



DIRECTOR: JUAN JOSÉ TAMAYO

COORDINADOR: EDGARDO RODRÍGUEZ GÓMEZ

CÁTEDRA DE TEOLOGÍA Y CIENCIAS DE LAS RELIGIONES "IGNACIO ELLACURÍA"  
UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID**La eutanasia. Una opción cristiana**

Antonio Monclús. Editorial GEU, Granada, 2011, 382 pp.



Este es un libro valiente, documentado y riguroso; su autor entra de lleno en el campo exegético y teológico siendo consciente de que está frente a un equipo bien pertrechado bajo una portería anti-eutanásica. Sin embargo, no se siente condicionado por prejuicios al uso, timideces políticas, estrecheces eclesiales o dificultades que puedan ponerle los moralistas y

que supera airoosamente con gran coherencia en sus planteamientos. Aborda el tema de la eutanasia en directo y en toda su complejidad, sin desconocer las dificultades con las que va a chocar en su investigación.

Me gusta el *toque de heterodoxia* en el tratamiento del tema. Constantemente se sale de lo político, moral y teológicamente correcto y se coloca en la frontera. Piensa con libertad sin dejarse influir por un imaginario colectivo adverso. Y lo hace con una excelente pedagogía y un amplio bagaje filosófico, teológico y científico-social. El autor defiende la *eutanasia* dentro del cristianismo como *opción cristiana*, enfrentándose a los intérpretes oficiales, cuyos argumentos expone con profundo respeto y objetividad para, a continuación, ponerlos en cuestión en clave interdisciplinar. Todo ello en coherencia con la teología de la vida.

Monclús demuestra gran conocimiento de fuentes bíblicas, teológicas, magisteriales y soltura en el recurso a la hermenéutica crítica de los textos frente a las lecturas fundamentalistas y dogmáticas de no pocos teólogos morales. El conocimiento de los textos sagrados y la fundamentación bíblica de sus planteamientos es una de las más gratas sorpresas que uno encuentra en este libro. El recurso a los métodos histórico-críticos y la lectura hermenéutica que hace Monclús de la Biblia cristiana choca con la exégesis del magisterio de la Iglesia, que sospecha de éstos y tiene ciertos tics fundamentalistas.

El libro demuestra un excelente conocimiento de fuentes patristicas y de los más cualificados teólogos de los primeros siglos del cristianismo que influyeron decisivamente, y no siempre de manera positiva, en la conformación del pensamiento moral del cristianismo posterior. Una de sus guías más fiables es la de los estudios del cristianismo primitivo y de su relación con el helenismo de Jaeger. La obra demuestra, igualmente, un conocimiento profundo de los argumentos del magisterio eclesial, sobre todo de los papas más recientes y del episcopado español, que cita amplia y directamente. Y responde a los mismos con solidez argumental y desde la ética de la vida buena y la muerte digna, inspirándose en importantes

filósofos y teólogos como Bonhoeffer, Schillebeeck, Küng, Masiá, Vattimo y Haight, entre otros.

Este artículo, introito y guía para una más fácil comprensión, verifica que tres son las principales ideas de la obra. La primera es que *en la profundidad de la persona se halla el lugar de decisión sobre la conducta de uno mismo*. Destaca el papel fundamental que corresponde a la conciencia en la toma de decisiones, y muy especialmente en el caso de la eutanasia. La conciencia es el espacio más insobornable y menos venal del ser humano, al tiempo que constituye la base de una ética personalista. Decidir y actuar en conciencia es lo que conforma a la persona como ser moral. Monclús habla, muy ciertamente, de la "sinceridad espiritual de la conciencia".

Una segunda idea-eje es que la *eutanasia es una opción cristiana, y lo es desde la defensa de la vida, de la vida en plenitud* en el más genuino sentido evangélico o, si se prefiere, jesuánico, que podríamos traducir como vida de calidad. Es la tesis fuerte del libro, que demuestra con numerosos ejemplos y argumentos. Dos de ellos son la eutanasia activa, es decir, la elección voluntaria de la muerte, por parte de los mártires, siguiendo los relatos y testimonios de tres escritores de la época: Eusebio de Cesarea, Lactancio y Cipriano de Cartago (202) y la eutanasia de la ascética, que, con Tomás de Kempis, llega a la apología del desprecio de la vida humana.

La tercera idea se concreta así: el cristianismo no es una religión dolorista, justificadora del sufrimiento, al que reconozca un sentido redentor y expiatorio. Todo lo contrario, es una religión que lucha contra el sufrimiento y sus causas. En este punto se da la mano con el budhismo, con quien comparte la experiencia de la compasión, conforme a la máxima del propio Jesús de Nazaret: "Misericordia quiero, no sacrificios", muy afín a la ética epicúrea, tan denostada por determinadas corrientes del cristianismo: "Vana es la palabra del filósofo que no sea capaz de aliviar el sufrimiento humano". La compasión, entiéndase bien, no significa sentir pena, lamentarse pasivamente de las desgracias del otro, sino ponerse en el lugar, del lado de los sufrientes de la historia, identificarse con ellos, hacer suyo sus sufrimientos, compartirlos y luchar contra las causas que lo provocan.

Nadie piense que el libro cierra el debate sobre la eutanasia ni que llega a conclusiones cerradas. Muchas cuestiones se dejan intencionadamente irresueltas. Ése es otro de sus méritos. Seguro que quien lo lea, lo hará asintiendo y disintiendo. Me parece un buen método y un excelente ejercicio de libertad de pensamiento y conciencia, que engrandece al lector, al libro y al autor.

Juan José Tamayo-Acosta

**Presentación**

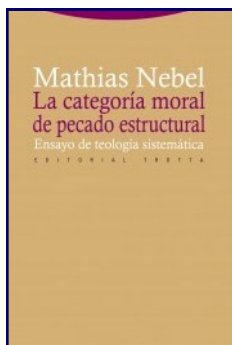
Presentamos el segundo número del Boletín bibliográfico Textos y Contextos. Tras la favorable acogida del número inaugural mantenemos el compromiso de compartir con académicos y lectores interesados información y comentarios sobre publicaciones recientes que, en muchos casos, son el resultado del propio trabajo docente e investigador de la Cátedra. De ese modo, buscamos contribuir en la orientación a la lectura, el estudio y la investigación sobre temas que inciden en las ciencias sociales, la teología y las ciencias de las religiones. Cada boletín dedica especial atención a una o varias de las especialidades de dichas disciplinas. En este número se ha priorizado temas vinculados con la teología y la heterodoxia, prestando especial atención a la perspectiva feminista. Una vez más, recibiremos gustosamente cuantas direcciones electrónicas sean oportunas para enviar el boletín a las personas interesadas.

**Contenido:**

LA EUTANASIA UNA OPCIÓN CRISTIANA	1
LA CATEGORÍA MORAL DEL PECADO ESTRUCTURAL	2
LOS FUNDAMENTALISMOS	3
TEOLOGÍAS EN ENTREDICHO	4
OLIMPIA DE GOUGES O LA PASIÓN DE EXISTIR	5
LAS MUJERES EN LAS RELIGIONES	6
EL PODER NARRATIVO DE LA RELIGIÓN	7
EL JUDAÍSMO CLÁSICO	8
TEOLOGÍA ISLÁMICA DE LA LIBERACIÓN	9
LA MEMORIA Y EL PERDÓN	10
711-2011: 1300 ANIVERSARIO	11
ÉTICA Y FENOMENOLOGÍA EN LA POÉTICA DE BLAS DE OTERO	12

**La categoría moral de pecado estructural**

Mathias Nebel. Trotta, Madrid, 2011, 376 pp.



“Pecado estructural”, “estructuras de pecado”, “pecado colectivo”, “pecado social”, “injusticia estructural” son expresiones nacidas de la sistematización de la teología de la liberación y de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Colombia (1968) y Puebla de los Ángeles, México (1979) durante las tres últimas décadas del siglo pasado en América Latina, a partir de las situaciones de opresión, explotación y marginación sufridas por las mayoría populares a causa del capitalismo mundial en sus diferentes modalidades y de regímenes sometidos al Imperio.

**LA POBREZA NO ES EL EFECTO DE UNA DECISIÓN PERSONAL, SINO EL RESULTADO DE UNA ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD QUE COLOCABA EN LOS MÁRGENES DE LA MISERIA A LA MAYORÍA DE LA POBLACIÓN LATINOAMERICANA**

Juan Pablo II hizo suya dicha creativa y revolucionaria interpretación teológica en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, (1987), si bien no la llevó hasta las últimas consecuencias ni teórica ni prácticamente, sino que castigó a quienes la hicieron realidad en su pensamiento, en sus textos y en su vida.

La teología de la liberación inicia un nuevo paradigma en el que, alejándose de la escolástica, observa que los pobres no lo eran por holganza o incapacidad, como tampoco por voluntad divina o por la naturaleza, sino por mor de las estructuras injustas.

Constata que la pobreza no es el efecto de una decisión personal, sino el resultado de una organización de la sociedad que colocaba en los márgenes de la miseria a la mayoría de la población latinoamericana. Toma conciencia de que las estructuras injustas no son fortuitas, no ni naturales, sino creadas por los poderes establecidos, son inicuas e inhumanas, se encuentran en flagrante contradicción con el evangelio,

se oponen al proyecto liberador de Dios y se muestran insolidarias con el prójimo.

El autor, profesor del Instituto Católico de París, plantea con todo rigor intelectual una serie de preguntas que van al fondo del problema: ¿No es el pecado siempre individual? ¿No son los pecados siempre personales? ¿No son los seres humanos a nivel personal los únicos responsables del pecado? ¿Qué pecado puede cometer una estructura? ¿No habría que hablar de mal estructural más que de pecado estructural? ¿A quién pedir cuentas y exigir responsabilidad del pecado estructural?

Tres son los ámbitos de pensamiento en los que desarrolla Nebel su reflexión sobre el pecado estructural. El primero es una antropología capaz de expresar la dimensión social de la persona y su modo de realización. Para ello recurre a dos autores: Hannah Arendt, para quien, siguiendo a Aristóteles, el ser en sociedad forma parte de la condición humana y la acción hace comunidad; y Paul Ricoeur, que considera las instituciones como mediación indispensable de la relación con el otro y el fundamento de toda justicia social.

El segundo ámbito de reflexión es reconocer a la teología de la liberación el mérito de haber descubierto la situación de injusticia social, de violencia institucionalizada en la realidad de la pobreza y de haber llamado la atención sobre la dimensión comunitaria del pecado.

La tercera consideración se centra en la dimensión analógica del pecado: solo puede hablarse de estructuras de pecado por vía de analogía y de esta como modo de conocimiento de lo real en toda su complejidad.

El ser humano es un ser relacional cuya principal característica es la igualdad con el otro sin caer en la clonación. La dignidad del otro remite a la verdad del yo, la verdad de Dios y el conocimiento de Dios llevan a la práctica de la justicia. Según esto, el pecado consiste en “aprisionar la verdad en la injusticia”, en certera expresión de la *Carta a los Romanos* (Rom 1,18).

Para Ireneo, la gloria de Dios es la vida del ser humano, que monseñor Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, asesinado en 1980 por el Ejército salvadoreño, tradujo como: “La gloria de Dios es que vivan los pobres”. El pecado es la negación de la dignidad del ser humano como ser irrepitible y de su relación con los otros, especialmente de la dignidad de los pobres, que se traduce en opresión, injusticia, muerte, etc. Pecado es todo lo que lleva a la destrucción de la vida, de la propia y de los otros.

Nebel distingue entre “estructuras de pecado” y “pecado estructural”. Con la expresión “estructuras de pecado” se designa el carácter objetivo de la ruptura del pecado y se expresa la situación social creada por una institución cuya finalidad formal o efectiva es inicua. “Pecado estructural” designa el carácter subjetivo de la ruptura, es decir, la actualización del rechazo interior por la comunidad de personas congregadas por la interacción.

De ello se deriva una doble responsabilidad común: objetiva y subjetiva. La objetiva es la que se impone a la persona como condición de su participación en una institución y la que exige el deber de contribuir a la reparación de la injusticia y a la transformación de la institución. La responsabilidad subjetiva común es la que se refiere al presente de la interacción e incumbe a la comunidad de personas implicadas. Se trata, por tanto, de una responsabilidad personal y compartida.

Dos son las características que destaca en el pecado estructural: Por una parte, es destrucción del vínculo social y progresiva desaparición de las condiciones de posibilidad de la relación con los otros, cuales son la confianza, la benevolencia, la justicia y el bien común. Por otra, es dominación e imposición, es decir, ejercicio de la violencia que mantiene la institucionalización inicua de la convivencia, e implantación de un sistema de represión-opresión eficaz para el mantenimiento del *statu quo* social.

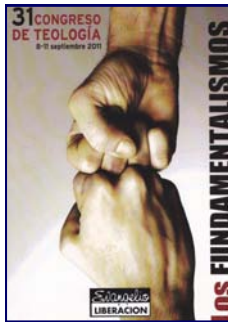
**RECONOCER A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EL MÉRITO DE HABER DESCUBIERTO LA SITUACIÓN DE INJUSTICIA SOCIAL, DE VIOLENCIA INSTITUCIONALIZADA EN LA REALIDAD DE LA POBREZA**

Tres son las consecuencias que se deducen de este análisis. 1. La interacción actúa en el espacio público, el pecado estructural debe ser denunciado públicamente y la lucha por la transformación de las estructuras injustas tiene que ser pública. 2. Junto a la lucha y la resistencia colectivas son necesarias la esperanza y la paciencia para evitar caer en la desesperación. 3. La gracia liberadora correspondiente al pecado estructural es una gracia de verdad para toda la comunidad que interactúa.

Margarita Mª Pintos de Cea-Naharro

**Los fundamentalismos. XXXI Congreso de Teología**

VV. AA. Evangelio y Liberación, Madrid, 2011, 238 pp.



En un año convulsionado por las matanzas en Oslo y la isla de Utoya, en Noruega, la caza por tropas estadounidenses del líder de Al-Qaeda, Osama bin Laden, en Pakistán, y el descubrimiento de asesinatos de inmigrantes cometidos por neonazis y encubiertos por agentes de seguridad estatal en Alemania, sucesos que delatan el vínculo entre violencia e intolerancia, se celebró en Madrid, entre el 8 y 11 de setiembre de 2011, la 31ª edición del Congreso de Teología, dedicado a los fundamentalismos.

El libro contiene las actas del evento que durante tres jornadas desarrolló presupuestos conceptuales para abordar un fenómeno de alcance global y experiencias en Europa, América Latina, África y Asia.

**UNA PROBLEMÁTICA COMPLEJA, NO CIRCUNSCRITA EXCLUSIVAMENTE A LO RELIGIOSO**

Los textos publicados recogen de manera fidedigna las ideas expuestas y debatidas, echando luces sobre una problemática compleja, no circunscrita exclusivamente a lo religioso -aunque se prioriza su influencia- imbricada en otros planos como el político y el identitario. No se obvian las condenas a sus fatales consecuencias ni los llamados a la prevención ante la fácil propensión a incurrir en posturas y comportamientos fundamentalistas, intolerantes y escasamente críticos, por creyentes que expresan no compar-

tirlos. En tal sentido, las siete ponencias ofrecidas repasan situaciones controvertidas sin dejar de explorar y promover respuestas frente a la intransigencia, la cerrazón y las premisas violentas de los fundamentalismos. El marco conceptual, laico en un principio, y religioso en la profundización, es propuesto por Esteban Ibarra y José Arregi al abordar respectivamente "El

fenómeno de los fundamentalismos y sus principales manifestaciones" y "Los fundamentalismos religiosos". Desde una lógica cuestionadora de la intolerancia, el primero evidencia las expresiones de odio hacia quien es considerado o piensa diferente por parte de fundamentalistas, fanáticos e integristas en Europa; a su turno, Arregi reconstruye cuidadosamente los rasgos básicos del fundamentalismo en las tres religiones monoteístas abrahámicas, procediendo a un ejercicio saludable de revisión de textos sagrados que dicen "siempre más de lo dicho" (p. 36).

Para indagar sobre el proceso integrista en la Iglesia católica son oportunas las palabras de Giovanni Franzoni en "Concilio traicionado, Concilio perdido". Franzoni, siendo un joven monje benedictino, participó en el Concilio Vaticano II y fue testigo de cómo los aires renovadores de la Iglesia iban truncándose por decisiones papales más que conciliares.

Asimismo, muy ilustrativa para acercarse a las inquietudes de otras religiones de influencia mundial y el cuestionamiento de interpretaciones coránicas acriticas resulta la ponencia de Ndeye Andújar: "Fundamentalismo patriarcal y feminismo del Islam". Diagnosticando los problemas generados por el contexto político, económico y social de las sociedades musulmanas que se camuflan de manera oportunista como manifestaciones religiosas provocando injustas críticas al Islam, Andújar propone confrontar la tradición a la luz de una hermenéutica feminista e islámica.

Por su parte, Kochurani Abraham, teóloga india, en "Fundamentalismos y respuestas en las religiones orientales" analiza el auge de la violencia y el nacionalismo religioso en la historia de su emergente país, presentando a la teología pública como un antídoto frente al discurso exclusivista de los seguidores fundamentalistas del hinduismo.

En "Fundamentalismo y liberación en América Latina y el Caribe", repasando la realidad de Guatemala, Geraldina Céspedes traza el panorama de la presencia evangélica pentecostal en su país y la existencia de un "fundamentalismo difuso" (p. 105) en el subcontinente que celebra la religión del espectáculo y su conexión estratégica con sectores de la élite económica y el poder político. Céspedes plantea la práctica de actitudes críticas y comunitarias que actualicen el legado de la Teología de la Liberación.

Concluye este apartado con la ponencia de Juan José Tamayo centrada en la importancia de entender que las sociedades globales de hoy se hallan bajo el signo de un nuevo paradigma que pretende privilegiar el diálogo, el encuentro

y el trabajo por la paz y la justicia, oponiéndose a los mensajes religiosos integristas enfrentados a la diversidad religiosa y el pluralismo que son oportunidades para prescindir del fundamentalismo.

En la Mesa redonda sobre "Movimientos neoconservadores en la Iglesia católica", Avelino Saco, Alberto Moncada y José Martínez de Velasco debaten sobre la presencia y el protagonismo en España y América Latina de grupos como Comunión y Liberación, Camino Neocatecumenal, Opus Dei o Legionarios de Cristo, tras el Concilio Vaticano II, y la "promoción de la nueva evangelización". Medio siglo después de aquel célebre momento histórico de la Iglesia de Roma, la notoria actividad neoconservadora es innegable, como lo es el favoritismo papal hacia algunos de dichos movimientos y los graves atentados contra la integridad de sus seguidores cometidos por sus líderes religiosos -Marcial Maciel- o la actitud guardiana ante el laicismo, el relativismo y la injerencia eclesial en lo estatal. Los tres intervinientes, estudiosos de historias y desenlaces neoconservadores detallan coincidencias en sus doctrinas y procedimientos, así como sus cercanías a sectores poderosos y los escándalos mediáticos en que han estado involucrados institucionalmente por actitudes reñidas con la moral cristiana de la que se consideran sus más calificados custodios.

Entre las comunicaciones, destaca la de Jean-Baptiste Kambale Migheri: "Fundamentalismos y conflictos en África". Desde la realidad del continente más pobre del planeta aparecen los factores internos y externos que han favorecido la persistencia de fundamentalismos políticos, económicos, culturales y religiosos con sus amargas consecuencias para la vida del pueblo africano. Kambale reclama una mirada a la historia y la necesidad de recuperar valores ancestrales locales que conduzcan al diálogo y permitan considerar que "[n]o es menos fundamentalista el pensar que unos pertenecen a una buena cultura, raza o civilización, religión y otros no" (p. 187).

La rememoración de José María Díez-Alegría y las palabras de Monseñor Casaldáliga completan esta obra en clave teológica, no apta sólo para teólogos, constancia de un trabajo de más de tres décadas.

**Edgardo Rodríguez Gómez**

**[N]O ES MENOS FUNDAMENTALISTA EL PENSAR QUE UNOS PERTENECEN A UNA BUENA CULTURA, RAZA O CIVILIZACIÓN, RELIGIÓN Y OTROS NO**

**Teologías en entredicho**

Antonio Monclús (ed.). GEU, Granada, 2012, 290 pp.



*Teologías en entredicho* recoge las conferencias y mesas redondas de la Semana de Teología celebrada en agosto de 2011 con el título *Transformación de la Teología en la situación actual*. Nos enfrentamos en las páginas del texto a un reto: revisar en profundidad lo que se puede entender por teología desde el contexto sociotemporal de nuestro mundo. Para ello, Juan Masiá y Antonio Monclús entrelazan una serie de contribuciones que constituyen en conjunto un amplio y estructurado panorama de inquietudes teológicas hoy.

**LA VIDA DE JESÚS NO TRANSCURRIÓ EN EL EJERCICIO DEL PODER, SINO EN LA EJEMPLARIDAD DEL SERVICIO... LO CENTRAL PARA JESÚS NO FUE EL DOGMA**

Masiá explica cómo entender “teologías en entredicho”. Las considera cuestionadas, interpretadas, obligadas a replantear, repensar, reinterpretar, renovar, re-formar, re-construirse en definitiva. Por eso, un denominador común de las cinco partes en que están repartidas las ponencias es el prefijo “re-”,

como hilo conductor común a todas ellas. El prefijo “inter-”, que aparece frecuentemente, significa que las ponencias están redactadas desde perspectivas de interculturalidad e interreligiosidad; en un contexto de laicidad, secularidad y pluralismo.

El libro se organiza en cuatro bloques. Abre el primero Roger Haight planteando la inculturación de la fe desde seis ángulos: 1) la espiritualidad o modo de vivir las personas su vida con sentido de cara a la trascendencia; 2) la gama de experiencias de apertura a la trascendencia; 3) los acontecimientos reveladores o mediaciones mundanas de la trascendencia; 4) Jesús curando y profetizando, como presencia y manifestación del Dios trascendente, personal, crea-

dor y amor; 5) la historia del grupo seguidor de Jesús, realizadora de una espiritualidad accesible a todo el mundo y apropiada para nuestro tiempo; y 6) una nueva teología que brota de la espiritualidad de la comunidad.

José María Castillo prosigue distinguiendo Cristo, cristianismo y cristiandad señalando: *La vida de Jesús no transcurrió en el ejercicio del poder, sino en la ejemplaridad del servicio... Lo central para Jesús no fue el dogma, sino la ética al servicio de la misericordia... La soberanía de la religión es incompatible con la soberanía del pueblo, como los derechos absolutos de la religión son incompatibles con los derechos humanos. Y, además, la cristiandad equivale a violencia, lo que es incompatible con el Evangelio, porque es incompatible con lo más elemental de la libertad y la dignidad humana* (10).

Margarita Pintos enfrenta la reducción androcéntrica de los paradigmas metodológicos en teología. No basta reconocer, asumir e integrar el paradigma pluralista si no se abarcan las perspectivas de género. Lo contrario, la supuesta integración de la diversidad, acabaría por reducirse a un pluralismo monocolor e insuficiente.

En el segundo bloque, sobre la transformación de las religiones, se propone, desde el encuentro interreligioso, la perspectiva del budismo y el cristianismo. Kotaró Suzuki resalta la necesidad de superar la lectura nihilista del budismo; sostiene: *Notemos la relación del Vacío y la Nada con el Dharma. Reitero que no es nihilismo. Más que vacío, es vaciarse: liberarse de toda limitación, del apego a la individualidad y a lo efímero. Lo importante es la vivencia bajo esa expresión. Dialogando con teólogos católicos, los budistas podemos simpatizar mucho, pero cuesta admitir la unicidad de Jesús. Pensamos que puede haber otras manifestaciones del Dharma... Shakamuni no es un dios encarnado. La iluminación le abrió a la verdad, que expresó en su lenguaje como el Dharma. A esa realidad última ¿la llamaremos Buda, Dios, Allah o... incógnita “X”? El nombre es lo de menos. Lo que cuenta es la fe, pero sin que ninguna religión la monopolice* (67-68).

Enrique Martínez ve en la crisis de los modelos duales de cognición y la emergencia de modelos no duales uno de los rasgos de la personalidad. Anselmo Borges sugiere una interesante síntesis de la temática del diálogo interreligioso como una necesidad para la paz en el mundo que presupone y va acompañado del intrarreligioso.

En el tercer bloque, confrontando laicidad y espiritualidad, Juan José Tamayo expone que el cristianismo es una religión laica porque:

*Jesús, fue laico...el cristianismo primitivo estuvo a favor de la libertad religiosa, pilar del estado laico... y el proceso de secularización surge de la entraña misma del cristianismo* (11).

Francisco Delgado interpela a la teología, planteando la compatibilidad de las creencias religiosas con la laicidad, siempre que las religiones no traten de imponer sus dogmas y planteamientos ideológicos a la ciudadanía, ni obtengan privilegios del estado. Chiaki Watanabe y Juan Masiá, a continuación, contrastan nacional sintoísmo japonés y nacionalcatolicismo español en un interesante diálogo.

El último bloque se dedica a la relación entre ética y religión. Amelia Valcárcel plantea la búsqueda ética en un mundo global, destacando la tolerancia que compromete a acatar las leyes compartidas y admitir un común terreno de juego.

Diego Gracia, respecto de las cuestiones referentes a los límites de la vida humana, expone que: *Uno de los mayores acontecimientos de las últimas décadas ha sido la emancipación de la moral o de la ética normativa, respecto de la teología y el derecho canónico. Algo obvio, dado que la ética no puede identificarse con un credo religioso en una sociedad plural* (197). Marta López, desde ese marco, analiza las situaciones límites del final de la vida humana.

Antonio Monclús defiende en una tesis audaz que la eutanasia es una opción cristiana. Lo auténticamente fiel al mensaje de Jesús de Nazaret no es la fidelidad a unos principios filosóficos por encima de las personas, sino partir de la prioridad del hecho del sufrimiento humano.

Por último, Juan Masiá matiza que este ensayo no podía poner punto final con un epílogo conclusivo ni una conferencia de clausura. Más bien se trata de un ensayo de apertura hacia lo que empieza cuando el curso acaba. Consta que uno de los puntos en común de todos los autores es que nadie pretendió tener la última palabra ni el monopolio de la solución.

*En el contexto de pluralismo y laicidad, si algo aprendemos es a caminar en incertidumbre, sin desistir de trepar y sin presumir de haber alcanzado la cumbre* (12).

Carmen Saban Vera

**A ESA REALIDAD ÚLTIMA ¿LA LLAMAREMOS BUDA, DIOS, ALLAH O... INCÓGNITA “X”? EL NOMBRE ES LO DE MENOS. LO QUE CUENTA ES LA FE, PERO SIN QUE NINGUNA RELIGIÓN LA MONOPOLICE**

**Olimpia de Gouges o la pasión de existir**

Margarita Borja (ed.). Universitat Jaume I, Castellón de la Plana, 2011, 260 pp.



Este libro tiene origen en la obra teatral “Olimpia o la Pasión de Existir”, coproducción hispano-argentina de la poeta Margarita de Borja y la dramaturga Diana Raznovich. Obra que es un homenaje a una de las precursoras del feminismo, la revolucionaria francesa, Olimpia de Gouges, autora de la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* [1791].

En la obra, Margarita de Borja desvela a Olimpia de Gouges: agente de debilitamiento de lo establecido, con capacidad de hacer mutar la sociedad con potencia de irradiación. Por ello, el personaje de Olimpia, además de ser expresión de sí misma se transforma sobre el escenario en espejo reflectante de situaciones vividas por mujeres de todos los tiempos y sociedades, y sobre todo de la actualidad. Pues a entender de Borja, el pensamiento político y la visión de estado de Olympe, no sólo trascienden generaciones y sujetos sociales, sino que poseen fuerza de arrastre hacia un paradigma de justicia social que resulta necesario hoy.

Pues bien, el libro está dividido en cuatro partes. En la primera: introductoria, Borja y Raznovich detallan *la puesta en escena de Olimpia o la pasión de existir*, y *la Construcción de los personajes*. Rescatar la vida y obra de la heroína, arrebatándola del olvido, tiene por objetivo contribuir a la recuperación de la genealogía feminista.

Bajo esta perspectiva, nos relatan la complejidad a la que se han enfrentado para crear un personaje que existió realmente evitando

caer en la narración histórica. Enseguida, en la segunda parte del libro se desarrolla el contenido de la obra teatral, *una estructura dramática en 12 tiempos + la opereta de la cruel Louisette*.

Borja entiende que desde tiempos inmemorables, el teatro es usado como instrumento ideológico para introducir en la sociedad referencias y puntos de observación y opinión sobre los acontecimientos que puedan servirle de catarsis y espejo. En ese sentido, crear una poética para el regreso de Olimpia, elevada como protagonista en tablas, es consumir una forma de reconocimiento llevada a cabo con herramientas propias, pues no hay que olvidar que De Gouges fue dramaturga, y sus manuscritos fueron sistemáticamente rechazados por la Comedia Francesa; además, aquella que logra ser representada: “*La Esclavitud de los negros*”, fue calificada por el Alcalde de París como una *pieza incendiaria que podría provocar una insurrección en las colonias*, consecuentemente, sería retirada al cabo de tres escasas presentaciones.

La tercera parte del libro se diseña desde una pluralidad de miradas tanto desde el punto de vista teatral como desde la perspectiva feminista. Dora Sales, analiza la sororidad frente al patriarcado, evocando el internacionalismo de la lucha feminista por los derechos políticos, y por la construcción de las mujeres como sujetos políticos, ejemplificada en Olimpia. Laura Borràs sitúa la obra en un espacio de reflexión ética, promovido desde el teatro, destacando el carácter humanista de la obra. Jara Martínez y M<sup>a</sup> Ángeles Grande realizan un análisis de la obra desde una perspectiva semiótica; finalmente, Cristina Escofet analiza la trascendencia que su origen “bastardo” tuvo en la vida de Olympe. Así, nos recuerda que la heroína no nacería Olympe (Marie), ni siendo de Gouges (Gouze), pues para intentar ser lo que quiso tuvo que hacerse a sí misma.

En la cuarta parte, Olivia Blanco esboza un retrato de Olimpia en el siglo que le tocó vivir: el Siglo de las Luces, y de oscuridad para todas las mujeres cuando quienes adoraban a la celebrada Razón natural y universal las excluyeron de los principios que propugnaban: *libertad, igualdad y fraternidad*.

De Gouges y el feminismo son hijas de la Ilustración, del momento histórico en el que se reclama la individualidad, la autonomía de los sujetos y los derechos. Es en este contexto en el que Olimpia reclama la inclusión de las mujeres, la mitad de la humanidad, proclamando los principios universales ilustrados, redactando para tal fin “*La Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana*”, que sería dedicada a la reina María Antonieta.

Son fascinantes la vida y obra de Olimpia, no ya el personaje sino la mujer que lucha apasionadamente por existir en un mundo (espacio público, espacios de poder) en el que las de su género no están consideradas. Una provinciana cuya su lengua materna era el Occitano, la hija ilegítima de una lavandera y un carnicero, según consta en el registro parroquial de 1748, cuando su verdadero padre se negó a reconocerla. Tuvo inteligencia, ingenio y fuerzas suficientes para vencer estigmas y hacerse un espacio en la Francia de Luis XVI, concretamente en París, cuando esta ciudad era el centro del mundo y el lugar en el que se consagraba la creación artística.

Blanco destaca que Olimpia, luego de su paso triunfal por los salones parisinos: auditorios alternativos desde los que se difunde la idea de una aristocracia del espíritu, decide dedicarse en cuerpo y alma a la literatura y al teatro. Esta decisión marcará su vida, y también la llevará al cadalso, pues sería precisamente un escrito: “*Las Tres Umas*”, la prueba de la que se valdría Robespierre para ordenar su detención y posterior condena; aunque en el fondo su delito y pena hayan tenido su causa profunda en haber buscado transgredir el orden social establecido por el patriarcado. En tales circunstancias, en noviembre de 1793 aparecía ya un escrito anónimo en “Le Moniteur” diciendo: “(...) quiso ser un hombre de estado, y parece que la ley haya castigado a esa conspiradora por haber olvidado las virtudes propias de su sexo”.

El libro y la obra teatral cumplen sobradamente con el objetivo de consolidar la genealogía feminista, en consecuencia, contribuyen al empoderamiento de las mujeres.

Se insufla nueva vida merecidamente a la figura de Olimpia, una mujer extraordinaria que lucha con coraje y sin hipocresías por trascender, tomando la pluma para denunciar la situación de subordinación y discriminación que viven otras como ella. El libro ostenta la virtud de mostrarnos como esta mujer renace metafóricamente en secuencias de ruptura que encuentran su correlato en el agitado presente de crisis. Así, Olimpia de Gouges irradia con su postura crítica hoy, quizás más que nunca.

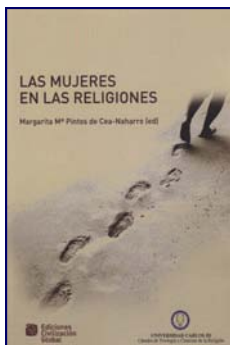
**María Candelaria Quispe Ponce**

**OLIMPIA RECLAMA LA INCLUSIÓN DE LAS MUJERES, LA MITAD DE LA HUMANIDAD, PROCLAMANDO LOS PRINCIPIOS UNIVERSALES ILUSTRADOS**

**DESDE TIEMPOS INMEMORABLES, EL TEATRO ES USADO COMO INSTRUMENTO IDEOLÓGICO PARA INTRODUCIR EN LA SOCIEDAD REFERENCIAS**

**Las mujeres en las religiones**

Margarita M<sup>a</sup> Pintos de Cea-Naharro (ed.). Civilización Global, Madrid, 2011, 172 pp.



El libro ofrece un interesante compendio sobre el tratamiento otorgado a las mujeres en las religiones, así como el papel que ellas han jugado dentro de éstas. Desde la perspectiva feminista se considera una lectura pertinente y el eje transversal de la pluralidad de artículos gira alrededor de la posición de las mujeres en diversos credos. Elemento importante son las diversas interpretaciones que se hacen de textos religiosos; además, la consulta de este trabajo resulta valiosa para investigar sobre estos temas.

**FRENTE A LAS RESTRICCIONES A LAS MUJERES EN LAS SOCIEDADES, ELAS ENCONTRARON UN POSIBLE ESPACIO DE LIBERTAD EN LAS RELIGIONES, QUE ALGUNAS UTILIZARÍAN DE MANERAS DIVERSAS**

Juan José Tama-  
yo plantea que la mayoría de las religiones se organizan sobre bases patriarcales. Destaca que “las religiones han ejercido todo tipo de violencia contra las mujeres”, y pese a ello, ellas “son las más fieles seguidoras de los preceptos religiosos” aunque va en aumento “el número de mujeres que se rebelan contra las religio-  
nes” (p. 3); insubordinación que conduce a la teología feminista como una alternativa para socavar el patriarcalismo religioso.

Cristina Segura se centra en la religión cristiana en la Edad Media señalando que, frente a las restricciones a las mujeres en las sociedades, ellas encontraron un posible espacio de libertad en las religiones, que algunas utilizarían de maneras diversas, para sublevarse y construirse mundos más equitativos. Refiere la complicada relación de las religiones, cristiana y musulmana, con los feminismos, sobre los que hace una aproximación atendiendo a diferentes tendencias del pensamiento feminista.

Margarita Pintos de Cea-Navarro reflexiona

desde un enfoque de género: Las religiones ven en los feminismos un impedimento para continuar sometiendo a las mujeres, lo que se evidencia en los pronunciamientos de las jerarquías religiosas, sobre todo monoteístas, que cuestionan su pertinencia. Como la esfera de lo sagrado ha estado vedada a las mujeres, “la teología feminista intenta la reconstrucción de los orígenes de las tradiciones religiosas, buscando prácticas igualitarias subvertidoras del patriarcalismo vigente, para que (...) ayuden a diseñar el nuevo paradigma de la <comunidad de iguales> en la sociedad y en las religiones” (p. 39). La teología feminista resulta clave en este proceso de emancipación.

María Jesús Rodríguez nos aproxima a Fátimih Barragán, protagonista en el desarrollo de la Fe bahá'í, “la primera religión que proclama la igualdad de derechos, privilegios y responsabilidades para hombres y mujeres” (p. 43). Inés Vázquez examina las condiciones de discriminación de las mujeres en la India del siglo VI a.C. El Buda histórico, Shakyamuni, surgido entonces, orientó sus enseñanzas hacia la igualdad de todas las personas. La tradición del budismo del Sutra del Loto reconoce que las mujeres pueden alcanzar la Budeidad. Marta Matarín muestra que en la organización Brahma Kumaris, dedicada a la educación para la vida, es importante la conexión entre espiritualidad e igualdad, involucrando a mujeres como a hombres.

Dania Fernández-Pellón indaga sobre el papel de las mujeres en la Biblia, sin desconocer pensamientos de la Antigüedad. Contemporáneamente, dentro de *El Tanaj* y la cultura judía existen tendencias que reflejan prejuicios religiosos en grupos ultra-ortodoxos, pero, el código moral de *La Torá* tiene otra visión sobre las mujeres, varios aspectos allí contemplados pueden asimilarse a leyes y códigos civiles occidentales. Esto aparece en las diferentes corrientes del judaísmo, donde existen movimientos reformistas que apoyan las reivindicaciones de las judías.

Mercedes Barrio se adentra en el papel de las mujeres en la religión católica, destacando el protagonismo de algunas de ellas. Pese a la mentalidad patriarcal de la mayoría de los textos, pueden encontrarse claves liberadoras. Subraya que, “hoy la mujer no ejerce ningún papel en los sacramentos, salvo el de sujeto pasivo” (p. 81), demandándose replanteamientos a la Iglesia católica para superar la marginación femenina.

Javier Ruiz dice que “desde sus etapas más antiguas, entre el 1500 y el 1000 a.C., el hinduismo ha sido una religión bastante machista” (p. 85) que fue permeándose de lo femenino. Aunque pueden evidenciarse co-

rrientes ortodoxas que no consideran a la mujer como igual, ha sido decisiva la influencia de los valores occidentales de la modernidad. Este autor plantea que “el hinduismo se va abriendo a la idea de la igualdad de derechos en general y entre hombres y mujeres en particular” (p. 89).

Vraja Lila Devi Dasi apunta que “un ejemplo de sociedad donde se honra a la mujer dándole el nivel más alto de respeto y libertad, pero también de protección y seguridad es la cultura védica” (p. 92), pese a cambios negativos por factores externos. En esta cultura espiritual de la India la maternidad tiene gran importancia.

Raquel Molina analiza la evolución de las mujeres en las iglesias bautistas. Tradiciones surgidas en Europa en los siglos XVI y XVII, con la Reforma Protestante y Radical, hicieron emerger el movimiento anabaptista, que tuvo una mirada tolerante hacia las mujeres. En los siglos XVIII y XIX, el mundo anglosajón fue propicio a la igualdad de la mujer, hubo participación activa de muchas en lo religioso y apoyaron causas como el abolicionismo. No obstante, en el siglo XX parece haber una regresión. La igualdad de las mujeres en la tradición bautista aún no se ha alcanzado y precisa de más acciones en este sentido.

Bahira Abdulatif propone otra interpretación de los textos coránicos para recuperar la esencia inicial del Islam, cuya premisa era “la igualdad de todos los seres humanos” (p. 112). Así, versiones del Islam sustentadas sobre el machismo y fundamentalismo han significado un retroceso en materia de derechos de las mujeres. Frente a este panorama, el feminismo islámico que lucha desde los años 80 del siglo XX, “se basa en el mismo discurso del Corán, que está dirigido al hombre y a la mujer en pie de igualdad” (p. 121).

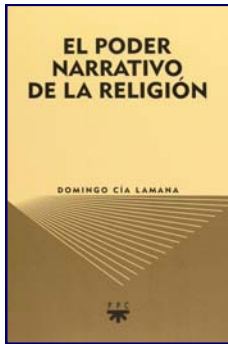
En la última parte del libro aparecen “Documentos” que complementan la visión que tienen las diversas religiones sobre las mujeres. Finalmente, las temáticas expuestas, hubieran ameritado una publicación más cuidadosa; no obstante, su contenido reviste importancia para quien se interese por las luchas de las mujeres en el ámbito religioso.

**Celina de Jesús Trimiño Velásquez**

**EL FEMINISMO ISLÁMICO QUE LUCHA DESDE LOS AÑOS 80 DEL SIGLO XX, “SE BASA EN EL MISMO DISCURSO DEL CORÁN, QUE ESTÁ DIRIGIDO AL HOMBRE Y A LA MUJER EN PIE DE IGUALDAD”**

**El poder narrativo de la religión**

Domingo Cía Lamana. PPC, Madrid, 2011, 318 pp.



¿Cómo hacer posible un acercamiento inclusivo de budistas, hinduistas, taoístas, confucionistas, monoteístas judíos, musulmanes y cristianos, místicos o no, así como célebres ateos creadores de corrientes vigentes del pensamiento occidental como Freud, Marx o Nietzsche, involucrados con sus reflexiones en cuestiones religiosas?

Domingo Cía Lamana lo logra recurriendo al provechoso potencial narrativo de la religión al proponer una

**TAMAYO ENTRELAZA SU VISIÓN DEL CRISTIANISMO COMO FENÓMENO LIBERADOR, EN SU CONOCIDA LÍNEA IDENTIFICADA CON LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, CON LOS ESFUERZOS DE LA SOCIEDAD CIVIL POR LOGRAR UN MUNDO MÁS JUSTO**

"categoría - condición de posibilidad para poder hacer algún tipo de conocimiento (p. 30)- narración"; es decir, "una descripción de narrativa que no es la que se emplea normal o coloquialmente y que casi siempre se refiere a sólo tratar de forma literaria algún asunto" (p. 29), útil para revisar la historización de las religiones.

Subjetividad (protagonismo del sujeto homo loquens - sujeto narrativo), experiencia (concreción de lo vivido que cambia la manera de ver las cosas) y tiempo (recoger del pasado, haciéndolo presente y lanzándolo al porvenir) conforman la categoría narración aplicable a lo religioso procurando ficcionar la realidad: "así, tenemos lo que nos ha sucedido, recordamos y construimos la memoria que queremos perpetuar" (p. 43). No se restringe, por ende, a una sola religión, ni contiene "en exclusiva la palabra de Dios" (p. 45).

La obra prescinde por ello de las aproximaciones canónicas que buscan abordar lo religioso sólo desde las perspectivas teológicas, catequéticas o doctrinales; más bien se privilegia a

un sujeto religioso que narra lo que le ha pasado con Dios; en definitiva, sucesos experimentados por diferentes sujetos religiosos que rescatan aquella profunda historia hecha a partir de "narraciones religiosas de vencidos que la ortodoxia de las diferentes religiones consideró como narraciones heréticas, apócrifas, prohibidas" (p. 46).

Este libro, que es el resultado de cursos de filosofía y teología impartidos por el autor en diferentes centros de estudio catalanes, otorga toda su preponderancia al valor de las palabras religiosas, especialmente a aquellas que no sólo "dicen" sino que "intentan decir" y quieren reflejar también los diferentes sentimientos religiosos para mostrar, si se hace necesario, su impertinencia, puesto que, a decir de Cía Lamana, "ante la religión, no se puede permanecer únicamente como espectador: hay que tomar partido. Toda religión compromete a través de una ética, una actuación" (p. 53).

Las tres partes en que está estructurada la obra desarrollan: I. "La propuesta narrativa" donde queda establecido el marco de ideas y conceptos orientadores que guían el análisis posterior; II. "Las narraciones de la religión y las narraciones ateas de la religión" que presenta religiones arquetípicas de lo mitopoeítico, místico y de aquellas que pese a no creer en dioses o Dios, su religiosidad es incuestionable; III. "Las narraciones religiosas de los creyentes" profundizando en la vida de Abraham, San Francisco de Asís o San Juan de la Cruz; y IV. "Las narraciones religiosas del ateísmo" donde se hace un repaso de las ideas de Freud, Marx y Nietzsche como autores que pese a su expresa increencia en el Dios de las religiones, no dejan de estar "religados", conectados con éstas.

La presentación está a cargo del monje de Montserrat Lluís Duch, cuyas ideas aparecen como una constante desde los primeros capítulos en que se elabora la propuesta conceptual, y luego al tratarse las narraciones religiosas de creyentes y no creyentes. Duch, en concierto con la tesis de la obra, sostiene que "la auténtica experiencia religiosa, para seguir sobreviviendo, se ve forzada a emigrar hacia los márgenes del *establishment* eclesiástico" (p. 7); de ahí la necesidad de que se entienda la religión también como una aventura narrativa en la que el "querer decir", escondido en lo narrado, habría de imponerse sobre el "decir" canónico, normalizado y fijo.

Valora el monje, al mismo tiempo, las innumerables perspectivas de la "palabra humana" (p. 12) que se ofrece en el trabajo; siendo consciente que la narración constituye un "empalabramiento de nosotros mismos y de la realidad" (p. 7). Debe añadirse que, todo ello

resulta efectivo sin olvidar, como apunta Duch, que si el hombre se halla siempre atrapado en la historia, Dios también lo está (p. 25). Cía Lamana precisa su concepción del neologismo empalabramiento, inventado por Duch originalmente en catalán, al tratar acerca de "El lenguaje y la aparición de la mujer", reconociendo que tras la creación "[t]odo tiene que llegar a estar envuelto de *logos*: había que empalabrar la realidad, nada puede gozar de la impunidad del anonimato". A su vez, constata que sólo cuando Adán cuenta con la compañía de Eva, es posible que se cumpla aquello que se considera como lo característico del ser humano: el habla, mientras que la divinidad, mediante el "apalabramiento", no se pierde sólo en palabras: "nombrando crea y hace ser" (p. 78).

Indudablemente, es la relectura de clásicos ateos como portadores de narraciones religiosas en sus ideas, uno de los mayores incentivos del libro. Su autor, sin embargo está prevenido tanto del fundamentalismo religioso donde se verifica que "[l]as religiones han tendido siempre a monopolizar cada una su propia opción religiosa" (p. 48), como de los ateísmos militantes que "atribuyen ingenuidad y fundamentalismo a todos los creyentes por el hecho de serlo, desde posicionamientos ateos normalmente dogmatizados o sacralizados" (p. 220), y que han alcanzado notable impacto mediático en los últimos años.

**TAMAYO PROPUGNA UNA DESCOLONIZACIÓN DEL UNIVERSALISMO GLOBALIZANTE, EN LO QUE SUPONE REITERAR DE NUEVO UNA IDEA REPETIDA EN EL LIBRO: LA CRÍTICA DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL**

Aunque pueda parecer paradójico, por ello, rescatar narraciones religiosas en autores que declararían en famosos escritos estudiados en esta obra que la religión es el opio del pueblo o que Dios ha muerto, Cía Lamana opera un giro en las lecturas de Freud, Marx y Nietzsche para adquirir una perspectiva novedosa que permite escarbar en la experiencia (camino recorrido) humana de poder vivir sin Dios, teniéndole siempre presente, o al menos, confrontándose a diario con lo absoluto, con el misterio y la salud (salvación).

En suma, el poder narrativo de la religión hace posible el tránsito del monopolio religioso a la narración religiosa, y su potencialidad (poder), por ende, se hace más sensible en sociedades de increyentes con culturas religiosas, a las que finalmente no son del todo ajenas.

Edgardo Rodríguez Gómez

**El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico**  
Günther Stemberger. Trotta, Madrid, 2011, 280 pp.



En 1979 veía la luz editorial *El judaísmo clásico*, obra clave para conocer y entender dicha religión. 30 años después aparecía una reedición con un texto actualizado y completamente reelaborado, que ahora se publica en castellano en una excelente traducción de Lorena Miralles Maciá y una muy cuidada edición de Trotta. Su autor, Günther Stemberger, es catedrático de Judaística de la Universidad de Viena y uno de los mejores investigadores mundiales de los estudios hebreos y judíos, sobre

todo en literatura, historia y religión judías. En 2009 justificaba la amplia reelaboración y la actualización de la obra en los siguientes términos: “la investigación del judaísmo judío se ha transformado sustancialmente. Las fuentes rabínicas se leen hoy de forma mucho más crítica por parte de los historiadores y el conocimiento de la historia de Palestina en la Antigüedad

Tardía se ha enriquecido debido a las numerosas excavaciones. Por tanto, era impensable una mera reimpresión revisada y abreviada”.

El libro es una investigación sobre el *judaísmo clásico*, que se extiende desde el año 70 e.c., en que se destruyó el templo de Jerusalén, hasta 1040, que marca el final de las academias rabínicas. A lo largo de estos mil años fueron poniéndose las bases del judaísmo, cuyo elemento fundamental fue la formación y el desarrollo de la institución del Rabinato y de sus ideales. “El rabbi –asevera Stemberger- representa un judaísmo que sustituye el templo por la Torá, que abandona el sueño de un Estado, lo que le permite adaptarse cada vez más a una existencia en la diáspora; incluso en Palestina”

Dicho judaísmo renuncia a cualquier aspiración política, pero no por ello se convierte en una religión intimista y aislada del contexto, sino que va abarcando progresivamente con sus exigencias la vida entera de la comunidad judía.

Las bases puestas a lo largo del milenio citado marcaron el judaísmo posterior y ejercieron una influencia decisiva en el conjunto de la vida de la comunidad judía, que se vio obligada a hacer frente a las persecuciones y adaptarse a una existencia en la diáspora: prácticas religiosas, doctrina, interpretación de los textos sagrados, concepción política, organización social, ética personal y comunitaria, etc.

El autor no se centra solo en los escritos rabínicos. En su investigación tiene muy en cuenta el *entorno cultural* en el que se desarrolló: el judaísmo de los tiempos del segundo Templo y las culturas de su época; la adopción de no pocas formas de pensamiento del helenismo. No olvida que el judaísmo tuvo que afrontar las corrientes religiosas gnósticas y concede especial importancia al conflicto con el cristianismo. Esto le lleva a reconocer la amplia diversidad de pensamiento y de formas de vida, como demuestran los escritos esotérico-místicos, la poesía litúrgica y, sobre todo, las excavaciones arqueológicas y el arte judío descubierto en ellas.

Stemberger examina igualmente la estructura social de la comunidad judía durante la época rabínica: cómo se impusieron el patriarcado en Palestina, el exilarcado en Babilonia y los rabinos en ambos centros; la lucha por la hegemonía, que no atribuye solo a cuestiones religiosas. Considera también el contexto económico y político en el ascenso de la nueva clase social dirigente judía. Valora con objetividad los hechos históricos dentro de su complejidad y se ocupa de los factores determinantes de la historia externa (desarrollos sociales y económicos y actitud de los poderes hacia la comunidad judía) y del papel jugado por la Ley religiosa.

En una síntesis de gran rigor científico, ofrece una panorámica histórica completa del judaísmo clásico, que estudia en sus momentos más importantes, conforme a una periodización cuatripartita, ya expuesta en la *Carta de Serira Gaón* en el siglo X y desarrollada en el *Libro de la tradición* de Abraham ibn Daud en el siglo XII, atendiendo a los diferentes maestros y al sello que imprimieron sus enseñanzas. El primer periodo es el de los *tannaítas* (de *shaná*= repetir, aprender), que comprende la guerra judía, la destrucción del Templo y la sublevación de Bar Kobba y se extiende hasta el año 200. El segundo es el de los *amoraitas* (*amar*=decir), que llega aproximadamente

hasta el año 500. El tercero es el de los *saboraitas* (*sabar*=comentar), que se desarrolla durante los siglos VI y VII, y comprende la conquista árabe. El cuarto y último es el de los *geonim* en Babilonia y en Palestina (los reputados directores de las academias), que se extiende aproximadamente hasta 1040.

En la segunda parte examina las formas esenciales de la organización interna de la comunidad judía: patriarcado, exilarcado, rabinato, educación escolar y sinagoga, diferenciando las dos zonas principales del judaísmo rabínico: Palestina en el Imperio romano y Babilonia bajo la dominación de los partos o de los persas.

Posteriormente centra su atención en el estudio del mundo religioso de los rabinos, desde la revelación en el Sinaí a Moisés hasta la hermenéutica rabínica, pasando por las tres tendencias más importantes del judaísmo clásico: la *halaká* (del verbo *halak*=ir, caminar con rectitud), que se define como “ley religiosa”; la *haggadá* (del verbo *lehaggid*=contar, decir, exponer), que designa la “narración”, la exposición oral, el comentario bíblico; y la *mística*, cuyas raíces se encuentran en la apocalíptica y en una religiosidad acentuada por el culto. Cabe subrayar el excelente estudio que hace de la fenomenología de la revelación y de la hermenéutica rabínica.

Finalmente analiza los plurales y diferentes marcos culturales en los que se desarrolla el judaísmo: el helenismo, el cristianismo, la gnosis, el islam, que constituyen otras tantas fuentes de conflicto y de enriquecimiento.

El libro se completa con una extensa y muy cuidada bibliografía, unos apéndices que ofrecen los textos fuente y una tabla cronológica. Posee también un índice de autores, de materias y de citas de F. Josefo, Misná, Tosefta, Talmud de Jerusalén, Talmud de Babilonia y Midrasim, que facilitan su lectura. Estamos, ciertamente, ante una obra de referencia de uno de los mejores especialistas en el periodo rabínico del judaísmo.

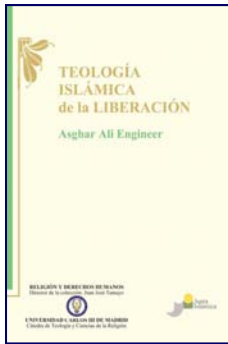
Margarita Mª Pintos de Cea-Naharro

**POSTERIORMENTE  
CENTRA SU  
ATENCIÓN EN EL  
ESTUDIO DEL  
MUNDO RELIGIOSO  
DE LOS RABINOS,  
DESDE LA  
REVELACIÓN EN EL  
SINÁI A MOISÉS  
HASTA LA  
HERMENÉUTICA  
RABÍNICA**



**Teología islámica de la liberación**

**Asghar Ali Engineer**, ADG-N Libros, Valencia, 2011, 240 pp.



Asghar Ali Engineer es un intelectual, reformista y activista indio musulmán, nacido en 1939, y perteneciente a los bohras, una de las diversas ramas del chiísmo. Forma parte de un movimiento progresista que se opone tanto al fundamentalismo hindú como a las posturas inamovibles y conservadoras dentro del Islam. Para esto, su pensamiento se ha visto influenciado, como señala Abdennur Prado, por la corriente mutazilí, el racionalismo ismailí, el marxismo, el liberalismo occidental, la teología

de la liberación, y pensadores como Ali Shariati, Sayyed Ahmad Khan, Maulana Azad, Muhammad Iqbal y Mahatma Gandhi.

*Teología islámica de la liberación* es una compilación de textos publicados en diversos medios entre los años 1999-2010, y es la primera aparición en español del pensamiento de Engineer. Se trata de 21 artículos

ordenados en cinco bloques: justicia social, hermenéutica del Corán, diálogo interreligioso, cultura de la paz e igualdad de género. En efecto, para los lectores de habla hispana, se trata de una excelente compilación para comprender la visión del autor que posibilita una compatibilidad entre el Islam, los derechos humanos y los diversos procesos de liberación.

Como texto previo a los bloques mencionados se presenta una síntesis del pensamiento de Engineer bajo el título "Mi credo". En él se muestra el sentido que le da a la fe islámica, que busca dar una necesaria certeza interna para la acción que renueva y reconstruye el mundo; así, dicha certeza es "la que hace que la acción constituya su propia recompensa y es

por eso que las persona hacen sacrificios, incluso si el éxito inmediato no está a la vista" (p. 31). Con lo que relaciona estrechamente la fe con la praxis, al grado de llegar a afirmar que "una persona verdaderamente religiosa es bastante subversiva con el orden injusto establecido" (p. 33). Una subversión que se expresa en una praxis fundamentalmente no-violenta, rica en "sensibilidad humana", y promotora de la unidad de toda la humanidad en la integridad de toda la creación. En cuanto a la religión, Engineer se opone a una institucionalización que la convierta en un fin en sí misma –subordinada a poderosos intereses–, y no en un medio para liberar al ser humano.

Este "credo" se desarrolla con precisión a través de los siguientes veinte capítulos. Su contenido leído desde Occidente es valioso en varios sentidos; pero en este momento destacaría uno: su aportación para la construcción a una comprensión pluricultural de los derechos humanos. Las ideas expresadas por Engineer desde el Islam son insumos para realizar una hermenéutica diatópica (Boaventura de Sousa Santos) o una hermenéutica analógica (Mauricio Beuchot) en la construcción de dicha comprensión. En efecto, para Santos, esta comprensión pluricultural se genera por el intercambio entre universos de significados diferentes: los *topoi* son lugares comunes retóricos muy extendidos de una determinada cultura y que sirven como premisas para la argumentación. Para comprender los *topoi* fuertes de una cultura a otra, Santos propone una *hermenéutica diatópica*, que se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura son tan incompletos como la cultura misma, sin importar lo fuertes que sean. Dentro de la misma cultura no es visible la incompletud de los *topoi*, por lo que el objetivo de la hermenéutica diatópica es concientizar de la incompletud y entablar el diálogo con otras culturas. Por su parte, Beuchot señala que una hermenéutica analógica trata de evitar la cerrazón de la univocidad, para permitir y reconocer la pluralidad, y trata de superar el equivocismo, que termina fácilmente en el relativismo. En efecto, esta hermenéutica nos conduce al pluralismo cultural analógico, el cual privilegia la diferencia y trata de proteger lo más posible la identidad de las culturas. Pero esto no quiere decir que este pluralismo considere que las culturas son perfectas; al contrario, para evitar la equivocidad establece límites analógicos, y por lo tanto fomenta el diálogo y la convivencia de culturas: "De cada cultura habrá elementos que alguna, algunas de las demás y todas las otras aceptarán, otros elementos que tolerarán y otros que rechazarán". De aquí que se pueda generar un tipo de "universalidad" desde abajo, que no sea *a priori* sino *a posteriori*, como producto de un diálogo e intercambio entre las culturas, en búsqueda de superar sus "incompletud".

La metodología que propone Engineer para comprender el Corán y, desde ella, realizar una comprensión liberadora de su fe, aporta elementos que posibilitan el diálogo con la cultura occidental de derechos humanos para enriquecerla, y así construir una "universalidad" desde el diálogo de culturas. Se trata de una metodología que comprende el carácter tanto revelado como histórico del Corán, pues éste "no trataba con una situación estática, sino que estaba tratando con una sociedad dinámica y cambiante que necesitaba del conocimiento para hacer frente a situaciones complejas" (p. 92). Mencionemos algunos ejemplos:

La igualdad de todos los seres humanos por encima de las diferencias, con el mismo honor y la misma dignidad, como mensaje central del Corán (p. 51). La condenación de la opresión y la explotación (*zulum*) pues conducen al mundo a la oscuridad; y con ello la necesidad de la distribución de la riqueza y la denuncia a la acumulación (p. 53). La *yihad* como "una lucha colectiva de todos los pueblos contra los tiranos y explotadores" (p. 55). La condena al consumo ostentoso cuando a la par hay grandes necesidades (p. 63). El respeto a la autonomía religiosa, considerando al Estado islámico sólo como una construcción histórica y no teológica (p. 69), y el rechazo a todo absolutismo (p. 76). La igualdad de ambos sexos, pues han sido creador a partir de un *nafs* (alma, ser, entidad) y por tanto son compañeros mutuos (p. 96). Establecimiento de la paz a través de un sistema social libre de violencia por medio de la eliminación de todas las formas de injusticia (p. 97). La humanización de un derecho que comprenda que "el castigo sólo podría ser aplicado una vez cubiertas las necesidades básicas de todos los miembros de la sociedad, por medio de un sistema socioeconómico justo" (p. 125). Las reglas para un diálogo interreligioso como un diálogo de vida (pp. 168-170). La recuperación del mensaje del Corán sobre los derechos de las mujeres, que fue trastocado por la estructura social del patriarcado (p. 218).

Esta selección de texto de Engineer constituye una manera clara y pedagógica para, desde una sensibilidad de derechos humanos, ingresar al rico mundo de la fe islámica.

**Alejandro Rosillo Martínez**

**RELACIONA ESTRECHAMENTE LA FE CON LA PRAXIS, AL GRADO DE LLEGAR A AFIRMAR QUE "UNA PERSONA VERDADERAMENTE RELIGIOSA ES BASTANTE SUBVERSIVA CON EL ORDEN INJUSTO ESTABLECIDO"**

**APORTA ELEMENTOS QUE POSIBILITAN EL DIÁLOGO CON LA CULTURA OCCIDENTAL DE DERECHOS HUMANOS PARA ENRIQUECERLA, Y ASÍ CONSTRUIR UNA "UNIVERSALIDAD"**

**La memoria y el perdón**

**Amelia Valcárcel.** Herder, Madrid, 2010, 142 pp.



Memoria, perdón, venganza, justicia, olvido, amnistía o reconciliación son términos que han irrumpido vigorosamente en los ámbitos jurídico, político y moral de las últimas décadas. La filósofa Amelia Valcárcel indaga acerca de los dos primeros relacionándolos con sus lógicas situadas en dos marcos históricos de comprensión: uno, antiguo y providencialista; el otro, moderno e individualista.

Sin embargo, más que un esclarecimiento entre memoria y perdón de antiguos y modernos, la autora reconstruye las lógicas y detecta sus pervivencias e *videnciando* didácticamente la influencia de fuentes religiosas referidas a ambos conceptos en el pensamiento secular, quedando trazada una aspiración de universalidad.

**¿ES LO MISMO PERDONAR QUE OLVIDAR?" (P. 11), PARECE REVELAR UNA INQUIETUD MOTIVADORA DE LA AUTORA QUE DA PIE A SUS REFLEXIONES SOBRE DOS ACCIONES HUMANAS COTIDIANAS**

Lo que la filósofa denomina "la ontología de la deuda", por la cual "todo se paga" (p. 25), adquiere protagonismo en el despliegue de la intervención humana ante una falta cometida que busca el perdón y agita la memoria. Ambas constituyen alternativas frente a la venganza, ya en las sociedades arcaicas, como, limitadamente, frente a la justicia administrada institucionalmente. Pero dar cabida a tal ontología en la modernidad, al buscar retributivamente responder al mal causado, resquebraja "nuestra cultura individualista y nuestra noción de responsabilidad."

En este escenario, las preguntas con que inicia el libro recrean problemáticas latentes sobre la viabilidad para concretar el perdón, con toda su complejidad, y revelar su vinculación con la memoria. "¿Es lo mismo perdonar que

olvidar?" (p. 11), parece revelar una inquietud motivadora de la autora que da pie a sus reflexiones sobre dos acciones humanas cotidianas que bajo el contexto posbélico de valoración suprema de la dignidad de hombres y mujeres, respuesta indignada a la materialización del mal de las guerras totales, son objeto de una renovada atención que forma parte de las exigencias morales de esta época que favorece la consagración de la premisa: no hay identidad necesaria entre memoria y perdón, y que los llamados a la memoria, desde la segunda mitad de la anterior centuria, implican posiciones encontradas con el olvido cuyos efectos se hallarían más próximos a los discursos del perdón; todo ello en regiones geográficas tan variadas y distantes como Camboya, los Balcanes, Sierra Leona o Argentina.

Y es que, como Amelia Valcárcel sugiere, en sintonía con el ambiente propio de este momento histórico de valoración de la memoria compartida, ésta estaría constituida "por los recuerdos que tenemos en común. A lo que nos vemos en el caso de recordar porque pertenece a nuestro acervo; porque nos dice de nosotros y conforma nuestra identidad. Abarca lenguajes y técnicas, saberes y normas, artes y ritos. Es la memoria tenida entre y por todos, la memoria común" (p. 12) hecha de luces y sombras, derrotas y esperanzas, gozos y tragedias; en suma, apasiona, como en España, produce miedo y resentimiento, por ende, no requiere sólo de experiencias y sentimientos, exige más bien "la frialdad del análisis y a ser elevada a discurso conceptual". Lo cual, con erudición y talento, ha procurado la autora.

Pero la memoria moralizante que clama justicia en la tierra encuentra sus fronteras en el escenario de la política que, a su vez, se transmite al derecho. No todo crimen será efectivamente sancionado, las tensiones entre la demanda individualizada de las víctimas, que adquieren identidad colectiva propia a partir del mal que se les ha ocasionado cede ante un fin mucho más colectivo cuando se abre la vía a los "perdones fundantes" (p. 46). No basta recordar al patriarca judío José, convertido en visir egipcio, y a sus hermanos prisioneros y abatidos ante él; aquel antiguo esclavo elevado a una posición superior a la de su linaje, otorga su perdón a los fraternales autores de su venta que le cambió la vida "porque no puede suceder que la semilla de Jacob, de Isaac y de Abraham se extinga" (ídem).

Una razón reforzada se exigía ya en el contexto arcaico y clásico donde perdonar estaba cerca de la vileza; un perdón fundante en el plano estatal de la modernidad también la demanda acudiendo a la clave de la necesidad

de "instancia supraindividuales que nos reaseguren de cuentas, saldos y perdones" (p. 142). La razón reforzada consagra una prioridad: "A no ser que esté implicada la desaparición del orden, no hay razón como humanidad" para perdonar el mal (p. 140). Pero admitiendo incluso el perdón fundante, lo que brota también como necesario es la memoria.

La memoria ostenta sus razones, como aquella instalada en millones de mentes diciendo: "quienes olvidan la historia se arriesgan a repetirla", que para la autora, tras desvelar su carácter utilitario, no es necesariamente "la verdadera ni buena razón" de su vigencia, prefiriendo el nuevo precepto: "no olvides, porque si olvidas, olvidas"; cuya vaguedad, por su profundidad, requiere precisión: "nadie ni nada te da derecho a olvidar, es decir, a perdonar, por tu defecto, en nombre de otro" (p. 81).

Mas no se trata de cualquier memoria, puesto que ella no debe traducirse en el recordatorio constante. Advierte Amelia Valcárcel: "La sobre-presencia de algo no parece evitarlo, en el caso del mal, ni su recuerdo lo hace más y más repugnante. Incluso puede ser que lo trivialice. Y eso si no le da ideas a alguno."

Se trata, en conclusión, de un trabajo que

contando con la ventaja de su brevedad, se introduce plenamente en aspectos discutidos de la actualidad, no sólo de España, y es el resultado de un lustro de estudio sugerido desde mediados de los años noventa por un artículo de Rafael Sánchez Ferlosio del que se vale la autora para articular un diálogo revelador en diez ágiles capítulos que requieren, no obstante, de paciente lectura concentrada: I. Qué es un prefacio: en el principio fue el crimen, II. La señal de Caín, que comparte el título del trabajo de Sánchez Ferlosio, III. La moral del olvido, IV. El mundo del perdón, V. El camino lateral interesante: la etología, VI. El nuevo precepto: "no olvidar", VII. Arrepentimiento y perdón, VIII. Misantropía y pesimismo antropológico, IX. Amnistía y perdón; y X. ¿y ahora?

**PERO LA MEMORIA MORALIZANTE QUE CLAMA JUSTICIA EN LA TIERRA ENCUENTRA SUS FRONTERAS EN EL ESCENARIO DE LA POLÍTICA QUE, A SU VEZ, SE TRANSMITE AL DERECHO**

**María Candelaria Quispe Ponce**

**711-2011: 1300 aniversario**

**A. Monclús, J.L. Corral y J.J. Tamayo (coords.).** GEU, Granada, 2012, 166 pp.



Conmemorar académicamente una serie de acontecimientos históricos 1300 años después de haberse producido, no suele dar motivos de celebración a menudo; es más, puede resultar mucho más excepcional si lo que se trae a examen parecer ir a contracorriente de ciertos presupuestos tradicionalmente instalados en el cuadro de concepciones clave que imprimen el sello de identidad de un colectivo, como el español, que en los últimos 500 años ha construido su imaginario social rechazando y buscando ignorar, infructuosamente, la presencia, las vivencias compartidas, los apogeos culturales, conflictos y desencuentros experimentados durante los ocho siglos previos.

**TIENE EL MÉRITO DE RECOLECTAR VISIONES CONTRAPUESTAS A SIGLOS DE HISTORIA OFICIAL QUE CONECTA LA IDEA DE UNA ESENCIA ESPAÑOLA CON LA FE CATÓLICA VISIGÓTICO-ROMANA**

Indagar acerca de la continuidad de la presencia musulmana en España, revalorándola más allá de la ruptura y el rechazo impuesto, es el propósito de esta obra colectiva que reúne los trabajos presentados en la

Jornada de 9 de noviembre de 2011 titulada "1300 aniversario del 711. Choque, Síntesis y Diálogo de las culturas cristiana e islámica en la España medieval. Surgimiento de al-Ándalus", organizada por la sede de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) del Campo de Gibraltar, en Tarifa y Algeciras.

La obra coordinada por Antonio Monclús, Director de la UIMP-Campo de Gibraltar, José Luis Corral, Catedrático de la Universidad de Zaragoza y Juan José Tamayo, Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las religiones de la Universidad Carlos III de Madrid, tiene el mérito de recolectar visiones contrapuestas a siglos de historia oficial que conecta la idea de una esencia española con la fe católica visigóti-

co-romana, desvinculada de la herencia musulmana, sometiendo a silencio todo aquello que previo al Siglo de Oro español dio sentido y orientación a esta época desde el pasado medieval, cuando se hizo realidad un esplendor en filosofía, artes e inquietudes científicas en plena España musulmana llamada al-Ándalus.

El libro que comprende dos partes, la primera dedicada a tratar la "Significación histórica del año 711", y la segunda a desarrollar "La referencia y el símbolo cultural de al-Ándalus", reúne nueve trabajos de autores de diversas disciplinas otorgándose, como es lógico, un peso especial a la historia medieval y a los estudios de arabistas.

No pueden faltar aproximaciones teológicas y feministas, tampoco la visión de especialistas de lengua materna árabe. Se concluye, además, con un ilustrativo "Epílogo", preparado por José Luis Corral, que contiene los textos más significativos de las dos miradas - musulmana y cristiana- de aquel fugaz proceso de cambio político que condujo en el año 711 a la instauración del poder musulmán en la península ibérica.

La interpretación histórica y la lectura de fuentes estimulan el interés en los detalles de las incursiones, alianzas, traiciones, venganzas y ambiciones político-militares; así como en el contexto de opresión y desencanto de una población peninsular que optó por no arriesgarlo todo por sus antiguos amos. José Luis Corral, Pedro Martínez Montávez, Asunción Esteban y Antonio Torremocha logran completar entre los cuatro el paisaje de una época lejana y masivamente ignorada, de escaso acceso para el español medio, pero indispensable como horizonte para el trato con la vecindad musulmana, desde hace medio milenio implantada en las mentes como ajena.

Al-Ándalus constituye, por ello, la base de una propuesta diseñada en la segunda parte de esta obra como símbolo de integración sin exclusiones, propósitos de mejora en la vida de las mujeres, encuentro entre oriente y occidente o reapropiación individual y colectiva del espacio público urbano. Incluso, Juan José Tamayo, recogiendo las investigaciones recientes de la filósofa feminista Celia Amorós, indaga acerca de "vetas de ilustración" (pp. 95-96) en la época medieval hispana que, pese a la tendencia a ser obviadas, resurgen tarde o temprano como referencia aleccionadora y reconsiderada de convivencia valiosa.

Los trabajos de Waleed Saleh Alkhalifa acerca de "El reflejo de al-Ándalus en escritores árabes contemporáneos" y Mostafa Alkalay Nasser sobre "Génesis de una ciudad hispanomusulmana: el caso de Vejer", superan la con-

sabida exposición de resultados originales y objetivos de sus investigaciones en torno al presente y pasado andalusí; emociones, sentimientos y poesía invaden sus discursos al referirse a "El Paraíso Perdido" (p. 127) o, en el estudio de Vejer, cómo se procede a "la construcción de un nuevo mapa de relaciones afectivas con el entorno" (p. 147).

Aprecio, respeto y conciencia actual de lo sutilmente compartido escapan del clásico protagonismo de batallas y jefes político-militares. Al-Ándalus resulta, pese a patriotas chovinistas, mucho más que un refugio pasajero para el viajero árabe, es una fuente y un prolongado "estar" de lo utópico que demanda ser seguido como aquello que el propio mundo árabe dejó de ser, habiéndolo sido en tierras hispanas: modelo de "unión y fuerza".

Compromiso y dedicación especiales en la organización de la Jornada y la edición de este libro relucen en el trabajo realizado por Antonio Monclús, que abre las ponencias que pergeñan el escenario de ideas que guían y estructuran la obra; no obstante, Monclús supera la ardua revisión histórica para invocar, con J. Lomba, una deuda contraída por la cultura europea con árabes y judíos, además de griegos y latinos, al tiempo que destaca que fue en España donde tuvo lugar la síntesis de todas las grandes aportaciones de todas estas civilizaciones, transmitidas (traducidas concretamente) con presteza a favor del occidente cristiano ajeno al legado inmediato de al-Ándalus.

**AL-ÁNDALUS CONSTITUYE, POR ELLO, LA BASE DE UNA PROPUESTA DISEÑADA EN LA SEGUNDA PARTE DE ESTA OBRA COMO SÍMBOLO DE INTEGRACIÓN SIN EXCLUSIONES**

Finalmente, y en lo que conlleva un mayor interés para la línea editorial de este boletín, las ciencias de las religiones, Antonio Monclús deja apuntado que "curiosamente no sólo en el más conocido terreno de la matemática o la agricultura la huella árabe es patente en la España medieval sino que desde hace años diferentes estudios están mostrando y demostrando, que en el mismo corazón de la religión cristiana desarrollada aquí, la influencia andalusí fue fundamental" (p. 21). Corresponderá a los interesados abordar el misticismo y los ejercicios espirituales que favorecieron la santidad de cristianos dentro y fuera de la península.

**Edgardo Rodríguez Gómez**

**Ética y fenomenología en la poética de Blas de Otero**

Antonio Gil de Zúñiga y Muñoz. ADG-N Libros, Valencia, 2011, 304 pp.



El proyecto moderno planteaba la aparición de niveles conceptuales de reconfiguración de la especie humana. Es decir, los valores enarbolados y justificados desde lo mítico y lo religioso ya no eran suficientes para la edad de la razón. No solo a nivel epistémico sino ético, tal como eran concebidos y aceptados hasta ese momento. Es decir, una profunda revelación de la naturaleza humana que escapaba al fin de explicaciones trascendentes. Muerto Dios, muertos los horizontes de sentido. Ya no el equiparamiento a los seres etéreos sino lo simple, crudo y realísticamente humano.

**LA FEROCIDAD DE UN MUNDO HIPER-MODERNIZADO TAMBIÉN HACÍA ABANDONO DE LAS MATRICES GENEALÓGICAS DE LA ESPECIE, ENTRE ELLAS LA DE LA POESÍA.**

O sea la secularización de la mitología. El hombre pasaría a un escenario mundano, prosaico en su narrativa ontológica, individualista en su ética. Sin la honra celestial, destellan sus faenas en lo cotidiano, sin el aura divinizado, sino, humano, demasiado humano.

Así las explicaciones de su episteme, de su moral, corresponderían, a una nueva sensibilidad. Sin necesidad de narrativas trascendentales se vuelca a una ética estrictamente antropológica. El abandono así de lo divino también significaría la aparición de un nuevo orden. Pero ahí también la tragedia. Con la figura de Dios no solo cayó la ética sino el conocimiento. La ferocidad de un mundo hipermodernizado también hacía abandono de las matrices genealógicas de la especie, entre ellas la de la poesía. Esta también se derrumbaba con la ceremonia del adiós de la figura divina.

Recordemos que la explicación clásica es suponer que la lírica se configura y origina a partir de una creencia en lo trascendente. Aniquilado como concepto fundacional moderno, lo

trascendente arrastra también la caída de la poesía. La lógica moderna, matematizada, galileica, es enemiga de ella. Su verdugo total, pero con ello doblega el universo más sublime de lo humano. Gil, nuestro autor reseñado, encuentra que ello nos obliga a un reordenamiento total de nuestras prioridades vitales. Y encuentra en Blas de Otero, este místico español, heredero de la antigua y prestigiosa tradición hispánica, una incesante prueba de evitar el colapso absoluto como consecuencia directa del proyecto moderno.

Si el positivismo y el mundo postindustrial son sus mayores signos, entonces, significaría también ya no una etapa más de la evolución humana sino el fin de la civilización hasta ahora conocida. Una búsqueda de progreso, que descartó a Dios y todo lo sublime, es ahora un monstruo repleto de paradojas, muchas de ellas insalvables.

Es decir, para sociedades denominadas premodernas eran necesarias explicaciones de ese tipo: divino y poético. Una necesidad epistemológica y social. La propia cosmovisión societal de esas formas de organización humana obligaba a la construcción de mitologías y hagiografías con aspiraciones perpetuas. En las antiguas teorías de explicaciones mitológicas la coherencia y explicación de las jerarquías sociales era asumir que los relatos míticos y heroicos nos permitían reencontrarnos con el orden del mundo primigenio, que ahora podría haberse perdido.

Se parte de una suposición, un axioma inevitable si queremos entender los límites prescriptivos modernos. El viejo filósofo Immanuel Kant ya lo había planteado en el debate de los fundamentos de la naturaleza humana: que hay conductas que en sí mismas son moralmente superiores por que se consolida el género humano y su alcance es universal convirtiéndose en paradigma de acción, la senda de los imperativos categóricos. Pero ello no se ha dado. Ha fracasado el optimismo laico sin religiosidad. Entonces qué hacer. Antonio Gil a esto llama la *religación sosegada*, como camino de reencuentro con Dios. Ante el anhelo de progreso, las estructuras religiosas fueron cuestionadas, un *provocativo conflicto*, en palabras de Gil, pero limitadas y peligrosas para todos.

Es así que los conflictos por el control del discurso del conocimiento no escapaban del constante desplazamiento de las posibilidades de reivindicación de otras maneras de revalorar al reconocimiento de la intersubjetividad. Una superación de ella nos lleva a la otredad, según nuestro autor. Una ética de la otredad que se convierte en agenda urgente y necesaria para replantear la actual situación de nuestra comunidad global. Esa idea de reconocer al otro aunque

inconcebible en el orden clásico, ahogado en poderosas jerarquías sociales y no inclusivas, sin embargo mantenía una horizontal y respetuosa relación con la naturaleza. La otredad, al decir de los estudiosos contemporáneos, también requería de ciertos presupuestos solo pensados en la modernidad y ello debería más que desplazar a la armonía con la Madre Tierra, conciliar su armonía.

La cultura occidental que edificaba estructuras de poder excluyente, es decir incuestionables, ilusoriamente adquirirían un estatus de ser ordenaciones reales y verdaderas de jerarquía general que alimentaba y determinaban todas las esferas sociales. Ello ahora es inaceptable, más cuando *el otro* es en realidad un *nosotros*. Un nosotros que necesita reencontrarse con su pathos, consigo mismo.

Ello, en clave de Blas de Otero, solo será posible si la reconciliación con la naturaleza, con el otro, consigo mismo, es también de las representaciones de ello, es decir, la sublimación, el lenguaje poético como instrumento epistemológico. Teniendo como socio la aceptación de que la poesía solo será trascendente en la medida que acepta esencialmente la religiosidad como constitutivo de ella.

Ello lleva a Dios, desde la *religación*, un ser amoroso que evitaría el no-ser. Hay entonces una vieja batalla en Otero, según Gil, representativo de un conflicto clave contemporáneo: hay un redoble de conciencia, una escisión pero que tiene una hoja de ruta propia dada por la presencia de Dios en la historia.

**HA FRACASADO EL OPTIMISMO LAICO SIN RELIGIOSIDAD. ENTONCES QUÉ HACER. ANTONIO GIL A ESTO LLAMA LA RELIGACIÓN SOSEGADA, COMO CAMINO DE REENCUENTRO CON DIOS**

Con esto, para una agenda marcadamente responsable se trata de reconstituir los aspectos fundacionales de nuestros orígenes: aceptar la suma importancia de Dios, la poesía, lo sublime pero sin el autoritarismo histórico que ha caracterizado principalmente a la figura divina. ¿Eso es posible? Gil, cree que si. En todo caso, este texto sirve para insistir en abrir el diálogo de nuevo en una época humana prácticamente deshumanizada y, al parecer, al borde de la desaparición.

Rubén Quiroz Ávila