirse en varias ocasiones al tema de la propia muerte, la obsesión por encarnar el cristianismo en el mundo en respuesta al marxismo. Son temas, creo, implícitos. Es un artículo que, en mi opinión, para entenderlo, hay que ponerlo en el contexto del ateísmo existencialista y marxista. Algo, que en la fecha en que se publicó, en 1966, era problema de una élite muy reducida en la sociedad occidental. Basta con ver las cifras de práctica religiosa por entonces en toda la Europa central.

de la realidad. Sólo hay realidad empírica. Es inútil discutir de sentidos porque te niegan la mayor. No hay que dar sentido a nada porque no hay sentido de nada. La discusión hoy no es cuál es el sentido de la realidad, sino si tiene sentido hablar de sentido de la realidad. Si intentamos hablar más allá de la realidad empírica caemos en fundamentalismos sin sentido. Estamos fuera del campo de la racionalidad. Esta línea de pensamiento se extiende y, lo que es peor, se hace militante<sup>38</sup>.

#### 4. LAS CREENCIAS RELIGIOSAS

Volvamos al principio:  $x$  cree que  $p$ . Tenemos  $p$ , un enunciado, susceptible de ser verdadero o falso; la proposición contenida en  $p$  constituye la creencia que  $x$  tiene.

##### 4.1. Creencias

Podemos distinguir entre creencias implícitas, preconscientes si no hemos pensado sobre ellas. Doy al interruptor con la creencia de que se encenderá la luz, pero no pienso conscientemente en ello. Lo hago mecánicamente. Por otro lado tengo creencias explícitas o conscientes, “Juan cree en la teoría del big bang”, “Juan cree que lloverá mañana”. En las creencias explícitas parece que hay tres elementos<sup>39</sup>:

$x$  cree [explícitamente] que  $p$ :

1.  $x$  ha considerado  $p$
2.  $x$  ha aceptado  $p$
3.  $x$  tiene la disposición a actuar como si  $p$  fuera verdad.

---

<sup>38</sup> “No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. (...) Ni el mundo ni la vida tienen sentido: menos aún, “sentido último”. (...) Lo que sí podemos preguntarnos es “¿cuál (si es que alguno) es el sentido que queremos dar a nuestra vida?” (...) Nuestra vida (biográfica), que de por sí carece de sentido, como la vida en general, es susceptible, sin embargo, de recibir –de nosotros mismos– un sentido: el que queramos darle” (Mosterín 2008: 46). Véase sobre el ateísmo científico (Joven 2010).

<sup>39</sup> Para lo que sigue asumo (Mosterín 2008: cap. 8) con alguna modificación. Si nos fijamos desde fuera en lo que alguien cree, el orden sería: el sujeto actúa como si  $p$  fuera verdad, por ello parece que ha considerado  $p$  y que acepta  $p$ . Si lo vemos desde la perspectiva del propio sujeto parece que el orden lógico es: considerar, aceptar, actuar.

Hablamos de creencias explícitas, por ello el sujeto ha considerado el tema y se comporta de un modo coherente con su creencia, de lo contrario diríamos que sólo aparenta creer. El punto decisivo es el segundo. Si  $x$  cree que  $p$  es porque  $x$  ha llegado a la conclusión de que  $p$  es aceptable. Es decir,  $x$  acepta que  $p$ . Ahora bien, esa aceptación ¿depende de la voluntad? En algunos casos parece que sí, en otros no. En realidad hay una gradación que va desde el no depender prácticamente en nada de la voluntad a depender en su totalidad. El aceptar va de lo más inmediato a lo más mediado por el razonamiento y la decisión. En el primer caso habría certeza absoluta para el creyente,  $p$  sería algo plenamente evidente para él, sin intervenir su voluntad. Si uno se enamora, por ejemplo, esa creencia de estar enamorado en muy poco podemos decir que ha nacido de la decisión libre del sujeto. Incluso lo refleja el lenguaje “creo que me he enamorado” y lo dice –a veces– casi como con una resignación, como si se le hubiera impuesto esa creencia sin haberlo decidido él. Son un tipo de creencias que se nos presentan tan evidentes que casi tienen un sentido de obligatoriedad. “Creo que tengo frío”: no puedo no creerlo.

En el otro extremo no es así, la aceptación de la creencia depende de la voluntad del sujeto que encuentra motivos que justifican el contenido de la creencia en una gradación, también, que va de la certeza a la duda: “creo que la Tierra es redonda”, “creo que la materia se compone de átomos”, “creo que los átomos se componen de quarks”, “creo que los quarks son...”, “creo que mañana lloverá”... según que dichas creencias sean más o menos evidentes para él. Estaríamos hablando de las creencias asertivas. Dentro del conjunto de creencias asertivas se encontrarían las creencias racionales, aquellas que aceptamos porque consideramos que estamos justificados para hacerlo:

$x$  cree [racionalmente] que  $p$  si y sólo si:

1.  $x$  cree [explícitamente] que  $p$ 
  - 1.1.  $x$  ha considerado  $p$
  - 1.2.  $x$  ha aceptado [asertivamente]  $p$  pues
    - 1.2.1.  $p$  es analítico, o
    - 1.2.2.  $x$  puede comprobar directamente que  $p$ , o
    - 1.2.3.  $p$  es una opinión científica vigente en el tiempo de  $x$ , o
    - 1.2.4. hay testimonios fiables de que  $p$ , o
    - 1.2.5.  $p$  es deducible de otras creencias  $q$  y  $x$  está justificado en creer que  $q$
  - 1.3.  $x$  tiene la disposición a actuar como si  $p$  fuera verdad.
2.  $x$  no es consciente de que  $p$  esté en contradicción con ninguna otra de sus creencias<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Véase (Mosterín 2008: cap. 8). He introducido alguna modificación personal.



La creencia racional no exige que  $p$  sea verdadera<sup>41</sup>. El análisis anterior ha sido hecho desde el punto de vista del sujeto, pero podríamos hablar en abstracto: el conjunto de las creencias racionales teóricas, adquiridas por medio de los métodos científicos, constituiría la ciencia. Hay que indicar que la aceptación, no implica de por sí, aceptación para siempre. La aceptación depende del contexto. Una creencia racional puede serlo ahora y no mañana. Que el Sol se mueve alrededor de la Tierra era una creencia racional en el siglo X, ahora no lo es. Las teorías científicas son amplios conjuntos de creencias racionales entrelazadas que van cambiando con el paso del tiempo. La cosmología del big bang o la teoría de la evolución son ejemplos de ello.

¿Cómo surgen las creencias racionales? Dicho de modo abstracto para las creencias científicas: ¿cómo se producen los descubrimientos científicos? ¿Por qué se le ocurrió a Copérnico creer que la Tierra se movía o a Galileo las leyes de la cinemática? Estamos ante un problema entrelazado con el anterior. La filosofía de la ciencia clásica utilizaba una distinción, introducida por Reichenbach en 1938, que diferenciaba entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación<sup>42</sup>.

Una cosa es explicar cómo se descubre una nueva teoría, por qué se descubre. Nos encontramos en un contexto empírico que intentamos describir. La historia de la ciencia pertenece a ese contexto empírico. En él entran en juego las circunstancias personales y sociales, motivaciones de todo tipo, incluso irracionales. Es decir, todo lo que pasa por la cabeza del científico y lo que se encuentra en su entorno social, su carrera, su afán de poder, etc. Conociendo todo ello, quizás podamos explicar por qué descubrió algo. Basta leer cualquier historia de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII para ver lo complicado del asunto. Muy distinto es el contexto de justificación en el cual nos ocupamos de las relaciones lógicas entre lo nuevo que se afirma y el resto del conocimiento científico establecido.

## 4.2. Creencias cristianas

¿Qué ocurre con las creencias cristianas? Supongamos una situación ideal en la que un no creyente se convierte en creyente cristiano. Comienza a creer. Antes no creía, ahora cree. Surge la chispa de la fe. Se da cuenta de

<sup>41</sup> Si además  $p$  es verdadera, entonces decimos que sabemos que  $p$ .

<sup>42</sup> Véase la obra de (Marcos 2000) para un estudio detallado de ambos contextos.

que cree. Siente la experiencia cristiana. Tiene certeza de Cristo salvador para él. Lo considera evidente.

Estamos en el contexto de descubrimiento. ¿Qué le ha llevado a la fe? Ese ejemplo de vida de una persona..., el testimonio aquel..., la impresión causada por una música al entrar en una catedral... Quien sabe, en realidad se trata de circunstancias en las que ha comenzado su fe, pero que no han causado la fe. ¿Por qué comienza uno a creer? Se nos escapa. San Agustín insistirá, hasta el aburrimiento, por activa y por pasiva, que la fe es un don de Dios. Por más que se empeñe el hombre, este no creará si Dios no le da el don de la fe. No se llega al convencimiento de la fe como se alcanza la demostración de un teorema matemático. No tiene ningún sentido afirmar “a partir de mañana a las doce comienzo a creer en el cristianismo”, como si uno fuera a dejar de fumar. Podré aparentar que creo, pero el que surja de hecho la fe no depende de mí. En realidad, uno se da cuenta de que ha comenzado a creer<sup>43</sup>.

Surge la fe, que no es sólo una actitud epistémica, una *fides qua*, sino que simultáneamente conlleva un contenido, una *fides quae*. No hay acto de creer al margen de un contenido que se cree. El contenido inmediato que capta el sujeto, por medio de esa experiencia vital que le invade, es un sentido nuevo a su vida. Es un momento único en el que el acontecimiento salvador universal de Cristo se concretiza para cada uno de los creyentes como experiencia única, individual e inasible. Cristo me salva. La experiencia se tiene o no se tiene. Aquí sí que podemos decir que estamos ante una creencia básica en el sentido que da Plantinga. En cierto modo podríamos decir que el sujeto asume que Dios le revela un nuevo mundo para su vida ( $x$  considera que  $p$ ) y dispone la vida en función de ello ( $x$  tiene la disposición a actuar como si  $p$  fuera verdad)<sup>44</sup>.

Pero de inmediato que comienza la fe se abre la consideración de una realidad nueva, puesto que la fe introduce a una realidad referenciada por la comunidad de los que tienen la misma experiencia. Realidad asumida, en principio, como mero depósito de la fe que posee la Iglesia. Uno no se inventa el contenido de la fe, sino que, desde el momento en que cree, queda ante modelos que conceptualizan esa realidad. Modelos fijados a lo largo de los siglos en credos y teologías para dar cuenta de esa realidad. Entonces brota la pregunta: ¿Pero qué sentido tiene esto? ¿Es creíble lo que creo? Se inicia de inmediato el proceso de aceptación de la fe. Comienza el “ $x$

---

<sup>43</sup> Véase (Agustín 1949).

<sup>44</sup> *Credere Deo y credere in Deum*.

acepta que *p*". Así el creer se transforma en un pensar con el asentimiento de la voluntad. Proceso en el que se requiere la decisión del sujeto para aceptar los enunciados en los que dicho depósito de la fe se explicita (credos), o que hacen creíbles dichos enunciados en función del contexto espacial, temporal, social... en el que el sujeto se desenvuelve (teologías). Estamos en un proceso de aceptación que conlleva hacer creíble la fe, la credibilidad. Ello implica una relación dialéctica entre creer y entender: lo que se conceptualiza (se entiende), se asume como nueva base (se cree) para entender de nuevo; relación que tan bien supo captar San Agustín<sup>45</sup>. Estamos en el contexto de justificación.

Es ahí, en ese proceso, donde el creyente relaciona los enunciados cristianos con el resto de creencias de todo tipo que posee. En relación a ellas trata de hacer creíble su fe, su *credere Deum*. Algo que, en el caso de un sujeto individual, puede fallar y desembocar en el abandono de la fe. Lo que creía no era creíble. La fe sí es falsable. Además, es claro que el proceso de hacer creíble la fe, de credibilidad, depende del contexto. Nos preguntábamos a propósito del caso de Lüdemann dónde estaba el corte. Depende. No es lo mismo creer con veinte años que con ochenta, en una sociedad occidental que en la India, en el siglo XV que en el XXI. A la hora de formalizar un enunciado en lógica, uno puede hacerlo en el lenguaje de la lógica proposicional o en lenguaje de primer orden. Si un argumento se resuelve en lógica de enunciados para qué lo voy a formalizar en lógica de primer orden. Uno formaliza según necesita. Lo mismo ocurre aquí.

Para el descubrimiento es vital el testimonio, para la justificación la credibilidad. Sin duda para el que cree es razonable creer su fe cristiana en el mismo plano de racionalidad que creer sus otras creencias.

Hemos expresado todo lo anterior en función del sujeto pero podríamos haberlo hecho, exactamente igual, en abstracto, hablando de la teología como tal y de su evolución a lo largo de la historia. A partir de la experiencia de fe, contexto de descubrimiento, comienza a funcionar la razón, contexto de justificación. En el contexto de justificación se produce la creación de modelos racionales que conceptualizan el depósito de la fe y que son susceptibles de discusión racional. Si consideramos a la teología como ciencia, le podemos aplicar los mismos análisis que hace la filosofía de la ciencia.

La razón trabaja de la misma forma en el marco de la realidad empírica (ciencia) como en el de la realidad religiosa (teología). No hay dos racionalidades. Hay una sola racionalidad. Hay creencias racionales dentro

---

<sup>45</sup> Véase (Agustín 1986).

del marco de la RE y creencias racionales exactamente igual dentro del marco fijado por la RRC. Sólo hay una diferencia, y gorda. El descubrimiento científico lo hace uno y vale para todos, el resultado científico lo falsa uno y queda falsado para todos. En la fe no es así. La fe la descubre o la falsa uno y el resultado sólo vale para él aunque, eso sí, tengamos modelos conceptuales compartidos por grandes comunidades y susceptibles de discusión en ellas.

El método con el que trabaja la razón dentro de cada campo, teología y ciencia, es el mismo. Es la misma razón humana la que hace física y la que hace cristología. No hay dos racionalidades contrapuestas, la del científico y la del teólogo. Está funcionando la racionalidad en el mismo modo en los dos niveles, científico y teológico<sup>46</sup>. Algo que tampoco es de extrañar. No voy a entrar en ello, pero es obvio que el mundo que primero inventó la teología cristiana, es el que después inventó la ciencia moderna. Hoy la ciencia, la racionalidad científica, es universal, transversal a toda cultura y sociedad. En su origen sabemos que no fue así. La civilización cristiana fue la que dio origen a la ciencia en su sentido actual<sup>47</sup>.

## 5. PLAUSIBILIDAD

Cuando tenemos al creyente, a la teología constituida, a la ciencia constituida, estamos ante “*x* cree racionalmente que *p*”. Creencias científicas y realidad empírica, creencias religiosas y realidad religiosa. Parece como si estuviéramos ante dos mundos en paralelo y una sola racionalidad que opera igual dentro de cada uno de ellos. ¿Es el único punto de contacto la chispa de la fe? ¿Chispa que, para Dawkins o Hawking, quizá sea fruto de un cortocircuito neuronal y, para San Agustín, resultado de la acción de Dios? ¿Podemos conectar ambos mundos o debemos resignarnos a reconocer que la distancia es insalvable? Veamos desde cada uno de los lados.

Desde la ciencia. Ella nos descubre, y nos establece, la realidad empírica. Hoy tenemos teorías científicas bien asentadas. La cosmología en su modelo estándar del big bang, la teoría de la evolución como explicación del

---

<sup>46</sup> Vista la racionalidad creyente desde fuera de ella puede dar la impresión de que estamos frente a un conjunto de dogmas, mientras que en el caso de la ciencia estamos ante conjunto de hipótesis. Uno sometido a una constante revisión conforme al método racional; el otro, objeto de un constante esfuerzo apologético, véase (Mosterín 2008: 28-29). Visto desde dentro no es así.

<sup>47</sup> Véase (Gauchet 2005).

origen y desarrollo de la vida y de la conciencia. Esto no significa que no cambien en el futuro. Seguro que cambiarán.

Fijémonos en la cosmología que explica nuestro universo. Según se acerca al origen, al límite, se ramifica en una pluralidad de teorías, se diluye su carácter empírico y quedan reducidas a una serie de modelos matemáticos, puede que consistentes, quizá correctos –no lo sabemos–, pero incompletos por definición<sup>48</sup>. Hawking, en su último libro, expone una de esas versiones<sup>49</sup>. Él cree que, quizá, sea la definitiva. No voy a entrar ahora en la discusión sobre tal modelo. Se ha dicho de Hawking que abandona la física y se mete a teólogo. Personalmente pienso que no, sigue haciendo ciencia, pero ciencia natural que, en el límite, se reduce a ciencia formal. Se evapora la experiencia y sólo queda la construcción formal hecha por la razón. Construcción plausible en función de su consistencia<sup>50</sup>.

¿Y qué ocurre desde la teología? Podríamos clasificar los enunciados teológicos en tres clases: aquellos que sólo tienen como referencia realidad religiosa (“creo en Dios Padre Todopoderoso”, “creo en Jesucristo, su único Hijo”), son mayoría. En segundo lugar aquellos que van de la RE a la RRC. Su acento está en la referencia a la RRC, quizá marcada por el predicado, aunque haya vinculación a una RE que actúa de sujeto: “Jesucristo resucitó”, “El hombre pecó”. Tres: los que incluyen RRC y RE, pero van de la RRC a la RE, con el acento puesto en la RE en cuanto que esta queda constituida: “Dios creó el mundo”, “Dios creó al hombre”. Hay un cuarto tipo, que sólo incluye RE, en el que no entro ahora<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Véase (Joven 2010).

<sup>49</sup> Véase (Hawking y Mlodinow 2010).

<sup>50</sup> Si nos fijáramos en el límite de lo humano, en la filosofía y ciencia de la mente, en la explicación de la libertad frente al determinismo y, por lo tanto, en el problema de la conciencia del bien y del mal, nos encontraríamos con los mismos límites.

<sup>51</sup> Enunciados cuyo sujeto y predicado conciernen a realidad empírica: los que hace la Historia de la Iglesia por ejemplo. ¿Y los que hacen los exégetas? Los estudios bíblicos están empeñados exclusivamente en formular enunciados sobre realidad empírica por medio de ciencias positivas: filología, sociología, etc. Al no introducir ninguna RRC, para el tema que nos ocupa –la discusión con el ateísmo científico–, los enunciados exegéticos son, o bien inofensivos –no introducen RRC–, o bien irrelevantes –no defienden RRC–. Me da la impresión que la percepción que tienen muchos estudiantes de teología de las asignaturas bíblicas es la de que sólo proporcionan mera erudición. Es interesante la apreciación que hace el Papa: “Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico” (Benedicto XVI 2011: 6-7).

La clave está, en mi opinión, en la tercera clase. No sólo hablamos de credibilidad de dichos enunciados, sino que, desde el momento en que conectamos RE con RRC y ponemos el acento en la RE, deberían tener también plausibilidad. La teología aquí, con estos enunciados, no habla sobre ningún sentido de la realidad, sino sobre una realidad empírica que se constituye. De la RRC pasa a la RE: “Dios crea el mundo”, algo que automáticamente conlleva el paso de la RE a la RRC: “el mundo ha sido creado por Dios”. Pues bien, antes de volver a la RRC como tal, tenemos formas –el concepto “Dios”, el concepto “creación”–, conceptos formales con los que se enfrenta la sola razón.

En el terreno en el que se diluye lo real-empírico de la realidad empírica y lo real-religioso de la realidad religiosa y sólo quedan formas y conceptos que la razón construye, ahí está el campo de la plausibilidad. ¿Es creer “eso” algo plausible para la razón? Alguien dirá que es pura teología filosófica. Si lo entendemos como que de lo empírico nos acercamos a lo religioso, quizá sea así; pero si lo entendemos como que de lo religioso nos acercamos a lo empírico entonces quizá sea teología fundamental.

En el límite de la ciencia –gracias a la ciencia–, y en el límite de la fe –gracias a la fe–, hay una tierra de nadie, pienso, donde sólo juega la razón que hace plausibles distintas opciones, entre ellas la fe cristiana, y en la que el sujeto se puede preguntar –a la luz de la mera razón–, cuál de ellas es más plausible. No estoy diciendo que una teoría científica –supongamos la cosmología del big bang– demuestre la existencia de Dios. No lo puede hacer. Sino que en el límite de las opciones cosmológicas que desembocan en meras construcciones formales, matemáticas, allí también como opción formal está la posibilidad de la creación y de Dios porque ambos son conceptos, en su formalidad, igual de plausibles. ¿O quizá más?

El demostrar que la cosmología en el límite sea una ciencia formal es un asunto de la filosofía de la religión, es decir, de la filosofía de la ciencia y de la lógica que es en lo que se convierte ahí la epistemología religiosa. Pero el presentar la creación cristiana como plausible es opción de la teología, puesto que sólo la puede presentar el que cree y desde lo concreto que cree. Aceptarla ya como realidad, asumirla como realidad religiosa conllevará el don de la fe.

La razón creyente tiene que recuperar un espacio que haga plausible la fe como opción razonable también para el que no cree. No se garantiza que surja la fe, sino sólo que es plausible para la razón la fe. Hablábamos antes de contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Hoy esa discusión está pasada. Descubrimos algo porque buscamos descubrirlo. Todo contexto de descubrimiento presupone uno de justificación<sup>52</sup>. En el

---

<sup>52</sup> Véase (Marcos 2000).

mundo romano estaba justificado tener alguna fe, era plausible. Había una concepción de la realidad que abarcaba lo religioso y que nadie discutía. Mediante la razón sólo se intentó mostrar que lo más razonable era la fe cristiana. Dicho esfuerzo posibilitó que brotara la fe en muchos.

Insistía San Agustín en que la fe no procede de nosotros<sup>53</sup>. Dios da la fe. Pero el don de la fe sólo puede surgir en el ser que tiene capacidad de pensar, “¿quién no ve que primero es pensar que creer?”<sup>54</sup> En ese sentido “aunque a veces el pensamiento precede de una manera tan instantánea y vertiginosa a la voluntad de creer, y ésta le sigue tan rápidamente que parece que ambas cosas son simultáneas, no obstante, es preciso que todo lo que se cree se crea después de haberlo pensado”. Si uno no oye hablar de Cristo, no piensa en ello, será difícil que crea. La fe presupone el pensamiento, no se da sin pensamiento “aunque no todo el que piensa cree, como quiera que muchos piensan y, sin embargo, no creen. Pero todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando”. San Agustín afirma rotundo “nadie cree si antes no piensa que se debe creer”. Daba por hecho, era lógico entonces, que la gente pensaba que alguna fe había que tener. No quería decir que la fe brotase a partir de la conclusión racional de que se debía creer en ella, tal idea iría en contra de su concepción de la fe como don, sino que quería hacer ver que si uno no piensa que se debe, o se puede, creer en algo, difícilmente creará.

Hoy en día, para muchos de nuestros contemporáneos la fe no es una opción razonable, no resulta evidente que haya que tener alguna fe. Nuestro desafío está ahí en la calle, pero la secularización no es una batalla perdida. No me cabe duda que sigue siendo verdad “todo el que cree, piensa; piensa creyendo”. Puesto que piensa creyendo, al que piensa que no es razonable creer, intenta hacerle plausible creer. ¿Surgirá la fe? Eso sólo Dios lo sabe. Al creyente le basta con saber que su razón y la del que le escucha sin creer son iguales y, ambas, don de Dios. Por ello tiene la certeza de que su interlocutor tiene la posibilidad de llegar a creer racionalmente que es plausible creer la fe cristiana. Pensemos la fe y busquemos la forma de jugar con la racionalidad científica como antaño se hizo con la racionalidad griega. Tengamos presente que nadie cree si antes no piensa que es plausible creer<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Frente a los semipelagianos que decían que el comienzo de la fe depende de nosotros y el aumento de la misma de Dios. No hay ningún mérito en nosotros que comience la fe (Agustín 1949: 2,3). La *fides qua*, siempre personal, brota como don.

<sup>54</sup> Los entrecomillados que siguen pertenecen a (Agustín 1949: 2,5).

<sup>55</sup> En este sentido la *fides quae*, entendida en su mera plausibilidad, es previa a la *fides qua*.

## Referencias

- AGUSTÍN, S. 1949. *De la Predestinación de los Santos*, en *Obras de San Agustín* (Vol. VI, pp. 472-561). Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, S. 1986. *Carta 120*, en *Obras de San Agustín* (Vol. VIII, pp. 889-911). Madrid: BAC.
- ATENÁGORAS. 1954. *Legación en favor de los cristianos*, en D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apologistas Griegos*. Madrid: BAC.
- AYALA, F. J. 2007. *Darwin y el diseño inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución*. Madrid: Alianza.
- BENEDICTO XVI. 2011. *Jesús de Nazaret. Segunda parte: desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid: Encuentro.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. 1992. Madrid: Coeditores litúrgicos.
- FERNÁNDEZ, C. 1979. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. (Vol. I). Madrid: BAC.
- GAUCHET, M. 2005. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *Documentos del Vaticano II*. Madrid: BAC.
- GOULD, S. J. 2000. *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*. Crítica: Barcelona.
- HAWKING, S., Mlodinow, L. 2010. *El gran diseño*. Barcelona: Crítica.
- JOVEN ÁLVAREZ, F. J. 1997. La propuesta de Lindbeck acerca de las doctrinas religiosas. Hacia una visión postliberal de la Teología. *Estudio Agustiniano*, 32: 431-498.
- JOVEN ÁLVAREZ, F. J. 2010. Propuestas recientes de ateísmo científico. *Estudios Trinitarios*, 44: 417-448. También en R. Berzosa y otros, *Dios-Trinidad y Ateísmo* (Semanas de Estudios Trinitarios, 44). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010, pp. 187-217.
- JUAN PABLO II. 1996. Mensaje a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias reunidos en Roma para su asamblea plenaria. *Ecclesia*, n. 2815: 25-26.
- LÜDEMANN, G., ÖZEN, A. 2001. *La resurrección de Jesús*. Madrid: Trotta.
- MARCOS, A. 2000. *Hacia una Filosofía de la Ciencia amplia*. Madrid: Tecnos.
- MOSTERÍN, J., TORRETTI, R. 2002. *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. 1978. *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. 2008. *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza.
- MOSTERÍN, J. 2010. *Los cristianos. Historia del pensamiento*. Madrid: Alianza.



- PÍO XII. 1991. *Humani generis*, en F. Guerrero (ed.), *El magisterio pontificio contemporáneo* (Vol. I, pp. 228-238). Madrid: BAC.
- RAHNER, K. 1969. *Espiritualidad antigua y actual*, en K. Rahner, *Escritos de Teología* (Vol. VII, pp. 13-35). Madrid: Taurus.
- RAHNER, K. 1979. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.
- RUSE, M. 2007. *¿Puede un darwinista ser cristiano? La relación entre Ciencia y Religión*. Madrid: Siglo XXI.
- TORRES QUEIRUGA, A. 2011. Descontento y malestar en la Iglesia. *Iglesia Viva*, n. 245: 19-47.

# **El matrimonio nace... el matrimonio muere... Dos posiciones de cara al fracaso conyugal**

J. SILVIO BOTERO G., CSSR.

**RESUMEN:** La reflexión sobre “El matrimonio nace... el matrimonio muere...” surgió del hecho de una confrontación entre la visión de Benedicto XVI y la postura de un diario italiano (*Il Corriere della Sera*) respecto del matrimonio. La Iglesia Católica mira al matrimonio en el momento de su nacimiento, el Estado civil lo mira en su momento final. La Iglesia católica ha estado tradicionalmente de parte de la indisolubilidad del matrimonio, mientras que el derecho civil, en general, mira a la posibilidad del divorcio. Al intentar hoy resolver el conflicto, se presentan algunas alternativas nuevas que miran a la posibilidad de conciliar el derecho con la pastoral, especialmente en lo que respecta a la indisolubilidad del matrimonio.

**ABSTRACT:** This reflection on “Marriage is born... marriage dies” arose from a confrontation between the vision of Benedict XVI and an Italian newspaper (*Il Corriere della Sera*) with respect to marriage. The Catholic Church has traditionally been part of the indissolubility of marriage. While the civil law, in general, look at the possibility of divorce. In attempting to resolve the conflict today, now are some alternatives that look at the possibility or reconciling the right with pastoral care, especially as regards the indissolubility of marriage.

## **Introducción**

El 29 de Enero (2010) Benedicto XVI inauguraba el Año Judicial de la Rota Romana con la audiencia concedida a los Oficiales y Colaboradores de este Tribunal Eclesiástico; el discurso del Papa a la Rota Romana en esta ocasión rondaba en torno a ‘la capacidad de toda persona de casarse en virtud de su misma naturaleza de varón o de mujer; sólo en presencia de una anomalía psíquica que perturbe gravemente el uso de la razón o la fa-

cultad crítica y electiva en relación a graves decisiones, de modo especial, como también la imposibilidad de atender a las obligaciones inherentes al matrimonio, se podría hipotizar una verdadera incapacidad<sup>1</sup>.

Con ocasión de este discurso del Papa a la Rota Romana un diario italiano (*Il Corriere della Sera*, 30 Enero 2010) hacía un comentario breve pero llamativo: “La necesidad de la verdad acerca del comienzo (y del final) de un matrimonio”. Entre otras cosas, el articulista (M. Ventura) escribía: “en el tribunal eclesiástico la iglesia busca la verdad del matrimonio que nace; el Estado, en cambio, busca la verdad del matrimonio que muere. La iglesia para declarar la nulidad se pregunta: ¿el matrimonio fue válido o inválido?. El divorcio del Estado se interroga acerca de si el matrimonio está vivo todavía o si ya murió”<sup>2</sup>.

Esta aparente contraposición (el matrimonio nace..., el matrimonio muere) pide una aclaración: no obstante la revisión del viejo *Código de Derecho Canónico* y la promulgación del nuevo (1983), aún continúa la polémica acerca de si el matrimonio puede morir... Dentro de la iglesia católica algunos juristas han planteado la necesidad de revisar el canon 1060 (‘favor juris’) que favorece la institución antes que la persona humana<sup>3</sup>; ya en el Sínodo de Obispos (1980) algunos padres sinodales sugirieron igualmente la revisión de este canon<sup>4</sup>.

Por parte de los teólogos también ha habido mociones respecto de la posibilidad de reconocer, además de la muerte física de uno de los cónyuges y de la declaración de nulidad, otros motivos para la disolución del vínculo matrimonial; entre otros: B. Häring<sup>5</sup>, B. Petrà<sup>6</sup>, G. Cereti<sup>7</sup>, etc. La controversia en torno a la disolución del vínculo conyugal es aguda sólo

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, “Il matrimonio non è una scelta impossibile”. Discorso del Papa alla Rota Romana (29 Gennaio 2010), *L'Osservatore Romano* 30 Gennaio 2010, 7.

<sup>2</sup> Marco VENTURA, “Quel bisogno di verità sull'inizio (e la fine) di un matrimonio”, *Il Corriere della Sera* 30 Gennaio 2010, 52. La traducción es mía.

<sup>3</sup> Cfr. Rufino CALLE DE PAZ, “El ‘favor matrimonii’ (c. 1060): aspectos a revisar”, *Ciencia Tomista* 127/1 (2000) 134-159; Bernardo VANEGAS, “La crítica actual del principio del ‘favor matrimonii’”, *Universitas Canonica* 3 (1981) 313-341.

<sup>4</sup> Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980*, La Civiltà Cattolica, Roma 1982, 144, 1245, 146, 166, 180, 231, 296, 332, 341, 360, 364, 369, 373, 383, 468, 764, 771.

<sup>5</sup> Cfr. Bernard HÄRING, *¿Una vía sin salida?. Pastoral para divorciados*, Herder, Barcelona 1990.

<sup>6</sup> Cfr. Babilio PETRÀ, *Il matrimonio può morire?. Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1996.

<sup>7</sup> Cfr. Giovanni CERETI, *Matrimonio e indissolubilità. Nuove prospettive*, EDB, Bologna 1971; IDEM, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?*, Cittadella, Assisi 2009.

dentro de la iglesia católica, porque a nivel de la Iglesia Ortodoxa y de las Comunidades Protestantes el problema se plantea con relativa facilidad, con una notable flexibilidad.

La presente reflexión se propone ofrecer algunos planteamientos en torno al problema de la muerte del matrimonio, algunos datos de la historia de la iglesia en búsqueda de un camino hacia la solución y, finalmente, algunas perspectivas de futuro o propuestas de solución. Hay que tener presente que las posturas dentro de la iglesia católica se han radicalizado: el Magisterio se ha colocado en la línea dura de la firmeza en favor de la indisolubilidad absoluta del matrimonio 'rato y consumado', mientras que un grupo de teólogos y de laicos competentes plantean la posibilidad de una mitigación del rigor tradicional y se pronuncian en favor de una mayor apertura.

### 1. Un conflicto difícil de resolver....

Se trata de un problema espinoso por cuanto el Magisterio, a veces parece querer cerrar la puerta a cualquier intento de cambio en este campo. Testigo el pronunciamiento de Juan Pablo II según el cual "el matrimonio rato y consumado es intrínseca y extrínsecamente indisoluble. Es una enseñanza explícita y formalmente propuesta por el Magisterio, que debe considerarse como perteneciente a la doctrina católica, y como tal debe ser acogida y mantenida con firmeza"<sup>8</sup>.

El tema de la disolución del vínculo conyugal se convirtió en un tema, prácticamente aceptado en el II Milenio, a partir de la formación de la legislación canónica cuando el derecho prevaleció sobre la reflexión teológica. Con la Escolástica se enfatizó la 'ontologización' de los sacramentos, se dio relieve a la institución y se reconoció más fuerza al acto humano en sí ('ex opere operato') que a la persona como sujeto de la acción ('ex opere operantis'). Pinckaers, queriendo interpretar al 'Doctor Angélico', ha reprochado el uso abusivo que se hizo de la expresión 'finis operis' y 'finis operantis', para dar el primado al objeto entendido en un sentido demasiado material y limitado<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, "Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto neppure dalla potestà del Romano Pontefice", en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1 2000, Editrice Vaticana 2002, 101-108.

<sup>9</sup> Cfr. Servis PINCKAERS, *Il rinnovamento della Morale. Studi per una morale fedele alle sue fonti e alla sua missione attuale*, Borla, Torino 1968, 187; Pierre-Marie HOMBERT, "La formule 'ex opere operato' chez Saint Thomas", *Mélanges de Science Religieuse* 49/3-4 (1992) 127-141.

Es clara la inspiración jurídica que anima a los tratados teológicos del matrimonio; una inspiración que se condensa finalmente en la elaboración del viejo *Código de Derecho Canónico* (1917): el viejo *Código de Derecho Canónico* aparecía calcado sobre la estructura del derecho romano (normas generales, personas, cosas, delitos y penas). El tratado jurídico del matrimonio está insertado en el Libro III dedicado a 'las cosas'. De este modo los sacramentos quedan como 'cosificados'. Los elementos que configuran la doctrina canónica del matrimonio (contrato, consentimiento, impedimentos, efectos, débito conyugal, separación, revalidación) pertenecen netamente al campo jurídico.

A este respecto, el Concilio Vaticano II ha dado un giro de 180°: "es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad..." (GS. 3).

Pablo VI, cuando sugería las orientaciones a dar al nuevo código en la revisión propuesta por el Concilio Vaticano II (OT. 16), indicaba el espíritu de caridad, de moderación, de humanidad y de benignidad como características que deben tipificar el nuevo código; añadía una razón muy válida: porque las leyes de la iglesia deben diferenciarse de cualquier otro tipo de derecho humano y profano<sup>10</sup>. Un elemento novedoso en el nuevo *Código de Derecho Canónico* es el canon 1752 con que se cierra: establece este canon que la 'salus animarum' (la salvación de los hombres) "debe ser la ley suprema en la iglesia".

A veces se siente la tentación de pensar en ciertas incoherencias en el nuevo código si se tiene presente la insistencia del concilio en llevar a cabo la 'renovación' en los diversos estamentos de la iglesia. Por ejemplo, llama la atención que el canon 1055 § 2 establezca un cierto automatismo entre el contrato matrimonial de los bautizados y el sacramento; son varios los autores que cuestionan esta formulación<sup>11</sup>. Otro elemento a cuestionar es la presencia del 'favor juris' (c. 1060) en el nuevo código después de los reparos hechos en el Sínodo 1980 y la propuesta de revisión hecha por varios juristas.

---

<sup>10</sup> Cfr. ACTA COMMISSIONIS, "Principia quae Codicis Juris Canonici recognitionem dirigant", *Communicationes* 1-2 (1969-70) 79.

<sup>11</sup> Cfr. Dionisio BOROBIO, "La sacramentalidad del matrimonio en relación con la experiencia actual", *Iglesia Viva* 64-65 (1976) 391-419; John Baptist SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Etude historique, théologique e canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Du Cerf, París 1985, 138-497; José M. LAHIDALGA, "En torno a la 'con-sistencia' del matrimonio sacramentalizado: una triple concepción", *Lumen* 26 (1977) 26-67.

Llama igualmente la atención el hecho de la desaparición del canon 2214 § 2, presente en el viejo código pero que no tiene un canon correspondiente en el nuevo; se trata de una orientación eminentemente evangélica dirigida a los pastores de la iglesia en relación con el trato a dar a 'los súbditos': "que no se enseñoreen de ellos, sino que los amen como a hijos y hermanos". Valdría la pena transcribir todo el texto. Cuando se pregunta a los canonistas el por qué de esta desaparición, la respuesta es ésta: porque este canon no tenía estructura jurídica.

A este respecto es oportuno recordar la observación que hizo Benedicto XVI, dirigiéndose a la Rota Romana en la inauguración del Año Judicial 2006: el Papa ponía de relieve el contraste entre la sugerencia del Sínodo sobre la Eucaristía (2005)<sup>12</sup>, pidiendo estudiar la posibilidad de que los divorciados vueltos a casar puedan tener acceso a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, y la Instrucción *Dignitas connubii*, del mismo año, que cierra la puerta a esta posibilidad. El Papa advertía que detrás de este contraste se esconde una pretendida contraposición entre derecho y la pastoral, como si la preocupación principal fuese la de ejecutar la formalidad jurídica prevista, con el riesgo de olvidar la finalidad pastoral del proceso<sup>13</sup>.

El conflicto es evidente: de una parte, se observa el hecho de los frecuentes fracasos matrimoniales; el divorcio aparece legitimado en los estatutos civiles de muchos países; muchos hombres y mujeres prefieren la 'unión consensual' antes que comprometerse con un matrimonio civil o eclesiástico; el 'compromiso provisorio' entra de lleno en las costumbres sociales. De otra parte, se constata que muchos tribunales eclesiásticos 'no funcionan bien', y que hace falta en los tribunales la participación de otros peritos, además de los canonistas; éste era el testimonio dado por J. Ratzinger cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>14</sup>.

Otro fenómeno, que urge atención por parte de la iglesia católica, es el de los 'matrimonios inter-confesionales' (matrimonios mixtos) que, al presente, se difunden ampliamente por diversos motivos (fusión de razas, de credos religiosos, de culturas, el turismo, la emigración, etc). Estas parejas

---

<sup>12</sup> Cfr. SINODO SULL'EUCARISTIA, "Elenco finale delle Proposizioni", n. 40, *Il Regno doc.* 19 (2005) 553.

<sup>13</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, "L'amore per la verità, fondamentale punto di incontro tra diritto e pastorale". Discorso in occasione dell'inaugurazione dell'Anno Giudiziario del Tribunale della Rota Romana, *L'Osservatore Romano* 29 Gennaio 2006, 5.

<sup>14</sup> Cfr. Joseph RATZINGER, "Introduzione" a la publicación de la obra de la CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati. Commenti e studi*, Editrice Vaticana 1998, 25.

inter-confesionales, en un momento de conflicto, encuentran por parte de las otras comunidades cristianas (Iglesia Ortodoxa y Comunidades Protestantes) una solución a su problema mediante una actitud benigna; no sucede lo mismo dentro de la iglesia católica que mantiene con firmeza el principio de la indisolubilidad del matrimonio.

Benedicto XVI, siendo Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, en la 'Introducción' a la publicación de esta Congregación (*Sulla pastorale dei divorziati risposati*) llegó a afirmar que la "iglesia tiene el poder de señalar las condiciones que deben cumplirse para que un matrimonio pueda ser considerado como indisoluble según la enseñanza de Jesús"<sup>15</sup>. Esta sentencia puede entenderse como una señal de flexibilidad: el principio evangélico queda en pie, pero la interpretación para una justa aplicación podría reformarse.

## 2. La historia de la Iglesia continúa "haciendo camino"

Se podría afirmar que el II Milenio ha sido, en muchos aspectos, como un 'paréntesis' en la historia de la teología católica, porque la tradición de la iglesia primitiva se engancha mejor con la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II.

W. Kasper ha afirmado que "apenas encontraremos en el Nuevo Testamento otra frase de Jesús que haya llegado hasta nosotros transmitida de modos tan variados como sucede con el caso de su pronunciamiento acerca de la imposibilidad del divorcio. Esto nos revela que desde el principio la iglesia no entendió la frase de Jesús a la manera de un párrafo legislativo, sino como palabra profética y mesiánica. Ya el evangelista Mateo añade a la disputa de Jesús (19,1-9) una enseñanza dirigida a los discípulos (19,10-12), considerada por la mayoría de los exegetas como tradición de la comunidad"<sup>16</sup>.

La iglesia primitiva, no obstante el rigor de un comienzo, acuñó un principio doctrinal y pastoral a la vez: 'la ley eminente' que proclama el principio evangélico de "no separar lo que Dios ha unido" y 'la ley de la indulgencia', según la cual se atiende con misericordia la debilidad del hombre pecador<sup>17</sup>. Ese doble principio, fue puesto en boga por Orígenes, por varios Padres de la iglesia antigua, como S. Cipriano, S. Basilio, S. Juan Cri-

<sup>15</sup> Joseph RATZINGER, "Introduzione" a la publicación de la obra de la CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*..., 25.

<sup>16</sup> Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano*, Sal Terrae, Santander 1980, 72.

<sup>17</sup> Cfr. Charles MUNIER, "Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation", *Revue de Droit Canonique* 28 (1978) 15-29.

sóstomo, S. Epifanio de Salamina<sup>18</sup>. Otro tanto hicieron algunos Pontífices Romanos (Gregorio I y Gregorio II) y algunos concilios regionales (Sínodo Romano, Concilio de Elvira, Concilio de Arlés)<sup>19</sup>.

Muy posiblemente, el Cisma de Focio (1054), que operó la separación del Oriente de Occidente, causó también la ruptura con la tradición doctrinal del Oriente y, a partir de entonces la iglesia latina organizó su propia estructura sobre el derecho romano. Así se explica por qué hoy tengamos noticia de dos códigos que regulan a la iglesia latina y a la iglesia oriental. Ya se anotó anteriormente que la Iglesia Ortodoxa, en lo que respecta a los conflictos conyugales, ha conservado en buena parte, la tradición de la iglesia primitiva.

Un testimonio de cómo se comporta la Iglesia Ortodoxa ante el conflicto conyugal de separación y un nuevo matrimonio es el que dio E. Zoghbi, (Vicario Patriarcal para los Melquitas, en Egipto) durante una sesión conciliar; refiriéndose al cónyuge inocentemente abandonado, afirmó que la Iglesia Oriental siempre ha tenido conciencia de poseer autoridad para resolver los problemas de las parejas matrimoniales (con disolución del vínculo), y que esta tradición conservada en oriente y jamás reprobada podría ser adoptada en Occidente<sup>20</sup>.

El Sínodo de Obispos (1980) en las “43 Propositiones” enviadas al Papa para la elaboración de la Exhortación Apostólica post-sinodal expresó el deseo de que la iglesia latina “movida por la solicitud pastoral hacia los fieles (divorciados) se proponga hacer una investigación cuidadosa, teniendo en cuenta la práctica de la iglesia oriental, con el objetivo de hacer más efectiva la misericordia pastoral”<sup>21</sup>.

En este Sínodo de Obispos muchos de ellos se pronunciaron en favor de una solución; Mons. A. Yeddapanally, Obispo indiano, aludía al hecho de que muchos de los divorciados muchas veces no se reconocen culpables del fracaso; de frente a este caso, la iglesia hace bien en subrayar la indisolubilidad del matrimonio, pero no puede descuidar a quienes se encuentran en tal situación<sup>22</sup>. Como esta, hubo muchas otras intervenciones.

---

<sup>18</sup> Cfr. S. CIPRIANO, *Epistula* 55,29, en SAINT CYPRIAN, *Letters* (1-81), The catholic University of America Press, Washington 1964, 153; S. BASILIO, *Lettera* 188, PG. 32,677; S. Juan CRISÓSTOMO, *In Epist. ad Cor.* Hom. 19, PG. 61,155; S. Epifanio DE SALAMINA, *Panarion* 2,1. Haer. 59,4, PG. 41,1024.

<sup>19</sup> Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La Fedeltà coniugale. Un problema d'attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere IN, Roma 2002, 48-55 y 56-58.

<sup>20</sup> Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Quarto Periodo (1965)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1969, 130-131.

<sup>21</sup> SÍNODO DEI VESCOVI SULLA FAMIGLIA, “Le 43 proposizioni”, *Il Regno-Doc.* 26 (1981) 390. La traducción es mía.

<sup>22</sup> Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980...*, 180.



Además de la preocupación de muchos obispos, son también muchos los teólogos que se han interesado en analizar el problema del fracaso en el matrimonio y su posible solución. Una explicación se puede encontrar en el cambio que el Cardenal Carter planteaba en el Sínodo de Obispos: tiempo atrás la conducta humana estaba guiada por principios ‘a priori’ que eran, como normas indiscutibles, puntos de referencia para distinguir el bien del mal, aunque no fueran tenidos en cuenta; pero hoy, especialmente entre los jóvenes, prima otro punto de vista: un principio ‘a posteriori’, es decir, es norma aceptar el dato social.

A este propósito, se preguntaba si acaso el Espíritu Sto. no está hablando a la iglesia desde esta coyuntura... Este signo de los tiempos, que podría llamarse ‘pos-tradicional’, no será una expresión de lo que hoy se está designando como ‘sensus fidelium’?. De todas formas, la iglesia no puede ignorar la situación social contemporánea, sea que se la considere como voz del Espíritu, sea que revele una señal de la desmoralización, de la decadencia moral de nuestro tiempo<sup>23</sup>.

Por parte de los teólogos y de los canonistas en actitud de apertura surge una serie de interpelaciones a la forma tradicional de proceder de la iglesia en el caso del fracaso matrimonial: el matrimonio nace, pero también puede morir... Algunas de estas interpelaciones son éstas:

– J. Günter Gerhartz se pregunta “¿si tal vez la iglesia tiene el poder de disolver todos los matrimonios, pero aún no se ha enterado de ello?. O bien, ¿la única razón válida de la iglesia para rechazar la disolución del matrimonio sacramental consumado es que no quiere hacerlo? (...) ¿Es cierto, y se podría demostrar que en el futuro la iglesia continuará transfiriendo al nivel jurídico –en la forma practicada desde el siglo XII, es decir, como una exigencia de indisolubilidad jurídica sin ninguna excepción– la exigencia moral absoluta de indisolubilidad que Jesús señala a todo matrimonio?”<sup>24</sup>.

El autor responde rebatiendo una posible salida: “el argumento ‘facit, ergo postest’ (lo hace, luego puede), ‘non facit, ergo non potest’ (no lo hace, luego no puede) –tan adornado, como se quiera con razones teológicas y con el recurso a la voluntad de Dios– sigue siendo en todo caso poco convincente. (...) En el pasado, esta concepción en la que Dios es considerado

<sup>23</sup> Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980...*, 130-131

<sup>24</sup> Johannes GÜNTER GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual”, en *Matrimonio y divorcio*, Sígueme, Salamanca 1974, 225-226.

como legislador humano y en la que se le hace actuar como tal, ha podido parecer satisfactoria. Hoy día, más bien constituye una invitación a buscar más lejos. ¿Se puede realmente aducir una razón convincente que explique por qué sólo el matrimonio sacramental y como tal consumado es, jurídicamente hablando, absolutamente indisoluble?"<sup>25</sup>.

– Tradicionalmente la iglesia ha urgido a los divorciados reconciliarse, o no volver a casarse, y si lo hicieren deberán ‘vivir como hermano y hermana’. Mons. E. Zoghbi, citado anteriormente, objetaba durante el concilio esta medida: permanecer solo y conservar la castidad por el resto de la vida es una solución que supone virtud heroica y una fe poco común; el heroísmo y el estado de perfección jamás han sido impuestos so pena de condenación. No parece normal que la continencia perpetua como estado de perfección pueda ser impuesta como una obligación, casi como un castigo, al cónyuge inocente<sup>26</sup>.

Realmente no parece justo que a una persona, cuya vocación es el matrimonio, se le imponga otro tipo de vida para el cual no fue creada. En la iglesia primitiva un criterio para autorizar al divorciado un nuevo matrimonio era la imposibilidad de mantenerse continente, máxime si esta persona era todavía joven. Si la reconciliación se hace imposible y la persona no puede conservar la continencia, exigirle mantenerse célibe es colocarla en una situación de riesgo de contraer una unión ilegítima, o entrar en un estado de angustia de conciencia a causa del peligro de condenación. Así veía esta situación Mons. Zoghbi.

– Un argumento que se está ventilando en el postconcilio parte del amor conyugal como fundamento de la indisolubilidad. H. Cohen solía definir el matrimonio como ‘el amor que se hace fiel’<sup>27</sup>. Pero han sido sobre todo el Concilio Vaticano II y el Magisterio de Juan Pablo II quienes han considerado el matrimonio como el ‘sacramento del amor’. No fue fácil llegar a esta conclusión; a ella precedió una larga discusión entre teólogos y canonistas<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Johannes GÜNTER GERHARTZ, “La indisolubilidad del matrimonio y su disolución por la iglesia en la problemática actual” ..., 226 y 230.

<sup>26</sup> Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Quarto Periodo (1965)*..., 130-131; J. Silvio BOTERO G., “Vocación matrimonial y continencia perpetua por mandato?. La situación del cónyuge abandonado”, *Religión y Cultura* 54/247 (2008) 881-906.

<sup>27</sup> Cfr. Herman COHEN, *System der Philosophie. Etik des reinen Willens*, B. Cassirer, Berlín 1921, 587: “Die Begründung der Liebe in der Treue ist die Ehe”.

<sup>28</sup> Cfr. Vincenzo FAGIOLO, Editore, *L'amore coniugale*, Città del Vaticano 1971; Giuseppe BALDANZA, “In che senso ed entro quali limiti si puo parlare di una rilevanza giuridica dell'amore coniugale dopo la Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*”, *La Scuola Cattolica* 96 (1968) 43-66.

En un principio, los canonistas se negaban a admitir que el amor conyugal posea una dimensión jurídica; en el Tribunal de la Rota Romana cursaban varias causas de demanda contra el vínculo matrimonial por ausencia del amor conyugal en una determinada pareja<sup>29</sup>. Al presente, la situación es ésta: si al momento de celebrar la boda no había amor esponsal genuino entre los contrayentes, no hubo matrimonio; esta tesis fue demostrada por V. Fagiolo, juez rotal en 1970<sup>30</sup>.

Queda en plan de estudio el caso en que el amor ‘venga a menos’ o lleve a desaparecer totalmente después de celebrado el matrimonio. No faltan argumentos para llevar adelante esta nueva tesis: ¿si el amor conyugal no existe ya, en qué echa raíces la sacramentalidad del matrimonio?. No en vano se afirma que el matrimonio es el sacramento del amor.

– Una interpelación que no ha sido lo bastante difundida es ésta: cuando uno de los cónyuges niega sin motivo, en forma unilateral y continua, la relación conyugal al consorte, tiene sentido afirmar que la donación recíproca y total a nivel sexual entre los esposos es signo de la alianza esponsal? El viejo *Código de Derecho Canónico* (c. 1081 § 2) alude al ‘jus in corpus perpetuum et exclusivum’) y el nuevo *Código* (c. 1061) hace referencia al “acto conyugal (...) mediante el cual los cónyuges se hacen una sola carne”. Esto revela la continuidad en la legislación canónica acerca del relieve jurídico que se reconoce a la relación conyugal.

Igualmente la *Gaudium et spes* subraya la importancia de esta relación: “con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad” (48).

Piero A. Bonnet, comentando el c. 1057 § 2 del nuevo código, encuentra en el relato del *Génesis* (2,21-24) la razón de la atracción recíproca de los dos sexos: “los vocablos hebreos ‘ish’ e ‘ishah’ provienen probablemente de una misma raíz ‘enos’ que expresa la esencia de una cosa. De este modo el autor sagrado ha querido mostrar cómo el hombre y la mujer constituyen una unidad profunda”<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. Diego DE CARO, “La Comunicazione interpersonale e l’amore coniugale nel matrimonio canonico”, *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 511-531; Santiago PANIZO ORALLO, “Las sentencias rotales del año 1970”, *Revista Española de Derecho Canónico* 37 (1981) 467-506.

<sup>30</sup> Cfr. Vincenzo FAGIOLO, “Chicagien. Nullitatis matrimonii”, en *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu sententiae* 62 (1972) 978-990.

<sup>31</sup> Piero Antonio BONNET, “Il consenso matrimoniale”, en *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, EDB, Bologna, 1991, 165. La traducción es mía; IDEM, “Il princi-

Son varios los autores (Juan Pablo II, B. Häring, W. Kasper, G. Gatti, B. Petrà) que, al querer definir el matrimonio, hacen una 'tríada' inseparable con estos tres términos: amor - sexualidad - sacramento: se trata del amor esponsal que se expresa a través del gesto sexual para constituir la realidad sacramental<sup>32</sup>. Por tanto, la negación arbitraria, unilateral, de la relación conyugal implica la negación del derecho a constituir con el otro la unidad del 'una sola carne'. Un tal rechazo falsea en su misma raíz la esencia del matrimonio porque prescinde de un elemento fundamental en la constitución del matrimonio.

Estas diversas interpelaciones piden que, además de las causas de nulidad que el estatuto canónico tiene establecidas (muerte del cónyuge, declaración de nulidad y las causales de nulidad más recientemente admitidas por la Rota Romana) se estudien con seriedad los nuevos motivos que surgen. Mantener a toda costa la afirmación de que el matrimonio 'rato y consumado es absolutamente indisoluble' no parece plenamente razonable. El relieve a dar a la persona humana sobre la institución es una voz que se alza desde muchos puntos convergentes de estudio de la realidad matrimonial. El matrimonio es para el hombre, no el hombre para el matrimonio.

### 3. Algunas perspectivas de solución

Prácticamente hasta el Concilio Vaticano II, si se observa la publicación periódica de las sentencias de la Rota Romana, se advierte que las únicas causales de nulidad matrimonial eran la exclusión de uno o de varios de los 'tria bona coniugalia', propuestos por S. Agustín: 'bonum prolis', 'bonum fidei', 'bonum sacramenti'<sup>33</sup>. Con posterioridad al Vaticano II se constata con claridad que la demanda de nulidad por la exclusión de uno de los 'tres bienes' del matrimonio no es tan frecuente; en cambio, se insinúan cada vez más nuevas causales de nulidad como son, por ejemplo, la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, el defecto de discreción de juicio, el miedo o la fuerza, la simulación<sup>34</sup>.

A estas causales ya canonizadas por la Rota Romana se podrían añadir algunas propuestas que van apareciendo entre los teólogos y juristas

---

pio di indissolubilità nel matrimonio quale stato di vita tra i battezzati", en *Studi sul matrimonio canonico*, a cura di Pio Fedele, Catholic Book Agency, Roma 1982, 182-218.

<sup>32</sup> Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Una nuova morale matrimoniale*, Logos, Roma 2007, 38-39.

<sup>33</sup> Cfr. S. AGUSTINUS, "De Genesi ad litteram", en *PL.* 34,397; Pedro LANGA, "La fórmula 'proles, fides, sacramentum'", *Religión y Cultura* 117 (1980) 357-388.

<sup>34</sup> Cfr. ROTAE ROMANAE TRIBUNAL, Decisiones seu sententiae 92 (2000).

con el objetivo de iluminar posibles pistas de solución que sugieren la aceptación de que el matrimonio puede morir y, por tanto, la posibilidad de un nuevo matrimonio. A continuación se plantean algunas de estas propuestas.

– Lahidalga había propuesto un doble planteamiento: “los tribunales eclesiásticos se limitarían a ‘constatar’ o ‘declarar’ que contra lo que se creía o parecía, no hubo desde el primer momento (‘ex tunc’) matrimonio alguno. Estas son las clásicas ‘anulaciones’ o sentencias de nulidad’ que dicta la iglesia”<sup>35</sup>.

Una hipótesis de estudio que conlleva novedad es ésta: “cuando se trata de matrimonios cristianos que fueron válidos desde el principio, pero que después, tras cierto tiempo –incluso años– se deterioran y fracasan sin remedio, pensamos que cabría no una disolución sino una mera declaración de nulidad ‘ex nunc’, esto es, desde el momento, posterior a su válida celebración, en que se constata su fracaso irremediable. Evidentemente, queremos considerar no el matrimonio con problemas o el matrimonio que pasa por momentos conflictivos, que puede tener y muchas veces tiene remedio. Nos ponemos en el caso más extremo: el matrimonio irremediamente fracasado o roto”<sup>36</sup>.

Juan Pablo II, en la *Familiaris consortio* admite la posibilidad de un matrimonio ‘irreparablemente destruido’: “finalmente están los que han contraído una segunda unión en vista a la educación de los hijos, y a veces están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido” (84). El Papa no sugiere qué se puede hacer en este caso, pero deja planteada una situación que merece consideración.

– J. Bernhard ha propuesto una tesis en vista a superar la concepción tradicional del matrimonio ‘rato y consumado’ que es indisoluble según el canon 1141. Este canonista propone una nueva formulación que designa como ‘consumación existencial y en la fe’; según esta perspectiva, alude al ‘matrimonio instaurado’ y al ‘matrimonio consagrado’. ‘Matrimonio instaurado’ será aquel que resulta del intercambio de consentimientos a un matrimonio intrínsecamente y fundamentalmente indisoluble en que los esposos prometen hacer todo lo posible de su parte para progresar hacia un matrimonio indisoluble (intrínseca y extrínsecamente)”<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> José M. LAHIDALGA, “La ‘declaración de nulidad y el matrimonio cristiano: una sugerencia pastoral”, *Lumen* 543-544 (1993) 47.

<sup>36</sup> José M. LAHIDALGA, “La ‘declaración de nulidad y el matrimonio cristiano...”, 48.

<sup>37</sup> Jean BERNHARD, “Reinterpretación (existencial y en la fe) de la legislación canónica concerniente a la indisolubilidad del matrimonio cristiano”, en *Divorcio e indisolubilidad del matrimonio*, Herder, Barcelona 1974, 50.

‘Matrimonio consagrado’ será, en cambio, aquel en que “los esposos llegan a un cierto perfeccionamiento humano y cristiano que constituye una comunidad de vida y de amor, símbolo explícito de la unión de Cristo con su iglesia”<sup>38</sup>. La *Gaudium et spes* hace referencia repetidas veces a este perfeccionamiento: “los esposos cristianos (...) están como consagrados por un sacramento especial (...) que satura toda su vida de fe, esperanza y caridad, llegan cada vez más a su propia perfección y a su mutua santificación...” (48).

Es J. Bernhard quien indica los signos de que esta ‘consumación existencial’ no se ha cumplido: brevedad de la vida en común, infidelidad desde el comienzo de la vida conyugal, ausencia de todo testimonio conyugal humano y cristiano, dificultad para establecer una relación auténtica, intolerancia en la vida común, un matrimonio definitivamente roto.

J. Bernhard no es el único a plantear este tipo de consumación; con él hay otros autores que comparten esta idea: D.J. Doherty, M. J. Curran, E. Hudson<sup>39</sup>. A este propósito, G. Montini ha hecho una reflexión sugestiva, gráfica, para explicar la razón de que la consumación del matrimonio no es obra de la primera relación conyugal solamente: ‘el matrimonio no se hace en una noche’<sup>40</sup>. El principio ético de la ‘gradualidad’ propuesto por el Sínodo de Obispos (1980) y reconfirmado por Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (34) es otro punto de apoyo a la tesis de la ‘consumación existencial’ del matrimonio, además de los que propone J. Bernhard.

– Una posible alternativa a los problemas que afectan al vínculo conyugal es la llamada solución de ‘buena conciencia’ propuesta en 1972 por el Obispo de Baton Rouge (Lousiana-USA): “en algunos casos en los cuales los casados en segundas nupcias no han podido obtener la declaración de nulidad o el divorcio de su primer matrimonio (...) se les considera vivir en buena conciencia si están realmente convencidos de que el primer matrimonio de uno de ellos o de los dos no era un verdadero matrimonio”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Jean BERNHARD, “Reinterpretación (existencial y en la fe)...”, 51.

<sup>39</sup> Cfr. Dennis J. DOHERTY, *Divorce and Marriage. Resolving a catholic Dilemma*, Abbey Press St. Meinrad, Indiana 1974, 67-84; M. J. CURRAN, *Conjugal consummation in the catholic Church*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1988, 383-422; E. HUDSON, “Marital Consummation. According to ecclesiastical Legislation”, *Studia Canonica* 122 (1978) 93-123.

<sup>40</sup> Cfr. Gianpaolo MONTINI, “Una coppia non si fa in una notte. Alcune riflessioni sul concetto di consumazione del matrimonio”, en *Il matrimonio*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, Morcelliana, Brescia 1999, 175-212.

<sup>41</sup> Stephen J. KELLEHER, *¿Divorcio y nuevo matrimonio entre católicos?*, Sal Terrae, Santander 1976, 163.

Fue una práctica que desde 1945 estaba en uso en la Arquidiócesis de Chicago, difundida incluso en otras diócesis norteamericanas, pero prohibida en 1972 por la Sta. Sede.

Un poco antes se ha hecho alusión a la *Familiaris consortio* en la que el Papa hacía referencia a la posibilidad de que algunos esposos “a veces están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido” (84), pero no adelantaba ninguna posible solución.

La propuesta de solución de ‘buena conciencia’ no ha desaparecido; en 1998, Ratzinger, introduciendo la publicación de la *Carta a los Obispos acerca de la pastoral de los divorciados vueltos a casar*, recogía las dos opiniones en torno al uso de la epiqueya en el ‘fuero interno’: algunos afirman que en el ‘fuero interno’ los fieles deben atenerse absolutamente al juicio del tribunal aunque les parezca falso el dictamen; otros, en cambio, opinan que es posible alguna excepción porque en el ordenamiento procesal no se trata del derecho divino sino del derecho eclesial. Ratzinger creía que en línea de principio no parece que se excluya la aplicación de la epiqueya en el fuero interno<sup>42</sup>.

En el año 2003 T. Vanzetto, después de analizar tres posibles situaciones en que puede encontrarse un tribunal eclesiástico respecto a cuestiones de nulidad matrimonial, propone una alternativa: “si aún la certeza de nulidad, en la conciencia del fiel fuera verdaderamente objetiva y no se pudiese demostrar este matrimonio en cuanto nulo, no constituye un impedimento de vínculo para un nuevo matrimonio, aunque la celebración sea ilícita según el derecho positivo”<sup>43</sup>.

Otros estudiosos del problema como G. Russo y P. Bianchi han analizado el problema pastoral que se plantea entre un matrimonio nulo y el conflicto de conciencia. Para Russo es importante tener presente que hoy con el relieve que el Concilio Vaticano ha dado a la conciencia ética de la persona humana, el aspecto jurídico que, en el pre-concilio era dominante, ahora cede el paso a la dimensión de la persona; de este modo se opera un cambio de paradigma a partir de una nueva concepción del hombre. Esta nueva perspectiva está generando una cierta discrepancia insoluble entre el estado de la vida legal y el estado real de la pareja humana. La tradición

---

<sup>42</sup> Cfr. Joseph RATZINGER, “Introduzione” a la publicación de la obra de la CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla pastorale dei divorziati risposati.....*, 26.

<sup>43</sup> Tiziano VANZETTO, “La via del tribunale ecclesiastico e la coscienza della nullità”, *Credereoggi* 23/4/136 (2003) 123.

pre-conciliar había acentuado excesivamente el ‘tuciorismo’ (buscando la mayor garantía jurídica posible a la institución)<sup>44</sup>.

P. Bianchi, concluyendo la reflexión que hace acerca de ‘la nulidad del matrimonio no demostrable’, afirma que no es un problema pastoral general, que el ordenamiento jurídico se esfuerza por dar cabida a la equidad canónica huyendo de los formalismos, y que en los casos de conflicto se puede recurrir a los principios clásicos de la moral; entre otros, enuncia el hecho de que tratándose de una ley meramente eclesiástica, y de que el derecho al matrimonio es un bien tan importante para la persona humana, pueden darse circunstancias en las que es lícita la celebración del segundo matrimonio, si de la privación de éste se siguen consecuencias graves, no se da ocasión de escándalo y no se prevé algún conflicto práctico entre éste y el primer matrimonio<sup>45</sup>.

– La teología y también el derecho canónico recurren frecuentemente a la ‘analogía’ para establecer un cierto paralelo entre algunas categorías que en alguna forma se asemejan, pero que también se diferencian. Es posible descubrir diversas analogías entre el matrimonio y otras categorías teológicas<sup>46</sup>. Una de estas analogías es el paralelo que S. Roberto Belarmino estableció entre la Eucaristía y el Matrimonio.

Afirma el ‘Belarmino’ que el matrimonio es sacramento, como la Eucaristía, de dos modos: mientras se confecciona (‘dum fit’) y en su duración (‘dum permanet’); por esta razón ambos sacramentos se asemejan<sup>47</sup>. La Eucaristía y el Matrimonio se hacen mediante la fórmula consacratoria (‘esto es mi cuerpo...’, ‘yo me entrego a ti’) y subsisten mientras las especies sobrevivan (el pan y el vino, uno u otro de los contrayentes).

S. Roberto Belarmino se limitó a proponer la analogía, pero no dedujo las consecuencias que de ella se pueden derivar. Pío XI en la encíclica *Casti connubii* (1930) y Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (n. 57) y en el Congreso Eucarístico de Nairobi (15 Agosto 1984) aludieron a esta analogía pero sin deducir consecuencias en orden a la cesación del sacramento.

<sup>44</sup> Cfr. Giovanni RUSSO, “Matrimonio nullo e conflitto di coscienza. Considerazioni etiche a partire dalla normativa canonica”, *Apollinaris* 65/1-2 (1992) 329-350.

<sup>45</sup> Cfr. Paolo BIANCHI, “Nullità di matrimonio non dimostrabili. Equivoco o problema pastorale?”, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 6/3 (1993) 280-297.

<sup>46</sup> Cfr. J. Silvio BOTERO G., *La fedeltà coniugale. Un problema d’attualità nella prospettiva del futuro*, Vivere In, Roma 2002, 204-238.

<sup>47</sup> Cfr. Roberti BELLARMINI, *De controversiis christianae fidei*, vol. III, Venetiis 1721, “De sacramento matrimonii”, controversia II, cap. VI, n. 628.



Anteriormente Sto. Tomás De Aquino en el *Comentario a los Cuatro Libros de las Sentencias de P. Lombardo* se había referido en alguna manera a esta misma analogía: el ‘Doctor Angélico’ afirmaba que de dos maneras puede dejar de existir una relación: porque deja de existir uno de los términos de la relación (‘ex corruptione subiecti’) o porque desaparece lo que constituye la relación (‘ex subtractione causae’)<sup>48</sup>.

Esta analogía entre Eucaristía y Matrimonio ha sido objeto de estudio por parte de muchos teólogos<sup>49</sup>. Estos autores, en general, subrayan en la analogía los elementos de banquete de comunión, de alianza, de entrega recíproca, de identificación entre Anfitrión y comida, etc, pero no hacen aplicación de la cesación de la Eucaristía a las posibles formas de cesación del matrimonio. No se podría afirmar que la analogía entre Eucaristía y Matrimonio se queda a mitad de camino en la reflexión, que se hace una aplicación sólo parcial?<sup>50</sup>.

Aplicando la analogía a la forma de cesación de la Eucaristía al ‘venir a menos’ el matrimonio, la teología católica asume sólo parcialmente la forma como el ‘Doctor Angélico’ explica la cesación de una relación: por muerte de uno de los cónyuges (‘ex corruptione subiecti’) y la desaparición del constitutivo de la relación (‘ex subtractione causae’). En el caso presente la desaparición del fundamento de la relación en el matrimonio podría ser porque muere el amor conyugal en forma irremediable, porque se niega arbitraria, unilateralmente y en forma duradera la entrega recíproca, total, exclusiva de las personas.

– Sin querer ser exhaustivos en este elenco de perspectivas de solución, conviene enunciar una más: se trata de una posible causa de disolución del matrimonio ‘rato y consumado’ en virtud de un ‘motivo superior’; es el planteamiento que hace A. Carrillo A. en su tesis de doctorado en derecho canónico en la Universidad de Comillas-Madrid (1976).

---

<sup>48</sup> Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super Libros Sententiarum Magister Petri Lombardi*, Editio Nova, a cura di P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis 1929, Distinctio 41, q. 1, a. 1., solutio 2<sup>a</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. Marc OUELLET, “Eucharistie, cadeau nuptial”, *Communio* 25/3 (2000) 19-40; Bernhard FRANCK, “L’Eucharistie: veritable sceau du mariage”, *Revue de Droit Canonique* 31/3-4 (1981) 171-188; Michel M. HERBST, “The Eucharistic, Meaning of Marriage”, *Anthropotes* 2 (1994) 161-176; Francesco MARINELLI, “Eucaristia e Matrimonio”, *Lateranum* 56 (1990) 117-142; J. Silvio BOTERO G., “Eucaristía y Matrimonio, fundamento de una relación”, *Studia Moralia* 35 (1997) 375-400.

<sup>50</sup> J. Silvio BOTERO G., “Eucaristía y Matrimonio: una aplicación de la analogía sólo parcial?”, *Studium* 47 (2007) 409-424.

El ‘motivo superior’ a que se refiere es “la unidad en la fe católica como personas, un motivo superior prevalente a la permanencia de aquel vínculo, incompatible por otra parte, para salvar la fe católica de estas personas, cuando prácticamente no hay otra solución. Máxime cuando se da la buena fe en esas personas, porque su situación anormal es fruto de la práctica seguida en su iglesia o secta. Sería cerrar la puerta a la unidad, pues, prácticamente, es imposible un retorno al primer matrimonio y un abandono de la segunda unión”<sup>51</sup>.

En sí misma esta perspectiva no es nueva: ya el Apóstol Pablo la sugirió en su *Primera Carta a los Corintios* (7,12-15): se refiere al caso en que “la parte no creyente quiere separarse del creyente...”; “que se separe.(...) pues, a vivir en paz los llamó el Señor”. Es el llamado ‘Privilegio paulino’ aceptado plenamente en la iglesia (canon 1143 § 1)<sup>52</sup>.

Entre los Padres de la iglesia primitiva, S. Juan Crisóstomo es explícito a este respecto: en el comentario a la *Carta a los Corintios* (Homilía 19<sup>a</sup>) plantea el caso del infiel que ordena al cónyuge venerar la divinidad pagana o hacerse cómplice con él en la impiedad, o de lo contrario lo amenaza con separarse de él; en este caso, afirma el Crisóstomo “es preferible romper el vínculo matrimonial antes que ofender la religión” (‘melius est dirumpi connubium quam piam religionem’)<sup>53</sup>.

Tanto el viejo *Código de Derecho Canónico* (canon 1124) como el nuevo (canon 1143 § 2) aluden a la posibilidad de cohabitar pacíficamente sin ofensa del Creador’ (‘sine contumelia Creatoris’). Con el ‘privilegio paulino’ se pretende defender la fe y la serenidad de la parte bautizada, garantizándole una vida pacífica y evitándole el peligro de una posible perversión, escribe Chiappetta<sup>54</sup>.

Carrillo intenta ir más allá del ‘privilegio paulino’; afirma que “el principio que quiere salvar S. Pablo es aplicable a todo cristiano, en cuanto persona cristiana y no sólo en cuanto esposo. No puede dudarse de que este peligro de perder la fe y la paz cristiana puede existir incluso cuando ambos son cristianos, sin que sea suficiente para salvarlo la sola separación sin la

<sup>51</sup> Alfonso CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la iglesia. ¿Puede la iglesia disolver el matrimonio sacramental consumado?*, Córdoba 1976, 295.

<sup>52</sup> Cfr. Benedetto PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 1979, 133-160; Luigi CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria. Manuale giuridico-pastorale*, Dehoniane, Roma 1990, 369-375.

<sup>53</sup> Cfr. S. JOANNIS CHRYSOSTOMI, *In Epistula I. ad Corinthios*, Hom. XIX, PG. 57, 155.

<sup>54</sup> Cfr. Luigi CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria...*, 372, n. 1086.

solución y la posibilidad de nuevas nupcias. Piénsese, por ejemplo, en casos realísimos en que existe peligro de incontinencia. En tales casos, según S. Pablo, ‘mejor es casarse que quemarse’ (I. Cor. 7,9). Para S. Pablo lo que fundamenta la posibilidad o no de disolución, no es la naturaleza del vínculo tipificado<sup>55</sup>.

No se podría tomar pie a este propósito, el texto de S. Mateo en relación con la corrección fraterna cuando afirma que “si desoye hasta la misma comunidad, sea para tí como el gentil y el publicano”(18,17)? J. Gnilka, comentando esta sentencia del evangelista, afirma que la fórmula ‘considéresele como gentil y publicano’ hace pensar que prácticamente la comunidad cesaba todo tipo de relación con él<sup>56</sup>.

Las anteriores perspectivas de futuro en torno a la posible disolución del matrimonio ‘rato y consumado’ están indicando sutilmente que algo se mueve en favor de una mayor flexibilidad; en la reflexión del II Milenio sobre el matrimonio es posible detectar una cierta ‘fijación’<sup>57</sup> del pensamiento teológico dejándose influir por la legislación canónica; esta ‘fijación’ contrasta con lo que afirma W. Kasper: “la iglesia post-pascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de Jesús y, por otra, se tuviese en cuenta la situación concreta. La iglesia percibió sin duda, desde el comienzo y como cosa suya, esta tarea”<sup>58</sup>.

En otro momento de la presente reflexión se ha afirmado que la iglesia parece querer mantener la continuidad con la iglesia primitiva en la práctica sacramental a partir de la segunda mitad del siglo XX, porque el II Milenio parece más bien como un paréntesis por causa de una cierta fijación en lo doctrinal. Ha sido, sobre todo, el Concilio Vaticano II el que ha impulsado una auténtica ‘renovación’ dentro de la teología (OT. 16); no sólo a nivel general, sino muy especialmente en torno a la teología del matrimonio: dando relieve al amor conyugal como esencia del matrimonio, la revaloración de la sexualidad humana, una nueva óptica con relación a la sacramentalidad, entre otros aspectos<sup>59</sup>:

<sup>55</sup> Alfonso CARRILLO AGUILAR, *Disolución del vínculo y potestad de la iglesia.....*, 292.

<sup>56</sup> Cfr. Joachim GNILKA, *Il Vangelo di Matteo. Commentario teologico del Nuovo Testamento*, II Parte, Paideia, Brescia 1991, 207.

<sup>57</sup> Cfr. Philippe DELHAYE, “Fissazione dogmatica della teologia medioevale Sacramento, vincolo, rato e consumato”, *Concilium* 6/5 (1970) 106-112.

<sup>58</sup> Walter KASPER, *Teología del matrimonio cristiano.....*, 72.

<sup>59</sup> Cfr. J. Silvio BOTERO G., *Una nueva morale matrimoniale*, Logos, Roma 2007, 39-154.

El amor conyugal, que se expresa mediante la entrega recíproca, total y exclusiva de sus personas, se convierte en el sacramento ('símbolo') de la alianza de Cristo con la iglesia; ¿si el amor conyugal llegase a desaparecer, llegase a morir y con él también el sentido de la entrega sexual, sobre qué base se puede fundar la dimensión sacramental? ¿Sobre la base del contrato matrimonial, indisoluble, irreversible? Ésta es una ficción jurídica.

G. Cereti ha afirmado que una vez destruido el amor conyugal y cuando viene a menos la voluntad de los dos esposos de continuar viviendo como marido y mujer, por culpa de uno o de ambos, sería blasfemo pensar que un signo inexistente ya pueda todavía ser símbolo del amor de Dios por la humanidad; nadie sobre la tierra ha autorizado destruir aquel signo sacramental que subsiste en el amor de los esposos y en la voluntad de ser marido y mujer; nadie tampoco tiene el poder de hacer sobrevivir un signo de que vino a menos la voluntad de ser más marido y mujer<sup>60</sup>.

Ya en el Sínodo de Obispos sobre la familia (1980) Mons. H. Légraré proponía el paso de una 'filosofía esencialista', según la cual se pensaba que la iglesia se halla en estado de perfección, a una 'filosofía existencialista y personalista' que toma en cuenta la realidad como se va presentando históricamente<sup>61</sup>. No se puede hacer una analogía matemática entre la fidelidad de Cristo a la iglesia y la fidelidad de los esposos: la primera es absoluta, indefectible; la segunda está marcada por la fragilidad humana. El mismo S. Agustín admitía que la relación 'Cristo-Iglesia' debe designarse como 'sacramentum magnum' mientras que a la relación conyugal entre varón-mujer debe llamársele 'sacramentum minimum'<sup>62</sup>.

En esta línea de distinguir el 'primer analogado' (Cristo-Iglesia) del 'segundo analogado' (hombre-mujer casados) el diálogo ecuménico ha logrado acercar a las iglesias cristianas en favor de un mejor entendimiento sobre la indisolubilidad del matrimonio que progresivamente se va abriendo camino: las iglesias, afirma Cereti, sostienen conjuntamente que, el matrimonio fundado sobre el amor en cuanto tal es símbolo del amor de Dios en la alianza; las divergencias se presentan a nivel pastoral.

Un acuerdo hecho entre la Federación Luterana Mundial y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos reconoce que en las Iglesias

<sup>60</sup> Cfr. Giovanni CERETI, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?*. Cittadella, Assisi, 2009, 105.

<sup>61</sup> Cfr. Giovanni CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1980...*, 124.

<sup>62</sup> Cfr. S. AUGUSTINUS, *De nuptiis et concupiscentia* 1,21 PL. 44,425; Emille SCHMITT, "Le 'sacramentum' dans la théologie augustinienne du mariage. Analyse sémantique", *Revue de Droit Canonique* 42/2 (1992) 197-213.

de la Reforma se proclama una fidelidad conyugal que se concilia con la esperanza, de que en caso de fracaso, un nuevo matrimonio pueda realizar aquella unidad que, según el designio de Dios, no logró conseguir el primer matrimonio<sup>63</sup>.

## Conclusiones

La reflexión hecha sobre “El matrimonio nace... el matrimonio muere... Dos posiciones de cara al fracaso conyugal” es un tema que, si bien el Magisterio de la Iglesia ha intentado darlo por cerrado, sin embargo algunos teólogos y juristas lo han continuado, sin que esto les haya ocasionado algún reproche por parte del Magisterio<sup>64</sup>.

Entrando a hacer la conclusión a esta reflexión, surgen varios puntos a destacar, teniendo en cuenta la evolución homogénea del dogma en lo que se refiere al sacramento del matrimonio.

– En primer lugar, se debe subrayar la continuidad que se observa entre la actitud pastoral de la iglesia primitiva y la reflexión teológico-pastoral que se viene haciendo, prácticamente, desde la II Mitad del siglo XX: se mantiene en pie el principio evangélico de que “el hombre no separe lo que Dios ha unido” (*Mc.* 10,9) y, de otra parte, se intenta tomar en consideración la fragilidad humana que *Mateo* (5,32 y 19,9) y Pablo (*I. Cor.* 7,15) tuvieron presente. El II Milenio a causa de una cierta ‘fijación’ podría considerarse como un ‘paréntesis’ en este sentido.

– En segundo lugar, la apertura del Concilio Vaticano II a la categoría de la conciencia ética (*GS.* 16 y *DH.* 1) ha operado dentro de la teología del matrimonio un giro de 180 grados: como había anotado H. Légaré, a partir del Sínodo (1980) se ha pasado de una filosofía ‘esencialista’ a una filosofía ‘existencial y personalista; antes se pensaba que las cosas habían sido hechas perfectas y en forma definitiva; hoy, en virtud del principio de la

<sup>63</sup> Cfr. Giovanni CERETI, *Divorziati risposati. Un nuovo inizio è possibile?.....*, 98; COMMISSIONE DI STUDIO NOMINATA DALLA FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE E DAL SEGRETARIATO PER L’UNIONE DEI CRISTIANI, “Teologia dei matrimoni interconfessionali”, en *Enchiridion Oecumenicum*, vol. I, EDB, Bologna 1986, nn. 1759-1871.

<sup>64</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, “Il matrimonio sacramentale rato e consumato non può mai essere sciolto neppure dalla potestà del Romano Pontefice”, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIII/1 2000, Editrice Vaticana 2002, 101-108; Basilio PETRÀ, “Facoltà del Romano Pontefice e matrimonio rato e consumato”, *Rivista di Teologia Morale* 32/126 (2000) 247-256.

‘gradualidad’ la visión es diversa: como enseñaba Juan Pablo II en la *Familiaris consortio* (34) “el hombre es un ser histórico que se construye día a día con sus opciones numerosas y libres”.

En esta perspectiva la conciencia ética adquiere un relieve especial: como afirma la *Gaudium et spes* “la fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad” (16). Como se ha puesto de presente en páginas anteriores, el mismo Benedicto XVI ha insinuado que ‘en principio no parece que se deba excluir la posibilidad de aplicar la epiqueya en el fuero interno cuando se trata de decidir sobre la nulidad de un determinado matrimonio.

– En tercer lugar, con Vaticano II se comenzó a dar a relieve a ‘la vocación conyugal’ (*LG.* 31 y *GS.* 48 y 52), una categoría que en las Comunidades Protestantes había sido reconocida desde el principio de la Reforma; cada uno ha sido llamado desde su propio estado de vida a la perfección cristiana. Frente a los problemas que suscita el divorcio, a veces se tiene la impresión de que la Iglesia Católica quiera imponer la vocación de la continencia a quien se ha divorciado; la recomendación que se hacía a los divorciados vueltos a casar, hasta hace poco tiempo, de ‘vivir como hermano y hermana’ si quería acercarse a los Sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, es una prueba.

Durante el Concilio Vaticano II el Vicario Patriarcal Melquita E. Zoghbi había reprochado el hecho de que la castidad perpetua, un estado de perfección cristiana, se imponga como castigo al cónyuge inocente so pena de condenación. En la Iglesia Ortodoxa y en las Comunidades Protestantes se le autoriza al cónyuge divorciado un segundo matrimonio, después de hacer penitencia, para que pueda realizar la unidad que, según el designio de Dios, no logró en un primer matrimonio.

– En cuarto lugar, a partir de la encíclica *Dives in misericordia*, de Juan Pablo II (1980) la benignidad ha entrado en la teología como exigencia del ‘nuevo éthos evangélico’(n. 3); un ‘ethos’ que tiene aplicación concreta “entre aquellos que están más cercanos” como los esposos, los padres e hijos (n. 14). La Iglesia Ortodoxa con el principio de la ‘economía eclesial’ y las Comunidades Protestantes con el principio de la ‘transacción ética’ hacen uso de la misericordia divina en favor de los divorciados.

Precisamente, en el Sínodo de la Familia (1980) una de ‘las 43 Proposiciones’ enviadas al Papa para elaborar la Exhortación Apostólica post-sinodal sugería que se ponga en obra una investigación cuidadosa, dentro de

la teología católica, teniendo en cuenta la práctica de la Iglesia Oriental a fin de que se haga efectiva la misericordia pastoral.

Junto con la solicitud de recuperar la misericordia evangélica, se debe hacer alusión a otra solicitud planteada por Pablo VI a la Rota Romana durante su pontificado; en dos ocasiones (29 Enero 1970 y 8 Febrero 1973)<sup>65</sup> el Papa urgió a la Rota Romana restablecer dentro de la jurisprudencia eclesiástica la categoría de la ‘equidad canónica’; la definía con palabras del ‘Hostiensis’ como ‘la mitigación del rigor de la justicia con el dulce sabor de la misericordia’ (“justitia dulcore misericordiae temperata”).

‘Misericordia’ y ‘Equidad’ hacen un binomio especial que equivale al binomio bíblico ‘verdad y amor’ (los dos atributos de Dios)<sup>66</sup>: este binomio estaba a la base de la alianza de Yahvé con su pueblo, que Israel lo tenía muy presente en su plegaria con los salmos. El Magisterio de la Iglesia, especialmente Juan Pablo II y Benedicto XVI han acudido frecuentemente a este binomio para proponerlo como ‘paradigma’ de la reflexión y de la acción pastoral de la Iglesia<sup>67</sup>.

A más de 40 de la exhortación de Pablo VI y más de 30 años de la promulgación de la encíclica *Dives in misericordia* de Juan Pablo II, la reflexión teológica sobre la equidad canónica y sobre la benignidad pastoral a nivel teórico ha sido relativamente abundante, pero a nivel práctico-pastoral aún hay mucho terreno por ganar. Parecería que la ‘recepción’ plena de la equidad y de la misericordia, de modo especial dentro de la teología católica del matrimonio, todavía está por realizar.

---

<sup>65</sup> Cfr. PAOLO VI, “Libertà e autorità, valori essenziali inscindibili” en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VIII 1970, Poliglotta Vaticana 1971, 83; IDEM, “Natura e valore pastorale delle norme giuridiche nella chiesa”, en *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI, 1973, Poliglotta Vaticana 1974, 127.

<sup>66</sup> Cfr. Félix ASENSIO, *Misericordia et Veritas. El Hesed y Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1949.

<sup>67</sup> Cfr. J. Silvio BOTERO G., “La Verdad y el Amor: presencia de un binomio en la S. Escritura y en el Magisterio”, *Studia Moralia* 49 (2002) 425-465.

## **Raíces griegas de la compasión cristiana. II. La compasión en Aristóteles**

JAVIER ANTOLÍN SÁNCHEZ

*Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid*

**RESUMEN:** La segunda parte del ensayo estudia la compasión en Aristóteles, y más en concreto, en la *Retórica* y la *Poética*. La compasión en Aristóteles no es una virtud, sino una emoción o pasión, por eso no se valora excesivamente; en la *Poética* se insiste en la purgación de la compasión. Pero, la compasión no se contrapone a la virtud, sino que al igual que todas las emociones, se puede vivir de una manera virtuosa, en su justo medio. Aristóteles insiste en que sentimos compasión especialmente por aquellas personas cercanas a nosotros, que padecen un sufrimiento inmerecido, es decir, personas honradas y buenas que sin merecerlo han caído en la desgracia. Esta es la tesis central de Aristóteles, no obstante, en la *Poética* nos habla de un sentimiento filantrópico, o un sentimiento compasivo hacia todas las personas, independientemente del merecimiento, incluso aunque sean injustas.

**PALABRAS CLAVE:** Compasión, emoción, virtud, Aristóteles, *Retórica* y *Poética*.

**ABSTRACT:** The second part of the essay studies the compassion in Aristotle, specifically, in *Rhetoric* and *Poetics*. The compassion in Aristotle is not a virtue, but an emotion or passion, so it is not well appreciated; in *Poetics* is insisted in the purgation of the compassion. Now look, the compassion is not opposed to the virtue, but in the same way that all emotions it could live in a virtuous way, in its middle term. Aristotle emphasizes that we feel compassion especially for those who are near to us and are suffering an undeserved pain, that is, those good and honest people that don't deserve the mentioned suffering but they have constant bad luck. This is the central thesis of Aristotle, nevertheless, in the *Poetics* is referred to a philanthropic feeling or a sentiment of compassion towards all people, regardless of whether deserve or not that pain, even though they are bad people.

**KEY WORDS:** Compassion, emotion, virtue, Aristotle, *Rhetoric* and *Poetics*.



## 1. INTRODUCCIÓN

La ética aristotélica es una reflexión práctica encaminada a la acción, bajando la ética de Platón a la tierra. Rechaza la tesis socrática de que la virtud es conocimiento, que reza: quien conoce el bien hará el bien. El fin de la ética no es el saber, sino el obrar. Aristóteles, como buen realista, había comprendido perfectamente que una cosa es conocer el bien y otra muy distinta hacerlo. El bien no es un objeto separado o una idea ajena al hombre, sino que brota de la historia individual de éste, de su circunstancia concreta. La finalidad de la ética aristotélica no es el conocimiento de la virtud, sino la educación del hombre para que la ponga en práctica. Nadie busca el bien en sí, sino el propio bien. El bien o la justicia no son algo teórico, ya que solamente podemos alcanzar el bien o la justicia en la actuación práctica.

El Estagirita repite que el estudio sobre la virtud no es únicamente teórico, pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos. Y las virtudes se adquieren como resultado de actividades anteriores. Es precisamente actuando y obrando como adquirimos la virtud, es ejecutando la justicia como nos hacemos justos, o practicando la moderación como nos hacemos moderados (*EN II*, 1103a 30-35), es decir, solamente ejercitando el bien nos hacemos buenos.

Según Aristóteles hay tres procesos que suceden en el alma: pasiones, facultades y modos de ser; la virtud ha de pertenecer a uno de ellos. Las virtudes no son afecciones o pasiones, que son involuntarias, ni son tampoco facultades o disposiciones naturales. Aristóteles enumera las pasiones: apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor. Las facultades son aquellas capacidades o disposiciones naturales en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos, entristecernos o compadecernos; y, por modos de ser, aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Las virtudes son modos de ser o de comportarse estables, diferentes de las acciones que no son permanentes, y de las disposiciones que son un estado pasajero (*EN II*, 1105b 20-28).

Las virtudes son modos de ser que nos mueven a actuar, por lo tanto están relacionadas con las acciones y pasiones, y, como el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta misma razón las virtudes estarán relacionadas con los placeres y dolores (*EN II*, 1104b 14-17). Es decir, la virtud no excluye la pasión, pues tiende a hacer lo que es lo mejor con respecto al placer y al dolor. Por eso Aristóteles rechaza la definición defendida por algunos de que la virtud es impassibilidad y serenidad (*EN II*, 1104 24-26). No es suficiente

conocer el bien para hacerlo, pues también intervienen las pasiones, hay una distancia entre el saber y su concreción práctica o realización. La moral aristotélica no es λόγος exclusivamente, sino que incluye ἦθος ἕθος y πάθος.

Ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes o vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones, sino por las virtudes o vicios. Además las pasiones o afectos nos impulsan sin elección deliberada o voluntaria, mientras que las virtudes no nos mueven, sino que disponen, pero se necesita nuestra elección voluntaria.

Tampoco las virtudes son facultades; pues, no se nos considera buenos o malos por ser capaces de sentir pasiones. Además las facultades son innatas, pero no somos buenos o malos por naturaleza. Así pues, si las virtudes no son ni pasiones ni facultades, sólo pueden ser modos de ser.

Las virtudes<sup>1</sup> son un modo de ser o carácter que se adquiere mediante la repetición de una serie de actos sucesivos, esto es, mediante los hábitos. Llevando a cabo acciones justas nos convertimos en justos, realizando acciones moderadas, nos hacemos moderados, y haciendo acciones valerosas nos transformamos en valientes. Las virtudes se convierten en una especie de costumbres, estados o modos de ser, que nosotros hemos creado o construido. La virtud no es algo heredado sino algo que hemos o vamos adquiriendo a través de la educación.

La teoría de la moderación o del término medio también vale para las emociones o pasiones<sup>2</sup>, en el exceso o defecto de las pasiones están los vicios, la virtud se encuentra en la moderación. Esto mismo lo podemos aplicar a la compasión, debe haber un término medio, donde la emoción de la compasión se puede vivir moderadamente, es decir, como una virtud<sup>3</sup>. Aun-

---

<sup>1</sup> La virtud ética se refiere a pasiones y acciones, y en ellas hay exceso y defecto, y término medio. Cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud. En las acciones hay también exceso, defecto y término medio. La virtud tiene que ver con las pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran y son censurados, mientras que el término medio es elogiado y propio de la virtud (*EN* II, 6,1106 b 20-27).

<sup>2</sup> KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, New York 2004, 45. Aristóteles creía que las emociones guiaban el comportamiento humano y que las virtudes son disposiciones para sentir las emociones correctamente. Las virtudes comportan disposiciones emocionales moderadas, es decir, disposiciones entre el exceso y la deficiencia emocional.

<sup>3</sup> SORABJI, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*, Oxford University Press, New York 2000, 194-195.

que como nos dice después Aristóteles no todas las pasiones o acciones admiten el término medio, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia, se llaman malas en sí mismas (*EN II*, 6, 1107a 8-15).

Aristóteles argumenta que aunque tenemos capacidades naturales, en virtud de las cuales se dice que estamos afectados por las pasiones (*EN II*, 5 1105b 24-25), estas capacidades naturales pueden convertirse en hábitos virtuosos. Y los elementos relevantes moralmente de comportamiento son aprendidos por medio de una participación guiada en las situaciones estándares de la vida en la niñez y en la juventud. Aprender a sentir correctamente por medio de los hábitos mejora las disposiciones emocionales, y éstas pueden influir en la disposición de formar juicios prácticos. Considerar a las emociones como constituyentes de la vida buena significa que una dependencia vulnerable de cosas temporales se acepta como básica de la condición humana. Esta concepción aristotélica de que la buena vida humana incluía una evaluación positiva de cosas contingentes que no están totalmente bajo nuestro control, le situaban en un lugar diferenciado en relación con otros enfoques de la filosofía antigua<sup>4</sup>.

Los impulsos, las pasiones y los sentimientos tienden al exceso o al defecto. Al intervenir la razón debemos indicar cuál es la justa medida, que es la vía media entre dos vicios. La valentía es una vía media entre la temeridad y la cobardía, la liberalidad es el justo medio entre prodigalidad y avaricia. La virtud es una especie de término medio, ya que tiende constantemente hacia el medio. El exceso y el defecto son propios del vicio, mientras que el medio, el justo medio, es propio de la virtud.

Obviamente este término medio no consiste en una especie de mediocridad como a veces se ha trivializado, sino una culminación, un valor, en la medida en que es un triunfo de la razón sobre los instintos. Se produce aquí una síntesis de toda la sabiduría griega que había considerado la vía media como suprema regla del actuar: el “nada en exceso” “nada en demasía” y la justa medida, la *σωφροσύνη*, mantener siempre la medida.

Para Aristóteles la compasión no es una virtud, sino una afección o pasión. Las pasiones o emociones son un fenómeno físico-psicológico, es decir, pertenecen a la psicología humana, unas disposiciones naturales permanentes o pasajeras sin valor moral alguno pero que son las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, ya que de ellas se sigue dolor o placer (*Ret. II*, 1, 1378a 20-22). Por lo tanto, si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor

---

<sup>4</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 26.

acompañan a toda pasión, por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores (*EN* II, 3, 1104b 14-15). Por lo que la virtud, en el sentido aristotélico, no es impassibilidad, sino que incluye la pasión.

Aristóteles no nos da una explicación analítica de las emociones en los escritos sobre ética. En cambio, en el segundo libro de la *Retórica* hace una descripción de once o doce emociones o pasiones. La pregunta es ¿podemos encontrar allí la teoría aristotélica completa sobre las emociones? La exposición de la *Retórica*<sup>5</sup> no puede considerarse como la teoría científica sobre las emociones, sino que tiene que completarse con el punto de vista aristotélico de los escritos éticos y *De Anima*. En la *Retórica* describe y clarifica los fenómenos de las pasiones y va preparando el camino para una teoría más completa sobre las pasiones<sup>6</sup>.

Aristóteles no ofrece una teoría general de la estructura de la emoción, pero del análisis de varias emociones podemos observar algunos elementos semejantes: 1) Una evaluación afirma que algo positivo o negativo ha sucedido al sujeto (o a algún otro en un modo que es relevante para el sujeto). 2) Un sentimiento placentero o no placentero sobre el contenido de la evaluación se asocia con la evaluación. Estos van acompañados por 3) un impulso espontáneo hacia la acción y 4) cambios en el cuerpo<sup>7</sup>.

Aristóteles define<sup>8</sup> las pasiones o emociones como las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien con relación a sus juicios<sup>9</sup>,

---

<sup>5</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 27. En la *Retórica* se encuentra el mayor tratado aristotélico sobre las emociones y no en el libro psicológico *Acerca del alma*. Esto nos da una idea de la diferencia entre el significado de las emociones en el inglés moderno, que tienen un sentido más psicológico, y el griego antiguo, que considera el juicio y la creencia como centrales en la estructura de las emociones.

<sup>6</sup> COOPER, M. John, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, 406-407.

<sup>7</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 32. Aristóteles reconoce que las emociones conllevan procesos físicos en el cuerpo (*De Anima*, I,1,403a 16-17). KNUUTTILA, *Emotions*, 5, afirma que Aristóteles distingue cuatro componentes básicos de la emoción: conocimiento, afecto psíquico, afecto corporal y un impulso para actuar.

<sup>8</sup> FORTENBAUGH, W. W., *Aristotle on Emotion. A Contribution to philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, Duckworth, London 2002<sup>2</sup>, 114, argumenta que esta definición se orienta hacia la llamada emocional; y por lo tanto no está pensada como una definición general que abarca a todas las emociones sentidas por los seres humanos. Aristóteles presenta una definición en el contexto retórico, pero no sabemos si está ofreciéndonos una auténtica definición general.

<sup>9</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 33-34. La primera parte de la definición no hace referencia a la causa o estímulo externo, sino que insiste en sus efectos en los juicios. Condición que se opone a la inmediata preocupación de Aristóteles en la *Retórica* para influir en los jueces y

en cuanto que de ellas se sigue dolor y placer<sup>10</sup> (*Ret.* II, 1, 1378a 20-23). En esta definición Aristóteles da importancia al conocimiento<sup>11</sup> en el análisis filosófico de las pasiones dentro de la filosofía griega<sup>12</sup>. Y es precisamente este enfoque cognoscitivo de las emociones, el considerar las creencias como condiciones necesarias de las emociones, el que se impone en la mayoría de los estudios<sup>13</sup>. Esta insistencia en el aspecto cognoscitivo de las pasiones aristotélico comporta un distinto modo de ver las cosas desde el punto de vista de un ser emocionalmente sensitivo. Por lo tanto, una elección basada en la sabiduría práctica se describe como una inteligencia deseosa o un deseo inteligente (*EN* VI, 2, 1139b 5-6)<sup>14</sup>.

---

legisladores (*Ret.* 1354b 8-13). Hemos de decir que si Aristóteles incluye la emoción en la *Retórica*, es en parte porque su efecto en el juicio, era para él una de las principales características de las emociones.

<sup>10</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 33-34. El segundo componente de la definición presta atención hacia lo que los modernos llaman la dimensión placentera de la emoción, el afecto positivo o negativo. Hemos de notar que en esta definición, que el placer y el dolor no son alternativos. De hecho, de dos emociones descritas como opuestas no se sigue que una sea acompañada con dolor y la otra con placer: tanto la compasión como su opuesta la indignación, por ejemplo, se caracterizan por el dolor. KNUUTTILA, *Emotions*, 38. Sentir placer en el cuerpo o dolor es tener una conciencia placentera o desagradable de algo que ocurre en el propio cuerpo. En muchos lugares el aspecto del sentimiento de una emoción es tratado analógicamente como una conciencia placentera o desagradable de lo que le sucede a uno en una situación particular.

<sup>11</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 37. Se podría pensar que Aristóteles en la *Retórica* limita su atención a las emociones de los seres humanos, que se describen como incrustadas en las estructuras noéticas del fondo de las creencias de los sujetos, pero no es evidente que todas las emociones presupongan tales creencias como una condición necesaria. Los animales pueden así experimentar miedo y cólera, pero no compasión, pues ésta presupone ciertas creencias evaluativas. En una palabra, como dice FORTENBAUGH, *Aristotle*, 67-69, las emociones comportan juicios que los animales no pueden concebir.

<sup>12</sup> FORTENBAUGH, *Aristotle*, 18. Platón consideraba la emoción como opuesta a la razón y la concebía como algo hostil al pensamiento. Aristóteles ofreció una visión diferente de las pasiones, de modo que la apelación emocional no sería ya más vista como un encantamiento fuera de la razón. Aristóteles se situó en el lado cognoscitivo de la respuesta emocional y puso de manifiesto que una pasión puede cambiarse por un argumento; por eso, es posible adoptar una actitud positiva hacia las emociones. FORTENBAUGH, *Aristotle*, 104 y 115-116, afirma que todas las emociones tienen una característica singular: el pensamiento o creencia como causa eficiente.

<sup>13</sup> NUSSBAUM, Martha, *Therapy of Desire. Therapy and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1994, 88-90. KNUUTTILA *Emotions*, 36-46. KONSTAN, *Pity Transformed*. FORTENBAUGH, *Aristotle*, 17, 94 y 103; y SORABJI, *Emotion*, 19-36, entre muchos otros.

<sup>14</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 42. La emoción tiene una parte cognitiva como hemos visto, pero también hay un elemento sentimental, que corresponde a la parte irracional del alma. La parte racional y la parte emocional usan la misma facultad de la razón de modos dife-

Esta asociación de las pasiones con el placer y el dolor aparece también en *EN* II, 5, 1105b 23. Es decir, como consecuencia de las emociones experimentamos placeres o dolores. De las diez emociones que ofrece una definición formal, seis son definidas en términos de dolor: el miedo, la vergüenza, la compasión, la recta indignación, la envidia y el deseo. Es decir, Aristóteles hace del dolor o aflicción una característica esencial de muchas de las emociones<sup>15</sup>. Curiosamente no menciona ni el placer ni el dolor en las definiciones de la amabilidad y de los sentimientos de amistad. Aristóteles menciona λύπη para referirse tanto a los dolores corporales como a toda clase de problemas mentales que producen aflicción, disgusto, malestar, etc<sup>16</sup>.

Consiguientemente las emociones que Aristóteles presenta en el libro II de la *Retórica* son sentimientos de aflicción o disgusto por algo, o de ser excitado o tener algún deleite. En ambos casos son considerados como sentimientos molestos, que ocupan la mente y dirigen la atención y pueden alterar las opiniones que tenemos sobre el mundo (Aristóteles dice en su definición que cambian a las personas alterando sus juicios). La cólera, el miedo, la compasión, la vergüenza, la recta indignación, la envidia y el deseo son sentimientos de aflicción que en una u otra circunstancia ponen la atención en algo que se considera malo<sup>17</sup>.

Como ya hemos señalado, la compasión en Aristóteles no es una virtud, sino una emoción o pasión, pero la compasión no se contrapone a la virtud, pues todas las emociones se pueden vivir de manera virtuosa, en su justo término. Más adelante estudiaremos como la compasión, en su acepción cristiana, se aproxima a la virtud o al deber, como lo podemos ver hoy en las lenguas modernas, en español o inglés, donde muy raramente figura la compasión en las discusiones sobre las emociones.

Como estamos viendo, la presentación de las emociones en la *Retórica* no ofrece una comprensión total de las pasiones. Aristóteles se limita

---

rentes. La parte racional contiene las potencias y hábitos del razonamiento teórico y práctico, deseo ("deseo racional" *Ret.* I, 10, 1369a 2-3), elección ("razón desiderativa", *EN* VI, 2, 1139b 4), y probablemente la habilidad de sentir placer intelectual (*EN* X, 7, 1177a 25-27). La parte emocional es la sede de los impulsos para actuar.

<sup>15</sup> SORABJI, *Emotion*, 293, afirma que incluso el elemento de dolor o placer en la emoción es cognitivo para Aristóteles.

<sup>16</sup> COOPER, *Reason*, 414-415.

<sup>17</sup> COOPER, *Reason*, 416. COOPER, *Reason*, 417. Aristóteles considera que la mayoría de las emociones de las que trata conllevan esencialmente un sentimiento de angustia o de placer causado por el modo que las cosas ocurren y afectan a las personas en cuestión. Con relación al odio y a los sentimientos de amistad y amabilidad, Aristóteles es menos expresivo en identificar que clase de sentimiento es, sí de tristeza o de deleite.

a ajustar estados de la mente, algunos seleccionados para cubrir el rango de emociones que el orador necesita, para saber cómo dirigirse a la audiencia y obtener los propósitos de su discurso. Así, Aristóteles desatiende, como no relevante para su propósito, un número de pasiones que un tratamiento más general de las emociones debería dar prominencia. De este modo, el orgullo, el amor erótico, la alegría, y la nostalgia por los ausentes o amores perdidos no se mencionan<sup>18</sup>.

Las palabras griegas que se traducen como compasión *ἔλεος* y *οἶκτος* son, como la mayoría de las palabras, polisémicas, y pueden connotar más de un significado. Estos dos términos son sinónimos en un sentido amplio, pero no completamente idénticos o intercambiables, algunos piensan que tienen un significado diferente. Ambas se refieren al sentimiento de dolor o angustia de una persona producido por las desgracias de otra persona que sufre o está en peligro de sufrir un infortunio. Muy raramente, nos dice Rachel Hall Sternberg<sup>19</sup> quien estudia especialmente a los oradores e historiadores griegos, *ἔλεος* y *οἶκτος* tienen tanto una tendencia moral o emocional como un sentimiento inmediato. Expresan una actitud. Otros consideran que denotan más una acción que un sentimiento. De las 29 veces que hablan de compasión los oradores e historiadores griegos 18 se refieren a una cierta clase de acción. La compasión y la acción están pues relacionadas.

Nosotros vamos a analizar cómo para Aristóteles la compasión no es solamente un sentimiento de dolor por las desgracias que le afligen a otra persona, sino que es necesario juzgar que la otra persona es inocente, ya que padece un dolor que no merece.

## 2. LA COMPASIÓN EN LA *RETÓRICA*<sup>20</sup>

Aristóteles utiliza el término *ἔλεος*, y en este punto se asemeja a la práctica forense: cuando los oradores apelaban a la piedad de los jueces. En la

<sup>18</sup> COOPER, *Reason*, 422.

<sup>19</sup> HALL STERNBERG, Rachel, "The nature of Pity," en HALL STERNBERG, Rachel (ed.) *Pity and Power in ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2005, 18-19.

<sup>20</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 27 y 29. El libro II de la *Retórica* contiene el primer análisis detallado y sistemático de las emociones en la filosofía griega. Ahora bien, los capítulos 10 y 11 del libro I se pueden leer como una introducción a la discusión de las emociones en el libro II, pues como veremos el sentimiento de placer o malestar es constitutivo de las emociones. En el capítulo 10 Aristóteles expresa que todas acciones voluntarias en nosotros están motivadas por lo que parece ser bueno o agradable. En el capítulo 11 investiga como las cosas placenteras y dolorosas influyen en nuestro comportamiento.

literatura griega casi siempre se empleaba la forma ἔλεος para implorar la clemencia de los jueces, no era común en esta invocación usar la forma οἶκτος. Aunque, es verdad que οἶκτος se utilizaba generalmente como un sinónimo de ἔλεος, y eran términos intercambiables. Sin embargo, a veces οἶκτος, que probablemente se deriva de la exclamación *oi*, se refiere a la expresión de una queja audible, más una lamentación que un sentimiento de compasión<sup>21</sup>.

Aristóteles define la piedad o la compasión como: 1) el sentimiento de pena o malestar; 2) por la aparición de algún mal destructivo y doloroso; 3) en quien no lo merece; 4) que también cabría esperar que lo padeciéramos nosotros mismos o alguno de nuestros allegados; 5) y ello además cuando se muestra próximo, es decir, este mal o padecimiento es una posibilidad que se encuentra cercana en el tiempo, no es una posibilidad remota (*Ret.* II, 8, 1385b11-16).

Profundicemos un poco en la definición aristotélica de compasión.

En primer lugar, la compasión es un sentimiento de pena o malestar, ya hemos definido las emociones en Aristóteles como aquellas disposiciones naturales, fenómenos físico-psicológicos en virtud de los cuales la gente cambia y difiere con relación a sus juicios, y que, además, producen pena o placer. La compasión sería una emoción que produciría únicamente pena o malestar. Ahora bien, el dolor o placer como tal, no son emociones, sino sensaciones. Aristóteles dividirá las pasiones o emociones en dos clases, las que producen pena o dolor, donde se incluye la compasión y el miedo, y las opuestas, aquellas de las que se obtiene placer, entre las que se encuentran la alegría y el amor.

Es posible que esta primera parte de la definición aristotélica se pueda comprender como el primer paso para rescatar la emoción de la compasión, del ataque platónico que la consideraba como un placer insano<sup>22</sup>. La compasión entendida, de este modo, descansa en la creencia de que la per-

<sup>21</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 53-54.

<sup>22</sup> SORABJI, *Emotion*, 21. Cuando Platón contrasta razón y emoción en la *Rep.* 604b no debemos pensar que considera la emoción irracional en el sentido de que no incluye creencias. Pues, para Platón, las creencias están situadas no sólo en la razón, sino también en las partes irracionales del alma. DAVIES, *A Theology*, 234. Según Platón, las pasiones o apetitos que hay en el alma que aparecen en los poemas de Homero están en conflicto con la justicia y la razón, por eso deben desterrarse de la ciudad. Platón desautoriza en la *Rep.* (606a-d) la obra de Homero. Pues, según él, el placer y el dolor serían los señores que gobernarían la ciudad, en lugar de la razón. No obstante nos dice RICHARDSON, *The Iliad*, 31, que Platón ataca a Homero como “el primero de los trágicos”, pero tiene una profunda admiración por él. En las *Leyes* (658 d-e) aunque desestima la tragedia, hace un elogio de la poesía épica. También al final de la *República* (607b-8b), recupera los argumentos de Aristóteles para defender a Homero y la tragedia.



sona que siente compasión es también vulnerable frente a lo que le sucede a otra persona. Por lo tanto, la compasión para Aristóteles es una experiencia penosa, pues se apoya en que la persona compasiva reconoce la propia vulnerabilidad a la desgracia. Lo cual conlleva un auténtico conocimiento del mundo<sup>23</sup>. Precisamente de aquí surge una experiencia placentera, pues nos reconcilia con la vida y nos ayuda a vivir la vida con sencillez. La emoción de la compasión es parte constitutiva de la virtud. Una persona de excelencia moral siente placer en sentir una emoción como la compasión virtuosamente, es decir, “pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud” (*EN* II, 6, 1106b 20-24). Las emociones son virtudes cuando se sienten de la manera adecuada, equilibrada, en el término medio. De este mismo modo, también la compasión se puede y debe vivir de manera comedida, es decir, virtuosamente para Aristóteles.

Segundo, para que hablemos de compasión, el mal padecido por otro tiene que tener cierta entidad, que sea grande o “grave” en la percepción de la persona que se compadece. Aristóteles enumera las siguientes situaciones: la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades, la falta de alimento, la carencia de amigos, la fealdad, la debilidad física, la invalidez, etc. (*Ret.* II, 1386a 6-13). Solamente nos compadecemos si los sufrimientos de quien los padece nos parecen a nosotros tales. La conciencia de esta gravedad hace nacer en nosotros sentimientos de tristeza y temor. La tristeza, porque se produce un cierto contagio afectivo al aproximarme al otro, al identificarme con quien sufre. También nos produce temor, pues creemos que lo que le ha sucedido nos habría podido ocurrir a nosotros o a alguno de nuestros seres queridos.

Tercero, el sufrimiento surge por la percepción de un daño o pena en una persona que no merece semejante padecimiento<sup>24</sup>. Para los griegos, la

<sup>23</sup> CROTTY, *The Poetics*, 13-14.

<sup>24</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 203-204. El punto de vista que prevalecía en la Grecia clásica sobre la compasión, era que se debía no al simple sufrimiento, sino a un ilegítimo o inmerecido sufrimiento. Por eso, cuando estaban ante el juez si se demostraba que su causa era justa podían apelar pidiendo clemencia sobre la base de que no merecían dicha pena o castigo. Y, si bien, Aristóteles en el primer libro de la *Retórica* (I,1, 1354a 24-25) afirma que no conviene inducir al juez a la ira, la envidia o la compasión. En el libro II de la *Retórica* reconoce la utilidad de apelar a las emociones, incluyendo la compasión de los jueces. Seguramente al enraizar la compasión en los juicios morales es lo que le permite aceptar la relevancia de implorar al juez. Ya que la compasión es una respuesta no a una aflicción, o al dolor que uno se ha producido a sí mismo, sino solamente el sufrimiento inmerecido, enlaza la compasión y la justicia.

simple contemplación de un sufrimiento no era suficiente para provocar compasión, es condición indispensable que sea un sufrimiento no merecido. La compasión es diferente de la reacción instintiva al sufrimiento, por algún merecimiento. Aquí se insiste en la dimensión evaluativa que la compasión manifiesta. Aristóteles insiste en que la persona que padece dicho mal no lo merece, es decir, es inocente, por eso nos produce pena y malestar.

En cambio, Aristóteles dirá más adelante: “Nadie se compadece de los parricidas o asesinos” (*Ret.* II, 2, 9, 1386b 26-30). Nosotros argumentamos ¿cómo es posible que una persona honesta tenga que sufrir de ese modo?, o ¿cómo es posible que un niño sufra violencia? Por eso, nos compadecemos de aquellas personas que sufren un mal que de ningún modo se merecen. Nos compadecemos porque creemos que existen personas honradas o buenas, pues de otra manera pensaríamos que todas personas son dignas de merecer algún tipo de dolor o sufrimiento, que de alguna u otra manera les corresponde (*Ret.* II, 8, 1385b 35-36). Son precisamente, las víctimas inocentes de las desgracias las que despiertan una compasión extrema<sup>25</sup>. Pues, al no tener culpa ni responsabilidad alguna, entonces percibimos su sufrimiento como una afrenta totalmente inmerecida<sup>26</sup>.

Por el contrario, si creemos que una persona está padeciendo por su propia falta, nosotros le reprochamos o le culpamos, en vez de compadecerle. Incluso en el caso de que esté sufriendo algún mal debido a alguna falta, nos podemos compadecer si vemos que lo que está sufriendo es totalmente desproporcionado<sup>27</sup>.

Los dos últimos puntos (4 y 5) de la definición aristotélica de compasión están claramente relacionados: la compasión aparece como respuesta al tipo de sufrimiento que el compasivo podría esperar padecer él mismo,

<sup>25</sup> Aristóteles enumera cosas, personas y situaciones que son dignas de compasión: la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades y la falta de alimento (*Ret.* II, 8, 1386a 6-9).

<sup>26</sup> VILLAR EZCURRA, Alicia, “La ambivalencia de la compasión,” en *Pensar la compasión*, GARCÍA-BARÓ, Miguel y VILLAR EZCURRA, Alicia, (Coords.), Universidad Pontificia de Comilla, Madrid 2008, 22. Es el caso de las víctimas de las catástrofes, de las muertes prematuras, de la justicia malintencionada o de la crueldad manifiesta. Nada suscita más nuestra compasión que los crímenes contra los más inocentes: niños, o los males que nos parecen más absurdos y gratuitos: los producidos por la crueldad, la violencia y el terrorismo.

<sup>27</sup> NUSSBAUM, “Compassion,” 33. ARTETA, Aurelio, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona 1996, 21-22. Nos recuerda que introducir el criterio de mérito o demérito a propósito de la desgracia de otro, recorta el alcance de la piedad y la aproxima en exceso a un sentimiento primitivo de justicia; por el que solamente la víctima inocente, y no la culpable merecería compasión. En cambio, ante la piedad, al revés que ante la justicia, cualquier mal es inmerecido al igual que toda víctima es inocente.

y que el malestar que produce la compasión debe aparecer como inminente. En este aspecto Aristóteles se asemeja a las tragedias de los siglos IV y V donde los personajes sienten compasión cuando se reconocen vulnerables ante las desgracias ajenas<sup>28</sup>.

Ese mal por el que nos compadecemos cabría esperar que lo padeciéramos nosotros o alguno de nuestros conocidos<sup>29</sup>. Sentimos compasión por aquellos conocidos o allegados pero no por quienes están íntimamente unidos a nosotros, ya que les consideramos como parte de nosotros mismos, pues sentiríamos por ellos lo mismo que sentiríamos por nosotros y por ello se excluye la autocompasión<sup>30</sup>. Se repite de nuevo (*Ret.* II, 8, 1386a 1-3) que quien siente compasión ha de estar en situación de creer que pueda sucederle a él o a alguno de los suyos, lo que compadecemos en otros<sup>31</sup>. Es decir, podemos sufrir o padecer males semejantes o parecidos de los que nos apiadamos<sup>32</sup>. Nos compadecemos de las personas semejantes a nosotros, los que de algún modo son cercanos<sup>33</sup>. La semejanza es una condición para la

<sup>28</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 130.

<sup>29</sup> En este sentido aclara Aristóteles que se siente compasión de los conocidos, con tal de que nuestra relación con ellos no sea demasiado íntima. Podemos sentir compasión por un amigo que padece un mal, pero no nos compadecemos de un hijo, pues eso es terrible y es cosa distinta de la compasión, incompatible con la piedad e incluso no podemos sentir compasión cuando lo terrible está a nuestro lado. Pues lo terrible provoca una exacerbación pasional del miedo, de tal modo, que es incompatible con el cálculo racional (*Ret.* II, 8, 1386a 16-24).

<sup>30</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 64-65. Los griegos, según el testimonio de Aristóteles, no aceptaron la autocompasión, aunque dada la gran cantidad de llanto y lamentaciones que aparecen en los textos conservados nos resulta algo paradójico. En griego no hay un término para expresar la autocompasión como por ejemplo, el término para el amor propio *philautia*. Solamente en circunstancias excepcionales hablarían de sentir pena o tener compasión de uno mismo.

<sup>31</sup> NUSSBAUM, "Compassion," 35. El sufrimiento del otro puede ser objeto de mi preocupación solamente si reconozco algún tipo de comunidad con el otro, comprendiendo lo que podría significar para mi afrontar dicho sufrimiento.

<sup>32</sup> *Ret.* II, 8, 1386a 25-35: "Compadecemos, asimismo, a los que son semejantes a nosotros en edad, costumbres, modo de ser, categoría o linaje, ya que en todos estos casos nos da más la sensación de que también a nosotros podría sucedernos (lo que a ellos); pues, en general, hay que admitir aquí que las cosas que tememos para nosotros, esas son las que nos producen compasión cuando les suceden a otros. Y como los padecimientos que se muestran inminentes son los que mueven a compasión, mientras que los que ocurrieron hace diez mil años o los que ocurrirán en el futuro, al no esperarlos o acordarnos de ellos, o no nos conmueven en absoluto o no de la misma manera (...) También es más digno de compasión lo que ha sucedido hace poco o lo que va a ocurrir inmediatamente."

<sup>33</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 211-212. Los muy cercanos a nosotros son una extensión de nosotros mismos cuya desgracia nos afecta de tal modo como si fuera nuestra. Nuestros parientes cercanos son parte de nuestra misma sustancia, o como dice en *EN VIII*, 1161b 17-19,

compasión. Por eso, en principio, nos afectan menos directamente las desgracias ocurridas hace miles de años, porque no se recuerdan o no se esperan, o las desgracias que acontecen a miles de kilómetros. En cambio, las desgracias o sufrimientos que acontecen cerca nos afectan de modo inmediato. Por eso se dice que la compasión es un egoísmo proyectivo, es decir, que lo que tememos para nosotros es lo que nos inspiraría la piedad hacia aquellos que lo están sufriendo.

El compasivo y el compadecido están unidos por el principio de vulnerabilidad<sup>34</sup>, pero la suerte en el momento actual es diferente. El compadecido no puede compadecerse pues vive una situación de malestar, tal vez, si su situación no es demasiado extrema, pueda compadecerse de otros que estén en peores situaciones que la suya. Aristóteles excluye del campo de la compasión a aquellos que están íntimamente unidos a nosotros<sup>35</sup>. Tampoco podemos compadecernos cuando lo terrible<sup>36</sup> nos afecta de una manera íntima, está a nuestro lado (*Ret.* II, 8, 1386a 18-24). Cuando la relación con el compadecido es muy íntima, experimentamos la misma pena y no la posibilidad o la anticipación de lo que podría sucedernos. Es decir, estamos tan afligidos, la pena nos invade de modo tal, que somos incapaces de compadecernos.

---

el amigo es algo de nosotros mismos. Por eso nos compadecemos de lo que sucede a las personas cercanas, por el miedo de que nos suceda a nosotros mismos. Los amigos no son solamente semejantes a nosotros, sino que en cierto sentido somos lo mismo que ellos, tenemos la misma identidad. Aristóteles al hablar de estas relaciones íntimas no usa el término *ἔλεος* o compasión, prefiere utilizar palabras que significan condolerse, sentir pena junto a otro, es decir, utiliza el prefijo *sun* que significa que sentimos el mismo placer o pena que el otro, palabras como *sullupeisthai*, *sunalgein*, y *sunakthesthai*.

<sup>34</sup>NUSSBAUM, Martha, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid 1995, 476. Aristóteles señala que la compasión guarda una estrecha relación con la creencia en que uno mismo es también vulnerable. Si se piensa que la propia situación es tan catastrófica que nada puede hacerla empeorar, probablemente no se compadecerá de los demás. Por otra parte, si alguien se considera autosuficiente con relación a la *eudaimonía*, seguro de estar en posesión de la vida buena, pensará que no puede sucederle lo que a otros. Ello le sitúa en un estado de soberbia en el que el padecimiento de los demás no despierta piedad alguna (*Ret.* II, 1385b 19-24, 31-32). Así pues, la compasión requiere una comunidad de sentimientos y la opinión de que se puede padecer un mal similar.

<sup>35</sup>KONSTAN, *Pity Transformed*, 132. Una consecuencia de esto es que la compasión no es directamente proporcional a la intimidad, ya que requiere una cierta distancia: Aristóteles no discute la conexión entre compasión y amistad. Aristóteles añade que la gente se compadece de aquellos que son semejantes en edad, hábitos, carácter, rango y nacimiento, dado que en todos estas situaciones, por nuestra semejanza, algo similar nos podía suceder a nosotros: en este contexto Aristóteles otra vez advierte la relación entre compasión y miedo por uno mismo.

<sup>36</sup>VILLAR, "La ambivalencia," 23. El horror es diferente a la compasión. El límite entre uno y otro está en función de la proximidad o la distancia que tenemos con el que padece la desgracia.

Hemos de reconocer que la definición de la compasión aristotélica (*Ret.* II, 8, 1385b 13-16), no responde solamente a los padecimientos o aflicciones de personas cercanas, sino a sufrimientos inmerecidos, por lo que hay una conexión entre compasión y justicia. En el libro primero de la *Retórica* (I, 1, 1354a 24-25) Aristóteles rechaza la compasión como una actitud que haga cambiar al juez de parecer. (La compasión podía modificar el veredicto que podría haberse dado basado solamente en la razón). Así dice: “No conviene inducir al juez a la ira o a la envidia o a la compasión, dado que ello equivaldría a torcer la propia regla de que uno se ha de servir.” Parece que, en cierto sentido, Aristóteles apela a las emociones, incluyendo la compasión y a la oratoria, y por eso dedica buena parte del libro II de la *Retórica* a valorar las emociones. Pero claramente hay un cambio importante, al menos en relación con la compasión, como vemos en la definición (*Ret.* II, 8, 1385b 13-16)<sup>37</sup>.

No se puede olvidar que para compadecernos de alguien debemos reconocer la posibilidad de sufrir una situación semejante aunque actualmente no estemos en esa misma circunstancia<sup>38</sup>. No podemos anticipar el sufrimiento que ya estamos sufriendo. El compasivo debe estar en una situación mejor que el compadecido, en el sentido de que no está pasando por la misma experiencia de sufrimiento en este momento. La compasión presupone una relación entre dos partes, el compasivo y el compadecido. Al contrario que en caso del amor<sup>39</sup> (por ejemplo, los amigos tienen que estar

---

<sup>37</sup> KONSTAN, David, “Pity and Politics,” en HALL STERNBERG, Rachel (ed.) *Pity and Power in Ancient Athens*, Cambridge University Press, New York 2005, 51.

<sup>38</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 201-202. Como hemos visto la compasión griega no era simplemente una respuesta instintiva al dolor de otra persona, sino que dependía de si este sufrimiento era juzgado como merecido o no. La compasión tenía tanto un carácter cognitivo como social, y comportaba evaluaciones morales que inevitablemente reflejaban normas y valores específicos de la cultura griega clásica. Precisamente la distancia entre el compasivo y el compadecido permitía esta dimensión ética: pues para experimentar la compasión se tiene que reconocer cierta semejanza con el que sufre, pero al mismo tiempo no encontrarse totalmente en su misma situación.

<sup>39</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 73-74. La compasión es una emoción y no una capacidad de empatía que nos permite conocer el estado interno de alguna persona. Aristóteles reitera que la gente se compadece justamente de aquellas cosas que suceden a otros y que ellos temen que les sucedan también (*Ret.* II, 8, 1385b13). En la compasión, al contrario que en el amor, hay una distancia que separa al espectador u oyente de quien sufre y puede servir como un estadio anterior a la afición y a la comunidad de sentimientos. Normalmente quien escucha o contempla los sufrimientos de los otros, de algún modo, está dispuesto a la compasión y dicha compasión frecuentemente conlleva la afición y la pena. La compasión no está unida con la participación activa en la pena del otro que el amor presupone, pero puede conducir a ella.

en la misma situación) aquí las dos partes deben encontrarse en circunstancias diferentes, la de los compadecidos necesariamente debe ser más lamentable que la de quienes se compadecen.

Hay una distancia emocional entre el compasivo y compadecido: si el otro es tan cercano a nosotros que experimentamos su desgracia como si fuera propia, como en el caso de un familiar íntimo, entonces esta semejanza en nuestras condiciones se anula. Esta es la clase de participación en el sufrimiento del otro que Aristóteles llama *sullupeisthai* y *sunalgein*. Este sentimiento de sentir pena con la otra persona aparece en nosotros con relación a aquellos que están cercanos o son muy queridos. Debemos pues compadecernos desde una cierta distancia, como espectadores, si verdaderamente queremos ser compasivos<sup>40</sup>. Por lo tanto, los débiles y cobardes responden con compasión a los sufrimientos de los otros porque creen y temen que ellos puedan sufrir algo semejante. Para Aristóteles simplemente es necesario creer que podemos sufrir una pena como la que ahora está padeciendo la persona compadecida. Esta simple creencia es la fuente del miedo, “pues en general las cosas que tememos para nosotros, esas son las que nos producen compasión cuando les suceden a otros.” (*Ret.* II, 8, 1386a 28-29)<sup>41</sup>.

Entre la compasión griega y la *sympathy* inglesa hay una profunda diferencia cultural, que se extiende a las concepciones básicas del yo. Simpatía comporta ponerse uno mismo en el lugar del otro y sentir lo que la otra persona siente. Ponerse en lugar del otro y ser afectado como el otro es afectado. Pues bien, esta descripción de la simpatía tiene poco que ver con la noción griega de *ἔλεος*. Los espectadores del sufrimiento de Filoctetes no esperaban ser afectados de la misma manera, o que su emoción fuera la de ellos, pues la compasión no significaba identificarse con la experiencia de otro<sup>42</sup>.

Como ya hemos afirmado, la definición de compasión incluye el principio de vulnerabilidad<sup>43</sup>, es decir, nos compadecemos porque somos vulnerables y somos propensos a sufrir algo muy similar de lo que nos

---

<sup>40</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 214. Aristóteles hace de la compasión una de las emociones trágicas, y afirma que nosotros recordamos a personajes trágicos no como parientes o amigos íntimos, sino como individuos a una cierta distancia de nosotros: ellos pertenecen a los conocidos como dice en la *Retórica* (1386a 18), no a los familiares o amigos íntimos. Y como hemos subrayado ya, sentir la misma pena o placer que otro no significa experimentar la misma emoción, dado que la pena y el placer no son ellas mismas emociones, sino partes constituyentes de las mismas.

<sup>41</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 50, 65 y 131.

<sup>42</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 213.

<sup>43</sup> ARTETA, *La compasión*, 40-41.

compadecemos (la suerte común de todos los seres humanos). Los que han perdido todo son incapaces de compasión pues nada peor les pueda acontecer: ya que, no es la experiencia de malestar la que nos hace susceptibles de compasión sino la posibilidad de ella.

Aristóteles no responde a algunas cuestiones que surgen de su definición de manera implícita y se deben deducir de lo que expone de otras emociones, sobre todo el miedo. Poco antes de dar la definición de compasión, dice: “discutamos ahora sobre la clase de cosas que son dignas de compasión, a quiénes se compadece y desde qué disposición compadecemos” (*Ret. II, 7, 1385b 11-12*). Comienza con la disposición que hay que tener para manifestar compasión. El malestar experimentado por el otro debe ser “similar al que uno podía esperar para sí mismo o algún conocido y se muestra como algo inminente.” Quienes han sufrido previamente y se han recuperado, los ancianos (gracias a su sabiduría y experiencia), los débiles y cobardes y la gente educada están más dispuestos a la compasión. También los que tienen padres, hijos o mujeres tienden a sentir compasión, porque se muestran vulnerables, porque algunos miembros cercanos de su familia están potencialmente expuestos a semejante malestar<sup>44</sup>.

Aristóteles menciona dos situaciones extremas que impiden que la persona se abra a la compasión. La primera, que ya hemos apuntado, cuando se está completamente sumido en un dolor intenso, al experimentar la desgracia directamente, en nosotros mismos o alguno de nuestros parientes, estamos inmersos en el “horror”. Y es que el terror y el horror hunden<sup>45</sup>. No cabe entonces añadir más intensidad al sufrimiento padecido (*Ret. II, 8, 1385b 20-21*). Los que han sufrido o sufren un desastre completo son incapaces de compasión.

La otra situación que dificulta sentir compasión, es la de “aquellos que se creen superfelices”, se creen seguros contra las desgracias<sup>46</sup>, instalados

---

<sup>44</sup> Aristóteles nos hace ver que no todas personas son compasivas en el mismo grado y hay quienes son más propensos a la compasión. Entre ellos enumera: “los que han sufrido un mal y han escapado de él; los ancianos, por su sensatez y experiencia; los débiles y, todavía más, los cobardes; y también los instruidos, porque son los más razonables. Igualmente, los que tienen padres o hijos o esposas, ya que todos éstos son partes de uno mismo y tales que pueden ser objeto de los sufrimientos mencionados.” (*Ret. II, 8, 1385b 25-29*).

<sup>45</sup> ARTETA, *La compasión*, 37-38. La piedad exige del sujeto una cierta liberación previa de su mal o, si se prefiere, alguna distancia entre ese mal y él mismo. El aterrorizado y el compasivo no pueden darse al mismo tiempo y en la misma persona. Pues cuando uno está poseído por el terror, no puede compadecerse. Lo terrible ha triunfado y ha inhibido toda piedad.

<sup>46</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 131-132. No es un problema de falta de conocimiento, sino de confianza en que continuarán con la buena suerte: conocen perfectamente lo que es

en su felicidad o bienestar, diríamos hoy, corren el riesgo de ser menos sensibles o simplemente se muestran insensibles al sufrimiento ajeno, que siempre incomoda y cuestiona. Por eso siguiendo esta lógica, para Aristóteles los dioses son inmunes a la compasión, al menos en esta concepción trascendente de la divinidad. Los dioses son invulnerables, por eso no pueden experimentar emociones, ni la compasión.

Aristóteles menciona a continuación las cosas que por naturaleza son objeto de compasión. Todas las cosas que resultan destructivas entre las que causan pesar o dolor físico, éstas son, en efecto, dignas de compasión; y también cuantas provocan la muerte, así como todos los grandes males que causa la fortuna. Así, son males dolorosos y destructivos, la muerte, las violencias para con el cuerpo, los malos tratos, la vejez, las enfermedades, el hambre, el estar privado de amigos o conocidos, la fealdad, la debilidad física y la invalidez<sup>47</sup> (1386a 7-13).

Aristóteles (*Ret.* II, 9, 1386b 7-15) contrapone el sentir compasión a la pasión de sentir indignación, que consiste en el pesar o malestar que se experimenta por los éxitos inmerecidos de otras personas. Ambas pasiones son propias del talante honesto, ya que tan adecuado es entristecerse y sentir compasión por los que sufren un mal sin merecerlo, como indignarse contra los que son felices sin merecerlo<sup>48</sup>.

---

la desgracia, pero confían en que no les alcanzará. Los ancianos y la gente educada son propensos a la compasión porque son más conscientes de la vulnerabilidad humana en general y pueden, por lo tanto, calcular mejor su propia susceptibilidad al contrario que la gente joven o con poca experiencia en el mundo.... Más propensos a la compasión son aquellos que están en una situación intermedia, quienes ni están libres de miedo ni son demasiado miedosos. La gente que está aterrada no puede sentir compasión, porque está entumecida por su propia emoción. Ellos sentirán miedo, en lugar de compasión. Quienes en el momento presente están sufriendo alguna desgracia no pueden sentir compasión, porque nadie puede temer lo que ya está experimentando en este mismo momento.

<sup>47</sup> BELFIORE, Elizabeth, "Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology," en *The Classical Quarterly*, 35 (1985), 359. Si el temor necesariamente conlleva un deseo de búsqueda de seguridad, y no puede existir donde no haya ninguna esperanza de salvación (*Ret.* II, 5, 1383a 5-8), a menudo sentimos compasión por gente en situaciones de completa desesperanza, como por ejemplo, los que mueren o los ancianos (*Ret.* II, 8, 1386a 7-9).

<sup>48</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 66. No sentimos compasión por nuestros propios sufrimientos inmerecidos, del mismo modo que no nos indignamos por nuestros inmerecidos éxitos. Este paralelismo sugiere que Aristóteles rechaza la idea de autocompasión. El uso de este concepto varía en las diferentes lenguas. Por ejemplo, en francés no se puede hablar de tener pena por uno mismo, tampoco se puede emplear la compasión en sentido reflexivo en inglés. En cambio, en español, si cabe la autocompasión.



Una nota esencial de la definición de compasión es que la persona padece un sufrimiento inmerecido. La compasión, como su contraria la indignación, es una nota característica de la buena gente, uno debe, según Aristóteles, sufrir junto con y compadecerse de quienes están padeciendo un mal sin merecerlo. *Ret. II, 4, 1380b 35-81a 5* define el amor como el deseo de hacer buenas cosas por el amigo. En esto se asemeja a la definición de Aristóteles sobre la cólera “un deseo de venganza acompañado por la pena” (*Ret. II, 1378a 30-b2*). El amor es altruista por definición. Los amigos se alegran juntos y sienten pena juntos sobre las mismas cosas por causa del otro<sup>49</sup>.

Hablemos finalmente del miedo en el análisis que Aristóteles hace de la compasión. Habla de tres factores a tener en cuenta para que aparezca el miedo: la clase de cosas que producen miedo, el tipo de gente que siente miedo y en qué disposiciones está la gente que tiene miedo (*Ret. II, 5, 1382a 20-26*). El miedo es un cierto pesar o turbación que surge de la imagen de proximidad de un mal destructivo o penoso. Porque, no todos males producen miedo –sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe–, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y además están próximos, es decir, a punto de suceder. Al igual que la compasión, el miedo es una cierta pena, aunque ésta se entiende mejor como perturbación, quizás para distinguirla de la pena que conlleva la situación actual, en vez de un sufrimiento anticipado. Segundo, el miedo como la compasión comportan la percepción de un mal que es destructivo o penoso. Finalmente, y lo mismo que la compasión, el miedo conlleva un mal que es más inminente que remoto: Aristóteles continúa diciendo que habitualmente no tememos la muerte, porque no la consideramos como algo próximo<sup>50</sup>.

Dos notas específicas de la definición de compasión no aparecen en la del temor. No se menciona el merecimiento: se teme un mal que nos amenaza, sea merecido o inmerecido. Es más, en la expectación de que uno podría sufrir un mal comparable al percibido, el temor surge de la imagen directa o una impresión de una cosa penosa. Así, en el caso de la compasión es la expectación de sufrir –precisamente la parte de la definición que conlleva el elemento de temor– que explica porque la emoción de la compasión es una clase de pena. Dicho de otro modo: el temor por uno mismo que acompaña la percepción del malestar inmerecido del otro es lo que hace a la compasión penosa, y por lo tanto, la definición de Aristóteles la califica de emoción.

<sup>49</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 133.

<sup>50</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 133-134.

Antes de considerar las implicaciones del papel del temor en el análisis de la compasión de Aristóteles, podemos señalar algún elemento de contacto entre ambas pasiones. Primero, Aristóteles escribe: “Si el temor es acompañado por una cierta expectación que uno sufrirá una experiencia destructiva, es obvio que no hay miedo, entre aquellos que creen que no hay nada que puedan sufrir” (*Ret. II*, 5, 1382b29-1383a6). En relación con las cosas que son temidas, Aristóteles concluye 1382b 24-9: “En una palabra aquellas cosas son temidas, las que en el caso de los otros, son penosas cuando ocurren o son inminentes.” Finalmente, Aristóteles sugiere que conviene avisar a la audiencia ante la disposición de que pueda sobrevenirles un mal, pues también lo sufrieron otros superiores a ellos, o mostrarles que gente de su misma condición lo han sufrido o sufren, por lo que deben considerarse también vulnerables (*Ret. II*, 5, 1383a 8-12).

La expectación o impresión de una pena inminente es una percepción dolorosa por sí misma, pero en un grado menor que una experiencia inmediata ya presente. El temor no es invocado para explicar cómo uno comprende o se identifica con la experiencia penosa del otro, ni para contar por qué uno podría estar motivado para asistir a otro en la desgracia. La perspectiva de Aristóteles de la naturaleza humana no es egoísta en el sentido moderno, según que una persona sea capaz de conocer el placer y la pena, y desde esta experiencia debe deducir los sufrimientos del otro; tampoco Aristóteles defiende que uno actúe para reducir su propio dolor y para conseguir el máximo placer. Aristóteles no invoca el miedo que el sufrimiento del otro puede generar en nosotros para explicar por qué nos sentimos movidos a ayudar a una persona en la aflicción<sup>51</sup>.

El deseo por ayudar a una persona que ha sufrido una desgracia deriva de su inmerecimiento, no de la pena que resulta del miedo que puede experimentar la persona compasiva (*Ret. II*, 8, 1368b 32-1369a 7). Konstan<sup>52</sup> sugiere que la inclinación de ayudar a una persona por la que sentimos compasión es racional y no específico de la compasión como una pasión. El deseo que se asocia con el temor, por su parte, no es un principio con relación a otro, y por eso no es relevante para el análisis de la compasión.

Al definir las emociones en la *Retórica*, Aristóteles recuerda dos características: primera, las emociones influyen en el juicio; segundo, comportan placer o dolor. Un juez que reconoce que el sufrimiento de un suplicante es inmerecido estará dispuesto a interceder en su favor, y puede ser movido por la compasión o por la pena asociada a ella. El temor no con-

<sup>51</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 134-135.

<sup>52</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 135-136.

lleva un juicio por un castigo merecido, sino que depende solamente de un daño percibido. La dificultad en apelar a la emoción de la compasión está compuesta de una preocupación racional por los otros y por nosotros mismos. Nos podemos mover por el miedo, ignorando el merecimiento del castigo, o suponer que la desgracia de otro es inmerecida, precisamente porque tememos para nosotros mismos una desgracia semejante. O quizás también puede ser que el sufrimiento preste una urgencia saludable para una buena voluntad desapasionada y motive un interés personal que no es totalmente incompatible con un justo y racional veredicto de condena o de inocencia. En cualquier caso, el análisis de Aristóteles de la compasión es inválido para una comprensión de una emoción intensamente sentida y moralmente crítica cómo era ἔλεος en Grecia<sup>53</sup>.

### 3. LA COMPASIÓN EN LA POÉTICA

Un tema fundamental de la ética aristotélica es la felicidad, pero para ser feliz o vivir bien, para que la felicidad sea perfecta no es suficiente la condición o el estado (*EN X*, 6, 1176a 33-35) sino que es necesaria la actividad. No es suficiente ser bueno, de lo que se trata es de vivir bien, es decir, que el estado de felicidad se actualice, ser feliz en acto. Aristóteles insiste en que por sí sólo el carácter no basta, además de un modo de ser estable es necesario que dicho estado en potencia se actualice en una actividad real. Una vez más, se insiste en la importancia de la acción, a pesar de que haya cambios exteriores, infortunios y desgracias que la obstaculizan. Tener un carácter excelente o virtuoso no significa actuar de manera excelente, sino que la acción excelente precisa determinados bienes exteriores, no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos: amigos, riqueza, poder político, etc.,<sup>54</sup> (*EN I*, 8, 1099a 33 –b 6).

En otros lugares el Estagirita dice que la felicidad perfecta consiste en vivir con lo más excelente que hay en nosotros, es decir, la vida conforme a la actividad intelectual es la vida más perfecta, la más feliz. En (*EN X*, 6-8) sostiene que la εὐδαιμονία se identifica con la actividad de la parte mejor

<sup>53</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 136.

<sup>54</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 411. NUSSBAUM, *La fragilidad*, 471-472. Aristóteles afirma que ningún estado de carácter basta para la *eudaimonia*, es decir, tener buen carácter o ser de buena condición no basta para la plenitud de la vida buena. Existe diferencia entre ser bueno y vivir bien. El carácter y la actividad están tan íntimamente relacionados que ni siquiera es posible representarse los estados del carácter sin hacer lo propio con la acción y la comunicación correspondientes, y, por lo tanto, con la vulnerabilidad.

del ser humano, a saber, el intelecto teórico. Explícitamente afirma Aristóteles que la contemplación es la única actividad digna de ser amada o escogida por sí misma (*EN X*, 7, 1177b 1-4). Dado que el intelecto divino es nuestra mejor parte, nos insta a identificarnos con él y elegir la vida que le es propia. Debemos hacer todo lo que esté a nuestro alcance para vivir según la parte mejor de nosotros mismos (*EN X*, 7, 1177b 31-34)<sup>55</sup>.

De todos modos, no se puede entender esta actividad intelectual o contemplativa, como el único bien intrínseco y que se pueda dar en soledad. En *EN IX* excluye expresamente la εὐδαιμονία en soledad por carecer de un importante valor intrínseco; concluye que, al estar privada de φιλία, no es realmente εὐδαιμονία, pues no es plena o perfecta. El libro I de la *EN* nos había dicho que no buscamos una ἀυτάρκεια solitaria, sino una vida autosuficiente en compañía de los amigos, la familia y la comunidad. Con lo cual, la amistad se convierte en un elemento fundamental de la felicidad. Tal vez esa autosuficiencia solitaria pueda ser la vida de Dios o de las bestias (*Pol. I*, 1253a 29-31) pero no se puede proponer como modelo para la vida de los hombres. Por eso *EN IX* afirma dos veces que es incoherente aspirar a la vida buena de Dios, ya que ello supone desear una existencia que no puede ser vivida por un ser de nuestra especie ni, por tanto, por alguien idéntico a nosotros. El deseo del bien, tanto para nosotros mismos como para los demás, debe circunscribirse a nuestra identidad específica (*EN VIII*, 7, 1159a 10-11 y *IX*, 4, 1166a 18-23). Por eso, en la *EN* insiste en que nuestro objeto no es la vida buena sin más, sino la vida buena de los seres humanos<sup>56</sup>.

En la *Poética* Aristóteles continúa dando importancia a la acción y al curso de la vida para ver si una persona es feliz. No es cuestión de tener un buen carácter para ser feliz, sino que es necesario que ese buen ánimo se traduzca en acciones y perdure durante el trascurso de la vida. Es a lo largo de la vida dónde se descubre a la persona afortunada o realmente feliz o, al contrario, la persona desafortunada o infeliz (*Po.* 6, 1450a 15-20). La tragedia es imitación no de personas, sino de una acción y de una vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción.

De ahí que Aristóteles dé especial importancia a la acción trágica, pues la acción está en estrecha relación con la εὐδαιμονία humana, a diferencia de tener tal carácter o de ser cierta clase de persona. Una obra en la que sólo

<sup>55</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 41. Aristóteles argumenta que la actividad de los dioses, que superan a todos en felicidad, es la contemplación. De modo semejante, la mayor felicidad humana es la actividad de la sabiduría filosófica (*EN X*, 7, 1177a 22-27; *X*, 8, 1178b 20-23).

<sup>56</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 466-467.

se exhiban las características de los personajes, sin que se vea a éstos en una actividad, deja sin mostrar algo sobre la εὐδαιμονία que aparece en las tramas de las grandes tragedias.

Aristóteles sostiene que la trama y la acción poseen una importancia fundamental, y que sin ellas no hay tragedia. La tragedia no puede limitarse a la representación de caracteres, ha de mostrarlos en acción. En consecuencia, la contraposición implícita no se establece entre el teatro de acción y el reflexivo, sino entre la tragedia y otro género literario conocido por Aristóteles, el retrato de caracteres. Por ejemplo, Teofrasto, en los *Caracteres* presenta a personas de determinado tipo sin mostrarlas en acción. La tragedia, por el contrario, “comprende el carácter junto con” la representación de la acción: percibimos los caracteres a través de sus elecciones y su comportamiento.

Platón, principal adversario de Aristóteles en la *Poética*, defiende la autosuficiencia racional que está estrechamente vinculada con la descalificación de la acción poética como fuente de saber práctico y con la limitación de la función de la poesía al elogio del carácter. En efecto, si, como se destaca en (*Rep.* III, 388), la persona buena es por entero autosuficiente, es decir, no precisa nada del exterior para completar el valor y el bien de su vida, la acción trágica deja de tener importancia en la búsqueda del buen vivir humano. Platón considera que si el carácter es bueno, no puede sufrir un mal grave. En el *Fedón*, se insiste en que la situación de Sócrates no ha de mover a compasión. Los males que le sobrevienen son insignificantes, pues sólo afectan su cuerpo; el alma está segura y es autosuficiente. Platón asegura que, al hablar de los humanos, los poetas yerran en asuntos de la mayor importancia “al decir que hay muchos injustos felices y, en cambio, justos desdichados, y que cometer injusticia da provecho si pasa inadvertido.” (*Rep.* III, 392a-b). Aristóteles, por el contrario, argumenta que la posibilidad de sufrir un daño grave e innecesario se extiende al común de los mortales.

En las grandes tramas trágicas se explora la diferencia entre la bondad y el buen vivir, entre lo que somos y lo humanamente bien que discurre nuestra existencia. En ellas aparecen personajes buenos de carácter, pero que no son seres divinos ni invulnerables, sufriendo toda clase de desgracias, y se examinan las múltiples formas en que un carácter bueno es insuficiente para alcanzar la εὐδαιμονία. Aristóteles aclara de este modo su tesis anti-platónica de que la acción trágica es fuente de auténtico aprendizaje<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> SORABJI, *The Emotion*, 288. Aristóteles defiende a los poetas en contra de Platón, quien les expulsaba de la sociedad ideal porque cultivaban las emociones. El estagirita señala que promover las emociones en el teatro es algo bueno, porque ayudan a la purificación de las mismas emociones.

En la *Poética* Aristóteles reitera otra condición para la compasión, ya enunciada en la *Retórica*. La compasión se distingue de la censura moral en que precisa la opinión de que la persona no merecía el sufrimiento<sup>58</sup> (*Po.* 1453a 3-5; *Ret.* 1385a 13 y ss). El Estagirita afirma que, cuando entendemos que el sufrimiento lo han provocado las malas decisiones de quien padece, no nos compadecemos (lógicamente), ya que la estructura de esta pasión exige la opinión contraria. Aristóteles hace también una interesante observación: quien es demasiado pesimista sobre la naturaleza humana no sentirá compasión, pues creerá que todos merecen las desgracias que les ocurren. El relato dramático de este infortunio merecido, dice en la *Poética*, puede ser bienintencionado y edificante, pero no trágico (1453a 1 y ss.).

La compasión y el temor<sup>59</sup> son emociones dolorosas, con manifestaciones físicas que expresan dicha pena. Esta manera de entender la compasión y el temor aparecen en todas las obras de Aristóteles. En la *Poética* la compasión y el temor se relacionan con el placer. “El poeta debe proporcionar el placer que viene de la compasión y el temor por medio de la imitación” (1453b 12-13). Por lo tanto, la tragedia debe presentar acontecimientos horribles y dignos de compasión.

Estas descripciones apoyan una interpretación de la *Poética* según la cual, (1) la tragedia es placentera en un aspecto y dolorosa en otro, y (2) compasión y temor, aunque penosos y no por sí mismos productores de placer, son esenciales en la producción del “placer propio” de la tragedia. Aristóteles sostiene que las emociones penosas, la compasión y el temor contribuyen al placer de la imitación trágica; que las emociones que son dolorosas en la vida real pueden llegar a ser placenteras, en los contextos estéticos. La tragedia es una imitación de acontecimientos tristes y peligrosos que producen compasión y temor en la audiencia. La tragedia nos estremece y hace llorar; por eso decimos que es una imitación de sucesos tristes. Pero aunque estas emociones son penosas, también pueden producir placer. La representación trágica puede ser placentera en un aspecto y dolorosa en otro. El placer en la tragedia surge de la *μίμησις* y no de la compasión y el temor que son emociones dolorosas<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> SCHADEWALDT, “Furcht,” 141. La definición aristotélica de que nos compadecemos pues la persona no merecía dicho sufrimiento, se aparta de nuestro significado de sentimiento universal humanitario.

<sup>59</sup> SCHADEWALDT “Furcht,” 129-131. Debemos traducir φόβος que produce la tragedia por terror, horror o estremecimiento, en vez de miedo.

<sup>60</sup> BELFIORE, “Pleasure,” 349-350.

El autor trágico debe construir la obra de tal modo que la audiencia se horrorice y se compadezca de lo que acontece<sup>61</sup>. Esto es lo que sucede, por ejemplo, a quien escucha la historia de Edipo (*Po.* 14, 1453b 4-7). La compasión y el temor son reacciones ante la imitación de la acción trágica. No es, por ejemplo, nuestro recuerdo de los sucesos de la vida real los que producen la compasión y el temor, sino la propia imitación. Aristóteles es muy explícito en este punto: el temor y la compasión vienen de la estructura de los mismos sucesos (1453b 1-2) y la estructura de los sucesos es la trama, que no es la acción (la cosa imitada), sino la imitación de la acción (*Po.* 6, 1450a 3-5).

Algunas reacciones psicológicas se asocian con la compasión, otras con el temor: la compasión comporta lamentos y lágrimas. Estas reacciones, sin embargo, no son involuntarias y automáticas como las relacionadas con el temor –el frío y el latido del corazón–. La compasión en el pensamiento griego es una emoción esencialmente humana, depende de la comprensión de la suerte humana común; los dioses están generalmente exentos del sufrimiento y de la compasión. Los movimientos voluntarios que podrían asociarse a la pasión no están bien definidos, pues el papel del deseo parece ser diferente en las dos emociones. Si el miedo necesariamente comporta un deseo de buscar la seguridad y no puede existir donde no hay esa posibilidad de seguridad (*Ret.* II, 5, 1383a 5-8), nosotros a menudo sentimos compasión por gente que vive en situaciones desesperadas, por ejemplo aquellos que mueren o los ancianos<sup>62</sup>.

En la vida real la compasión no necesita un deseo para ayudar a alguien, nosotros no necesitamos explicar por qué no sentimos el deseo de apresurarnos a subir al escenario e impedir que la tragedia suceda. Lo que tenemos que explicar en el caso de la compasión es cómo contribuye al placer estético. Aquí, la misma explicación se puede aplicar a la compasión y al temor, pues ambos conllevan involuntariamente reacciones psicológicas dolorosas que son necesarias como un camino para la producción del placer estético.

A continuación explicaremos como la compasión y el temor producen un placer trágico. Mirando la tragedia como imitación, tenemos tres respuestas cognitivas. Podemos ver la tragedia como una artefacto que no re-

---

<sup>61</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 72. Aristóteles utiliza *eleos* en lugar de un término como *sunalgein* para describir la respuesta de la audiencia a la tragedia, de este modo está afirmando la distancia entre la respuesta de los espectadores y las emociones de los actores en escena. El espectador siente compasión no por la figura trágica, sino por su desgracia. En resumen, la audiencia no siente con los personajes, sino que siente por ellos.

<sup>62</sup> BELFIORE, "Pleasure," 358-359.

presenta nada; como gente llorando, y como imitación, actores que representan gente que llora; comprendiendo la relación entre la imitación y lo que se imita, en la imitación hay unas características que la hacen similar al original. Las emociones juegan un papel esencial en estas respuestas. Mientras vemos una tragedia experimentamos ciertas reacciones involuntarias psicológicas: frío, latidos del corazón, estremecimiento, lloros, etc. Todas estas reacciones dolorosas son muy semejantes a las que experimentamos en las situaciones de la vida real y son reacciones de la tragedia en cuanto gente llorando y no en cuanto imitación de algo digno de compasión y temor. Por ejemplo, lloramos al ver a Edipo ciego, porque se nos presenta como un hombre sufriente.

Vemos también la tragedia como artefacto y nos damos cuenta que no estamos en una situación en la que deseamos huir o ayudar. Finalmente, porque nos estremecemos y lloramos en la tragedia, nos damos cuenta que es una imitación de un suceso triste que esta obra de teatro es una imitación de ese acontecimiento. Este reconocimiento placentero requiere que nos centremos en aquellas características de la imitación que la hacen similar al original, es decir, en lo que es lamentable y espantoso. De este modo, la compasión y el temor doloroso y el aprendizaje placentero se refuerzan mutuamente, con una respuesta física involuntaria que resulta de una actividad intelectual placentera que se convierte en un aumento de nuestra conciencia de lo que es compasivo o temeroso<sup>63</sup>.

Pero ésta no es toda la explicación completa. La tragedia se define como la imitación de una acción esforzada, y esta característica distingue la tragedia de la comedia. Acción esforzada, significa, algo noble o serio, que describe un acontecimiento importante, que merece una atención seria. Toda acción trágica trata sobre un cambio de significado en la condición humana desde la buena o mala fortuna o al contrario (*Po.* 7, 1451a 13-14). Las grandes tragedias también contienen reconocimiento, que es un cambio de la ignorancia al conocimiento y que envuelve dos grandes fuerzas del alma y de la sociedad: el amor y el odio (*Po.* 11, 1452a 29-31). La tragedia trata de los más importantes y serios aspectos de la vida humana: el cambio y la amenaza constante del dolor y la muerte. Se refiere a sucesos que producen compasión y temor. Así, las emociones trágicas están esencialmente relacionadas con el objeto imitado por la tragedia, una acción esforzada. Aristóteles explícitamente afirma que la percepción o contemplación de un ob-

---

<sup>63</sup> BELFIORE, "Pleasure," 359-360.



jeto que merece nuestra atención proporciona más placer (*EN X*, 4, 1174b 20-23). Por esta razón, el reconocimiento de un objeto digno de compasión o temor proporciona más placer que el reconocimiento de un objeto cómico<sup>64</sup>.

Pero si como Aristóteles, pensamos que ser bueno no basta para la εὐδαιμονία, para la vida excelente y encomiable, la compasión es una respuesta humana valiosa. Por ella reconocemos la importancia de lo infligido a alguien semejante a nosotros sin culpa por su parte. Compadecemos a Filoctetes, Edipo, Agamenón, Hécuba... Fijándonos en la piedad que experimentamos, podemos aprender sobre nuestra concepción implícita de lo que importa en la vida humana y sobre la vulnerabilidad de nuestros más profundos compromisos.

Algo semejante se puede decir del temor. Su estructura de creencias está relacionada íntimamente con la compasión. Aristóteles hace hincapié en que lo que compadecemos en otro es lo que tememos que podría ocurrirnos a nosotros mismos (*Po.* 1453a 4-5; *Ret.* II, 8, 1386a 22-28). Y puesto que la compasión exige percibir la propia vulnerabilidad y la semejanza con el que sufre, compasión y temor se experimentan casi siempre juntos<sup>65</sup>. El temor se define como una pasión penosa relacionada con la expectativa de un daño o de un dolor futuros (*Ret.* II, 5, 1382a 21 y ss.), graves e importantes (1382a 28-30), que no está en nuestra mano evitar. Así, por lo general, no tememos volvernó injustos o torpes, probablemente porque pensamos que podemos dominar tales cambios<sup>66</sup>.

Hemos visto que Aristóteles, en la *Retórica*, presupone que hay semejanza entre el compasivo y el compadecido, y que el sufrimiento del compadecido sea inmerecido. Pero el mismo autor, en la discusión sobre la compasión y el temor en la *Poética*, modifica su posición. El cambio lo presenta al hablar sobre las características de la tragedia. Aristóteles argumenta que la compasión y el horror no aparecen cuando se contempla que

---

<sup>64</sup> BELFIORE, "Pleasure," 360. Este análisis explica la afirmación de Aristóteles en la *Poética* 14, 1453 b 12-13. BELFIORE, "Pleasure," 380. El poeta debe producir el placer que viene de la compasión y el temor por medio de la imitación. De este modo se explica porque sentimos placer en el teatro sin recurrir a una teoría de las emociones estéticas o las especulaciones sobre la catarsis.

<sup>65</sup> KNUUTTILA, *Emotions*, 39. Aristóteles afirma que la compasión es una experiencia penosa causada por un suceso destructivo que ocurre a alguien que no lo merece y que es semejante a nosotros, y por lo tanto cualquier cosa que tememos con relación a nosotros mismos, lo compadecemos si ocurre a otros y viceversa (*Ret.* II, 5, 1382b 25-26; II, 8, 1385b 13-16, 1386a 27-29).

<sup>66</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 477.

los hombres malos pasan de la dicha a la desdicha “pues tal estructuración puede inspirar simpatía *φιλάνθρωπον*, pero no compasión ni temor, ya que aquélla se refiere al que no merece su desdicha, y éste, al que nos es semejante; la compasión, al inocente, y el temor al semejante” (*Po.* 13, 1453a 2-6). En la *Poética* Aristóteles separa los factores del merecimiento y semejanza, dividiéndolos entre las emociones de compasión y temor. La compasión depende de la percepción de la persona que está sufriendo inmerecidamente. Pero Aristóteles ahora explota la idea de semejanza para explicar por qué la tragedia también produce temor. Si los personajes en una tragedia son como nosotros en algún aspecto relevante, entonces su desgracia producirá en los espectadores una impresión de un mal futuro que es destructivo o penoso para ellos mismos<sup>67</sup>.

El temor que la tragedia inspira difiere de la compasión, en el punto de vista aristotélico, pues no tiene en cuenta el merecimiento. Pero la ruina de un individuo malo no provoca ni compasión ni temor, el primero porque la desgracia es merecida; y el segundo porque los espectadores no perciben una semejanza relevante entre esa persona y ellos mismos. Aristóteles dice que tal historieta puede provocar la misteriosa respuesta que el llama *φιλάνθρωπον*. ¿Cuál es el status de este concepto? ¿Es una tercera emoción trágica, que evoca la tragedia? ¿Tiene algo que ver con la moderna idea de simpatía? Como ya hemos expuesto, la compasión depende del juicio de que el que sufre no merece dicho sufrimiento. El sentimiento filantrópico<sup>68</sup> es como la compasión pero no comporta un juicio de merecimiento. ¿Cómo se diferencia este sentimiento filantrópico del temor? Puede ser una respuesta no-moral a la aflicción de otro que es independiente de las consideraciones de nuestra propia vulnerabilidad y resulta simplemente de la percepción del sufrimiento del otro<sup>69</sup>.

Aristóteles en (*Po.* 1452b 36-38) afirma que los hombres malvados que pasan del infortunio a la dicha (esto es lo menos trágico que puede darse)

<sup>67</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 213-214.

<sup>68</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 215-216. En el griego tardío la palabra filantropía y sus relativas significaron algo muy cercano al término latino *humanitas*, que es la generosidad humana hacia otros, muy próximo y asociado al término amabilidad y podría servir también como sinónimo de *eiselenos* o compasión. En una palabra se puede entender como un sentimiento análogo a la simpatía o preocupación humana.

<sup>69</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 214-215. KONSTAN, *The Emotions*, 202. Podemos ver la diferencia entre la compasión y la identificación simpática en el contexto de la teoría de Aristóteles sobre las emociones trágicas, pues Aristóteles deja un lugar para un tipo de sensibilidad humana hacia el sufrimiento, incluso para un individuo injusto.

ya que carecen de todo lo indispensable, pues no inspira φιλάνθρωπον, ni compasión ni temor. Pero el pasaje decisivo, según Konstan<sup>70</sup> es *Ret.* II, 13, 1390a 18-20, donde Aristóteles observa que, como los jóvenes, los ancianos sienten compasión pero no por las mismas razones: los jóvenes están dispuestos así en razón de la filantropía, mientras que los ancianos por debilidad, es decir, la decrepitud. La filantropía representa evidentemente una sensibilidad instintiva por el sufrimiento de otros, no como la compasión que crece con la experiencia y la conciencia de nuestra propia vulnerabilidad a la aflicción.

Ser conscientes del sufrimiento actual del otro puede generar en nosotros un miedo a que nos ocurra a nosotros en el futuro algo semejante. Pero supongamos que no somos vulnerables a tal mala suerte. No experimentaríamos ni compasión ni miedo, según Aristóteles. Un Dios puede ser φιλάνθρωπος, en el sentido de preocuparse por los seres humanos. La gente ordinaria quizás no experimenta compasión ni temor al contemplar cómo un hombre malvado pasa de la buena a la mala fortuna, porque normalmente no se consideran a sí mismos “malvados”; y así no reconocen su semejanza con esas personas. Aristóteles parece haber investido en la noción de semejanza aquí con una carga ética particular, por ello moralizando el miedo trágico junto con la compasión trágica. Pero se puede experimentar el sentimiento que mueve a un joven a la compasión, según Aristóteles, y que no tiene nada que ver con la debilidad o vulnerabilidad. Este sentimiento, que responde directamente al sufrimiento de otra persona, indiferente al merecimiento o miedo por uno mismo, esto es lo que quiere decir Aristóteles por φιλάνθρωπον<sup>71</sup>.

Aristóteles subraya que uno de los aspectos esenciales de nuestra reacción ante la tragedia es una especie de identificación con los personajes sufrientes que se exhiben ante nosotros. Éstos deben ser buenos o no nos compadecemos de ellos<sup>72</sup>. Pero la identificación impone algunas condiciones

<sup>70</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 217.

<sup>71</sup> KONSTAN, *The Emotions*, 218.

<sup>72</sup> FORTENBAUGH, *Aristotle*, 19-20. Platón había criticado a los poetas porque representaban hombres injustos como felices y a hombres justos como desgraciados (*Rep.* 392a 13-b2). Aristóteles no dio la vuelta completamente a esta crítica platónica, pero sustituyó la estricta explicación platónica. Habiendo asociado la tragedia a la compasión y al temor, fue capaz de mostrar que una obra trágica o, al menos, una obra bien construida, no puede representar al hombre bueno sufriendo desgracias ni al hombre vicioso experimentando una buena fortuna, pues en ningún caso las emociones trágicas de la compasión y del temor surgirían en nosotros. Un hombre virtuoso moviéndose de la buena a la mala fortuna, según Aristóteles, no produce compasión ni temor sino repugnancia (*Po.* 1452b 34-1453a1). En otras

a esa bondad. En primer lugar, deben ser buenos de manera representativa, y no idiosincrásica. Esta exigencia de similitud entre el héroe y nosotros se puede relacionar con la idea aristotélica de que la poesía es más valiosa que la historia como fuente de sabiduría. La historia narra lo que sucedió de hecho, las cosas que podrían suceder (1451b 4-5). La historia cuenta “lo particular, como lo que Alcibíades hizo o sufrió”; la poesía “lo general, la clase de cosas que ocurren a ciertas clase de personas” (1451b 8-11). El héroe trágico no es idiosincrásico. Lo consideramos una persona buena similar a nosotros en su bondad y sus posibilidades humanas; por este motivo, su desgracia nos hace experimentar a la vez miedo y compasión<sup>73</sup>.

Como hemos visto ya en la *Retórica*, la compasión tiene una dimensión cognitiva al mismo tiempo que afectiva, y la capacidad de la tragedia de inspirarla es una parte intrínseca de la obra de arte. En la *Poética* la compasión está íntimamente unida al miedo, y ambos purgaban o liberaban en el proceso placentero de la catarsis (*Po.* 1449 b 27-28). La tarea de la tragedia es construir un drama que inspire estas poderosas emociones en nosotros.

Si el héroe se asemeja a nosotros, tampoco podrá ser demasiado bueno. Aristóteles subraya que, aun cuando debe ser bueno y no precipitarse en la desgracia por deficiencias de su carácter, no ha de “exceder con mucho en excelencia y justicia” (1453a 8 y ss.). Debe ser “mejor que nosotros” (1453b 16-17, 1454b 8-9), pero no perfecto, las imperfecciones del héroe favorecen la identificación del espectador. Según Nussbaum<sup>74</sup>, lo que Aristóteles afirma en la *Poética* es que si la tragedia mostrara héroes divinos en este sentido, sin las limitaciones de la paciencia, la visión, la reflexión y el valor que caracterizan a los mejores sujetos humanos, no se produciría la identificación esencial para la respuesta trágica. El héroe trágico no debe caer en la desgracia por perversidad; pero que sea imperfecto y vulnerable es importante para que el espectador experimente miedo y compasión.

Aristóteles piensa que la contemplación de cosas temibles y dignas de compasión, así como el miedo y la piedad que suscitan en nosotros, pueden servirnos para aprender algo importante sobre el bien humano. Ni el platónico ni el teórico de la buena condición admitirían semejante idea. Para Aristóteles, compasión y temor son fuentes de iluminación o clarificación, pues el

---

palabras, los mismos dramas que Platón consideraba peligrosos y reprobables para la educación moral, eran vistos de modo deficiente por Aristóteles en relación con las emociones trágicas, y por lo tanto indeseables desde la base puramente poética.

<sup>73</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 478.

<sup>74</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 478-480.

agente, al reaccionar y prestar atención, se conoce mejor a sí mismo en lo tocante a las inclinaciones y valores que motivan su reacción<sup>75</sup>.

¿Cuál es el significado de *κάθαρσις* en la *Poética* de Aristóteles? Es uno de los puntos discutidos. Muchos, últimamente, lo han interpretado como un proceso psicológico. Estos argumentan que la tragedia purifica la compasión y el miedo del alma, es decir, nos libera de un exceso de estas emociones y nos restaura a nuestra situación normal. Algún investigador ha interpretado la catarsis como un proceso mitológico. Se concentra en la tragedia y su mito y, además, argumenta que la tragedia purifica la compasión y el temor imitados en la acción trágica. En otras palabras, la tragedia representa una acción piadosa y temerosa que no está moralmente corrompida. Schollmeier<sup>76</sup> argumenta que la tragedia purifica la compasión y el miedo desde la acción misma.

La definición de tragedia aristotélica es ambigua con relación a la pregunta de si la catarsis se refiere a un proceso psicológico o mitológico. La acción trágica que se representa produce en la audiencia compasión y miedo y la catarsis trágica la vive la audiencia en sus emociones. Esta sería la interpretación psicológica. Pero también cabe la interpretación mitológica, la acción trágica consiste en sucesos que son dignos de pena y la catarsis trágica produce un cambio en estos acontecimientos. Aristóteles sugiere que la ambigüedad debe resolverse no a favor de la audiencia y su psicología, sino a favor del mito y su acción. Dado que afirma que una acción dramática tiene belleza cuando tiene cierta magnitud y un cierto arreglo de sus partes (*Po.* 7, 1450b 34-36). Una acción hermosa tiene una disposición de partes definidas por las relaciones entre sus partes. En una palabra, la acción dramática tiene una forma hermosa.

Cuando Aristóteles habla de la acción trágica confirma la conclusión de que la belleza es una cualidad del mito. Responde a la pregunta de si la catarsis es purificación o una purgación del mito, diciendo que la catarsis es una purgación y argumenta que la tragedia es la más hermosa, cuando se purga a sí misma de la compasión y temor. La tragedia debe imitar acontecimientos que inspiren temor y compasión. Por eso es evidente que ni los hombres virtuosos deben aparecer pasando de la dicha al infortunio, pues esto no inspira temor ni compasión, sino repugnancia; ni los malvados del

<sup>75</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 480.

<sup>76</sup> SCHOLLEMEIER, Paul, "Purgation of Pitiableness and Fearfulness," en *Hermes*, 122 (1994), 289.

infortunio a la dicha, pues esto es lo menos trágico que puede darse, ya que carece de todo lo indispensable, pues no inspira simpatía, ni compasión ni temor. Tampoco debe el malvado pasar de la dicha a la desdicha, pues tal estructuración puede inspirar simpatía, pero ni compasión ni temor, ya que aquélla se refiere al que no merece su desdicha, y éste, al que nos es semejante; la compasión, al inocente, y el temor, al semejante; de suerte que tal acontecimiento no inspirará ni compasión ni temor<sup>77</sup>.

Aristóteles concluye que una acción trágica representa a alguien intermedio entre los mencionados, que no sobresale ni por su virtud y justicia ni cae en la desdicha por su bajeza moral, sino por error, y cita los ejemplos de Edipo y Tiestes. (*Po.* 13, 1453a 7-10). Sentimos compasión por aquel que no merece caer en la mala fortuna o desdicha y sentimos miedo, porque esa persona se nos asemeja. La compasión se refiere a quien no merece su desdicha, al inocente; y el temor al que nos es semejante y por eso tememos que a nosotros nos pueda suceder lo mismo (*Po.* 13, 1453a 4-6)<sup>78</sup>.

El Estagirita continúa describiendo los acontecimientos que se consideran temibles y dignos de compasión. Argumentará que una acción trágica representa a alguien intentando matar o matando a un miembro de su familia. Pues una acción de este tipo si ocurre entre enemigos no inspira compasión ni tampoco si ocurre entre personas indiferentes. Aristóteles concluye que una acción trágica es compasiva y temible si ocurre entre miembros de la familia<sup>79</sup>.

Al presentar las diversas acciones trágicas las divide en cuatro y nos dice que la situación mejor es la última, donde el protagonista cae en la desgracia por error. Esta acción produce compasión y temor y no es solamente trágica sino catártica; ya que la acción le purga de la compasión y del miedo porque el protagonista corrige el error por medio de su acción y consecuentemente no cae en la desgracia<sup>80</sup>. El ejemplo de esta situación es Mérope que está a punto de matar a su hijo, pero no lo mata al reconocerlo.

En la *Política*, Aristóteles argumenta que la *κάθαρσις* es un proceso psicológico. La tragedia produce un efecto purificador o catártico, del mismo modo que la música produce este mismo efecto en la audiencia. Las melo-

<sup>77</sup> SCHOLLMEIER, "Purgation," 292-293.

<sup>78</sup> SCHOLLMEIER, "Purgation," 293.

<sup>79</sup> *Po.* 14, 1453b 19-22: "Por ejemplo si el hermano mata al hermano, o va a matarlo, o le hace alguna otra cosa semejante, o el hijo al padre, o la madre al hijo, o el hijo a la madre, éstas son las situaciones que deben buscarse."

<sup>80</sup> SCHOLLMEIER, "Purgation," 296.

días musicales se dividen en éticas, prácticas y entusiásticas. Estos modos tienen diferentes funciones y una de ellas es la purificación: “Nosotros afirmamos que la música debe practicarse no a causa de un solo beneficio, sino de muchos, pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la purificación” (*Pol.* 8, 1431b 36-39). “Pues la emoción que se presenta en algunas almas con mucha fuerza se da en todas, pero en una en menor grado y en otra en mayor grado, como la compasión, el temor y también el entusiasmo. Algunos incluso están dominados por esta forma de agitación, y cuando se usan las melodías que arrebatan el alma vemos que están afectados por los cantos religiosos como si encontraran en ellos curación y purificación. Esto mismo tienen forzosamente que experimentar los compasivos, los atemorizados y, en general, los poseídos por cualquier pasión, y los demás en la medida en que cada uno es afectado por tales sentimientos, y en todos se producirá cierta purificación y alivio acompañado de placer.” (*Pol.* 8, 1342a 5-15).

En la *Poética* Aristóteles quiere dejar bien claro que el efecto trágico tiene su origen en la acción trágica, por eso alega que el efecto debe venir de la acción dramática más que del espectáculo. “El temor y la compasión pueden nacer del espectáculo, pero también de la estructura misma de los hechos, lo cual es mejor y de mejor poeta. La fábula, en efecto, debe estar constituida de tal modo que, aun sin verlos, el que oiga el desarrollo de los hechos se horrorice y se compadezca por lo que acontece; que es lo que le sucedería a quien oyese la fábula de Edipo.” (*Po.* 14, 1453b 1-7). También arguye que el placer trágico debe ser construido en la acción trágica: “Y, puesto que el poeta debe proporcionar por la imitación del placer que nace de la compasión y del temor, es claro que esto hay que introducirlo en los hechos” (*Po.* 14, 1453b 11-14).

El problema para la *Poética* es cómo una acción trágica puede producir una catarsis mitológica de su compasión y miedo. Y una acción trágica produce una catarsis de esta clase por medio del reconocimiento y del cambio. Pero una catarsis mitológica en la tragedia puede producir una catarsis psicológica en el público. Una purificación de la compasión y del miedo en una acción trágica produce una purgación de la compasión y del miedo en la audiencia trágica. Y esta purgación psicológica de la emoción trágica es lo que Aristóteles llama placer trágico<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> SCHOLLMEIER, “*Purgation*,” 298. SCHADEWALDT, “*Furcht*,” 158-159. Este placer trágico no es meramente el placer abominable, pues al fin y al cabo el placer pertenece al fin específico de la tragedia en el sentido de placer catártico, placer que produce la mejoría y la liberación suscitados, vaciando nuevamente los afectos del temor y la emoción.

Podemos concluir diciendo que la mejor tragedia presenta una acción que produce una purificación de la compasión y del temor por medio del reconocimiento y a la inversa. Y con la esperanza que este argumento podía traer una resolución para el enigma de la catarsis<sup>82</sup>.

La *κάθαρσις* entendida como “limpieza” o “clarificación”, es decir, la eliminación de alguna clase de obstáculo (suciedad, mancha, oscuridad o mezcla) se aproxima al significado permanente y central. La purgación libera al cuerpo de impedimentos y obstáculos internos, limpiándolo. Y la relación con la purificación espiritual y la pureza ritual parece el resultado de otra línea de evolución, dado el fuerte vínculo entre dicha pureza y la limpieza física<sup>83</sup>.

Los significados de “limpieza” y “clarificación” son los correctos y los más importantes de *κάθαρσις*, incluso en contextos médicos y rituales. Para un platónico del periodo medio tendría que resultar alarmante oír hablar de una clarificación cognoscitiva producida por el efecto de la compasión y del temor. En primer lugar, porque el alma platónica sólo alcanza la claridad cuando no está perturbada por las pasiones; además, porque estas dos pasiones figuran entre las más irracionales. A Aristóteles le agradaban este tipo de provocaciones. Hemos señalado ya que, según esta concepción, la tragedia contribuye al conocimiento de uno mismo precisamente explorando lo temible y lo que mueve a la piedad. En efecto, las respuestas pasionales son ellas mismas un reconocimiento de la condición terrenal de nuestra aspiración al bien<sup>84</sup>.

## Conclusión

Hemos estudiado la concepción aristotélica de la compasión en la *Retórica* y *Poética*, con algunas indicaciones de la *Ética a Nicómaco*. En ambas obras la compasión es una emoción o pasión y por lo tanto no es algo que Aristóteles valore de forma excesiva, por eso en la *Poética* va a insistir en

<sup>82</sup> SCHOLLMEIER, “*Purgation*,” 299. SORABJI, *Emotion*, 290, sugiere que la tragedia además de liberarnos de cualquier exceso de compasión y temor (como sugiere en la definición *Po.* 6, 1449b 27-28), también nos libera del exceso de dolor.

<sup>83</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 481.

<sup>84</sup> NUSSBAUM, *La fragilidad*, 482-483. La función de la tragedia es lograr, por intermedio de la compasión y el temor, una clarificación (o iluminación) relacionada con las experiencias dignas de compasión y temibles.



la purgación de la compasión y el temor. Ahora bien, Aristóteles entiende que las mismas emociones se pueden vivir virtuosamente, es decir, en su término medio, y en ese sentido la misma compasión se puede vivir de manera virtuosa.

Podemos ver alguna discrepancia entre la *Retórica* y la *Poética*. Por ejemplo, cuando en la *Poética* condena la representación teatral donde una persona buena pasa de la buena a la mala fortuna, esto parece contradecir la *Retórica* que intenta preservar la compasión especialmente para las personas que son honradas (II, 8, 1385b, 34). Como hemos visto si las personas son malas y, en cierto modo, lo que les sucede es consecuencia de sus malas acciones, no les compadecemos. La explicación aristotélica en la *Poética* es la opuesta, que tal situación sería una profanación en vez de temerosa o compasiva, por eso no recoge nada en la *Retórica*. Pero el punto importante para nuestro propósito es que las explicaciones de las emociones en la *Poética* son tan cognitivas<sup>85</sup> como las de la *Retórica*, y esto, en ningún modo está compensado con la analogía de la catarsis<sup>86</sup>.

Aristóteles insiste constantemente en que sentimos compasión por aquellas personas cercanas a nosotros, que padecen un sufrimiento inmerecido, es decir, por las personas honradas y buenas que sin merecerlo han caído en la desgracia o la aflicción<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> FORTENBAUGH, *Aristotle*, 21-22. Aristóteles adoptó un punto de vista inclusivo de las emociones, reconociendo los aspectos cognitivos y corporales. Lo cual significa que no solamente rechazó la idea platónica del divorcio entre las pasiones y la razón, aunque está de acuerdo con Platón en su influencia positiva para la vida humana (*Rep.* 607d 8-9).

<sup>86</sup> SORABJI, *Emotion*, 24-25.

<sup>87</sup> KONSTAN, *Pity Transformed*, 30. KONSTAN, *Pity Transformed*, 39. La compasión se produce solamente por los sufrimientos inmerecidos. Rotundamente se afirma: "La compasión es solamente por las desgracias inmerecidas, no por las desgracias como tales".

## Corpse Eaters, Cartoons and the Blasphemy Law<sup>1</sup>

PETER G. PANDIMAKIL\*

Within the general category of media and religion, one may deal with a variety of topics such as the impact of media on religion, the overwhelming presence, palpable absence or wise ignorance of religion in media, the theoretical grounding of media in particular religious conceptions for example Christian, Jewish, Islamic, etc. This paper dwells on a current topic which has both theoretical and very drastic practical consequences. It is the blasphemy law still in vigor in Pakistan, and has been under media scrutiny for various reasons which worth consideration. However, the topic needs be explained and understood in a larger cultural context which might elucidate the matter more thoroughly.

This brief paper would hence introduce the blasphemy law as a continuation, or better as the sign of a continuous adherence to a pattern of thought endemic to religion, presently evidenced through Islam. The blasphemy law has a ring of the protests against the cartoon controversy started with the Danish publication of satiric images of Muhammad. But it would again be very narrow if the publication of the cartoons and the protests against it are not set against a cultural, religious and social anathema to laugh at or make fun of any religious trait – an issue genially concealed in Umberto Eco's *The Name of the Rose*. Without elaborating on Eco, this paper sets

---

\* ppandimakil@ustpaul.ca  
Estudio Agustiniano, Valladolid  
Saint Paul University, Ottawa

<sup>1</sup> This is a slightly revised version of a paper presented to a work-group on media and religion at St. Paul University, Ottawa, on 11<sup>th</sup> June, 2011.

out with a concrete incident in Saudi Arabia. It is the story of the corpse eaters.

The essay consists of three parts concentrating on three differentiated cultural contexts: the blasphemy law referring concretely to Pakistan (III), the cartoon controversy involving Europe as well as the Islamic world (II), and the topic of corpse eaters restricted to the immigrant world (I). All these issues point to the fact that media and religion maintain a tension-filled relationship. Is media manipulating religion? Or does religion consider media as subservient? Why this mutual mistrust or antagonism? What would be hence a framework within which the media might enrich the religious experience: practice and theory? Is there a model of interaction between media and religion founded perhaps on commonalities? Or is it too much to ask for, and one should suffice with notions of orientation enabling mutual enrichment? These and similar considerations may provide a larger scope to reflect on the issues arising between media and religion. This reflection, however, only introduces the topic; it intends to inspire foundational considerations such as a theological perspective specific to a religion or one that goes beyond a single religion's rationale. Should there be a theology of media appropriate to the pragmatic concerns of lived religion? Or should such a theology, if ever possible, be only theoretical?

### **I. A drama gone astray?**

Some years ago, around the year 1985, an immigrant worker from India, a Keralite, published a drama criticizing three influential world religions based on an apparently historical incident in Saudi Arabia. It was also reported that during his stay in that country as an expatriate he enacted the drama for the numerous seasonal and established long-time workers from the subcontinent. And he had to leave the country stealthily and promptly abandoning his job, for the Saudi authorities were informed of his anti-religious cultural activity and were intent on arresting him for blasphemy charges. All this was reported only after the author was safe in his homeland, and the drama was acclaimed by a major periodical as a significant literary piece<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> The dramatic piece is published in Malayalam: *Savamteenikal* (= Corpse Eaters) was discussed extensively in the Malayalam Weekly, *Mathrubhumi* in connection with the

The plot was quite simple: a middle-aged woman of Indian origin was found dead on a street in the capital city (Riyadh) of Saudi Arabia. Called upon to verify the cause of the death and her status, the Police could only come up with the answer that it was of natural causes. The corpse was hence assigned for burial; however, it was necessary to determine her religion in order to administer the proper religious ritual. From the clothes worn by her she could be identified as a Muslim, but the work-permit she carried showed her name to be Hindu. Further investigations brought out that she had almost exclusively Christian friends and moved about only with them. Arguing that she worked in the house of a Muslim and was dressed according to the Islamic custom, the Wahabi religious authorities insisted that she *is* a Muslim. This appropriation was contested by the representative of the Hindus who argued that she was born as a Hindu and hence carried the name. Friends of hers however were convinced that she became a Christian and frequented Church services whenever possible. Whereas all the three religions wanted to appropriate her, none was prepared to let her be buried without the rituals. As long as her religious identity was proved without doubt, no burial would take place – declared the authorities. And the investigation of the case took a while, letting the corpse be eaten by moths; implicitly the fanatic religious moths.

The drama's critique of religion highlights the plight of the destitute woman, the unconcern shown by all the three religious authorities towards her corpse (it is allowed to deteriorate) and the self-interest even at a time such as the burial ritual. Caught in the laws and niceties of religious perspectives, the body is left alone; it is brought under the final shame of rotting in public. These and similar notions implicit in the drama propose an alternative namely secular humanism which in the latter half of the 20<sup>th</sup> century was rampant among the immigrant workers. And this was also an ideology promoted by the media. Two comments, however, seem appropriate: first, the drama is placed in a context of religious pluralism, reminding its readers not only of the essentially Indian religious context, but also of the increasingly pluralistic global society<sup>3</sup>. Would this mean that the media has to choose between the alternatives of secular humanism and religion? Or what would be the role of media in enabling

---

event mentioned. Unfortunately, even after a hard research, it was unable to find a copy of the book, nor of the Mathrubhumi article; all details given hence are from memory.

<sup>3</sup> One might even be reminded of *Nathan, the Wise* (1779) by Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781.

the public to take an informed stand?<sup>4</sup> Is the media too sensationalist? Secondly, the media attention given to the drama reminds us of a contemporary phenomenon: critique and self-critique. Characteristic of our democratic society is the legitimacy to critique other perspectives. Would this not imply also the necessity of self-critique, without which critique may become a mockery of itself? What the media is for should not be defined only in terms of what it is against. And this last point shall be better understood in the context of the cartoon controversy.

## II. Cartoons of Muhammad<sup>5</sup>

The immediate context in which the publication of the cartoons need be set is the period from 1989 to 2005, where the former marks the fatwa pronounced against Salman Rushdie and the latter points to the failed terrorist attack in London. The Danish Daily *Jyllands-Posten* published the twelve cartoons of Muhammad on 30<sup>th</sup> Sept. 2005 in order (in their own words) to protest against the complacency with evil, which especially the European politicians and intelligentsia continued to show despite the attacks in New York (Sept. 11, 2001), Madrid (11 March 2004) and the assassination of Theo van Gogh (2<sup>nd</sup> Nov. 2004) in Amsterdam. This argument has been advanced also by the then Dutch parliamentarian Ayaan Hisri Ali (an immigrant from Somalia) who accused the European liberals of equating Islamophobia with xenophobia, and double standard. Without entering into the details of these issues, let me briefly address how the Spanish media dealt with the controversy. For among the western European nations, Spain alone has been under the Muslim rule for almost eight centuries which did leave irremovable signs all over in society and culture; the country, thus, serves as a contrast to Denmark and other Northern European democracies.

For the Spanish media, represented especially by the dailies *El País* and *ABC*, the central issue in the cartoon controversy amounts to all what concerns the freedom of expression. Both the publication of the satiric

---

<sup>4</sup> A significant contribution on this issue – secular humanism versus religion – shall be found in Charles Taylor's, *The Secular Age* (Cambridge, MS: Harvard Uni. Press, 2007), esp. pp. 550-556 & 690-710.

<sup>5</sup> For a detailed discussion of this issue, see my essay: "La ideología popular y la reacción islámica. Un ensayo sobre la cólera contra las caricaturas de Mahoma", *Estudio Agustiniano* 42 (2007), 61-101.

images as well as the protests against them show unequivocally that freedom of expression is an inalienable right recognized by western democracies. Hence the question that needs be asked is not if it is right to publish the cartoons or is it permitted to protest against the publication, but the issue is: has the freedom of expression any limits? In other words, should one aspire to own up to the right of freedom of expression regardless of whatever consequences it may engender? It is on this specific point that the Spanish and European intelligentsia spoke out through the media. Juan Vernet, a world recognized Spanish Islamic scholar, warns that the exercise of the freedom of expression need respect the other. Tariq Ramadan, a Swiss Muslim and scholar, was of the opinion that the publication of the cartoons was a stupid way of establishing one's right of expression. Conceding the stupidity of the act, Mario Vargas Llosa, the future Nobel laureate and resident of Spain, observed that the silence of the European left only indicates their interest in political correctness, and thereby ignores all of its religious and socio-political concatenations. For instance, do not the protests against the publication reveal the poor integration of the minorities in the European society? Does not one ignore the issue of icon or image in the religious conception, especially when some Muslims affirm the non-existence of any representation of Muhammad?

Although the Daily *El País* published a few examples of the images of Muhammad in circulation among the Muslims during the Middle Ages, it did not address the issue of aniconism. It is worthwhile to dwell a moment on this issue. Aniconism may be defined as the voluntary refusal to represent God (or the ultimate reality) in any form for the simple reason that the divine is ineffable. Any image would be only an approximation and often runs the risk of distortion. Hence, God can be *comprehended* neither rationally nor symbolically. The transcendent immanence or the immanent transcendence of the ultimate reality expressed rationally in terms of incommensurability may adequately be justified by this voluntary practical decision of aniconism. This philosophical-theological argument transcends the simplistic description of Islamic or Judaic aniconism as compliance with legal prohibition. Despite highlighting the right of individual freedom in western democracies, the Spanish media did not dwell on the theological or religious dimensions of aniconism or iconoclasm. It did however elaborate on the implications of the freedom of expression.

What does the freedom of expression consist in? Can the publication of the Cartoons be referred to as a valid expression of freedom? Recog-

nizing that freedom of expression should not be exercised in a frivolous or irresponsible manner, the mainstream Spanish media affirmed that it is essential for a society of equals. Only if we are able to express our convictions without repression, and recognized as responsible persons, capable of thinking and acting on our own, there exists a citizenry of equals. Alone this enables equality of rights and difference in creeds; the only other option is the solitary monologue of the more powerful. However, the freedom of expression is a negative not a positive liberty; negative, because the right does not impede you expressing in conscience; positive, because the right does not *have to be* exercised. The freedom of expression is there to critique the power and the powerful, not to abuse the subjugated. In other words, it is to defend, guarantee and promote the human dignity which alone would be able to judge if the exercise of the freedom was valid or not. Here is a pattern of thought by which the media can empower the society. Admittedly, much care has been taken here not to side with the publishers or protesters of the Muhammad cartoons. How does the media fair in dealing with Pakistan's blasphemy law?

### III. The Blasphemy Law

Attention to Pakistan's blasphemy law was aroused recently by two violent incidents: the assassination of the Federal Minister for Minorities (Shahbaz Bhatti – a Catholic, on 2<sup>nd</sup> March 2011) and that of the Governor of Punjab (Salman Taseer, by his bodyguard Malik Mumtaz Qadri, on 4<sup>th</sup> Jan. 2011), both of whom defended the right of the Christians to equal citizenship. At least, this is the way how the assassination and the consequent demonstrations in favor of the murders were presented to the outside world by the global media<sup>6</sup>. It may, however, be best to hold one's judgment for a while and dwell on the context of these incidents.

The context of the Blasphemy Law is large, stretches all the way from independence till today. A brief account needs hence highlight at least the main phases. As has been famously declared by its first Prime Minister in

---

<sup>6</sup> See, for example: "Pakistan on strike against bill to amend blasphemy law" (Dec. 31, 2010) [www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-12097687](http://www.bbc.co.uk/news/world-south-asia-12097687); Saroop Ijaz "Pakistan's law not only threatens people like Asia Bibi, it strengthens radicals and the Taliban", in Los Angeles Times, January 05, 2011: <http://articles.latimes.com/2011/jan/05/opinion/la-oe-ijaz-blasphemy-20110105/2>; Sally Sara, "Crowds rally in support of blasphemy law", in [www.abc.net.au](http://www.abc.net.au) (Jan. 10, 2011).

1947, Pakistan came into being as a separate nation in order to enable the faithful to live according to the tenets of Islam. From its very outset, the country has been conceived as an Islamic state and this constituted the priority in both internal governance and external relations (despite the pronouncements of the Founding Father Jinnah)<sup>8</sup>. Recognition of this legitimate aspiration of the people of Pakistan becomes hence a presupposition in discussing the blasphemy law<sup>9</sup>. However there are political and constitutional issues to be clarified, for the Pakistan of today is not what it was politically or geographically in 1947 when independence was obtained from the British Colonial Regime. With the partition<sup>10</sup> of the British Raj in 1947, Pakistan was declared a free sovereign state consisting of West and East Pakistan (Bangladesh). The separation of Bangladesh in 1971 marks one of the first major crises in Pakistan's national identity. In order to understand better the impact this had on the conscience of the nation, the issue needs be addressed at least from the constitutional-political and religious-social perspectives. For they provide the backbone of Pakistan's Blasphemy law.

“[C]onstitutional government in Pakistan has been more sham than substance. Pakistan has had five constitutions in its brief history: one inherited at independence (...), and four indigenous creations, in 1956, 1962, 1972, and 1973. Pakistan has also been governed at times without the benefit of a written constitution (...), under a suspended constitution (...), and under a “modified” though “restored” constitution (...), the latter of

---

<sup>7</sup> “Pakistan was founded,” Prime Minister Liaquat ‘Ali Khan told the Constituent Assembly of Pakistan in March, 1949, “because the Muslims of this sub-Continent wanted to build up their lives in accordance with the teachings and traditions of Islam.” *Constituent Assembly of Pakistan Debates*, Vol. V, no. 1, March 7, 1949, p. 2. Quoted in: Freeland Abbott, *Islam and Pakistan* (Ithaca, N. Y.: Cornell Uni. Press, 1968), p. 183.

<sup>8</sup> Mr. Mohammed Ali Jinnah, had categorically made it clear that the country will not be a theocratic state. In his presidential address to the first Constituent Assembly of Pakistan at Karachi, on September 11, 1947, he said, “We are starting with this fundamental principle that we all are citizens and equal citizens of one state. You may belong to any religion or caste or creed that has nothing to do with the business of the state.” For a detailed discussion of the formation of Pakistan, see: Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State* (New York: St. Martin's Press, 1987).

<sup>9</sup> For a good discussion on the role of Islam in shaping Pakistan's politics, see: Rafiq Dossani & Henry S. Rowen (eds.), *Prospects for Peace in South Asia* (Stanford, CA: Stanford Uni. Press, 2005), esp. pp. 19-108.

<sup>10</sup> On the issue of partition, see (for a different perspective): P. Pandimakil, “La India: sesenta años de independencia (1947-2007). Logros y desafíos” in: *Estudio Agustiniiano 45* (2010) 251-278, esp., pp. 252ff.



which was wholly altered by the passage of the Thirteenth Amendment (1997-99). Between 1999 and November 2002 the state was governed under a "Provisional Constitution Order," from November 2002 to January 2004 under a "Legal Framework Order," and since then under a constitution which has been wholly revised by the operation of the Seven-teenth Amendment."<sup>11</sup> Although another amendment, the Eighteenth, was introduced and the revised constitution has been published in 2010<sup>12</sup>, the constitutional issue has not yet been resolved<sup>13</sup>, and it constitutes one of the big challenges facing the current government of Pakistan. However, for the purpose of explaining the impact of the Blasphemy Law it suffices to highlight the military rule ending in 2009 with General Parvez Musharaff as president. The Eighteenth amendment shall be discussed in a different section below.

After having analyzed the development of the various constitutions and the military rule constituting the greater part of Pakistan's post-independent period, Ch. Kennedy draws the following conclusion: "Pakistan's failure to develop a stable constitutional system is the fault of both Pakistan's military and civilian leadership ... Clearly, a constitutional stability can only be achieved if there is an accommodation between the interests of the two sectors of actors ... what is needed are untidy constitutional accommodations, accommodations in which neither the military nor the political parties "wins" or "loses," but in which the interests of both are partially accommodated."<sup>14</sup> Although the two main actors are here correctly indicated, the role that Islam has been playing in it needs to be highlighted. If it is correct that all the "conflicts Pakistan has been engaged in Afghanistan, Kashmir, and also domestically ... are all animated by the fundamental relationship between Islamic extremism and Pakistan's national interest,"<sup>15</sup> it is evident that Islam shapes the nation's politics. In fact, this is the convincing argument developed by V. Nasr<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> Charles H. Kennedy, "Constitutional and Political Change in Pakistan: The Military-Governance Paradigm" in: R. Dossani & H. Rowen (eds.), *Prospects for Peace in South Asia*, p. 37.

<sup>12</sup> The complete text is available at: [www.infogov.pak/](http://www.infogov.pak/)

<sup>13</sup> For the current situation, see: <http://www.cfr.org/pakistan/pakistans-constitution/p15657>

<sup>14</sup> Charles H. Kennedy, "Constitutional and Political Change in Pakistan: The Military-Governance Paradigm" in: R. Dossani & H. Rowen (eds.), *Prospects for Peace in South Asia*, pp. 72-73.

<sup>15</sup> Vali Nasr, "Islamic Extremism and Regional Conflict in South Asia" in: R. Dossani & H. Rowen (eds.), *Prospects for Peace in South Asia*, p. 19.

<sup>16</sup> *Ibid*, pp. 19-36.

Since the separation of Bangladesh in 1971, Pakistan's identity was more and more defined in terms of Islam, and an ongoing reformation began in unison with Middle Eastern trends. Following the Wahabi conservative interpretation of the Islamic faith and practice<sup>17</sup>, Pakistan also adopted a rigorous implementation of the *Shari'ah* Law, despite being a majority moderate (predominately Hanafi) Sunni religious society. This means that the original religious intention is still much alive, but is interpreted more and more in a narrow sense which might reflect the socio-political context in which the country finds itself: covert collaboration with the US, overt enmity with India over the issue of Kashmir and aspirations of regional influence and power (signaled through the development of nuclear bomb and collaboration with Taliban).

How shall we hence understand the blasphemy law? The straight forward candid answer is: it embodies all what Pakistan aspires to be – an exemplary Islamic nation, prosperous, powerful, independent in all levels and capable of managing the minorities. In other words, understanding the blasphemy law as discriminatory would not sufficiently explain its significance for the citizenry, nor would its reform be envisioned. The multiple ways in which the law impacts the Pakistani society may be described in terms of the various stages of its development. I shall be mentioning only the main phases and start with the last.

“The Blasphemy Law was introduced in the Pakistan Penal Code as Section 295-C in 1986. Under this Section, any person guilty of defiling the name of [the] Holy Prophet Muhammad (PBUH) was made liable to suffer life imprisonment or death. Later, in 1991, the alternative of life imprisonment was removed under the direction of the Federal Shariat Court; accordingly the only penalty applicable now is death.”<sup>18</sup> It is this situation that affects all religious minorities including factions of the Islamic believers (for example the Ahmadis). The law and its interpretation follow a strict definition of Islam incorporated in the constitution under article 260 (3) a & b:

---

<sup>17</sup> On Wahabi ideology and its impact on Islam, see: Khaled Abou El Fadl, “The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam,” in: Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims* (Oxford: Oneworld Publications, 2004), pp. 33-77, esp. 49ff.

<sup>18</sup> “Plight of Ahmadi Muslims in Pakistan (1989-1999),” [www.thepersecution.org](http://www.thepersecution.org) (posted on: 19<sup>th</sup> Sept. 2002).

- (a) “Muslin” means a person Who believes in the unity and oneness of Almighty Allah, in the absolute and unqualifield finality of the Prophethood of Muhammad (peace be upon him), the last of the prophets, and does not believe in, or recognize as a prophet o religious reformer, any person who claimed or claims to be a prophet, in any sense of the word or of any discription whatsoever, after Muhammad (peace be upon him); and
- (b) “non-Muslin” means a person who in not a Muslim and includes a person belonging to the Christian, Hindu, Sikh, Budhist or Parsi community, a person of the Quadiani gropup or the Lahori group (who call themselves ‘Ahmadis’ or by any other name), or a Bahai, and a person belonging to any of the scheduled castes.

According to the Ahmadiya<sup>19</sup> movement, between 1989 and 1999, 189 Ahmadis have been charged under this law, although most of the accused had nothing to do with blasphemy. “In most cases, personal vendetta was the prime mover; in many others, mullas gave vent to their religious prejudices, while in some cases authorities found it convenient and expedient to press charges under this Section. It is surprising that on a number of occasions, no trouble was taken even to concoct evidence or state an apparently valid reason while framing the charge in the FIR (First Information Report), as the aim was to urgently hang a Damocles sword over the victim’s head. It can be stated without any risk of exaggeration that none of the blasphemy cases against Ahmadis was well founded, valid or credible.” The webpage<sup>20</sup> which presents this testimony narrates some concrete cases to validate the above argument. Reasons for being accused of blasphemy are flimsy: social issues, non-observance of strict religious rules (postures), unauthorized translation of Qur’an, and even biographies praising one’s own mother can serve as grounds of accusation. This

---

<sup>19</sup> In every country but Pakistan, they are legally identified as Muslims. In Pakistan they are prohibited by law from self-identifying as Muslims. Ahmadiyya is an Islamic religious movement founded in India near the end of the 19th century (on 23rd March 1889) and was known under the name *Ahmadiyya Muslim Jama’at* (community). Its founder was Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908), who claimed to have fulfilled the eschatological prophecies of various world religions and presented himself as the Islamic reformer (mujaddid) heralding the eschaton and the final triumph of Islam. This would make him the mahdi/messiah awaited by Muslims.

<sup>20</sup> “Plight of Ahmadi Muslims in Pakistan (1989-1999)”: [www.thepersecution.org](http://www.thepersecution.org) (posted on: 19<sup>th</sup> Sept. 2002).

is a pattern which includes the use of the blasphemy law as a political-weapon and religious enforcement. It has been denounced by Muslims themselves, and the media does often rightly repeat it.

Together with the Ahmadiya community, Christians are mainly the other targets<sup>21</sup>. The Roman Catholic Bishop of Faizalabad, John Joseph, committed suicide on May 5/6, 1998 in front of the iron gate of the Sessions Court of Sahiwal, which convicted Ayub Masih for blasphemy and sentenced him to death (vide judgment passed) on April 27, 1998. The bishop's action was a sign of desperation that no dialogue or rational argument would ever be heard by the radical Muslim groups. Sympathetic demonstrations conducted by the Christians highlighting the self-sacrifice of the bishop were banned by authorities, and counter demonstrations in support of the blasphemy law were organized by Muslims. Further, the death of the bishop was interpreted as a murder committed by another Christian/priest, which version the official media took pains to propagate in Pakistan.

The tenacity with which the Pakistan Islamic authority holds on to the maintenance of the blasphemy law may appall outside observers. Pakistani Muslims not only praised the killer of the Punjab governor but also demonstrated strongly against the Federal governments move (after the assassination of the Federal Minister for Minorities) to consider the abrogation of the blasphemy law. Is the nation divided (as some media reports argue) or why such an obstinate stance behind the seemingly partial legislation? No easy or clear answer seems to be available. However, the gradual steps of Islamization starting with the various constitutions (1956, 1962 & 1973) and subsequent reforms undertaken during the military rule (1977-1987) especially with the dictatorship of General Zia may provide some light. It was during this period that the Penal Code was amended and the Islamic system of punishments known as Hudood laws<sup>22</sup> were introduced. The blasphemy law is part of this program of the enforcement of the laws ordained by the Holy Quran or Sunnah. The minorities do not and cannot play a part here, for they do not belong to the Islamic world or worldview. But since they occupy a living space in the land of Islam, they also are obliged to conform to the Islamic law. In other

---

<sup>21</sup> Naeem Shakir, "The Blasphemy Law in Pakistan and its Impact," [www.hrsolidarity.net](http://www.hrsolidarity.net) (posted on: 2001-08-21).

<sup>22</sup> The Hudood (Hudud) Ordinance was enacted in 1979 as part of the then-military ruler Muhammad Zia-ul-Haq's Islamization and replaced or revised in 2006 by the Women's Protection Bill.

words, the law of the land is Sharia, everyone of the land is subjected to it<sup>23</sup>. The blasphemy law is the most adequate means of expressing, shaping and promoting the national unity – an ideal of cohesiveness in a world of chaos. This is hence a *nationalist* agenda built on religious persuasion<sup>24</sup>. And the issue shall be adequately addressed only from multiple perspectives: cultural, religious, social, economic, international, etc. For the law has come to characterize Pakistan's national identity.

In the above discussion, a crucial issue affecting collective living-together was presented in order to show the practical dimension of the legal-religious understanding of blasphemy. Its inner logic and the capacity to influence entire societies have been very well shown by Salman Rushdie's novel *The Satanic verses*. Although the novel itself has been considered a blasphemy of Islam by Islamic fanatics, it joins with Michel Foucault and Pierre Klossowski in affirming that "our civilization has long been one based not on signs but on simulacra."<sup>25</sup> According to the novel, it is the religious authority (Imam) which turns the sign to simulacrum, and the religious law into a madman's document. Has religion become in the contemporary society a simulacrum not a symbol of the transcendence? And did the media (does the media still) also play an active part in this?

---

<sup>23</sup> This may sound a narrow conception and a misrepresentation of Islamic world view today. However, there exists a perfect parallel to this perspective in India represented by the BJP, and a replica in the medieval Christianity clearly pronounced in the axiomatic expression: *cuius regio, eius religio*.

<sup>24</sup> For Charles Taylor the ideology of Pakistan is *defensive nationalism*, a point worth consideration in understanding what it shares with India and other nationalist ideologies, as well as how its perspective highlights the perceived threat of annihilation. This analysis confirms the function of blasphemy discussed above as identity contributing factor: "For Jinnah and those around him, the impulse to form Pakistan had a lot to do with the preservation of a modernized (and, in Jinnah's case, rather secularized) Muslim identity against the danger of being overwhelmed in a Hindu state. Their own "call to difference" risked being drowned out, they feared, by India's answer to its own call. But when the Muslim League swept the Muslim areas of India in the elections of 1941, the popular slogan was "Islam in danger!" What was being conjured up here was a threat of a more direct and aggressive kind. The ideology of Pakistan propagated itself as a defensive nationalism.

Of course, since then, in a third phase, the original positive aspiration may have propagated itself downward in Pakistani society. It is not easy to judge the extent to which this is so because defensiveness and threat still seem important mainstays of Pakistani unity." Charles Taylor, "Nationalism and Modernity," in: *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MS: The Belknap Press, 2011), p. 100.

<sup>25</sup> David Lawton, *Blasphemy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993).

# Libros

---

## Sagrada Escritura

SCHMID, Konrad, *Jesaya, Bd. I: Jes 1-23*. (Zürcher Bibelkommentare AT 19,1), TVZ, Theologischer Verlag, Zürich 2011, 24 x 15, 163 pp.

Es un comentario crítico-histórico y a la vez teológico, como los demás libros pertenecientes a esta serie. Se distinguen todos ellos por ser muy concisos y breves. Se dirigen no sólo a especialistas sino a un público más amplio, pues quieren servir de ayuda a la versión de la Zürcher Bibel. Al comentario precede una introducción en la que el autor expone los temas que suelen tratarse en este lugar. La posición del autor encaja en la corriente hoy habitual, según la cual la personalidad de los profetas se esconde detrás de sus libros. Estos no son obras de personalidades geniales y singulares. Los libros son obras colectivas que han sido escritas por los siglos. Esto es más evidente en el caso del libro de Isaías que estuvo en el escritorio desde el siglo VIII al s. II. De esta manera el libro refleja la historia atormentada de Judá. En definitiva el método redaccional es el empleado por el autor siguiendo la visión corriente actualmente. No hay textos auténticos y textos inauténticos, sino reinterpretaciones o actualizaciones continuas del mensaje a las nuevas situaciones. La expresión “libro de Isaías” no debe entenderse como libro escrito por el profeta de este nombre sino simplemente que la doctrina aquí contenida está refrendada por la tradición de Isaías. A grandes rasgos señala el trasfondo histórico de las diversas tradiciones recogidas en el libro, señalando los momentos en que ellas encajan, que prácticamente son cuatro: época asiria, neobabilonia, persa y helenista. En el curso del comentario sugiere el momento más preciso del origen de las tradiciones diversas y la cronología relativa. En este trabajo el autor ha tenido predecesores que exhaustivamente conoce y en líneas generales sigue. En un breve apartado recoge los temas más importantes de esta primera parte. Así, pues, el libro ofrece ayuda estimable para una lectura básica, ceñida al texto y bien fundamentada de esta primera parte del libro de Isaías. A este libro seguirán otros dos que completarán el comentario.– C. MIELGO.

KREUCH, Jan, *Unheil und Heil bei Jesaja. Studien zur Entstehung des Assur-Zyklus Jesaya 28-3*. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament), Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 2011, 23 x 16, XVII-550 pp.

Desgracia y salvación es el binomio presente en el libro de Isaías y que dificulta enormemente explicar su composición. ¿Cómo es posible que coexistan las dos clases de anuncios, a veces estrechamente yuxtapuestos? Se puede hacer una lectura sincrónica del libro sin duda, pero quien crea que la palabra del profeta está pegada a la realidad, tendrá que acudir al método diacrónico y se expone así a no quedar el intérprete satisfecho y menos aún los lectores. En esta disertación el autor intenta explicar la simultaneidad del doble anuncio, no en todo el libro, sino solamente en los capítulos 29-31 que suelen recibir el nombre de *ciclo de Asiria*. Ha elegido esta sección porque hay las dos clases de oráculos de desgracia y salvación y porque hay un consenso en que el tema en general es la amenaza del imperio asirio

sobre Judá. En una introducción larga expone la historia de la investigación, señalando la disparidad de soluciones. No es fácil señalar puntos en que haya un cierto consenso. Los hay que niegan a Isaías la paternidad de casi todo el libro, mientras que otros se muestran más benévulos con el profeta del siglo VIII. Evidentemente la imagen de Isaías cambia casi totalmente y como es natural la fecha en que fueron escritos los diversos oráculos. No hay solución aceptada por una mayoría. Aquí se inscribe el intento del autor que es contribuir al esclarecimiento de la composición de Isaías. Y lo hace en esta tesis voluminosa y detallada. Intervienen otras cuestiones relacionadas que el autor cita y muestra su parecer, como el tiempo en que se origina la tradición cultural de Jerusalén, la teología de Sion o la referencia a Yahvé como rey. Estos temas están presentes en el libro de Isaías, Por ello criterios literarios o filológicos no bastarían para resolver la dificultad. Antes de analizar los varios oráculos de estos capítulos, hace una lectura sincrónica de los mismos. Tema general es la amenaza militar que pesa sobre Judá y Jerusalén, puesta de manifiesto por los cinco “ayes” que estructuran toda la sección. Estas amenazas se encuentran mitigadas por los anuncios de salvación futura por lo que la presencia de estratos diferentes o de redacciones sucesivas parece evidente. Por ello hace un comentario detalladísimo de cada una de las perícopas, analizando versículo por versículo filológica y literariamente, ampliando la atención a textos semejantes mayormente del mismo libro de Isaías en su totalidad. Esta exégesis le permite llegar a ciertas conclusiones, unas más aceptables otras menos, pero siempre interesantes y fundadas. Que los oráculos de amenaza presentes en este capítulo tienen relación con la primera parte de Isaías, mientras que los oráculos de salvación son muy semejantes al II y III Isaías es cosa harto sabida. Más original es el autor cuando trata de asignar los textos a la situación histórica en que se originaron. Conviene advertir que el autor es sumamente prudente, pues no atribuye a Isaías directamente nada, sino que se limita a afirmar que las partes más antiguas remontan a una tradición o la edición hecha por los primeros transmisores. Añade varios “excursos” en los que aduce textos extrabíblicos, con el fin de hacer probable la opinión que el autor fija como fecha histórica más adecuada. A la primera edición del ciclo de Asur dedica gran parte de su publicación (pp. 55-361), a la que atribuye los textos siguientes (a excepción de breves glosas): 28, 1-4. 7-13.14-18.19b.21; 29, 1-7.9s.13s.15s; 30,1-5.6s.8-11.12-14.15-17; 31.1-3. Son 53 versículos en total. Esta primera edición que habría sido escrito después del año 701, usó bastantes textos ya conformados y provendrían del Isaías histórico. Tras este comentario tan detallado expone el perfil de esta primera edición en unas páginas sumamente instructivas. Estos capítulos están impregnados de la tradición cultural de Jerusalén; critican la práctica del culto, pero lo aceptan. El templo es el lugar desde donde Yahvé expande su presencia bienhechora sobre el pueblo, aunque no aparece el tema de la inviolabilidad de Sion. Se encuentran aquí motivos y temas de la ideología y propaganda asiria: Este imperio es el instrumento de la ira de Dios; el castigo que Judá a recibir parece mucho a la cruel práctica asiria. La ruina de Judá es inevitable y no se atisba posibilidad de conversión.

A continuación el autor comenta la segunda edición del libro, que tiene lugar entre los años 616-609 en tiempo de Josías. A esta redacción pertenecen 28, 9 (?); 30,27-33; 31 4s.8s u 32,1-8. También aquí hace un comentario minucioso versículo por versículo. Es entonces cuando el panorama cambia. La creciente retirada de Asiria y la consiguiente eliminación de la opresión y de la crueldad es un hecho; al mismo tiempo se percibe una gran esperanza suscitada por la entronización de Josías. No se niegan los oráculos de amenaza del Protoisaiás pero proclaman su superación. Otra posible redacción exílica puede con probabilidad sorprenderse en estos textos: 32,91-4 y Isa 28,23-29, cuyo sentido no es fácil aclarar. Un último estrato postexílico se encuentra en 28,5s.22; 29,11s.17-24; 30,18-26 y 31.6s. Son textos disparatados de la segunda mitad del s. V y no proceden de una misma redacción. En general tienen una mirada crítica sobre el pueblo. Trasluce problemas sociales: opresión, sincretismo

religioso, perversión del derecho, etc. La situación miserable del pueblo tiene ahora causas internas y no se puede culpar a Asiria. Esto obliga a reinterpretar los oráculos antiguos; dirigen las amenazas a los malvados y la salvación sólo vale para los justos. La investigación está bien conducida, clara en su exposición, a pesar de la riqueza de observaciones y de la extensión de la obra.– C. MIELGO.

SAEBO, Magne, *Sprüche*. (Das Alte Testament Deutsch 16/1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, 25 x 18, XXI + 389 pp.

No es normal que en la serie en que se publica este libro aparezca un comentario tan voluminoso, como éste de Proverbios. Los comentarios de esta colección suelen ser concisos. Hay que agradecer al autor el trabajo siempre penoso de escribirlo. Se convertirá pronto en un clásico que los especialistas consultarán con asiduidad. El género literario de los comentarios está ya hecho y el autor lo sigue con fidelidad. Precede una introducción, un tanto prolongada, porque el autor se ve obligado a hablar de las tradiciones sapienciales en Israel y en el ámbito extrabíblico; se fija luego en el libro de los Proverbios, presentándolo como una colección de colecciones. El comentario se articula en 7 capítulos; cada uno de los cuales se dedica a las diversas secciones del libro. Presenta una traducción propia, fijándose sobre todo en la filología con el fin de entender el significado exacto de los términos empleados. Al final del comentario de cada sección añade un apartado exponiendo la estructura y el carácter del contenido de la colección. Respecto a la estructura de las secciones del libro notaría que el autor es partidario de explicarlas mediante el recurso a la inclusión, que enmarcan unidades; inclusiones que se manifiestan en el tema y contenido de las mismas, de tal manera que cada sección tiene un objetivo y pretende decir algo concreto. Esto hace suponer que hubo una redacción atenta de cada sección. El autor descubre que en la ordenación de las diversas colecciones hubo también una intención de hacer una presentación sublime y elevada de la sabiduría dándole un contenido más religioso y teológico y de más calado social. De ninguna manera el libro de los Proverbios es un museo con piezas disparatadas. Para la explicación y comentario de los versículos remitimos a la consulta del libro que está escrito con brevedad y claridad.– C. MIELGO.

SCHELLENBERG, Annette, *Der Mensch, das Bild Gottes?. Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen in alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 101), TVZ Theologischer Verlag, Zürich 2011, 24 x 17, 474 pp.

Tema de esta habilitación es el hombre como imagen de Dios. Debe suponerse que los textos del escrito sacerdotal del Génesis son los específicamente estudiados y así es en efecto. El subtítulo abre más el campo semántico, mencionando genéricamente el puesto especial del hombre. Así otros textos se suman a la investigación y sobre todo otros aspectos diferentes. No solo interesa la relación entre el hombre y Dios sino también entre el hombre y el animal y entre el hombre y el hombre. Si el hombre tiene un puesto especial, ello quiere decir algo sobre el ser del hombre. Estas tres dimensiones son las analizadas, sobre todo en los textos siguientes: en el Código Sacerdotal (Gen 1; 5; 9), en el Sal 8 y en Gen 2-3. Enriquece también el libro el análisis de los textos extrabíblicos referentes al tema. No necesita mencionarse el hecho de que el tema es actual en varios aspectos. Tradicionalmente el teólogo hombre imagen de Dios, es estudiado y expuesto ampliamente en la teología; se ha visto aquí la base de la dignidad humana.



La ecología añade un nuevo punto de discusión. La pretendida superioridad del dominio conferido al hombre sería la base del expolio de la tierra. A continuación la autora dedica un capítulo a cada uno de los textos. En primer lugar sobre el Código Sacerdotal que tiene estos textos Gen 1;5,1-3; 6,9-13; 9,1-7. Presenta el texto hebreo y su traducción alemana. Sobre la crítica textual y literaria no profundiza; remite a otros autores. En cuanto a la relación entre el hombre y el animal P cambia: relaciones amistosas antes del diluvio, después del diluvio, guerra abierta. Se extiende más sobre la metáfora “el hombre como imagen de Dios”, como era de esperar. La exégesis de los versículos es exhaustiva. Este capítulo es una verdadera monografía rica en referencias bibliográficas. Examina detenidamente los términos igualdad y semejanza en el texto de P y el resto del A. T. para averiguar su significado, sin olvidar los textos extrabíblicos. El término imagen tiene especial importancia, porque las imágenes se usaban en los templos. Pasa luego al salmo 8 en el cual lo primario no es la relación entre el hombre y el animal sino la relación entre Dios y el hombre, señalado éste como el señor de todo lo creado. La mirada del texto no es hacia abajo, sino hacia arriba. La acción de Dios en el hombre fundamenta su puesto especial. A continuación estudia Gen 2-3, que aunque no tiene el término imagen, sí habla de la posición eminente del hombre. También aquí importa la relación con Dios sobre todo; tema secundario es la relación entre hombre y mujer. Conocedora del terremoto que ha sufrido el J, coloca estos capítulos entre el preexilismo tardío y el comienzo del posexilismo. Cree que P es posterior a Gen 2-3 y es una reacción a lo dicho por Gen 1. Es normal que coincidan en muchas cosas, pero al menos el J encuentra un problema en la igualdad: el hombre domina a la mujer.– C. MIELGO.

LATTKE, Michael, *Die Oden Salomos. Griechisch – koptisch – syrisch mit deutscher Übersetzung*, WBG, Darmstadt 2011, 22,5 x 15, 144 pp.

El testimonio directo más antiguo del texto de OdSal es el Pap Bodmer XI (siglo III-IV d.C.) cuya fuente se remonta al siglo 2/3. Otros manuscritos también contienen parte de los textos de las odas, bien sean en copto, siríaco... Este libro presenta el contenido, organización y su relación con los Salmos de Salomón de los códices (Askew: versión copta; Niriensis y Harris: versiones siríacas) y otros manuscritos existentes.

El libro aborda las cuestiones clásicas de compositor/autores, tiempo y lugar de composición. El autor/es de las odas es desconocido. En la historia de la investigación se han atribuido estas historias a Bardesanes, a Apolo discípulo de Jn, o a un judío proveniente de Qumran convertido al cristianismo. Es poco probable que surgieran desde el inicio con el pseudónimo de Salomón. ¿Por qué se atribuyeron en el siglo II/III d.C. al poeta-rey Salomón? La discusión reciente se centra en la Sabiduría de Salomón (1Cro 22,9-10; 2Sam 12,25), también se presupone un argumento cristológico, pues las OdSal serían las Odas de Cristo, el verdadero Salomón. M. Lattke considera probable datar su fecha de composición a principios del siglo II d.C. por las relaciones lingüísticas de II Clem 3,1 y 20,5 con OdSal 41,9 o Bernabé 5,5-7 y OdSal 31,8-13 y Bern 11,9-10 – OdSal 11,16c. Su ámbito de composición también es desconocido. Esta cuestión está íntimamente relacionada con las cuestiones del idioma original y de la época. Nuestro autor considera el griego como idioma posible de su composición original, por lo que bien hubieran podido ser compuestas en Alejandría, Éfeso o Antioquia (Siria). Parece probable que el texto original de partida fuera el griego traducido posteriormente al siríaco.

Nuestro autor presenta las versiones griegas, coptas y siríacas de los textos de los manuscritos en la parte izquierda de la página. En la parte inferior de la misma página aparece la transcripción del texto siríaco. En la página paralela derecha ofrece la traducción al alemán junto con las notas. Sin duda, el libro es una herramienta para acceder a estas 42 odas cristia-

nas, poco empleadas por los estudiosos del cristianismo primitivo y desconocidas para el gran público. Su traducción facilita su lectura, y nuestro autor ya ha ofrecido previamente un comentario (alemán e inglés) para quienes deseen profundizar en su contenido.– D.A. CINEIRA.

ZEILINGER, Franz, *Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2011, 23 x 15,5, 197 pp.

El presente libro, pensado para estudiantes o personas interesadas en teología, analiza los siete signos que se encuentran en Jn 2-12, es decir, en esencia la actividad pública de Jesús. A nivel literario es interesante que Jn estructure su mensaje mediante la narración de signos prodigiosos, en los que Jesús revela de diversa forma su esencia maravillosa. Los signos constituyen así un punto de partida para el gran discurso de autorrevelación de Jesús (Jn 6,26-29) y para las discusiones con sus adversarios. Estos signos desencadenan distintas reacciones en el auditorio, sirven para profundizar en la fe en Jesús, al mismo tiempo que desencadenan la incompreensión y total rechazo hasta su condena a muerte (Jn 11,47-50). El evangelio expone al lector quién es en realidad el hijo del hombre y lo que vino a realizar; y los signos muestran a Jesús como el Cristo de Dios, que trae la plenitud de la salvación escatológica. A través de ellos, se descubre la Señoría del salvador y se profundiza en la fe que subyace a los milagros.

El libro no pretende sustituir los grandes comentarios sobre Jn, sino mostrar un gran marco de actuación desde el primer signo en Caná hasta la resurrección de Lázaro. Por ello se profundizará en cosas ya conocidas. Así los capítulos están estructurados con unas cuestiones previas sobre el signo en cuestión, prosigue analizando el género literario, el texto – estructura de la perícopa, traducción y redacción; interpretación y resumen. El orden de los signos es el siguiente: las bodas de Caná, la curación del rey (4,46-54), la multiplicación del pan, caminar sobre las aguas, el paralítico en la piscina de Betsaida, el ciego de nacimiento en la piscina de Siloé y la resurrección de Lázaro. Estos pasajes desvelan la componente cristológica y soteriológica en Jn: Jesús es el enviado del Padre para regalar la vida divina a quien lo reconozca en la fe como el hijo de Dios, el hijo del hombre y salvador mesiánico. La fe en Jesús es un elemento que se desarrolla en base a su autorrevelación que se realiza en palabras y mediante los signos. Estos provocan sin embargo rechazo, pues Jesús es y permanece siendo una entidad ambivalente como lo demuestran las escenas de comidas, curaciones y resurrección y el simbolismo plural del agua.

¿Quién es realmente ese Jesús que obra prodigios? El evangelista pretende conducir al creyente hacia Jesús mediante los signos y nuestro autor intenta exponer la forma cómo esos signos pueden ayudar al cristiano a comprender la figura de Jesús.– D.A. CINEIRA.

### Teología

JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías a los Hechos de los Apóstoles*. I (Homilías I-XXX) y II (Homilías XXXI-LV). Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez (Biblioteca de Patrística, 80 y 81), Ciudad Nueva, Madrid 2010, 20,5 x 13,5, 542 y 466 pp. respectivamente.

En su actividad homilética, san Juan Crisóstomo se ocupó preferentemente del Nuevo Testamento, mostrando una predilección especial por san Pablo. Los Hechos de los Apóstoles,

además de formar parte del Nuevo Testamento, tienen a san Pablo como principal protagonista exterior, junto al Espíritu Santo, protagonista interior. Si a eso se añade que, al decir del santo, era un libro poco conocido para los fieles, no resulta extraño que el gran predicador los tomase como tema para sus homilias. Lo hizo dos veces. Primero, cuando aún era pastor de la Iglesia de Antioquia, dedicándole cuatro homilias sobre el comienzo del libro sagrado; luego, cuando ya era pastor de la de Constantinopla, dedicándole otras 55 sobre la totalidad del texto. Son estas las que ahora se ofrecen al público de lengua española en dos volúmenes.

El problema fundamental de estas homilias, el de la oscura transmisión del texto, es examinado de forma concisa en la introducción, señalando la existencia de dos recensiones, una más ruda y otra más elaborada, con contaminaciones en determinados manuscritos y luego en las ediciones impresas. El autor señala también las dudas sobre la autenticidad crisostomiana de las homilias y el fundamento de las mismas. Aunque son numerosas las coincidencias con otras homilias del santo, estas se diferencian por algún elemento estructural y por su estilo más bien duro y árido, sin la ampulosidad característica del autor. No obstante, la tradición es constante en atribuir las al santo patriarca de Constantinopla. Como año de predicación, se propone el año 400. La introducción contiene también un resumen de las homilias contenidas en los respectivos volúmenes. La traducción está hecha conforme al texto de Montfaucon, luego recogido en Migne, teniendo presentes una edición francesa y otra inglesa. El autor mantiene la división de Montfaucon, pero subdivide sus apartados por considerarlos demasiado extensos.

Las notas a pie de página contienen en su mayoría las referencias bíblicas. Las restantes contienen o datos filológicos, o clarificaciones del texto, o referencias a otros textos de san Juan Crisóstomo o de otros autores patrísticos, o indicaciones bibliográficas sobre el tema de que trata el predicador. La obra concluye con los índices bíblico y de nombres y materias, que cierran el volumen segundo.— P. DE LUIS.

*Constituciones Apostólicas*, Introducción, traducción y notas de Juan José Ayán Calvo (Biblioteca de Patrística 82), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2010, 13,5 x 20,5, 462 pp.

Cuando el cristianismo empezó a tenerse por sí solo, aparte de la construcción cuidadosa de los Padres de la Iglesia, centrada en cuestiones de pastoral y espiritualidad, fueron también necesarios apoyos más normativos, referidos a la liturgia, costumbres y organización eclesiales. Éstos se caracterizaron por ser escritos anónimos pero puestos en boca de los apóstoles. No tenían intención de engañar, sino de dar autoridad unitaria a sus prescripciones, un modo de expresar que la Iglesia debe asentarse en la apostolicidad de sus orígenes. De hecho, dichos escritos se apoyan más o menos desordenadamente unos en otros, cada uno a partir del anterior, al que van corrigiendo y aumentando. El primero fue la *Didakhé*, a finales del siglo I, seguido de la *Tradicción apostólica*, a principios del III, continuados destacadamente por la *Didascalía apostolorum*, hacia finales del mismo siglo, y rematados con las *Constituciones apostólicas*, un siglo después, a finales del IV. Éste es el libro que aquí presentamos. Nos dice su editor, Juan José Ayán Calvo, que es la primera versión completa en castellano, así que no queda más que suspirar pasmado pensando 'ya era hora' y felicitar a la editorial. Para su composición se ha basado en las dos mejores ediciones críticas modernas, la clásica de Funk a principios del siglo pasado, y la más actualizada de Metzger en *Sources chrétiennes* en la década de los 80. Las *Constituciones apostólicas* es una obra de recopilación del material anterior, no siempre bien logrado, pues su confección delata repeticiones e incluso contradicciones. Se discute todavía si procede de un solo autor o son varios, y se suele situar su elaboración en la zona de Siria. Está conformado por ocho libros (o ca-

pítulos) que versan sobre ética y buenas costumbres cristianas (trabajo, ocio, familia...), instituciones eclesiales (obispos, presbíteros, diáconos, viudas...) y celebraciones comunes (eucaristía, bautismo, ayunos, bendiciones...). Suele relevarse cómo se van delimitando ya líneas claras de actuación, tanto interior: rechazo del sacerdocio femenino, celibato ministerial, bautismo infantil; como exterior: no ir a baños mixtos, evitar riqueza y coquetería, distinguir entre herejías y cismas. Es también resaltable cierta heterodoxia teológica, aunque parezca extraño, pero estamos en la segunda mitad del siglo IV, la doctrina ecuménica trinitario-cristológica está todavía apuntalándose. Por eso el texto trasuda vaharadas semiarrianas o subordinacionistas, y peor todavía, se le descuelgan gotas pneumatómacas como que el Espíritu Santo es criatura del Padre. Como es habitual en estas ediciones, el libro está muy cuidado y se cierra con excelentes índices de citas bíblicas, de nombres y de materias.– T. MARCOS.

AMBROSIO DE MILÁN, *Discursos consolatorios*. Introducción, traducción y notas de Agustín López Kindler (Fuentes Patrísticas 25), Ciudad Nueva, Madrid 2011, 23,5 x 15, 364 pp.

Los autores cristianos no tuvieron dificultad en apropiarse de los géneros literarios que habían florecido en la literatura clásica. Entre ellos, el consolatorio. Como las calamidades – y, entre ellas, la mayor de todas, la muerte– no cesan, ofrecer consuelo se convierte en una de las manifestaciones de la caridad cristiana. Siendo las desgracias comunes a cristianos y no cristianos, además de las razones aducidas por la tradición pagana, los autores cristianos disponían de una base más sólida en que fundamentar el consuelo: la fe en la resurrección y en la vida eterna con Dios. Esta circunstancia explica la abundancia de textos consolatorios en la literatura cristiana antigua, tanto griega como latina, sea en forma de tratados, sea de cartas o discursos. San Ambrosio nos dejó cuatro, primero pronunciados en forma de discurso y luego reelaborados. Los dos primeros, con ocasión de la muerte prematura de su hermano Sátiro (*de excessu fratris*); el tercero, con ocasión de la llegada a Milán del cadáver del emperador Valentiniano (*de obitu Valentiniani*), muerto en circunstancias un tanto extrañas, y en el cuarto predicado a los cuarenta días del fallecimiento del emperador Teodosio (*de obitu Theodosii*). Al tratarse de personajes con los que el obispo tuvo relación intensa, aunque en diversos grados, los discursos tienen no poco de autoconsolación. En ellos el obispo de Milán combina con maestría, en cada uno de un modo peculiar, los recursos del género consolatorio clásico con los motivos que le ofrecía la fe y la tradición cristiana. De los cuatro se ofrece en este volumen el texto latino original y la correspondiente traducción española.

En la introducción al volumen su autor comienza señalando cómo cada discurso posee características propias, aun dentro de la unidad de género literario y da razón de ellas. De los dos predicados en relación con la muerte del hermano, el primero es considerado como una verdadera *consolatio*, el segundo más bien como un *tractatus* sobre la resurrección de los muertos; en ambos prima el afecto. En los dos restantes, en cambio, aparece clara una intencionalidad política, explicada por la condición de emperadores de los fallecidos y por la naturaleza de las relaciones de orador con ellos. Luego, tras un somero análisis de cada discurso, sigue la presentación de la tradición manuscrita, tenida en cuenta en su totalidad en la edición crítica del CSEL, preparada por O. Faller y seguida en la presente edición. El aparato crítico contempla también las ediciones de Amerbach, los Maurinos y la de C. Schenkel, señalando sólo las variantes que suponen un cambio de sentido en el texto.

La traducción, sin servilismo a la frase latina, fluye ágil. Anotamos una confusión entre Fotino y Focio (p. 337). Las notas se rigen por el criterio de cierta sobriedad; junto a las que

contienen datos históricos presupuestos en el texto de los discursos, destacamos las que hacen referencia a la preceptiva clásica en relación con el género de la *consolatio*. En las referencias bíblicas del AT se señalan las que provienen de la edición de los LXX y, en las del NT, las que se apartan de la Vulgata.

La obra concluye con varios índices: bíblico, ambrosiano, de autores y obras antiguas y temático y de nombres propios.– P. DE LUIS.

MEJZNERSAC, Mirosław, *L'Escatología di Metodio di Olimpo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 124), Roma 2011, 24 x 16, 382 pp.

Metodio de Olimpo es un obispo de finales del s. III, que murió mártir a comienzos del IV. Una figura del cristianismo antiguo que, inmerecidamente, fue perdiendo parte de su brillo con el paso del tiempo. El relativo eclipse se extiende también a los datos biográficos.

El título recoge con precisión el tema de estudio, que aparece estructurado en tres partes. En la primera se presentan los grandes temas y las nociones generales de la escatología que Metodio desarrolla en sus escritos, sobre todo en la obra *De resurrectione* por su importancia para el tema; en la segunda se ofrecen los fundamentos antropológicos de su pensamiento, mostrando la relación entre su concepción de la resurrección y la de la naturaleza del cuerpo, con especial atención a la escatología intermedia; en el tercero se analizan sus argumentos en pro de la resurrección, tema central, desarrollado por él en modo sistemático.

En principio no queda excluida del estudio ninguna de sus escritos, que el autor recensiona en su momento; en la práctica, predominan con mucho el *Symposium* y el *De resurrectione*, este también en su versión paleoeslava. Ambas obras aparecen comparadas constantemente en relación con la escatología. Resultado de esa comparación son abundantes divergencias, cuando no contradicciones, entre ambos escritos. Cuando se da el caso, el autor, en vez de buscar una conciliación, que podría resultar forzada, opta por explicar los motivos a los que responden los diversos posicionamientos doctrinales. En efecto, cada obra obedece a un objetivo diverso; mientras el objetivo principal del *De resurrectione* es la defensa de la interpretación ortodoxa de la resurrección de la carne, a la que se subordina todo lo demás, el *Symposium* constituye una invitación a la virginidad. No ha de extrañar, pues, que se dé un acercamiento diferente en cada una de ellas a las diversas cuestiones planteadas. Con todo, el autor insiste en que es más cuestión de acentos que de incongruencias u oposiciones. Divergencias de las que era conciente Metodio, pues en la última obra tiende a corregir expresiones presentes en la primera. Por otra parte, el autor habla de planteamientos diferentes y en determinados puntos contradictorios incluso en una misma obra.

Objetivo constante del autor ha sido la comprensión histórica de la problemática. De ahí el esfuerzo por contextualizar las propuestas doctrinales de Metodio. El obispo encuentra teológicamente fácil acomodo en la corriente asiática del cristianismo antiguo. Las referencias a san Ireneo, su representante más cualificado, son continuas; pero no siempre para indicar coincidencia, pues nuestro autor se muestra independiente en algunos aspectos. Pero también abundan las referencias a la escuela alejandrina –tan opuesta a la anterior en sus planteamientos–, en particular a su gran maestro Orígenes. Pero la perspectiva varía según los casos: puede tratarse de una simple comparación, o de un intento de conciliación, o de influjo ocasional –por ej., en la exégesis– o de clara polémica. De hecho, el *De resurrectione* es la primera respuesta de parte ortodoxa a las propuestas innovadoras del dogma de parte de Orígenes, cuya idea del *eidos somatikon* combate Metodio. En temas concretos –por ej., el de la imagen de Dios– ha bebido en varias tradiciones buscando insertarlas, oportunamente modificadas, en la ortodoxia.

Tema importante en la primera parte es el del milenio. El autor considera que la pregunta acerca de si Metodio es milenarista o no es inútil, si antes no se aclara el concepto de milenio. El suyo es un milenarismo extraño, atenuado y espiritualizado, al que priva de su carácter intermedio y de sus rasgos hedonistas, a la vez que lo une a la eternidad escatológica; concepción más cercana a Orígenes que a Ireneo. La antropología de Metodio, examinada en la segunda parte del estudio, tiene su quicio en la visión del hombre entero como sujeto de salvación. No extraña, pues, que, en varios de sus aspectos, esté marcada por una fuerte polémica con Orígenes, ni que preste especial atención a la reflexión sobre el cuerpo humano, desde los campos teológico, filosófico y científico. Por último, el tema de la resurrección de la carne, objeto de la tercera parte, es tratado de forma sistemática en *De resurrectione*. Su objetivo principal no es otro que asegurar la identidad, en la materia y en la forma, entre el cuerpo terreno y el resucitado, sin negar una transformación gloriosa. Lo que está en discusión no es tanto si el cuerpo resucita o no, sino cómo será el cuerpo resucitado. Como prueba aduce argumentos tomados de la astronomía, la zoología, la botánica y el arte, quedando siempre el principio de la omnipotencia divina como *ultima ratio*.

El estudio, realizado con rigor y claridad, si es interesante para el interesado en Metodio de Olimpo, no lo es menos para conocer tanto la reflexión cristiana antigua sobre un dogma fundamental de la fe cristiana como el influjo de Orígenes en el pensamiento cristiano. Un influjo que tuvo dos manifestaciones: una, en sus seguidores y otra, no menor, en sus adversarios que se vieron obligados a rebatir planteamientos que consideraban que se apartaban de la ortodoxia.

La obra concluye con un Apéndice que presenta en forma esquemática la polémica contenida en la obra *De resurrectione* y con los índices bíblico, de referencias a las obras de Metodio, de autores antiguos y de autores modernos.— P. DE LUIS.

DRECOLL, Volker Henning und KUDELLA, Mirjam, *Augustin und der Manichäismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 18 x 11, 292 pp.

Ningún estudio serio sobre san Agustín puede pasar por alto su relación con el maniqueísmo. Además del hecho de haber formado parte en su juventud de este grupo religioso, y de su notable producción literaria contra él, está la cuestión del influjo que dejó en su pensamiento, aún después de su desvinculación de la secta religiosa. Por ello, no cabe sino dar la bienvenida a esta obra, fruto de intensas discusiones sobre diversos textos maniqueos y antimaniqueos de dos autores que estaban preparando respectivamente el artículo *Manichaei* para el *Augustinus-Lexikon* y una disertación sobre las obras antimaniqueas de san Agustín. Aunque cada apartado fue escrito originariamente por uno de los dos autores, tenida cuenta de las recíprocas relecturas de los textos, hay que hablar realmente de una obra común.

Es convencimiento de los autores que una de las tareas centrales de la futura investigación agustiniana es sacar fruto del notable desarrollo que ya durante el s. XX ha experimentado la investigación sobre el maniqueísmo. Y entienden su pequeño libro como una contribución al respecto, dado que no tiene en su punto de mira una exposición global ni del maniqueísmo ni de Agustín. En cuanto al contenido, además de la introducción, la pequeña obra consta de tres partes. La primera versa sobre el maniqueísmo al que Agustín se dirigió, con dos secciones: una sobre el maniqueísmo africano y otra sobre Agustín como maniqueo. La segunda se centra en el Agustín antimaniqueo, con tres secciones: la primera, sobre el combate literario del maniqueísmo antes de Agustín; la segunda, sobre el combate de Agustín contra los maniqueos, siempre en el campo literario, y la tercera, sobre los reproches de maniqueísmo dirigidos contra san Agustín. La tercera parte versa sobre el influjo del maniqueísmo en Agustín.

El libro se caracteriza por su precisión y concisión. Para la exposición del maniqueísmo africano los autores se limitan a las fuentes africanas hasta san Agustín. El cotejo de los escritos agustinianos permite muchas matizaciones sobre la exactitud de la información que el santo ofrece sobre los maniqueos o sus doctrinas. No siempre lo que afirma san Agustín parece haber sido defendido tal cual por sus adversarios; valga como el ejemplo, el reproche del materialismo o de defender dos almas en el hombre. En esa información se descubren equivocaciones, como resultado de una búsqueda brevedad en la exposición, o lagunas, achacables a la intención concreta que mueve al autor a escribir el texto. Al referirse al influjo, los autores ni se fijan en temas puntuales ni intentan presentar el maniqueísmo como la única realidad que determinó el pensamiento de san Agustín. Prefieren detectar ese influjo en las estructuras básicas del pensamiento agustiniano, en las que pueden converger también otras tradiciones. En concreto examina su enseñanza sobre Dios, el alma y la noción de voluntad, la doctrina del pecado, la cristología, la historia salvífica con la elección y el rechazo, la valoración de la sexualidad, el matrimonio y la ascética, y, por último, la hermenéutica de la Escritura.

Como tributo a los tiempos que corren, todas las palabras que aparecen en latín, incluidos los títulos de las obras, son vertidas al alemán. La obra concluye con cuatro índices: de obras agustinianas, de obras de otros autores, prosopográfico y temático.— P. DE LUIS.

GARRIGUES, Jean-Miguel, *Le Saint-Esprit sceau de la Trinité. Le Filioque et l'originalité trinitaire de l'Esprit dans sa personne et dans sa mission* (Cogitatio fidei 276), Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 21,5 x 13,5, 245 pp.

Desde los años 70 del siglo pasado, el dominico J.-M. Garrigues no ha dejado de profundizar en la cuestión del *Filioque* y su problemática trinitaria y ecuménica, tanto en relación con las fuentes patrísticas, como respecto a la teología del doctor angélico. Hace ya tres décadas que aparecieron sus primeros estudios en un volumen prologado por L. Bouyer y titulado *L'Esprit qui dit "Père!" et le problème du Filioque* (Paris 1982). El 29 de Junio de 1995, antes de recitar el Credo nicenoconstantinopolitano original junto al Patriarca ecuménico de Constantinopla Bartolomeus I, el Papa Juan Pablo II en su homilía expresó el deseo de aclarar la armonía entre la confesión del Símbolo y la doctrina tradicional del *Filioque*, presente en su versión latina. Fruto de ese deseo fue la Declaración del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos "Las tradiciones griega y latina sobre la procesión del Espíritu Santo" (*L'Osservatore Romano*, 13 de septiembre de 1995). Junto con otros expertos, J.-M. Garrigues participó en la elaboración de ese documento. Esta "Clarification" romana (cf. Annexe, pp. 233-242) fue valorada muy positivamente tanto por comentaristas católicos, como ortodoxos. El teólogo O. Clément, observador invitado durante las sesiones del Vaticano II, llegó a afirmar que la nota vaticana ponía punto final a la controversia del *Filioque*. Precisamente el autor dedica este nuevo libro sobre el tema a la memoria de Clément y a la del también teólogo ortodoxo, B. Bolotov, "testigos de la Iglesia indivisa". En esta publicación J. M. Garrigues ha querido recoger el *status quaestionis* del diálogo teológico sobre la materia, a partir de los estudios posteriores a la *Clarification*, aparecidos en su mayoría en artículos de revistas especializadas.

En la primera parte de la obra, el autor señala que el interés del documento vaticano reside, en gran medida, en la neta distinción que establece, por un lado, entre la dimensión dogmática del *Filioque*, comprendida de acuerdo con el Símbolo de fe y con las dos tradiciones trinitarias, y por otro, una teología medieval "filioquista", que racionalizó el tema en un contexto polémico. La segunda parte estudia en dos capítulos —el segundo de ellos de difícil lectura para quien no está familiarizado con la especulación sobre la vida intradivina— la reciprocidad del Espíritu en relación con las otras dos personas divinas en la teología de

Santo Tomás. La tercera parte muestra como una comprensión más fiel del *Filioque*, como la que propone la *Clarification* de 1995, permite ver la complementariedad de las dos misiones divinas en la economía salvífica, la vida teologal, la Revelación y la vida de la Iglesia. El fundamento cristológico de la Palabra de Dios y del ministerio apostólico dona a la Iglesia su estructura y su unidad en la verdad, pero el Espíritu, “sello” de la Trinidad, le dona, al mismo tiempo, el preservar todo ello en comunión de caridad en la diversidad. La última parte, de carácter recapitulador y conclusivo, subraya la actualidad de mostrar el equilibrio doctrinal entre las misiones del Verbo y del Espíritu, en la antropología teológica, en la celebración de la liturgia y en el ejercicio ministerial.– R. SALA.

VANNIER, Marie-Anne, ed., *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D’Eckhart á Nicolas de Cues et leur réception*. Préface de Bernard McGinn, Cerf, Paris 2011, 23 x 18, 1277 pp.

Junto con una antología de textos de los tres grandes místicos renanos (Eckhart, Taulero y Suso), ya aparecida en *Les Éditions du Cerf* (Paris 2010), y otra de textos de Nicolás de Cusa (en prensa), este grueso diccionario sobre los místicos renanos y su recepción forma parte del proyecto de proponer, por primera vez en lengua francesa, la figura y la obra de las grandes personalidades de la mística occidental. Ha sido emprendido por un equipo de especialistas, bajo la dirección de los prof. M.-A. Vannier (editora del diccionario que presentamos), W. Euler, K. Reinhardt y H. Schwetzer. Está previsto completar el proyecto con un volumen sobre la iconografía, nunca realizado hasta ahora, que quiere reunir en su presentación los tesoros artísticos custodiados en varias instituciones francesas y alemanas (Biblioteca nacional y universitaria de Estrasburgo, biblioteca de la villa de Colmar, museo Unterlinden, biblioteca de Einsiedeln, algunos manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, etc.). El conjunto del proyecto está patrocinado por “La Casa de las Ciencias del Hombre” (MCH) y las universidades de Tréveris y Alanus.

Tanto el teólogo dominicano Maestro Eckhart (ca.1260-1328), como el cardenal humanista Nicolás de Cusa (1401-1464) son dos autores que gozan hoy de gran actualidad e influencia. Los nombres de M. Heidegger o J. Derrida atestiguan, entre otros, el interés por su estudio. Ambos pensadores se inscriben en una larga tradición (que se remonta a Orígenes e incluso antes) de relación entre neoplatonismo y cristianismo. Eckhart y el Cusano representan un modo preciso de esa interacción: el neoplatonismo cristiano a la vez dialéctico y místico. Este pensamiento teológico hunde sus raíces en la filosofía de Plotino y Proclo y, por otra parte, en la teología mística del Pseudo-Dionisio. Este diccionario, único en su género, nos brinda la oportunidad de conocer mejor a los dos autores y la relación entre ellos. Se nos presentan también sus contemporáneos (30 nombres), su ambiente vital, las fuentes de su pensamiento (casi 40 autores), sus obras, los temas que tratan y el influjo que ambos han tenido (más de 50 voces). En total contiene casi 300 entradas. Cierta número de ellas, sobre todo cuando son temáticas, son dobles, es decir, presentan a la vez la aportación del Maestro Eckhart y la de Nicolás de Cusa sobre cuestiones centrales como “Creación”, “Dios”, “Imagen”, “Intelecto”, “Sujeto”, “Trinidad”... De este modo, esta obra se convierte en una útil herramienta de trabajo que aborda con claridad y profundidad los temas comunes tratados por los dos grandes maestros (concepción dialéctica de la naturaleza divina, ontología “pan-crística”, *Imago Dei*, unión con Dios, etc.), sin pretender oponer sus visiones, pero sabiendo diferenciarlas. El aparato crítico está compuesto por: 1) el elenco del centenar de autores y traductores de la obra, 2) el índice general y bíblico de siglas y abreviaturas, 3) el elenco de las fuentes, ediciones y versiones de las obras de los místicos renanos y del cusano, 4) las abreviaturas de esas obras, 5) las abreviaturas de las referencias bibliográficas, 6) el índice general de entradas, 7) el índice temático de



las entradas y 8) el índice general del diccionario. Todos ellos se encuentran al comienzo del volumen, excepto los dos últimos índices enumerados que van al final. La cuidada presentación de *Les Éditions du Cerf* incluye en el diccionario 57 ilustraciones a color numeradas, que reproducen manuscritos, dibujos y fotografías relacionadas con los místicos renanos. Están insertadas en dos series entre las pp. 640-641 y 896-897. Este documentado estudio enciclopédico sobre el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y la recepción de su pensamiento constituye una valiosa contribución al conocimiento de la filosofía y teología tardo-medievales.– R. SALA.

REUS, Manuel, coord. y otros, *La fe, Dios y Jesucristo. Una propuesta teológica*, PPC, Madrid 2011, 22 x 14,5, 138 pp.

Este libro forma parte de un proyecto más amplio de investigación teológica titulado “¿Todavía la fe cristiana? La reconstrucción del creer”. Ha sido impulsado por la Universidad de Deusto (Bilbao) y lo lleva adelante un equipo de profesores de teología (Manuel Reus, José Arregi, Luzio Uriarte y Francisco Javier Vitoria). Ese proyecto se está desarrollando en tres partes. Las dos primeras recogen cuatro trabajos, uno por cada uno de los co-autores. La parte primera (“*Enfoques*”), ya editada también por PPC con el título “Experiencia y gratuidad”, es una obra conjunta que contiene las aportaciones de F. J. Vitoria y M. Reus. La segunda parte (“*Escenarios*”), por razones divulgativas, se edita en dos libros distintos: el trabajo de L. Uriarte de nuevo en PPC y el de J. Arregi (ya aparecido con el título *¿Qué dices de Dios?*) en la colección de teología de las Publicaciones de la Universidad de Deusto. Finalmente, la tercera y última parte del proyecto (“*Reformulaciones*”) se recoge en el presente libro. En este caso se trata de una reflexión conjunta de los cuatro co-autores, elaborada en equipo, sobre las nuevas formulaciones que exige la perspectiva teológica bosquejada en las dos primeras partes del estudio. Es decir, estamos ante un ensayo muy novedoso no sólo porque convergen en él los trabajos previos del proceso investigador, sino también porque resulta sumamente original su modo de elaboración (el ejercicio arduo de lograr un texto común consensuando opiniones). Lo habitual en este tipo de obras es que el trabajo colectivo consista únicamente en la suma o reunión de estudios individuales. No es este el caso.

En cuanto al contenido, el libro propugna una nueva formulación teológica de tres temas centrales del cristianismo. La necesidad de recuperar la gratuidad en la experiencia de la fe (1), de redescubrir la imagen del Dios cristiano desde los nuevos paradigmas soteriológicos (2) y de contrastar la cristología con los criterios y desafíos contextuales del momento actual (3). Estamos ante una propuesta inteligente, que se ha redactado con libertad y responsabilidad eclesial en tiempos de injustificado temor al debate y a la sana discusión teológica. Sabemos –si somos honestos– que históricamente la mejor teología ha sido fruto de la confrontación entre escuelas. El diálogo y la libertad de investigación siempre han enriquecido la comunión eclesial. Los autores de esta obra no se han dejado llevar por el miedo, sino por la confianza. El resultado es un discurso humilde, “despojada”, abierto, de “tanteo teológico” que, asumiendo la historia y la tradición de la Iglesia, confía en la presencia del Espíritu Santo en los contextos socio-culturales que nos están tocando vivir.– R. SALA.

BÄR, Martina, *Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau*, Echter Verlag, Würzburg 2011, 16,5 x 23, 370 pp.

El libro es una tesis doctoral para la facultad católica de teología de la universidad alemana de Erfurt. El tema suena muy original: “la dimensión de imagen de Dios en el hombre

y la mujer”. Quiere ser en palabras de la autora una “antropología de género” -si no he traducido mal y no me tiran piedras los de la Academia de la Lengua-, una teorización de la dignidad de la condición humana (ser imagen de Dios) desde la complementariedad sexual, que no solo se refiere a la evidencia física, sino a la diversidad emocional y mental (“los hombres no escuchan y las mujeres no entienden los mapas”, según el famoso superventas) que debe precisamente servir al mutuo auxilio para el descubrimiento del sentido de las cosas (la creación de Dios). El texto es muy sensible a la llamada teología feminista, cuyas opiniones y representantes (Daly, Fiorenza, Johnson...) son citadas oportunamente. Divide su exposición en tres partes. La primera la llama “hermenéutica del diálogo”, en la que repasa la antropología bíblica como un reflejo de la hermenéutica patriarcal de las culturas antiguas, proponiendo una revisión desde la hermenéutica de la teología feminista última, que posibilite así una síntesis dialéctica para una nueva hermenéutica dialogal. La segunda parte, “antropología de los sexos”, analiza la filosofía romántica alemana (Fichte, Schelling, círculo de Jena), porque cree ver en ella, en sus conceptos de persona y yo trascendental, el comienzo de la superación del patriarcalismo cultural. Y la tercera parte, con el título más tradicional de “antropología teológica”, intenta una versión de la antropología cristiana que asuma los postulados anteriores de hermenéutica y filosofía dialogales, que aplica a los conceptos teológicos de imagen de Dios y perspectivas trinitarias desde la diversidad hombre-mujer, comprensión feminista de la libertad y el pecado menos basado en la concupiscencia, y reflexión sobre la justificación menos negativa y pasiva. El libro ha recibido un premio universitario a la mejor tesis teológica, maneja abundantes citas y presenta al inicio una amplia lista bibliográfica. Dado que la autora ha estudiado teología en Tubinga y en Madrid, cabría reprocharle que no presente ningún autor español del ramo, tan buenos como cualquiera (Ruiz de la Peña, Faus, Ladaria).- T. MARCOS.

KEHL, Medard, *Sentir con la Iglesia* (Principio y fundamento 6), trad. G. Gutierrez, Sal Terrae / Mensajero, Santander / Bilbao 2011, 13 x 21, 87 pp.

Se trata de un pequeño libro de reflexiones sobre la Iglesia en la situación actual escrito por un conocido jesuita alemán, Medard Kehl, profesor de teología y autor de libros traducidos también al español, igualmente dedicado al trabajo pastoral en ambientes juveniles y hospitalarios. Lo que plantea es: las deserciones en la Iglesia aumentan, parece cada vez más una institución anacrónica, y sus errores están terminando por rematarla (con referencia explícita a los casos de pederastia clerical). ¿Qué actitud puede mostrar hacia ella un cristiano sincero? En su respuesta acude sobre todo al fundador de su Orden Ignació de Loyola, que en una situación parecidamente dramática para la Iglesia (la crítica humanista y el rechazo luterano) optó por defenderla incondicionalmente (jerarquía y prácticas de piedad), sin ignorar sus pecados pero ponderando que sus méritos (trasmitir el evangelio del amor y la esperanza) los compensaban. Y esto mismo propone para hoy. La Iglesia siempre será pecadora por ser humana e hija de su tiempo, pero también es santa por mantener viva la presencia de Dios manifestado en Jesucristo, cosa que nada puede borrar, ni siquiera sus pecados. Ciertamente, “las puertas del infierno no la derrotarán” (Mt 16,18). Librito estimulante para tiempos recios.- T. MARCOS.

HOCK, Klaus, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011, 24 x 16,5, 168 pp.

El libro que presentamos pertenece a la colección de introducciones a la teología con que la editorial WBB viene deleitándonos. En esta ocasión nos presenta un tema de gran ac-

tualidad en nuestra época de globalización, analizado tanto a nivel histórico como sistemático, la teología intercultural. El autor reconoce que se ofrecen dos posibles alternativas a este estudio, primero, la presentación de la teología intercultural como un estudio multireligioso desde la ciencia de la religión, o bien, entender la teología intercultural como una disciplina teológica muy cercana a la misionología. El presente estudio sigue esta segunda orientación. Aunque el libro es una introducción, en la primera parte presenta el origen y evolución de la misionología hasta su transformación histórica y desembocar en la actual teología intercultural. La segunda parte hace una lectura intercultural de la historia del cristianismo. La parte tercera la dedica al estudio de las teologías extra europeas: la africana, la asiática y la latinoamericana. El autor cuestiona y hace un nuevo replanteamiento del tema de la misión en diálogo con las culturas, el movimiento ecuménico y el mundo de las religiones. Concluye con el nuevo horizonte de la teología intercultural de seguir anunciando el Reino de Dios a los pobres y necesitados en nuestro mundo, en la lucha por la justicia y la paz, denunciando todos los poderes opresores y anunciando la salvación y liberación de Dios, a todos los oprimidos: los pobres, explotados, enfermos, discriminados, excluidos, etc.– J. ANTOLÍN.

SCHLIESSER, Benjamin *Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven* (Theologische Studien NF3), Theologischer Verlag, Zürich 2011, 21 x 14, 127 pp.

El apóstol Pablo sitúa la fe en el centro de su teología. Siguiendo los textos fundamentales de las cartas paulinas y en diálogo con la teología sistemática el siguiente estudio ofrece de manera resumida dos tesis bien argumentadas. Primero, la fe tiene para Pablo un contenido antropológico y encuentra su lugar en la mutua interrelación de las tres facultades humanas: la razón, la voluntad y el sentimiento. Por otra parte, Pablo habla de la fe cristológica, en la medida que la fe vino al mundo con Cristo y en Cristo tiene su comienzo, su fuerza y su fin. Es precisamente en esta dialéctica entre la perspectiva antropológica y la cristológica donde se sitúa la pregunta dinámica ¿Qué es la fe? No podemos entender la teología paulina sin esta doble perspectiva, y lo que es más, tampoco podemos entender la fe cristiana sin tener en cuenta el contenido antropológico, dónde está asentada esta centralidad de Cristo, que es precisamente lo que le da a la fe cristiana el contenido específico.– J. ANTOLÍN.

### **Moral – Pastoral – Liturgia**

LÓPEZ AZPITARTE, Eduardo - Ignacio NÚÑEZ DE CASTRO, *Cruzando el puente. Problemas éticos relacionados con la vida*, San Pablo, Madrid 2011, 24 x 17, 603 pp.

Cuando Van R. Potter propuso el término *Bioética*, hace ya varias décadas, insistía en la necesidad de tender puentes entre ética y humanismo, es decir, entre el mundo científico y los valores éticos. En este intento quieren colaborar los autores de este libro. Frente a los complejos problemas que plantea el mundo de la vida es necesario ofrecer una ética comprensible y razonada. Se trata de unir bien la dimensión humana de las cosas y la aportación religiosa que ilumina, confirma y abre a la dimensión trascendente sin destruir los valores que confirman la dignidad de la persona humana. Esto es lo que hacen los autores de esta obra al tratar los temas de bioética más candentes, actualmente, como: la dignidad y la vulnerabilidad del embrión humano, la reproducción asistida, la clonación y las células madre, la inte-

rrupción voluntaria del embarazo, la ingeniería genética y los organismos genéticamente modificados y las implicaciones éticas del genoma humano. También se estudia y se discute sobre la pena de muerte, la disposición de la propia vida y la huelga de hambre, sobre la muerte digna y la eutanasia, la preparación y ayuda al envejecimiento, los cuidados paliativos, y sobre si decir toda la verdad al enfermo, los experimentos en personas, el trasplante de órganos, las deshumanización por drogas y fármacos, el respeto a la intimidad de la persona, para finalizar con el cuidado de la creación o la ecoética. El tratamiento de los temas es muy científico y a la vez muy respetuoso con las doctrinas de la Iglesia. Eso no impide que siga habiendo problemas. En primer lugar con el lenguaje que no es nunca inocente. Así, no es lo mismo decir suicidio que disponer de la propia vida o huelga de hambre, aborto que interrupción del embarazo o hablar del problema del ser humano que unos creen comienza en un momento y otros en otro. Así, con todo esto, y mucho más, hemos podido ver que, en el Consejo General del Poder Judicial español, vota con 10 por un lado y 10 por otro la ley 2/1010 sobre *Salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo* (p.171). Y, tampoco se legisla sobre la objeción de conciencia porque ni hay acuerdo ni es fácil hacerlo. Hay también problemas entre lo que es natural y cultural o artificial, y se reconoce que: “Es muy difícil en los seres humanos establecer una clara delimitación entre lo que es natural y lo que es artificial” (p.196). Así, el actual trigo común, que parece tan normal, es “el resultado de la conjunción de tres genomas”. Además, “lo natural no es inocuo”(p.201), o puede que sí, pues, como dice Ayala, hay un porcentaje importante de abortos “naturales” pero eso tampoco quiere decir que Dios sea abortista. “Por lo tanto no es posible fundamentar la ética sobre la imposible distinción entre lo natural y artificial” (p.205). Entonces, no hay que reducir la Antropología a Biología ni esta a Biología Molecular ni ésta a Química o Física (p.231). Pero tampoco vale al revés, y por eso: “Lo natural no puede convertirse en algo sagrado e intocable”(p.548), porque entonces podríamos volver a la hoy ya graciosa teoría de los espermatozoides homúnculos. Por todo esto, y más que se podría decir, estamos ante una obra de gran calado que es respetuosa con los mejores datos científicos, como quería el inolvidable Javier Gafo, gran autoridad en estos temas, y también respetuosa con la moral católica y las enseñanzas del Magisterio la Iglesia.– D. NATAL.

CATTANEO, Arturo, ed., *¿Curas casados? 30 preguntas candentes sobre el celibato*, trad. J. R. Pérez, Ed. Rialp S.A., Madrid 2011, 20 x 13, 191 pp.

El interés del libro para cualquier cristiano y, en especial, para los jóvenes está garantizado por la invitación que hace en el Prefacio el Cardenal Mauro Piacenza, Prefecto de la Congregación para el Clero. Considera el celibato sacerdotal como un don del Espíritu de Cristo a su Iglesia de tal manera que este libro contribuirá a que cada día sea más apreciado este don y sea acogido por numerosos jóvenes que, como S. Pablo y muchos otros santos, sean capaces de dejarse conquistar por Cristo y entregarse en donación total a su servicio.

Fundamenta el Cardenal el entendimiento y la aceptación del don del celibato en una fe genuina que entienda lo que supone el seguimiento de Cristo en serio, basada en una correcta cristología, en una sana eclesiología, en una robusta espiritualidad y una profunda teología sacramentaria que desemboque en la celebración de la Eucaristía como alimento especialísimo de la vida sacerdotal. Afirma que para el mundo de hoy es tan raro el celibato como la fidelidad conyugal o la continencia prematrimonial. La clave está en entender lo que significa la entrega total y para siempre en el amor lo mismo que ocurre en el matrimonio cristiano concretado en la vocación especial de dar todo por amor a Dios y a los demás por Dios.

El libro, hecho en colaboración de varios autores y encargado de la edición y coordinación Arturo Cattaneo, ha sido traducido del italiano y publicado en español en el mismo año de la edición italiana. Trata de responder a todas las preguntas que se plantea la cuestión del celibato. El editor, cuando habla del motivo del libro especifica que se trata de hacer comprensibles al gran público las razones que tiene la Iglesia para seguir exigiendo el celibato sacerdotal y, al mismo tiempo, se intenta dar respuesta en una forma sencilla y sintética a las objeciones más frecuentes con relación al celibato sacerdotal, partiendo de que el celibato se fundamenta en el ejemplo de Cristo y que la razón teológica se basa en la configuración del sacerdote con Cristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia.

Se organiza el libro por temas que desarrollan los distintos importantes autores. La historia: si tiene orígenes bíblicos o simplemente es una disciplina de la Iglesia; ¿se puede decir sin más que no se introdujo hasta la Edad Media?; la diferencia entre el rito Oriental y el Occidental; la ordenación de presbíteros casados, inclusive, para los convertidos del anglicanismo; ¿favorecerá el aumento de vocaciones la ordenación de hombres casados? Otros temas serían: ¿Qué dice la Teología? Con relación a la afectividad y sexualidad se plantea si es contraria a la naturaleza y causa crisis existenciales o es nociva para el equilibrio psicofísico y la madurez humana, si es causa de desviaciones o escándalos, cuál es el aporte a la sociedad de hoy, si favorece la presencia de homosexuales en el clero o de abusos sexuales. Prosigue después con el discernir y acompañar una vocación y acaba con el tema del celibato y la inculcación.

Al final del libro se recogen extractos de los principales documentos del Magisterio sobre el tema una bibliografía orientadora para una mayor profundización.— E. ALONSO ROMÁN.

CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE, José Ignacio, *Los olvidos "sociales" del cristianismo. La dignidad humana desde los más pobres*, PPC, Madrid 2011, 22 x 14,7, 250 pp.

El profesor de teología moral social de la facultad de teología de Vitoria nos ofrece una sugerente reflexión sobre la situación de los cristianos y de la Iglesia, en la sociedad actual. Aunque ha habido logros en esas relaciones, siguen existiendo dificultades y tareas pendientes en el diálogo y la ayuda mutua que la Iglesia y el mundo deben brindarse. El libro explora la parte de responsabilidad que en dicho desencuentro corresponde a la Iglesia, tanto al conjunto del Pueblo de Dios como a sus autoridades. El punto de desencuentro es el reconocimiento por parte de la Iglesia de la sociedad civil, la laicidad política y el pluralismo. Hoy más que nunca, es necesario llegar a una ética civil compartida por todos. Los cristianos no podemos olvidar que los argumentos basados en la ley natural son de razón, no de fe. Pueden ser ciertos y válidos para un creyente, pero no son una verdad antropológica, o son discutibles, cuando menos desde otros presupuestos o concepciones humanas. Los cristianos y la Iglesia somos también sociedad civil, por lo tanto la fe tiene que impregnar, de algún modo, nuestra condición cívica y política. Podemos asumir la "moral civil" propia de las sociedades plurales, democráticas y laicas, es decir, asumir la moral civil universal "los derechos humanos", pero que incluya a todos y que lo haga a partir de los últimos, de las personas y pueblos más débiles y olvidados.

El cristianismo que se vive en nuestro entorno es muy sensible a la dimensión particular y espiritual de la fe y mucho menos a la dimensión social de la vida humana y la respuesta cristiana. Incluso en plena crisis, los cristianos más admirables se entregan en cuerpo y alma a la caridad, pero son menos los que cuestionan la dimensión estructural de la injusticia. No quieren sustituir la justicia por la caridad, pero al no considerar este problema y denunciarlo,

se les vuelve como inevitable. El discurso social de la Iglesia, la DSI, y todavía más con Benedicto XVI, ha crecido en claves religiosas, teológicas y antropológicas, pero ha perdido en claves sociales y estructurales. Por eso el autor quiere hacernos ver que el descuido de la caridad social o política, el olvido de la justicia para con la dignidad de los más pobres y débiles, vicia de raíz la identidad cristiana de la fe. El autor fundamenta sus críticas con toda seriedad y lo hace desde dentro de la Iglesia, desde su magisterio teológico, pero también desde un profundo amor a la Iglesia. Reconoce también en la introducción, que algunos capítulos son un poco densos y no son fáciles de leer, pero merece la pena hacer el esfuerzo. También es reiterativo o repetitivo en sus ideas, pero eso facilita la asimilación de sus principales argumentos. Recomendamos el libro pues es muy clarividente para entender la realidad que se vive en muchos momentos en la sociedad española, esa tensión o desconfianza y sospecha que se da entre la Iglesia española y la democracia y entre la democracia y esta misma iglesia.– J. ANTOLÍN.

MORENO DE BUENAFUENTE, Ángel, *Eucaristía. Plenitud de vida*, Narcea S.A. Ediciones, Madrid 2011, 22 x 14,5, 157 pp.

Se plantea el autor, no solamente considerar a la Eucaristía como el sacramento de la celebración litúrgica o como invitación a la oración personal, sino, también, como la fuente en el camino del seguimiento evangélico de Cristo y de ganar la vida.

En un primer momento de la Eucaristía, supone vaciamiento, despojo del yo para dejarse moldear por el Alfarero y cita a S. Pablo en Gal 2,20 “No vivo yo sino que es Cristo quien vive en mí, la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí”. La donación total de sí mismos, hará que la Eucaristía sea la ocasión de profundizar en la espesura y descubrir la plenitud de la vida en Cristo. Supone, también, reconciliación con Dios y con los hermanos, a partir de dejar que haya presencia divina en cada uno a través de Cristo para que el amor de Dios, su Espíritu, brote y se manifieste en el corazón y haya unión íntima y trinitaria y de ella vendrá la confianza para superar las dificultades “desde la visión creyente del que se deja perdonar y amar y como respuesta agradecida perdona y ama”.

Tenemos también la ocasión de abrirnos a la Palabra y ser transformados por ella a semejanza del “hágase en mí” de la Virgen María, vivir a la luz de la Palabra y entender la historia personal y la de la comunidad humana como Historia de Salvación. La fe en la Palabra aviva la esperanza y cambia de manera radical la forma de vivir como le sucedió, por ejemplo, a Zaqueo, a Pablo, a Agustín, a Francisco de Asís, a Ignacio de Loyola. Y “la escucha de la Palabra lleva al conocimiento, el conocimiento al amor, el amor mueve a amar” (p. 51).

La Eucaristía nos da ocasión para ejercer la función como pueblo sacerdotal con la intercesión por los demás en la caridad, en la solidaridad y a través de la oración por los sufrimientos y las esperanzas de todos los seres humanos. Es la gran oración. Así como Cristo se hace ofrenda al Padre con los fines del sacrificio como alabanza, adoración, acción de gracias, expiación, e intercesión como prueba de amor, los que participan en la Eucaristía actúan como pueblo sacerdotal y ministros de la acción de toda la iglesia, de todo el universo y hacen presente a toda la Iglesia y a toda la humanidad ante Dios a través de Jesucristo. La participación en la Eucaristía es oración personal puesto que es relación con el Tú divino del Padre envuelto en el amor de Dios en el Espíritu Santo a través de la mano de Cristo como intercesor y redentor.

La participación en las ofrendas supone que somos consagrados y ofrecidos. Destaca en este momento la ofrenda y el sacrificio de todos nosotros y de cada uno en unión con Cristo

que se ofrece por nosotros para que Él, lo mismo que transforma la materia del sacrificio, transforme a los oferentes.

La presencia de Cristo en la Eucaristía a través de las palabras del sacerdote es la gran presencia del Misterio de Vida en el que se actualiza al Redentor y a la redención y hay sacrificio y banquete, despojo y amor, cruz y gloria, muerte y vida. Supone encuentro real con Cristo como signo máximo del amor de Dios humanizado en Jesucristo.

La comunión supone unión con Cristo y con los demás en Cristo y nos hacemos “concorpóreos y consanguíneos” (p.122). Comulgamos con la cabeza y con los miembros y “no podemos refugiarnos en una presencia olvidando las otras”. En la comunión Cristo, no solamente es alimento, sino que da forma de ser a los cristianos para que entreguen la vida por los demás, como Él, gratuita y generosamente, no de forma interesada. La comunión se convierte así en signo de pertenencia eclesial, alimento espiritual y compromiso con los seres humanos.

Por fin, supone una respuesta. La celebración eucarística tiene un final que acaba con el envío que supone un compromiso en la misión de Cristo. Él llamó a sus discípulos para que estuvieran con él y después los envió a anunciar “...el Reino de Dios, hicieran el bien, se sirvieran unos a otros, celebraran la fracción del pan, distribuyeran el pan y la misericordia” (p. 149).— E. ALONSO ROMÁN.

ARANDA, Antonio, *Una nueva evangelización. ¿Cómo acometerla?* Prólogo de Mons. Rino Fisichella, Ediciones Palabra, Madrid 2012, 21,5 x 13,5, 149 pp.

Podemos decir que este libro es un parto prematuro porque nace con la vista puesta en el próximo Sínodo de los Obispos, convocado para el mes de octubre del presente año 2012. No en vano su autor, matemático y profesor de Teología en las Universidades de Navarra y de la Santa Cruz, confiesa que, por eso, ha preferido “dar a luz” ahora un texto breve. Su objetivo no es otro que contribuir a promover la reflexión sobre el tema de la nueva evangelización –sobre todo junto al *instrumentum laboris* y los otros documentos emanados de la Secretaría General del Sínodo–, en estos meses previos a la celebración de la Asamblea general del Sínodo con el título “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”. La nueva evangelización no es un tema nuevo. La Iglesia católica viene hablando de ello desde hace más de tres décadas. Bajo el impulso del Vaticano II y siguiendo el rumbo marcado ya por Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (1975), fue el beato Juan Pablo II quien acuñó la expresión en 1979 y la convirtió en uno de los ejes de su pontificado. El Papa Benedicto XVI, en continuidad con esa misma línea pastoral, creó en 2010 el “Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización”, poniendo al frente del mismo a Mons. R. Fisichella, prologista de este libro. Precisamente, estas páginas han surgido de los materiales preparados por el prof. Aranda para unas jornadas sobre evangelización organizadas por aquel dicasterio (Roma, 11-12 marzo 2011).

La obra consta de tres capítulos. Al final de cada uno de ellos se incluye una breve selección bibliográfica sobre la temática considerada. El primer capítulo, de orden teórico, comienza analizando el significado de la noción “nueva evangelización”, para identificar luego a sus destinatarios, a sus agentes y los modos de llevarla a cabo. El segundo capítulo, de orden práctico, analiza en varios apartados la metodología para una renovada evangelización. El último capítulo subraya “Algunos temas de particular relevancia”. La nueva evangelización tiene la finalidad de ayudar a los cristianos a redescubrir el sentido de su vocación bautismal. Según el autor eso significa “buscar la santidad personal”, combatir el indiferentismo, el diálogo entre fe y razón y contribuir, con el testimonio personal, al desarrollo de la misión salvífica de la Iglesia.— R. SALA.

MONTES PERAL, Luis Ángel, *Celebrar hoy la Palabra de Dios con el Evangelio de Marcos*, Monte Carmelo, Burgos 2011, 21 x 15, 308 pp.

El EvMc se encuentra unido a una triada de realidades fundamentales: su protagonista, Jesucristo, el reinado de Dios y la consecución de la salvación como encuentro con la fidelidad en esta vida y obtención de la bienaventuranza eterna. Por tanto, Evangelio, Cristo, Reino de Dios y salvación eterna forman una unidad íntima, siendo Mc el testimonio más antiguo y cualificado que expone esta triada. El libro consta de dos partes bien diferenciadas.

La primera parte consta de una introducción general, donde se exponen las claves teológicas, cristológicas, soteriológicas del evangelio. Presenta al autor y a su obra, más tarde al protagonista y a los personajes más significativos, centrándose en la persona de Jesús para descifrar su misterio, así como mostrar su oferta salvadora. Mc constituye el documento más significativo de la identidad cristiana en su primera hora y trata de salvar la significación teológica de la historia del Jesús terreno para hacerla relevante. En esta sección se abordan la cuestión del autor, división del Ev conforme a la geografía y a la teología, las fuentes, siendo Mc testigo recopilador y transmisor de noticias existentes en las comunidades primitivas, al mismo tiempo que es un auténtico teólogo y buen pastor de su comunidad. La recopilación y ordenación de sus tradiciones no se debió a sus aficiones de historiador, sino por motivos pastorales, evangelizadores y cristológicos. En el evangelio late la pregunta ¿quién es en realidad Jesús? A medida que se camina hacia la cruz se van dando diversas respuestas y el misterio de Jesús se va progresivamente desvelando mediante la técnica de encubrimiento y descubrimiento. En la cruz se desvela y acredita como Hijo de Dios.

La 2ª parte del libro está constituida por las homilias del ciclo B (2011-2012), varias de ellas publicadas previamente en *Homilética* (2005-06), pero revisadas y actualizadas. El libro concluye con un apéndice gráfico con la reproducción de 4 miniaturas del bautismo, tentaciones, pasión y venida del espíritu. Estas homilias bíblicas constituyen un buen material para párrocos y creyentes con deseos de profundizar en la Palabra de Dios. Además, la pluma ágil del Luis Ángel hace que se lean con pasión e interés.— D.A. CINEIRA.

### Filosofía

BARRIO, José María, *La gran dictadura*. Anatomía del relativismo, Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 187 pp.

La vida del pensamiento desarrolla el ser humano pues agiliza su mente y le ayuda a entenderse a sí mismo, y le impulsa a hacerse cargo de la realidad y a dialogar con ella. Por eso, el relativismo total es una forma de pereza mental que distorsiona la comprensión de la realidad y lleva a una vida humana vacía de pensamiento. De hecho, la vida de la razón quiere alcanzar la verdad y buscar el sentido de la vida más allá del simple y cómodo escepticismo. Así, el diálogo entre las culturas y la globalización actual no pueden entenderse como un demasiado fácil “todo vale” en la vida y el pensamiento. Precisamente, la situación intercultural actual obliga a una racionalidad fuerte que valore la tolerancia al servicio de la verdad sin confundirla con el pasotismo. Pues la verdad no es algo subjetivo, que la persona puede construir a su antojo, fuera de la realidad, ya que, como muy bien dicen los psicólogos, “fuera de la realidad no hay salvación” ni la vida humana es posible ni vividera en un mar de dudas y confusión. De ahí, la importancia de recuperar una verdadera Metafísica que se atenga a la



realidad, que libre a la persona del dogmatismo estéril y confiera su propio valor a la religión y el arte sin confundir laicidad con laicismo. En este sentido el cristianismo tiene un gran papel que jugar y una misión muy grande que cumplir. También esto es así en estos tiempos postmodernos, en los que parece que todos los gatos son pardos. Pero, así como hay una postmodernidad del “todo vale” y de decadencia, también hay otra de la “resistencia” (J. Ballesteros). No todo se puede reducir a vivir bien y tener buena salud, como *el último hombre* de Nietzsche, pues eso conduciría inevitablemente a la *abolición del hombre* como dice C. S. Lewis. Por lo demás, tampoco conviene olvidar que todo ser, fuera de Dios, tiene su modo y su grado, como dicen los mejores clásicos, con Sto. Tomás, y ofrece cierta intensidad de ser, pues “está forzado a no pasar de fragmentario y aspectual, a ser a la vez verdadero y no verdadero”, pues “de continuo el ser se ofrece y al mismo tiempo se retrae” (Inciarte y Llano 2007, 341) (p. 171).— D. NATAL.

CORAZÓN, Rafael, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 278 pp.

El pensamiento de L. Polo hunde sus raíces en la filosofía perenne pero conoce bien la filosofía moderna y domina su lenguaje. En este sentido, la vuelta a la realidad o a las cosas mismas es una tarea imprescindible de todo pensamiento que quiera ser actual pero no subjetivista. Este libro, que presentamos, analiza las claves de un pensador ya clásico, y a la vez original, que busca y propone superar “el límite mental”. Aseguraba Zubiri que hoy, en la metafísica, hay “una radical primacía fundante de la realidad sobre el inteligir”, pues la realidad no se apoya en objetos ideales. Del mismo modo, también, para Polo y frente al subjetivismo, el misterio del ser es antes que las ideas, la antropología humana no puede reducirse a lo que el hombre dice y hace de sí mismo, pues hay en él una realidad trascendente que le sobrepasa. Por eso, también el pensamiento debe superarse a sí mismo pues el ser humano es don antes que su propiedad, y la voluntad y la libertad no se reducen a la libertad subjetiva de una elección arbitraria, ni el yo es el sujeto narcisista que no cuenta con nada ni con nadie, de este mundo ni del otro, que no sea él mismo y su egoísmo. Igualmente, el cuerpo no es algo que pertenece al sujeto, por encima de todo, para su uso y disfrute, sino que es un don que ha de contar con su misterio trascendental ya que el cuerpo humano es también como un sacramento, es decir, una realidad material que señala y apunta a una dimensión trascendental como dice Merleau-Ponty. Bien es cierto que Leibniz insistía en que “no hay propiamente cosas” sino “puntos de vista sobre las cosas”, pero con esta teoría también él quería librarnos de ese subjetivismo descabellado que cree que lo que uno piensa es la realidad misma sin ninguna discusión ni precaución. Estamos ante un escrito que analiza el pensamiento de un autor que da mucho que pensar y trata de volvernos a la realidad, lejos de un inútil idealismo o positivismo, y rechaza toda arbitrariedad postmoderna en nombre del pensamiento.— D. NATAL.

CAMPS, Victoria, *El gobierno de las emociones*, Herder, Barcelona 2011, 21,5 x 14, 333 pp.

Hoy ya nadie discute la tesis de que no hay razón práctica sin sentimientos. Pues aunque somos seres racionales, somos también seres emotivos. Victoria Camps se propone en este estudio ver cuál es el lugar de las emociones en la ética y lo hace de la mano de tres filósofos que, según ella, mejor han explicado esta vinculación: Aristóteles, Spinoza y Hume. Ahora bien, aunque hoy día se ha impuesto esta valoración de las emociones, pero como advierte nuestra autora, debemos evitar la excesiva valoración de las emociones que dice que abandonemos los razonamientos y vayamos directos al corazón, algunos hablan incluso del culto

a las emociones. Esta sobrevaloración actual no nos puede hacer olvidar que en otras épocas las emociones fueron desacreditadas. Desde los estoicos que pretendían eliminar las pasiones, la ética se fue entendiendo como el dominio y erradicación de las pasiones, por eso había que reprimirlas y eliminarlas. El cristianismo y después el racionalismo que culmina en Kant, contribuyeron a difundir esa concepción excesivamente racional de la ética.

La ética no es solo un conocimiento de lo que se debe hacer, de lo que está permitido o prohibido, sino también un conocimiento de lo que está bueno *sentir*. También la ética es una inteligencia emocional. Para algunos filósofos las emociones pueden llegar a formar parte de nuestro carácter moral. De este modo la ética o la moral deben entenderse no solamente como la realización de unas cuantas acciones buenas, sino como la formación del alma sensible.

Victoria Camps propone que evitemos los antagonismos, no apostar por las emociones sin más ni por la racionalidad pura, pues ni los sentimientos son irracionales ni la racionalidad se consolida sin el apoyo de los sentimientos. Por lo cual, tenemos que gobernar y moderar las emociones no solo porque la razón está para eso, sino porque las emociones no son algo supuestamente natural y espontáneo. Tampoco debemos olvidar la importancia de los sentimientos en la política y la gran influencia que tienen los sentimientos en los medios de comunicación. La conclusión es clara, no podemos olvidar que las opciones morales no derivan únicamente de la razón, sino también de los afectos y los sentimientos. El estudio que presentamos no resuelve completamente el problema, pero al menos nos ayuda a entender un poco mejor nuestro comportamiento.— J. ANTOLÍN.

AYLLÓN, José Ramón, *Aristóteles. Ética*, Versión resumida y comentada por José Ramón Ayllón, Palabra, Madrid 2011, 21,5 x 13,5, 141 pp.

El autor con esta versión más que resumida de la *Ética a Nicómaco* pretende actualizar la ética aristotélica, ponerla al alcance de las aulas y del gran público en general. Al mismo tiempo que va ofreciendo los pensamientos de Aristóteles de manera resumida y a modo de tesis, hace comentarios de diversos autores, algunos de pensadores antiguos, otros más modernos y otros contemporáneos. En los mencionados comentarios trata de presentarnos la actualidad y carácter inevitable de la ética de Aristóteles para analizar y entender nuestra propia vida. Pues los problemas e inquietudes del ser humano son los mismos en todos los tiempos, por eso tenemos que seguir hablando de la virtud y la excelencia, de la felicidad y la justicia. Además, nos hace ver que a pesar de la distancia, Aristóteles no solamente es muy agudo sino muy actual. Sin desmerecer los comentarios del autor, animamos al lector en que no se quedé en el libro, sino que vaya a las fuentes, pues Aristóteles no es tan complicado en su estilo, aunque su lectura sí requiere un esfuerzo, pues no hay nada que pueda suplir la lectura de los clásicos. Es meritoria la tarea de actualizar y divulgar a Aristóteles siendo fieles a su legado, pero su lectura, sigue siendo asignatura obligada.— J. ANTOLÍN.

PINTADO, Oscar, *Papá, ¿por qué existen las moscas?*, Ed. Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 254 pp.

La vida no parece ser tan obvia. La filosofía nace por preguntas insólitas y hasta extrañas, en todo caso, preguntas del hombre mismo; no es el simple afán por saber sino que tras el asombro y la curiosidad se esconde el deseo del hombre por encontrar el sentido de cuanto le rodea. Con un lenguaje sencillo y un pedagógico recorrido, Oscar Pintado en su opúsculo, *Papá, ¿Por qué existen las moscas?*, nos muestra a grandes rasgos el desarrollo de la filoso-

fía desde sus inicios. Con un estilo ameno y dialógico nos presenta el fruto de la admiración, aunque el asombro produzca desconcierto y las preguntas nos dejen pensativos son la única forma de poder obtener respuestas certeras.– G. ARÁUZ.

## Historia

*Deux martyrs de l'Église indivise: Saint Maxime le Confesseur et le pape saint Martin. Le récit de leurs process et de leur mort pas des témoins oculaires.* Introduction, traduction et notes de Jean-Miguel Garrigues (Sagesses chrétiennes), Les Éditions du Cerf, Paris 2011, 19,5 x 12,5, 168 pp.

En tiempos en ecumenismo, la figura de san Máximo, monje, errante, confesor de la fe y finalmente mártir, adquiere un relieve especial en cuanto cristiano de la Iglesia oriental, cuya teología recoge lo mejor de la teología de los Padres griegos y que luchó y murió por defender la Ortodoxia cristológica del s. VII, que él estaba convencido que representaba, no sólo de hecho, la Iglesia Romana, a cuyo servicio se puso. Él mismo se convirtió en heraldo de la ortodoxia calcedoniana, sostenida por la Iglesia romana, contra la *Exthesis*, de contenido monotelita, del emperador Heraclio, y contra el *Tipos* del emperador Constante, que, imponiendo silencio sobre la cuestión de la única o doble voluntad de Cristo, impedía el debate cristológico.

La cronología de la vida y obras de san Máximo quedó en el aire, una vez que W. Lackner demostró que la *Vita sancti Maximi*, que había ofrecido el marco en que integrar otros datos, era fruto de la retórica hagiográfica. Pero las lagunas resultantes de esta investigación han sido colmadas por la edición de una nueva biografía, siríaca y de origen maronita, escrita unas dos décadas tras la muerte del mártir, fiable en conjunto, aunque su autor fuera monenergista. J.-M. Garrigues toma esta biografía como nuevo marco en que encuadrar cronológicamente los datos históricos que aportan la correspondencia y proceso de san Máximo. El autor presenta su propósito en estos términos: “Intentaremos colocar las grandes etapas de la obra de san Máximo en la evolución de su vida, de la que es inseparable, vida que ahora nos es conocida en una fuente antigua y segura en lo esencial” (p. 23). El autor ofrece, pues, en el espacio de 22 páginas, un estudio crítico sobre la vida de santo mártir.

La segunda parte del libro contiene en traducción francesa una serie de documentos relacionados con el proceso del papa san Martín y de san Máximo, oportunamente anotados. Son estos: 1. *Proceso y martirio del Papa san Martín I* (año 653). 2. *Los suplicios de san Martín I* (Teodoro Espoudeo [de finales del 668 al comienzo del 699]). 3. *Primer proceso de san Máximo* (del 655). 4. *La disputa en Bizya* (agosto-septiembre de 656). 6. *Carta de san Atanasio el monje, discípulo del santo abad Máximo, a una comunidad de monjes establecidos en Cagliari* (posterior al 19 de abril de 658). 7. *Tercer proceso de san Máximo* (mayo-junio de 662). 8. *Carta del sacerdote Atanasio, apocrisario de Roma, a Teodoro de Gangres, sacerdote* (entre septiembre de 665 y octubre de 666). 9. *Memorial (Hypomnestikum) de Teodoro Spoudeo* (fin del 668 o inicio del 669). La serie de documentos concluye con un Anexo titulado: *El sentido del primado romano según Máximo el confesor*. El autor muestra cómo, para san Máximo, Roma constituye siempre la garantía eclesial de la fe ortodoxa y cómo él, contrariamente a los teólogos ortodoxos modernos, no opone el principio de la recepción de los concilios al principio petrino del primado de Roma, que profesará hasta el final de su vida. Él ve a Roma como la garante de la recepción, pues la comunión con la Sede Romana constituye el criterio eclesial último de la comunión de fe. El libro no tiene más índices que el general.– P. DE LUIS.

GRESCHAT, Martin, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945-2005)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 25,5 x 17,5, 248 pp.

HOLZE, Heinrich, *Die Kirchen des Nordens in der Neuzeit (16. bis 20. Jahrhundert)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/11, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, 25,5 x 17,5, 291 pp.

Bajo la dirección de los prof. U. Gäbler y J. Schilling, la colección de historia de la Iglesia (KGE) de *Evangelische Verlagsanstalt* representa un ambicioso proyecto prácticamente culminado, que consta de cuarenta volúmenes. Se trata de una serie de manuales monográficos, de carácter introductorio, que recorren la historia de la Iglesia en su conjunto, desde sus orígenes hasta hoy. Están destinados a los estudiosos de la historia de la Iglesia, pero también a los docentes de Teología, Pedagogía de la Religión, así como a todos aquellos interesados en la ciencia histórica. Los modernos medios de comunicación, sobre todo Internet, nos proporcionan una información exhaustiva sobre cualquier tema. No se puede competir con esa poderosa fuente de información. Ahora bien, los puros datos sin la capacidad de ser procesados desde una visión de conjunto carecen de valor o significado. En estos volúmenes encontrará el lector una clarificadora aproximación a los contextos históricos en cuanto que ofrecen pistas que ayudan a situarse en ellos. Como señala uno de los autores, estudiar la historia de la Iglesia, de sus estructuras e instituciones, con sus virtudes y defectos, nos ayuda a los cristianos a comprender mejor de dónde venimos y, en definitiva, quienes somos.

Presentamos aquí dos de los últimos títulos publicados. El primero, perteneciente a la época contemporánea, sigue al dedicado al Concilio Vaticano II (IV/1) y aborda la historia reciente del Protestantismo en la República Federal Alemana. El autor, M. Greschat, reconoce que sesenta años son un período de tiempo muy breve de la historia de la Iglesia. Pero estos años del s. XX han visto experimentar profundos y decisivos cambios en la Iglesia del país de Lutero. El tomo recorre en cinco capítulos la postguerra, el gobierno de K. Adenauer, la guerra fría, la unión económica europea, el terrorismo, la caída del muro de Berlín y el proceso de la reunificación alemana.

El otro tomo, que cierra los once dedicados a la época moderna, trata de la historia de las Iglesias luteranas de los países del norte de Europa hasta el s. XX. Además de los reinos escandinavos (Suecia, Noruega y Dinamarca), el estudio incluye también los territorios de Finlandia, Islandia, Groenlandia y las Islas Feroe, que comparten una historia común. Su autor, H. Holze, que ha preparado también el volumen de la serie dedicado a la Iglesia occidental en la Alta Edad Media (I/12), es profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Rostock (Alemania). El libro está dividido cronológicamente en tres capítulos que abarcan, respectivamente, tres períodos de la historia de esas Iglesias nórdicas: los orígenes y el desarrollo de la Reforma en los inicios de la modernidad (ss. XVI-XVIII), el s. XIX y el s. XX. Cada uno de los volúmenes ofrece una bibliografía específica y un índice onomástico.— R. SALA.

BASSE, Michael, *Entmachtung und Selbstzerstörung des Papsttums (1302-1414)* (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/1), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, 17,5 x 25,5, 181 pp.

Libro perteneciente a una colección de Historia de la Iglesia dirigida a profesores y estudiantes universitarios de facultades teológicas, editada y escrita particularmente por profesionales de la Iglesia evangélica alemana. Eso no obsta a que la ciencia siga siendo ciencia, a

que la colección busque la objetividad por encima de subjetivismos confesionales. Esto es particularmente importante en este libro, pero seguramente también en otros de la colección, dado que en la historia occidental siempre ocupará un lugar relevante la institución del papado. Cada libro de la colección, escrito por un profesor diferente, intenta cerrarse temática y cronológicamente, de modo que abarque las cuestiones centrales en torno a un siglo, y así pueda conjugarse entre los distintos volúmenes tanto especialización como complementación. En este caso está dedicado al siglo XIV de modo bastante redondo, desde la bula *Unam sanctam* (1302), que rompió las hostilidades entre Bonifacio VIII y Felipe IV, hasta el comienzo del concilio de Constanza (1414). Entremedias van a desfilar el traslado de la sede papal a Francia –el llamado destierro de Aviñón o la cautividad babilónica de la Iglesia– y el Cisma de Occidente, con hasta tres papas al mismo tiempo. Igualmente los brotes como hongos de movimientos espirituales revolucionarios contra la riqueza y el poder de la Iglesia, tanto de Órdenes religiosos, sobre todo franciscanos, como de laicos radicales (por ejemplo los dulcinistas famosos de *El nombre de la rosa*). Además, el siglo XIV fue el tiempo de la Peste Negra, pandemia que acabó con un tercio de la población europea. Y como hacía falta un chivo expiatorio, todos miraron hacia judíos y musulmanes, iniciándose progromos demenciales y masivos. ¡Vaya siglo! Eso eran crisis y no las que tenemos ahora (con perdón por los que están en paro). Abundante bibliografía inicial e índices finales para este sucinto manual.– T. MARCOS.

LEPPIN, Volker, *Theologie im Mittelalter* (Kirchengesichte in Einzeldarstellungen I/11), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 24,6 x 17,4, 181 pp.

La teología medieval está siendo últimamente examinada y estudiada por los teólogos evangélicos, precisamente no era bien conocida, tanto los contextos sociales como los mismos presupuestos teológicos que arrancaban de la filosofía antigua. Por eso, aunque el libro está publicado en el año 2007 celebramos su aparición en esta colección sencilla sobre la historia de la Iglesia. Es realmente una exposición que abarca desde la época carolingia hasta la alta edad Media. Incluyendo las etapas esenciales de los grandes profesores y centros de teología de los siglos XI y XII, lo mismo qué la recepción de Aristóteles en el siglo XIII y la crisis del aristotelismo y los nuevos caminos de la teología del siglo XIV. La teología se escribe en tres contextos, los monasterios, las escuelas palaciegas y las universidades. Por lo que se estudian personajes tan reconocidos como Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Joaquín de Fiore, Pedro Abelardo, los victorinos, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Maestro Eckhart, Duns Escoto y Guillermo de Ochkam. Realmente es un panorama de la historia de la Iglesia que no se puede olvidar, al mismo tiempo que se señala su importancia, se apuntan los presupuestos teológicos que nos ayudan a entender la aparición de la teología reformada del siglo XVI.– J. ANTOLÍN.

FAGGIOLI, Massimo, *Historia y evolución de los movimientos católicos. De León XIII a Benedicto XVI*, trad. P. d'Ors y G. Bellini, PPC, Madrid 2011, 22 x 14,5, 217 pp.

M. Faggioli es un joven estudioso del cristianismo, profesor en Bolonia y Boston. Entre sus últimas publicaciones destacan algunas incursiones en el campo de la historia de la Iglesia en colaboración con especialistas de la talla de G. Alberigo o A. Melloni. La obra que presentamos vio la luz en 2008 con el título *Breve storia dei movimenti cattolici*. En ella se hace un estudio diacrónico, rigurosamente documentado, del fenómeno del asociacionismo católico desde sus orígenes hasta hoy. El autor presta una atención particular a la génesis y desarrollo de los

llamados “Nuevos Movimientos Eclesiales” (NME). ¿En qué medida reproponen estos movimientos eclesiales contemporáneos el cristianismo del período apostólico? ¿Retoman verdaderamente el lenguaje, la simbología, la eclesiología o la liturgia de los orígenes? ¿Son herederos naturales de la tradición de la Acción Católica (AC)? ¿O son, más bien, la superación de los presupuestos teológicos, sociales e institucionales de aquélla? En definitiva, lo que este libro tiene el coraje de plantear es si los NME representan la forma actual de prolongación del fin de la Iglesia de cristiandad o si, por el contrario, suponen el rechazo de esa despedida y un nuevo intento por recuperar en el plano social y comunitario lo que se ha perdido irreversiblemente en el plano político. ¿Qué efectos están produciendo estos NME en la Iglesia en su conjunto? ¿Están realmente revitalizando el catolicismo sociológico? ¿O pretenden enterrar la época de apertura y de diálogo de los años del postconcilio? Sea como fuere, lo que parece cierto es que los NME son hoy el termómetro que mide el estado de salud de la Iglesia católica y su capacidad de convocatoria (jornadas de la Familia, JMJs) más allá de su tradicional estructura territorial (parroquial y diocesana). Hay quien los ensalza y quien los juzga globalmente de modo negativo. Otros se limitan a emitir juicios valorativos sólo sobre tal o cual grupo. Son raros los observadores sin prejuicios denigratorios o apologeticos.

El lector no encontrará en este libro una nueva tipología de los NME, según orientaciones teológico-espirituales, según tendencias políticas, según áreas de influencia... El prof. Faggioli reconoce que ya hay muchas publicaciones al respecto, algunas de ellas realizadas con un notable sentido analítico y bien fundamentadas teológicamente. El centro de interés de esta obra es otro. Un breve repaso a aquellos títulos pone de relieve que los NME presentan hoy una gran diversidad entre sí: nostalgias de tiempos pasados y de esteticismos litúrgicos; ansias de reforma de la Iglesia en sentido ecuménico; retorno del clericalismo; asistencialismo; poderes o influencias político-eclesiásticas; etc. Según este estudio, el aparente éxito del laicado en la Iglesia católica, representado por estos NME (fenómeno de origen europeo), parece en muchos casos sólo el rescate ficticio de un laicado que, en realidad, se ha clericalizado en su lenguaje y en su visión del mundo. No tiene casi nada que ver con aquella teología del laicado de los años 40 y 50, ligada a la teología de las realidades terrestres (G. Thils, M.-D. Chenu, Y. Congar), precursora de la Constitución Pastoral del Vaticano II y de las lecturas político-sociales del cristianismo postconciliar. Aquéllo brilla por su ausencia en el patrimonio cultural de los NME presentes en la Iglesia de Juan Pablo II y Benedicto XVI. En general estos movimientos se sienten hoy a gusto en una eclesiología piramidal más próxima al “papalismo de identidad”, típico de la reacción católica antimodernista (p. 185). A diferencia de la AC, que apostaba por recuperar a los alejados del mundo obrero y estudiantil, los NME consiguen adhesiones, mayoritariamente, de dentro de la Iglesia. Lo cual denuncia implícitamente un fallo en su misión. Por otra parte, la tendencia al exclusivismo comporta para los NME la dificultad de reconocer no sólo a los “laicos sueltos”, sino también a los otros movimientos eclesiales. Si bien es verdad que la Iglesia católica goza actualmente de cierta pluriformidad en buena medida precisamente gracias a los NME y a su diversidad, y admitiendo también que en cada movimiento conviven tendencias, experiencias y sensibilidades minoritarias, hay un más que evidente déficit de pluralismo dentro de cada grupo. Esto explicaría la resistencia de algunos de estos NME al diálogo ecuménico e interreligioso preconizado por el mismo magisterio pontificio que, paradójicamente, presumen de seguir fielmente. Algunas erratas (por ejemplo, p. 11: “las *ansiedades* de reforma”; p. 52: “era formado por”; p. 74: “Código de derecho *canónico*”; p. 131: “la *eficacia* acción de”...) afean una buena traducción. El libro ofrece una “bibliografía básica” clasificada sobre un tema difícil de abarcar de modo exhaustivo. De la misma hay que destacar la reseña de webs sobre el tema objeto de estudio y sobre los distintos NME. Hay también un índice de nombres.— R. SALA.

ALLER ALONSO, Domingo, OSA., *Marginación y recuperación de los campos de Puerto Rico. Misiones de los Agustinos en Puerto Rico de 1896 a 1940*, Ed. Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2011, 20 x 13, 336 pp.

La Isla de Puerto Rico ha sido y es un campo de actividad misionera y pastoral de los agustinos desde hace más de un siglo. El P. D. Aller, que lleva 42 años en esta hermosa tierra caribeña, se le puede considerar pluma autorizada, por profesión y vocación, nos ofrece en este libro la historia de la sociedad puertorriqueña en el espacio temporal en que se ha ceñido y de la vida y labor misionera de los agustinos. Se ha escrito la historia de la iglesia oficial de la Iglesia en Puerto Rico, pero no siempre esa otra historia, que han ido haciendo los misioneros y la gente sencilla del campo. Nos narra la marginación de los campos y su gente durante muchos años, hoy, gracias, sin duda, a los misioneros, recuperada.

Dedica el primer capítulo a la situación de España en el siglo XIX y primeras décadas del XX, con el fin de entender el mundo en que se formaron los misioneros que fueron a Puerto Rico. En este capítulo nos ofrece, también, una visión de cómo estaba la sociedad, la Iglesia, la vida religiosa, en España y sus dominios. El segundo da una visión de la lucha de un pueblo por el reconocimiento de su personalidad e identidad en el siglo XIX como colonia en su aspecto social, político, económico y religioso, y las primeras décadas del siglo XX bajo la dominación norteamericana. Teniendo en cuenta estos factores el autor comienza el estudio de la llegada de los agustinos a Puerto Rico y su actividad apostólica, con el breve paréntesis de 1898 a 1901. El capítulo cuarto lo dedica a la labor evangelizadora y promoción humana de la gente del campo, a la que los agustinos se han dedicado con gran responsabilidad y total entrega. La obra termina con un anexo de documentos de religiosos y autoridades eclesiásticas de la Isla y una colección de fotografías de iglesias y de los agustinos misioneros.– P. HERNÁNDEZ.

GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *Bto. Pedro Martínez Ramos, Mártir Agustino, 1902-1936. Figueruela de Arriba (Zamora)*. Ed. Apostolado Mariano, Sevilla y Edes, S. L. del Escorial (Madrid) 2011, 19 x 12, 127 pp.

El autor, usando fuentes manuscritas, impresas y orales, ha elaborado una pequeña pero bien escrita biografía del beato Pedro Martínez. La obra está dividida en V capítulos. El primero lo dedica al nacimiento, niñez y juventud del biografiado, donde se dan algunas noticias del pueblo de Figueruela, de su familia y nacimiento, estudios primarios y secundarios y latinidad en el Seminario Conciliar de San Atilano de Zamora. En el segundo se estudia su entrada a los 15 años, octubre de 1917, en el Monasterio del Escorial, donde pronto comenzaría el noviciado, emitiendo su profesión simple en noviembre de 1918. Estudios eclesiásticos, profesión de votos solemnes y ordenación sacerdotal, estudiante universitario en Salamanca, Barcelona donde recibe el Licenciado en Derecho y en la Universidad de Madrid donde recibió el Doctorado, y escritos publicados. El tercero va dedicado a la persecución religiosa (1931-1936) y su martirio. Estancia del Beato Pedro en La Residencia Católica de Estudios Superiores que los agustinos abrieron en Madrid en 1933 al ser cerrado por el Gobierno el Colegio Universitario de El Escorial, donde fue profesor de Derecho político y lenguas modernas. Su detención y arresto con otros agustinos encarcelados en San Antón, cartas desde la prisión, su martirio en Paracuellos el 30 de noviembre de 1936 con otros 51 agustinos. El autor dedica el capítulo cuarto a la beatificación del beato Pedro, testimonios de aquellos que le conocieron, proceso de la beatificación, etc. Y en el quinto nos da las fuentes consultadas y bibliografía.

El P. Modesto ha conseguido ponernos al corriente de muchos detalles de la rica personalidad del beato Pedro: su fina sensibilidad, de un carácter abierto, muy humano y servicial, con gran afición al estudio y a las lenguas clásicas y modernas. Una hermosa biografía por la que felicitamos al autor.– P. HERNÁNDEZ.

### **Espiritualidad**

BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes: Cómo sacar provecho de la literatura griega; Exhortación a un hijo espiritual*, Introducción, traducción y notas de F. A. García Romero (Biblioteca de Patrística 83), Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 124 pp.

Se publican dos libros de San Basilio con una introducción seria y orientadora de Francisco Antonio García Romero y con abundante bibliografía sobre el estudio de cada una de las obras. Está dentro de la colección de la Biblioteca de Patrística que es un esfuerzo editorial por tener un espejo seguro dónde reflejar las experiencias actuales para ver los caminos que siguieron las Padres con sus comunidades, y buscar soluciones para los problemas nuestros, orientados a la luz y los enfoques de ellos.

En la primera obra, *A los jóvenes*, escrita en griego elegante, tiene como orientador a Orígenes que intenta, en su pedagogía, educar para saber elegir lo virtuoso y conseguir la coherencia en el comportamiento, la adecuación de las palabras y la forma de vida, así como firmeza en las convicciones. La intención del autor, en la primera, es estimular a los jóvenes a no quedarse incultos sino a aprovechar la cultura plasmada en los escritos griegos, sabiendo elegir –según la meta de la educación de Orígenes–, teniendo criterios correctos para saber utilizar todo lo que nos ayude a ser virtuosos y desechar lo que nos puede llevar a lo vicioso. Se basa en su experiencia, por supuesto, en su gran cultura y en su preocupación por la orientación de la juventud. Escribe alrededor del 370, siendo ya obispo de Cesarea y metropolitano de Capadocia, imbuido en la cultura cristiana y siendo un gran conocedor de la cultura griega, pues había realizado brillantemente los estudios superiores en Constantinopla y Atenas después del 351, no solamente de retórica sino también de ciencias y medicina. De hecho, escribe en un griego culto y elegante. El provenía de una familia influyente y culta de Cesarea, la capital de Capadocia. Ha tenido una gran influencia posterior, no solamente por las enseñanzas sino por dar valor a las culturas, de tal manera que se puede considerar como propagador de un humanismo cristiano, contra todo tipo de intransigencia con relación a las culturas.

En esta primera obra se preocupa de recalcar que los jóvenes deben saber elegir lo bueno, porque para los cristianos las cosas de esta vida no valen nada. Es útil confrontar los escritos paganos y la sagrada doctrina. Las enseñanzas profanas son útiles, pero no indiscriminadamente. Hay que prestar atención a las obras que tratan sobre la virtud. Estas enseñanzas quedan impresas en las almas de los jóvenes. La alabanza de la virtud debe ser aplaudida. La conducta de ciertos personajes de la antigüedad es ejemplar como Pericles, Euclides, Sócrates especialmente. El excesivo bienestar es perjudicial. Al cuerpo y al apetito hay que mantenerlos a raya. Desdeñar los placeres carnales, porque preocuparse del cuerpo y descuidar el alma es como dar más importancia a los instrumentos que al arte en sí. Hay que sacar provecho también de las enseñanzas profanas, pero siempre con la mirada puesta en la vida eterna, no en la terrena por muy larga que sea.

La “Exhortación a un hijo espiritual” ha sido durante mucho tiempo atribuida a San Basilio, pero hay serias dudas. La versión que se conserva es en latín escrita hacia el año 500. De



lo que no cabe duda es de la gran influencia que ha tenido, por ejemplo en el monacato de Occidente, en S. Agustín, en S. Benito, en los siglos VII y VIII durante la época merovingia y, a nivel general, como “manual de edificación espiritual”. Presenta la necesidad de la ascética para conseguir la virtud del alma. Trata del amor a Dios y al prójimo, de la paz, de la paciencia, continencia y castidad, rechazo del amor mundano y de la avaricia, humildad, ayuno, rechazo de cada una de las pasiones y acaba poniendo meditación sobre la muerte. Es digno de alabanza el esfuerzo de la editorial y del traductor.– E. ALONSO ROMÁN.

OLLIER, Jacques. *Firmamentum narrat*. La théorie augustinienne des Confessions. Collège des Bernardins, Parole et Silence, Paris 2011, 23 x 15, 338 pp.

¿Qué significa la confesión de Agustín y para qué escribe el santo los últimos libros de sus *Confesiones*? Muchas son las discusiones que se ha desarrollado sobre estos dos temas, como, por ejemplo, ¿para qué nos introduce en ese terrible problema del tiempo del libro XI, de tan ardua comprensión? Por lo que respecta al segundo problema, el santo deja pocas dudas abiertas, sobre la discutida unidad de la obra, pues como dice en sus *Retractaciones*: “Los trece libros de mis confesiones alaban a Dios, justo y bueno, por mis males y mis bienes y despiertan hacia El el entendimiento y el corazón humanos”...”Del libro primero al décimo tratan de mí; en los tres restantes, de las Sagradas Escrituras, sobre aquello que está escrito: ‘En el principio hizo Dios el cielo y la tierra’, hasta ‘el descanso del sábado’”. La obra que ahora presentamos, desde un análisis retórico muy cuidadoso de los 4 últimos libros de las *Confesiones*, atestigua la gran unidad de esta obra. Y, además, nos permite insistir en el sentido de la teoría agustiniana de sus confesiones como alabanza de Dios y reconocimiento de su obra en el hombre. Así, en el libro X, la confesión del amor de Dios y de la propia debilidad moral llevan a esperar de la Sabiduría, que viene de lo alto, el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús. En el libro XI, la tensión del espíritu hacia el futuro, que nos precede y guía, nos conduce al principio sin principio que es el Dios eterno. En el libro XII, la polisemia de las Escrituras, que nos traen la verdad de la vida, deja entrever el sentido personal que ilumina la vida humana. Y, el libro XIII nos descubre el sentido y el destino final del hombre en el firmamento de las Escrituras, como base y fundamento de toda la verdad de la vida y su sentido; en el latín clásico, cumplir el propio destino, que es la prueba decisiva para toda oratoria. S. Agustín, en los 4 últimos libros de sus *Confesiones* nos convierte en objeto de su escrito y diana privilegiada de su obra, en la que su arte nos crea como un lector ideal para impulsarnos a hacer nuestras propias confesiones. Como él mismo dice, al comienzo del libro XI: “Me limito a estimular hacia ti los afectos amorosos tanto de mi persona como de mis lectores, de modo que todos exclamemos: ‘Grande es el Señor y muy digno de alabanza’”(XI, 1). Así, después de haber leído la *Confesiones*, el lector está en condiciones de abrir de nuevo el libro y decir con Agustín: “¡Grande eres Señor y muy digno de alabanza”(I,1). Esta obra de J. Ollier abunda en la línea de los estudios de I. Bochet sobre interpretación de la Escritura y comprensión del ser humano, como persona creada a imagen de Dios, en Agustín, que también ha desarrollado recientemente Jean-Luc Marion, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*, PUF 2008.– D. NATAL.

EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, A., OAR, *Los salmos son mi gozo. La Espiritualidad Agustiniana de las Enarrationes in Psalmos*, Ed. Agustiniana, Guadarrama (Madrid) 2011, 21 x 13, 352 pp.

En este libro se aborda la espiritualidad de la Peregrinación agustiniana de la ciudad del mundo a la ciudad de Dios tal como se presente en la *Enarrationes in Psalmos* de s. Agustín. A través de un elenco de nombres y personajes del Antiguo Testamento el obispo de Hipona nos ofrece una interpretación exegética muy rica y personal de este proceso. Esos nombres, calificados por Agustín de *nomina mystica*, más allá de sus apariencias lingüísticas hebraicas encierran secretos que nos guían en la peregrinación de la Fe. La obra original que fue una tesis doctoral, en el Instituto Patristico Agustiniano de Roma, se presenta aquí en sus elementos sustanciales para que ayuden al peregrino para andar su jornada desde la ciudad terrena, la Babilonia de este mundo, hasta la ciudad de Dios, la Jerusalén del cielo. Así, se describe al hombre en camino, la comunión de los santos, la nueva Jerusalén, la conversión, la humildad, el misterio de Cristo en su pasión y como luz de los pueblos, su pan, su palabra y el fruto de su amor, la alegría de los ciudadanos y del peregrino en su jornada, que canta y camina, el destierro y la patria, las virtudes teologales y el testimonio de los mártires, y la paz de la patria, tras las fatigas del camino. Estamos ante un escrito, que nos muestra un excelente conocimiento de la Biblia y de la obra y la espiritualidad de s. Agustín, y se nos ofrece como una excelente guía para el caminante de este mundo hacia la Jerusalén del cielo que es nuestra madre.– D. NATAL.

BOCOS MERINO, Aquilino, *Un relato del Espíritu. La vida consagrada postconciliar*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2011, 21 x 13, 301 pp.

¿Dónde está y adónde va la vida religiosa actual? Esta es una pregunta muy frecuente en la vida religiosa hoy. Pues, a lo largo de casi medio siglo de postconcilio, las personas religiosas han caminado hacia adelante con amor y confianza en la obra del Espíritu e iluminadas por la Iglesia y su Magisterio, tratando de responder a los desafíos culturales, sociales, y eclesiales que la interpelan hoy en los distintos lugares en que se desarrolla la vida y la misión de esa vida consagrada. Este libro presenta una visión de conjunto de la trayectoria de la vida religiosa en nuestro tiempo y tiene el carácter testimonial de quien ha conocido de forma privilegiada y muy de cerca esta vida por haber sido miembro de la Congregación de Religiosos y desempeñar cargos muy importantes en esa vida consagrada como Superior General de su congregación. Aunque no se puede evaluar aún, con total objetividad, este proceso, sí se puede asegurar que la vida religiosa actual ha procurado recibir el Vaticano II<sup>o</sup> para que pudiera vivificar su propia vida y su misión frente a los retos de la secularización actual y la justicia. Ha procurado atender la actualización de la vida de fe, la vida de comunidad y su acción apostólica, procurando una síntesis ajustada que llevase a un nuevo relanzamiento de estas tres dimensiones fundamentales. Se ha procurado incrementar el diálogo con los laicos, dentro de la Iglesia, y, también, con las otras religiones, las diversas culturas, y los distintos continentes, según el espíritu de Asís. También se ha actualizado el espíritu de los fundadores, el sentido de la fraternidad, y la nueva evangelización de nuestro mundo. Con todo, al final, más allá del esfuerzo humano, el verdadero protagonista de la vida y la misión de la Iglesia es el Espíritu Santo. Por eso se puede decir, con toda confianza, que el proceso de renovación postconciliar ha sido y es un relato del Espíritu. Él es el alma de la misión, de la vida fraterna y de la vida de oración. A su generosidad se debe todo, pues él es el gran don, el gran tesoro, que da sentido al voto de pobreza, la Vida de la vida que da iden-

tividad al voto de castidad, y el alma de la obediencia que da la fuerza y la esperanza feliz para cumplir juntos la voluntad del Padre. Estamos ante un escrito lleno de gozo y esperanza que une el conocimiento muy experto de la vida religiosa con un gran entusiasmo creyente por la misma.– D. NATAL.

BURKHART, Ernst - Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. Estudio de Teología espiritual, vol. 2º, Rialp, Madrid 2011, 24 x 16, 527 pp.

El libro que ahora presentamos es el volumen IIº de un conjunto de tres que constituyen el primer intento de exponer teológicamente de modo sistemático el mensaje de san Josemaría acerca de la santidad de la vida cotidiana y la santificación del trabajo. En otro número de nuestra revista, *Estudio Agustiniano* 46 (2011) 187-188, ya presentamos el vol. Iº que trataba de la Vocación universal a la santidad que quiere dar gloria Dios Padre, en medio del mundo, extender el Reino de Cristo a todos los hombres y cooperar con el Espíritu en la construcción de la Iglesia. Este IIº volumen se dedica al sujeto de la vida cristiana. Así, se describe al cristiano como “otro Cristo” o “el mismo Cristo” y presenta las virtudes cristianas fundamentales como son la libertad de los hijos de Dios, la caridad y el amor cristianos, la humildad y los dones y frutos del Espíritu santo como autor principal de la santidad. Llama mucho la atención el sentido de la filiación divina en san Josemaría. Ha sido una gran aportación a la espiritualidad contemporánea pues por el miedo al dichoso panteísmo, que en Europa ha sido como una peste y en España incluso un problema político, con la Institución Libre de Enseñanza, el cristiano comenzaba siendo hijo de Dios, luego era hijo adoptivo y al final terminaba casi en hospicio. San Josemaría recobró para la espiritualidad actual la experiencia capital cristiana de que nos llamamos hijos de Dios “y lo somos”. En ese sentido, la idea de los Padres de la Iglesia que el cristiano es “otro Cristo” o “Cristo mismo” la recupera, plenamente, para los laicos, san Josemaría, dado que primero el sacerdote y luego el religioso se la apropiaron casi en exclusiva, pues, como se suele decir, “el sacerdote es otro Cristo”. Es una gran experiencia cristiana que nunca se ha perdido. Juan Pablo IIº la aplica a los religiosos, sacerdotes o laicos, en *Vita Consecrata* 109, cuando los exhorta a que: “¡No os olvidéis de que vosotros, de manera muy particular, podéis y debéis decir no sólo que sois de Cristo, sino que habéis llegado a ser Cristo mismo!” (S. Agustín, *in In evang.* 21,8). Nuestro santo, recupera esta experiencia para todos los cristianos tal como era en los Padres de la Iglesia y también en s. Agustín. Destaca en segundo lugar la pasión por la libertad, de san Josemaría, como consecuencia de la filiación divina que nos invita a vivir “con la libertad de los hijos de Dios”. La verdad es que su exposición de la filiación divina, “hilo de todas las virtudes”, y de la libertad cristiana es tan apasionada que llamaba mucho la atención. A los que vivimos aquellos tiempos, sus ideas, comparadas con las del *Ejercicio de perfección* del P. Rodríguez, nos parecían que eran algo así como lo que transmitía R. Guardini y lo que ya prometían los teólogos del Vaticano IIº. Por otra parte, el tema de la caridad y el amor cristiano refleja muy bien la esencia del cristianismo, pero su fe y su esperanza dan un aire de nuevo impulso a lo que siempre hemos oído. También sus ideas sobre la humildad y las otras virtudes humanas y cristianas como la obediencia, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza así como el heroísmo de las “cosas pequeñas” dan un gran sentido humano a toda su espiritualidad. En este aspecto, *El valor divino de lo humano* de Jesús Arteaga (p.416) era un libro emocionante que condensaba muy bien la vida de Cristo “*perfectus Deus, perfectus homo*”, tan bien reflejada en la espiritualidad de san Josemaría. Los autores de esta exposición terminan su tarea recordando que el santo invita siempre a “frecuentar el Espíritu Santo”, que es el alma de todo apostolado, de la vida de oración y de la Iglesia. El escrito fi-

naliza con un *excursus* sobre porqué el santo insiste tanto en la filiación divina y reserva la espiritualidad esponsal para el sacerdote, como expone, *Pastores dabo Vobis* 22, y el religioso, sin olvidar que por el Bautismo todo cristiano recibe una Alianza con Dios. Por lo demás, los autores no dejan de recordar, frente a algunos tópicos bastante difundidos, que el santo llama a la “humildad colectiva” por la que “se rechaza la idea de que lo nuestro es bueno, por ser nuestro; y lo de los demás, mediocre o malo” (p.402). También asegura el santo que “abominamos del secreto” (p.403). O, que los santos raros no son santos y no es verdad que siendo infantes se preocupasen “de Cuaresmas y de Témperas” (p.468). Y, que la beatería piadosa sin coherencia de vida es abominable (p.479) como lo es “la mística de ojalata” que es la del que siempre está con el ¡ojalá!, en la boca, y como queriendo vivir en un mundo que nunca existe. Estamos ante una obra muy completa que conoce muy bien al santo y su espiritualidad y las grandes fuentes de la espiritualidad cristiana y su gran tradición como s. Agustín, muy citado, y sto. Tomás el más citado de todos.– D. NATAL.

GRIFONE, Joseph, *De los evangelios a Jesucristo*. Los caminos de la razón y del corazón, trad. M. Villar, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 2011, 25 x 17, 277 pp.

Es un libro de espiritualidad pero no ingenua sino fundamentada. Se trata, según nos dice el autor, de unas reflexiones orientadas para lograr un encuentro personal con Cristo, un descubrimiento de su misterio y de su mensaje, y ver, después, cómo afecta a la vida personal del creyente. Intenta lograr la vida de Cristo habitando en el alma del cristiano mediante la acción del Espíritu Santo. Tiene una primera parte sobre el estudio histórico de Jesús, una segunda en la que desarrolla puntos fundamentales sobre la fe en Cristo como el misterio de la Encarnación, el pecado y la salvación en Cristo, el sentido de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, la Ascensión, la venida del Espíritu Santo, la presencia de Cristo en la historia a través de la Iglesia. En la tercera parte trata de las repercusiones de la creencia en Jesucristo en la práctica sobre la vida del cristiano.

Lo que le importa al autor es el encuentro y la unión con Cristo. Acude, como lema orientador de su trabajo, a las palabras de san Josemaría Escrivá: “Que busques a Cristo: Que encuentres a Cristo: Que ames a Cristo”.

En la primera parte, considera que para descubrir a Cristo y comprometerse con él hay que conocerle y hay que saber qué se dice en los documentos y qué se ha dicho sobre las fuentes que tenemos de él, especialmente, sobre los evangelios, ¿qué crédito podemos darles?; ¿realmente existió Jesús? Acaba concluyendo con que la mayoría de los especialistas de hoy consideran el valor histórico en sus grandes líneas. El estudio de la historicidad de los Evangelios plantea numerosos problemas que se podrían reducir a dos. Los Evangelios que recogen la primera tradición sobre Jesús, ¿nos ponen en contacto con Jesús o con una imagen idealizada por la fe de la primera comunidad cristiana? Además, los mismos evangelistas, con su intención catequética y su estilo personal ¿no habrán añadido más distancia del Jesús histórico? Teniendo en cuenta todas las dificultades, parece que la investigación de hoy se inclina “hacia el reconocimiento de la fidelidad en la transmisión de la más primitiva tradición sobre Jesús”(p.30) y que Jesús realmente existió y que sus hechos y palabras pueden ser conocidos con suficiente certeza racional. Da noticia brevemente de la historia de la crítica. *La escuela liberal* pensaba que se podía reconstruir la figura de Jesús liberándola de la elaboración teológica y de los dogmas cristológicos introducidos por la primera comunidad cristiana. Han obtenido resultados interesantes en cuanto a la datación de los escritos del Nuevo Testamento, sin embargo, con relación a la figura de Jesús, fue un fracaso; rechazaba las interpretaciones teológicas y ponía presupuestos filosóficos y sociológicos. “Tan pronto

aparecía como un genio religioso del romanticismo, como un maestro del Siglo de las Luces, un profeta apocalíptico, un agitador social, etc” (p.31). La conclusión es que no podía estudiarse a Jesús simplemente desembarazándose del velo dogmático y de testimonios de fe que lo cubría sino que había que tener en cuenta la tradición que se había formado sobre él.

Hacia el año 20 del siglo pasado viene *La historia de las formas*. Partiendo de una postura escéptica sobre poder llegar a la figura histórica de Jesús, sobre lo que Jesús hizo y dijo realmente, se preocupan más que del Cristo histórico de reconstruir la evolución de la tradición. Pretendían conseguir el núcleo original de la enseñanza de Jesús, mediante el estudio del medio, la mentalidad y el espíritu de la comunidad primitiva y a través de la distintas formas literarias que utilizó la tradición antes de ser redactados los Evangelios como parábolas, máximas, apotegmas, anécdotas, relatos de milagros. Las formas distintas literarias como método de estudio fue positivo, pero el extremo de Bultmann fue exagerado. No importa la historia de Jesús, sino el Cristo de la fe, no el hecho, sino el sentido. La comunidad cristiana primitiva hizo una elaboración del sentido, de la figura y de la actuación de Jesús. No se puede llegar al Cristo histórico. Lo que importa es el anuncio de salvación de los Evangelios y la aplicación a nuestra situación.

Hoy, a partir de los años 50, predomina una corriente como *tercera ola* de investigación en la que no se habla de ruptura sino de continuidad. Y parte de que los Evangelios suponen que la comunidad primitiva ha intentado elaborar y adaptar el mensaje de Jesús a las nuevas circunstancias, sin embargo, se nota que no puede ser simplemente invención sino que está fundamentado en el pasado, en el entorno de Jesús, en lo que vivió y dijo. Especialmente, a partir de los años 80, se vuelve a estudiar a Jesús en su tiempo, no desarraigado del judaísmo, sino insertado en el marco cultural del judaísmo y se da valor histórico a gran parte del material evangélico.

A partir de aquí se plantea el acceso a Jesús a través de los Evangelios. Distingue entre criterios de autenticidad histórica de los evangelios y no simples indicios como los criterios de certificación múltiple, de coherencia, del medio vital (*sitz im Leben*), el de explicación necesaria.

En la segunda parte, sobre las verdades de la fe, tiene la finalidad de preparar el acto de fe. “Es preciso dejarse guiar por la fe y acoger las verdades reveladas en el silencio de la meditación”. Revisa, en forma sintetizada, aspectos fundamentales del desarrollo de las verdades de fe en Cristo a través de la historia.

La tercera parte supone una ascética, unas etapas que se dan en el encuentro con Cristo. Aquí entra no solamente la inteligencia sino la disposición del corazón. Supone un desprendimiento del hombre viejo, de los egoísmos y tener una actitud humilde “con objeto de que los rasgos de Cristo se impriman en el alma para que nazca a una vida nueva”.

Es un libro interesante para fundamentar y alimentar la fe del cristiano en un mundo de diversas religiones y, además, laicizado.– E. ALONSO ROMÁN.

SCHÖNBORN, Christoph, *Hemos encontrado Misericordia. El misterio de la Divina Misericordia*. Prólogo y edición de H. P. Weber, trad. J. M. García y A. G. Pelegrin, Ediciones Palabra, Madrid 2011, 18,5 x 12, 201 pp.

No conozco otra devoción que se haya difundido más rápidamente y tan ampliamente en todos los rincones del mundo como la de la Divina Misericordia. El primer domingo después de la Pascua, conocido como domingo *in albis*, fue declarado a partir del año 2000 por el beato Juan Pablo II como “Domingo de la Misericordia”. Ese mismo día el anterior Pontífice canonizó a la religiosa polaca Faustina Kowalska (1905-1938). Ella fue la primera santa del nuevo milenio. El 5 de abril de 2005, víspera del Domingo de Misericordia, terminó el camino terreno del Papa Wojtyła. En su última visita apostólica a Polonia (2002), al despedirse de su patria, en

el santuario de la Divina Misericordia de Cracovia-Lagiewniki había consagrado solemnemente el mundo a la Misericordia Divina. Allí se encuentra el cuadro con la imagen infinitamente reproducida de Jesús misericordioso con sus característicos rayos bicolores. Son mundialmente conocidos el rosario de la Divina Misericordia y también la hora de la Misericordia. Pero más allá del interés por promover esos actos de piedad, el Papa Juan Pablo II descubrió en esa devoción luz para afrontar dos grandes cuestiones de nuestro tiempo: el misterio de Dios y el problema del mal. Ya en su segunda encíclica, *Dives in misericordia* (1980), abordó ampliamente ambos temas a la luz de la parábola lucana de los dos hermanos (cf. Lc 15,11-32). Jesús es la misericordia encarnada del Padre. En esa encíclica, Juan Pablo II mostraba, contra Nietzsche, que la misericordia nunca es una postura de superioridad que humilla al otro. El amor de Dios lejos de ser humillante, levanta y dignifica a la persona. Hoy el mundo necesita más que nunca de la misericordia divina y la Iglesia tiene la misión de anunciarla.

El autor de este pequeño libro, el card. Arzobispo de Viena, presidió el “Primer Congreso mundial sobre la Divina Misericordia” celebrado en Roma (2-6 abril de 2008). Aquí se recogen, de forma abreviada y revisada en nueve capítulos, las valiosas catequesis sobre el tema impartidas durante el año 2008 por el card. Schönborn en la catedral de San Esteban de Viena. Los textos, que tratan de los modelos bíblicos (Jesús, María, Pablo), del sacramento de la reconciliación y de las obras de misericordia, citan muchos testigos de la misericordia, especialmente mujeres: además de sor Faustina, por ejemplo, santa Catalina de Siena, santa Teresa de Lisieux o Santa Teresa Benedicta de la Cruz.— R. SALA.

SIMÓN, Jesús, *Con Jesús en el Calvario* (Libros de espiritualidad Patmos 251), Rialp, Madrid 2011, 19 x 12,5, 238 pp.

Esta edición de bolsillo de la colección Patmos ofrece al lector una meditación sobre el Via Crucis. En efecto, en cinco capítulos invita a recorrer algunas estaciones del camino del Calvario (la cruz auestas, la crucifixión), las siete palabras, el descendimiento y entierro y la Virgen de la Soledad. J. Simón es autor de numerosos títulos de espiritualidad, varios de ellos publicados en esta misma colección. Dice él que con este pequeño libro pretende enseñar un nuevo modo de contemplar la Pasión. No como espectadores de los pasos de Semana Santa (frívolos participantes “de la parafernalia de una procesión o admiradores de la riqueza de una cofradía”) o de una conmovedora película dramática (que siguen “comiéndose la bolsa de palomitas”), sino inmersos en los acontecimientos que tan bellamente nos narran los Evangelios. “No podemos, no debemos, considerarnos ajenos a aquellas multitudes que insultaban y se mofaban de Cristo”.— R. SALA.

PACOT, Simone, *¡Vuelve a la vida!*, trad. M. Rebuelta, Narcea, Madrid 2011, 21 x 13,5, 237 pp.

En un libro anterior, publicado en español también por Ediciones Narcea con el título *Evangelizar lo profundo del corazón* (Madrid 2007<sup>3</sup>), S. Pacot ponía ya de relieve algunos puntos de referencia esenciales para “aceptar los límites y curar las heridas” personales. En esta nueva publicación estudia específicamente lo que denomina “leyes de la vida”, agrupándolas, definiéndolas y mostrando, a partir de la Biblia, las implicaciones personales de cada una de ellas. ¿Cuáles son? Según la autora, abogada honoraria del Tribunal de Apelación de París y miembro del equipo de la asociación ecuménica “Bethasda”, las cinco *leyes de la vida* son: 1ª “Elegir la vida” (Dt 30,15-20); 2ª “La aceptación de la condición humana” (Gn 2,16-17); 3ª “El despliegue de la identidad personal en Dios y en relación con el otro” (Gn 12,1; Ap 2,17); 4ª “La

búsqueda de la unidad de la persona habitada por el Dios vivo” (Dt 6,5; Lv 19,18; Lc 10,27); 5ª “Entrar en la fecundidad y el don” (Gn 1,28; Mt 25,14-30). Ciertos temas son nuevos respecto a la publicación precedentemente citada. Otros se retoman, reelaborándolos para facilitar su comprensión y profundizar en ellos. La autora revela que en un próximo libro, que completará su “trilogía de la vida” y cuyo título ya tiene en mente (*Ose la vie nouvelle!*), ofrecerá un estudio detallado de algunos temas esenciales en relación con la dinámica del movimiento de restauración de la persona. En definitiva, se trata de un programa de sanación interior de la persona que se esfuerza por articular fe y psicología.– R. SALA.

ESPARZA, Michel, *Sintonía con Cristo*, Libros de Espiritualidad Patmos 250, Rialp, Madrid 2011, 19 x 12,5, 158 pp.

El autor entiende por vivir en “sintonía con Cristo” agradecer su derroche de amor y mostrar compasión por su sacrificio redentor. Considera que para sintonizar con Cristo es de gran ayuda conocer la historia de la devoción al Sagrado Corazón. A ello dedica buena parte del libro, en concreto, los caps. 2 y 3 de la primera parte (“Conocer a Cristo”) y los caps. 3 y 4 de la segunda (“Corredimir con Cristo”). Dice M. Esparza que este libro, que podría haber llevado indistintamente el título de “Una introducción a la vida espiritual del cristiano”, tiene como objetivo conocer los gozos y pesares que alberga el Corazón de Jesús y como finalidad última fomentar el afán de desagravio: “Hacer hincapié en la urgencia de consolar a Quien por ser el que más ama, más sufre” (*sic*). Comparto la apreciación del autor en el sentido de que la formación religiosa de muchos cristianos es muy pobre. Ahora bien, creo que solamente los muy devotos del Sagrado Corazón sacarán provecho de una obra que emplea un lenguaje poco actual (p. 136: “Jesucristo, ahora que está en el cielo, ya no puede sangrar, pero sí llorar”) y que propone una espiritualidad de la “Co-redención”, muy discutible desde el punto de vista doctrinal.– R. SALA.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Vaya usted con Dios... Cómo reconstruir la creencia*, Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 150 pp.

Este libro termina repitiendo y completando la expresión del título, formulada como un deseo del autor a cada uno de sus lectores: “Vaya usted con Dios, el Otro que nunca falla y que siempre perdona”. A lo largo de sus páginas el libro, dividido en cuatro capítulos, contiene una severa crítica a la Modernidad “ideológica” como causante de la destrucción de las creencias. Luego trata de reconstruir los presupuestos de la creencia, es decir, los *preambula fidei*. Según el autor, para poder extender la fe, primero es preciso reconstruirla. Lo que propone, en definitiva, no es otra cosa que lo que se ha dado en llamar laicidad positiva, y que aquí R. Gómez denomina “secularidad trascendente”. Dedicó la última parte del libro a explicar en qué consiste.– R. SALA.

HAHN, Scott, *Muchos son los llamados. Sobre la grandeza del sacerdocio*, trad. M.L. Ponce, Ed. Rialp, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 111 pp.

Muchos son los llamados. Sobre la grandeza del sacerdocio, es el evocador título del pequeño libro de Scott Hahn. En modo alguno pretende ser un estudio teológico o, un exhaustivo tratado de altas cavilaciones sobre el sacerdocio. Guiado por una serena reflexión

y un tono directo que facilita una fresca lectura, el autor medita sobre ciertos aspectos e imágenes alusivas al sacerdocio, llegando a ser evidente una idea que recorre todo el libro: el sacerdocio no es una simple y llana función social o de correspondencia, sino que hunde raíces en un llamado y que reclama de quienes lo acogen, la entrega total. El sacerdote ha de realizar un doble movimiento en coherente congruencia: primero hay que ser, para después poder hacer.— G. ARÁUZ.

SAN JUAN BAUTISTA MARÍA VIANNEY, *Vida y Virtud. Homilias II*, trad. J.M. Llovera, Libros de espiritualidad Patmos 249, Ed. Rialp, Madrid 2011, 19 x 12,5, 271 pp.

Ante la proclividad que se genera en ciertos momentos de que Cristo y el cristianismo queden anquilosados en un legendario pasado, resulta sobremanera interesante la intuición profunda y clara por mantener despierto lo que es constitutivo de la más genuina identidad cristiana de todos los tiempos. Si bien distantes en el tiempo -e incluso hasta en el lenguaje- del conocido y muy bien ponderado Cura de Ars, San Juan Bautista María Vianney, el volumen *Vida y virtud*, que recoge un total de doce homilias, refleja la claridad de su predicador. Temas que a lo sumo resulten raídos en su apariencia, son también los temas de hoy. Con un lenguaje sencillo y ya no ante un auditorio campestre, sino ante un lector avisado, el santo Cura de Ars hace palmario su interés ante temas como la humildad, la virtud, la esperanza, la centralidad de Cristo y la educación familiar, vitales para la formación cristiana.— G. ARÁUZ.

### **Educación–Varios**

TOTUMO MEJÍA, Carlos A., *Aproximación al ideario pedagógico de san Agustín. Antesala constructivista al aprendizaje significativo y a la educación dialógica* (Biblioteca Básica Familiar Agustiniana 9), OALA, Iquitos 2012, 20,5 x 14,5, 102 pp.

El libro que presentamos es fruto del trabajo investigador del P. Carlos Totumo Mejía. Con este estudio intenta recuperar y actualizar los aportes educativos de san Agustín, de tal modo que sean significativos para las instituciones educativas agustinianas y al mismo tiempo pueda proporcionar orientaciones pedagógicas a los educadores en su tarea educativa, presentando como muy válida y actual la pedagogía mediadora agustiniana, en la que el educador sirve de mediador para que los educandos sean protagonistas de su proceso de aprendizaje. El autor nos muestra la propuesta pedagógica de san Agustín centrado en tres obras eje: *el Maestro, la catequesis a los principiantes y la doctrina cristiana*. Reconoce y reafirma la importancia e influencia de San Agustín en las pedagogías contemporáneas, entre las cuales toma el constructivismo, el aprendizaje significativo y la educación dialógica, aunque para éstas sea un lejano antecedente. Todas estas pedagogías contemporáneas comparten los fundamentos filosóficos de la propuesta agustiniana —el humanismo, el personalismo y el existencialismo—; repasa, posteriormente las teorías y los autores que, de una u otra manera, comparten ideas con el ideario pedagógico agustiniano como son Piaget, Vygotsky, Bruner, Ausubel, Freire, entre otros, centrándose, final e indiscutiblemente, en la más pura pedagogía agustiniana. Esta investigación nos permite conocer y valorar un nuevo horizonte del pensamiento de san Agustín, quien es mucho más conocido por sus aportaciones filosóficas y teológicas. El libro está bien elaborado, además sintetiza y resume adecuadamente los au-



tores estudiados, al mismo tiempo que presenta gráficos y esquemas ilustrativos de lo estudiado, y al final de la investigación extrae seis conclusiones. Insinúa también que textos normativos, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los principios de la UNESCO o la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, comparten en sus formulaciones la propuesta pedagógica agustiniana. Una pena que la edición no esté muy cuidada, por ejemplo, en la misma presentación en la página 6 se escribe OSEA en vez de OSA.– J. M. URBINA MÉNDEZ.

CARNICERO, Jesús, *Entre Chabolas. Inicios del colegio Tajamar en Vallecas*, Rialp, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 158 pp.

El colegio Tajamar de Vallecas es un centro educativo vinculado al Opus Dei que comenzó su andadura en 1958, con tan sólo 58 alumnos. Hoy cuenta con casi dos mil. Por sus aulas han pasado ya 45 promociones (un total de unos quince mil alumnos). En este libro se rememoran sus primeros años. Muchos recordamos los éxitos deportivos de este colegio en los campeonatos escolares de atletismo de los años 70 gracias a un programa de la TV en blanco y negro. Los de Tajamar lo ganaban casi todo. El autor, el periodista J. Carnicero –no confundir con el también periodista de nombre Carlos–, fue profesor del centro hasta 1963. Tiene publicada en esta misma editorial, conjuntamente con Felipe González –tampoco tiene nada que ver con el ex presidente del gobierno–, una obra titulada *Roturar y Sembrar* (Madrid 2005) sobre el proyecto educativo de las “Escuelas Familiares Agrarias” (EFAs). En la obra que presentamos, además de documentar el primer período de la historia del centro, brinda una retrospectiva del barrio madrileño de Vallecas en la época del despegue económico de la España de la posguerra. La edición contiene también documentación gráfica (tres docenas de fotos casi todas en blanco y negro) entre las pp. 128 y 129.– R. SALA.

STAMATEAS, Bernardo, *Gente tóxica*, Ediciones B, Barcelona 2011, 23 x 15, 224 pp.

Puede ser que convivamos o trabajemos con personas tóxicas, incluso que nosotros mismos lo seamos, y que no hayamos caído todavía en la cuenta. El adjetivo “tóxico” se ha introducido en el lenguaje de las relaciones humanas desde la década de los 80 del siglo pasado. También la forma verbal “intoxicar”. En general, hace referencia a los efectos perjudiciales para su entorno de los mensajes o las conductas de ciertos individuos. Se habla de “intoxicación informativa”, de líderes tóxicos, empleados tóxicos, incluso de ambientes o grupos tóxicos. La gente tóxica potencia la debilidad de los demás, provoca frustración, amarga la vida... Son excelentes observadores de lo que pasa en el ojo ajeno, pero totalmente ciegos para ver la viga que llevan en el suyo (cf. Mt 7,3-5). Envidiosos, falsos, mediocres, chismosos, autoritarios, manipuladores y otras tipologías de gente tóxica van desfilar por las páginas de este libro. Apareció ya hace algunos años (2008) y ya se ha convertido en un best seller en Argentina, la patria de su autor el psicoterapeuta y teólogo B. Stamateas. La primera edición española de Ediciones B ha tenido ya 15 reimpresiones desde Junio de 2011. Cada uno de los quince capítulos del libro es independiente. Describe con detalle los rasgos que permiten identificar al tipo correspondiente y propone algunas técnicas para liberarse de ellos o, al menos, para contrarrestar su influencia negativa. Todos los capítulos están salpicados de citas de personajes célebres relacionadas con la problemática que tratan. Reproduzco algunas que dan mucho de sí: “El hombre capaz de sonreír cuando las cosas van mal, ya ha pensado a quién le echará la culpa”; “La envidia es la ira de los pusilánimes”; “Sólo una persona

mediocre está siempre en su mejor momento”. “Todos los hombres nacen iguales, pero es la última vez que lo son”; “Ningún hombre es lo bastante bueno para gobernar a otros sin su consentimiento”. Al final del libro hay una bibliografía sucinta.– R. SALA.

LEE, Euna y DICKY, Lisa, *El Mundo es más grande ahora. Mi Cautiverio en Corea del Norte*, trad. C. Sánchez, Ed. Rialp, Madrid 2011, 21,5 x 14,5, 214 pp.

Cuando existe pasión por lo que hacemos y un esfuerzo prolijo por lo que nos hace felices, no hay obstáculo que resulte infranqueable ni tarea imposible de realizar. La historia de Euna Lee junto a su compañera Laura Ling, es un ejemplo de la pasión y de la entrega que sin límite alguno, saben ir más allá del mero profesionalismo. Por esta razón, *El Mundo es más grande ahora*, un relato que no interpreta personajes, sino que es el relato de Euna a quien el compromiso con su trabajo profesional la ha colocado en el mayor de los límites. Es la historia de una mujer periodista, decidida e intrépida que decide emprender el viaje más apante de su carrera profesional hasta Corea del Norte, desprendiéndose de lo mayor que posee, su familia. Será un desafío tan extremo a fin de poder develar la cruda realidad de los muchos desertores norcoreanos y de cuantos por falta de suerte continúan bajo el régimen dictatorial.– G. ARÁUZ.

LUCAS, Joaquín Benito de, *Poesía y religiosidad en la Edad Media Castellana*, Ed. Rialp, Madrid 2011, 19 x 12, 239 pp.

Está muy bien afirmado que la poesía es arte, pero sin duda alguna, es también el genio que construye y descubre en cada tiempo siempre nuevo, la vitalidad y encanto del espíritu humano. *Poesía y religiosidad en la Edad Media Castellana*, del autor Joaquín Benito de Lucas, es muestra de cómo en cada época la poesía junto a la religión -analógicamente como el alma junto al cuerpo- no son un mero artilugio, sino un preciso y dotado vehículo para transmitir los más nobles sentimientos del hombre devoto y religioso. Cada época es algo nuevo, por tal razón, en cada época la poesía dice algo nuevo; un espacio en el que convergen varios elementos, donde la devoción, la piedad, la estética y el estilo, junto a un toque de realismo se mezclan para transmitir en una textura armónica y hasta consonántica, así como el profundo influjo de la religiosidad en el arte poético. Sirva de prueba, el influjo de la novedosa y delicada figura de la Virgen María, como una entre las varias figuras religiosas inspiradoras en el arte en todos los tiempos, sin ser la excepción en el presente trabajo, donde una vez más, fe y arte, piedad y letras, se unen para formar una delicada composición.– G. ARÁUZ.

# **PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA**

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

- *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

- *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio  
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)  
[edes@edes.es](mailto:edes@edes.es)

- *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12  
28001 Madrid  
[ryc@agustinos-es.org](mailto:ryc@agustinos-es.org)

- *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39  
28440 Guadarrama (Madrid)  
[editorial@agustiniana.com](mailto:editorial@agustiniana.com)



## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
  - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
  - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
  - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
  - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
  - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
  - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
  - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
  - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*. Valladolid 2003.
  - , *El Convento de San Agustín de Burgos*. Valladolid 2008.
  - , *Bto. Tomás de San Agustín*. Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - , *Francisco Jambolina Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*. Valladolid 1989.
  - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, I., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
  - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
  - , *"Cuentos Castellanos"*. Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
  - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de P.P. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. P.P. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila: 2 vols.,* Manila 1983.
- NATAL ALVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- , *Letras e historia.* Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.* Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos.* 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos.* 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional.* 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano,* Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

#### NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2<sup>a</sup> edición)* Valladolid 2011.