

RECENSIONES

JOSÉ MORALES, *Caminos del Islam*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2006, 317 pp.

Si bien el autor de este libro es propiamente profesor de Teología dogmática y espiritual en la Universidad de Navarra, sorprende con la publicación de un libro como el que aquí presento, debido a su profundidad y pertinencia.

El texto está estructurado en siete capítulos. Solo el capítulo VI está dedicado a la presentación del Islam como religión histórica propiamente tal, en una breve recapitulación del tema que el mismo autor había desarrollado anteriormente, en el año 2002, en otro libro dedicado a la religión del Islam. El juicio que expresa sobre el texto sagrado del Corán, muestra bien la perspectiva desde la cual valora la tradición religiosa islámica: "Es principalmente la veneración que le tributan los musulmanes lo que ha hecho del Corán un monumento venerable de religiosidad" (p. 236). Un texto que alimenta la espiritualidad de unos mil millones de fieles "cuyo mundo socio-religioso constituye toda una civilización" (p. 227) y que están actualmente repartidos en 57 países musulmanes, aglutinados en la Organización de la Conferencia Islámica (OCI). Si bien esos "caminos islámicos" son muy variados, tal como se señala diferenciadamente con gran pertinencia (p. 197).

A lo largo de los otros cinco capítulos del libro, el autor va mostrando el proceso histórico del Islam en el mundo, describiendo su presencia conflictiva y, a la vez, contundente, en el mundo moderno. Si bien destaca la objetiva dificultad que esa modernidad le plantea a la estructura misma de la tradición islámica que surgió después de la Segunda Guerra Mundial y que coexiste con el creciente proceso de globalización a partir de fines del siglo XX. Ahí está el mérito principal del libro.

A lo largo del texto pueden apreciarse los diferentes aspectos que, desde el siglo séptimo, han ido sellando las difíciles relaciones entre la civilización occidental, marcada por el cristianismo, y la civilización islámica. Ambas civilizaciones expansionistas, debido a su respectiva comprensión de la verdad religiosa que las sustenta y que las mueve, obligándolas a llevar su contenido a todo el mundo. Los hitos de las "cruzadas", por un lado, y de la conquista de Constantinopla por el otro, así como la ulterior caída del califato de Córdoba, dejaron profundas heridas y prejuicios

mutuos difíciles de sanar. El autor hace un seguimiento de esos prejuicios con maestría y gran aporte de datos, así como de referencia tanto a fuentes históricas como a estudios especializados sobre el tema. Desde las "Cartas Persas" de Montesquieu (p. 84), en las que se muestra la diferencia entre el genio de la libertad occidental y el "sometimiento" tutelado propio de los países islámicos, hasta la carta del Papa Pío II escrita para enviarla a Mehemet II, conquistador turco de Constantinopla en 1453. El Papa quiso ahí invitar al Sultán a convertirse al cristianismo para, de esa forma, poder asumir el nuevo liderazgo de la antigua capital de la cristiandad oriental. La carta no fue enviada, pues obviamente de nada habría servido tampoco.

Resulta particularmente interesante el análisis hecho por el autor (cap. III) sobre la situación del Islam y su relación con el cristianismo en cuatro países especialmente significativos, como son Egipto, Afganistán, Arabia Saudita y Turquía; así como la crisis sin solución aparente representada por el conflicto de Palestina (cap. IV).

Sin embargo, el capítulo final (cap. VII) "Cristianos y musulmanes" es probablemente el de mayor interés. Uno puede ahí apreciar las raíces de los actuales problemas de entendimiento mutuo, así como los enormes esfuerzos llevados a cabo desde ambos polos religiosos, particularmente con las iniciativas católicas oficiales. Es particularmente destacable el papel jugado por la Iglesia Católica, a partir del Concilio Vaticano II (Declaración "Nostra Aetate", n. 3). A partir de ahí fue posible que, en el mismo año 1965, en que terminó el Concilio, el cardenal König fuera invitado a dar una conferencia sobre el Monoteísmo, en la universidad islámica más importante, de Al-Azhar, en Egipto. Más tarde, en 1976, el cardenal Pignedoli, presidente del Secretariado para los No-Cristianos, fue invitado al Seminario de Diálogo islamo-cristiano, organizado por el presidente de Libia, Gaddafi, en Trípoli. Aun cuando las palabras del mismo cardenal fueran después desautorizadas por el Vaticano (p. 298). Pero, sin duda, el acontecimiento más notable está constituido por las inéditas visitas del Papa Juan Pablo II a países musulmanes, a Marruecos en 1985 y, sobre todo, a Damasco, en el 2001, donde entró descalzo en la mezquita omeya, para orar junto al Gran Mufti musulmán (p. 292-293).

El libro deja en claro, aun cuando no lo desarrolla con mayor profundidad, la importancia del

aporte del pensamiento inductivo aristotélico que llegó a Europa a través de las traducciones árabes realizadas por Avicenna y Averroes. Aunque la figura de Aristóteles solo sale citada dos veces en el desarrollo del libro. Y los dos filósofos islámicos aludidos no aparecen ni citados, si bien, el autor reconoce que “la relación entre cristianos y musulmanes se caracteriza inicialmente, durante los siglos de la alta Edad Media, por una clara superioridad de la cultura árabe respecto a la cristiana. El Islam desempeñó un papel de primera importancia en el desarrollo de la civilización occidental europea, especialmente mediante la transmisión a Occidente de la filosofía aristotélica, y de su propia tradición científica y tecnológica” (p. 270).

El autor dedica un breve capítulo a la mística musulmana “sufí”; pero no lo aprovecha tampoco para abundar en su significado relativizador, gracias a la profundización en la “Basmala” con que comienzan todos los Suras del Corán, afirmando el absoluto de Alá centrado en “clemencia y la misericordia”. Se encuentra a faltar la notable teología mística del persa Rumi, así como del gran sufi de Al-Andalus, Ibn-Arabí. Ninguno de ellos dos se encuentran ni tan solo citados al tratar el tema de los sufíes, cuando ahí radica quizá el aspecto más importante para el posible diálogo interreligioso, yendo a lo más profundo de la experiencia “monoteísta” (Dios es Amor misericordioso).

El problema particularmente agudo representado, en el Islam actual, por la falta de criticidad moderna en la valoración de la propia tradición religiosa y cultural, marca la diferencia más clara entre Occidente y los países islámicos. Si bien, desde el siglo XVIII ha habido, al interior del mundo islámico, esfuerzos en esa línea de reflexión crítica. Particularmente, en los años de la década de 1970, se vivieron tensiones fuertes que derivaron en muchos “ilustrados” islámicos condenados a muerte, recordando tal situación lo vivido también en el Occidente cristiano en casos como Giordano Bruno y Galileo. La fuente para este aspecto de los islámicos “ilustrados” la toma el autor del notable libro de Christian Kurzman, *Liberal Islam* (1998).

Las desconfianzas acumuladas por la difícil historia de ambas civilizaciones, sobre todo debido a la supremacía técnica y militar lograda por Occidente desde fines del siglo XVIII, hace difícil un pronóstico a futuro, tal como lo señala fundamentalmente el autor del libro. El mundo islámico mira a Occidente con cierta “envidia”, pero a la vez con rencor y con el temor de que el “secularismo” moderno occidental pueda afectar también perniciosamente la vida tradicional del mundo islámico. Por todo ello, el libro termina señalando que entre la civilización occidental y la islámica hay actualmente “una comunicación más bien estancada, aunque deba y pueda tener un futuro más prometedor” (p. 307).

Es una lástima que, en el texto, se hayan deslizado algunas fallas que desmerecen la seriedad del conjunto. Así, la incongruencia en la fecha del asesinato de Sadat en El Cairo, señalando como fecha “octubre de 1973” (p. 117) y, luego, más adelante, la correcta de 1981; también, el atentado contra las Torres Gemelas de New York, el 11 de septiembre de 2001 (p. 138) y la correcta del 2002 (p. 199). Hay también algún lapsus que se presta a error, como la referencia a “Qumran”, en lugar del Quran”, en la nota 23 (p. 93); finalmente, sorprende que a un autor, que es español y no latinoamericano, se le escape una vez la “y” en lugar de la “ll”, con la palabra “hayan”, queriendo significar “hallan” (p. 203).

Pero, en su conjunto, se trata de un libro sólido y muy oportuno, de gran utilidad, dada la actual coyuntura, para los lectores de habla hispana. Muy recomendable.

Antonio Bentué
Profesor Titular UC

EDOARDO SCOGNAMIGLIO, *Catholica. Cum ecclesia et cum mundo*, EMP, 2004.

‘*Catholica*’, es una obra de eclesiología fundamental en la que Scognamiglio, nuestro italiano autor, aborda ampliamente otros temas históricos y sistemáticos. Partiendo del significado filológico e histórico de ‘católico’ continúa su desarrollo dogmático, para finalmente, valorar su importancia sobre el plano teológico.

Afirma que el sentir común ‘*cum ecclesia et cum mundo*’ ha cambiado hoy el modo de hacer teología, de entender la naturaleza de la catolicidad y la misión de todo bautizado; advirtiendo que esto ya lo anunciaba Juan XXIII en el discurso inaugural del Vaticano II.

Scognamiglio, trata la catolicidad de la Iglesia desde su otra nota característica, la unidad. La catolicidad trasciende nuestro ser bautizados en Cristo, y la trasciende porque ella hunde sus raíces en el misterio trinitario: ‘*la obra de salvación [de Cristo] procede del amor del Padre y se completa en la efusión del Espíritu*’ (p. 10). El bautismo revela en definitiva nuestro universal ‘común’ ser eclesial.

La catolicidad no solo une en la diversidad, sino que revela el rostro humilde de Cristo y la fuerza del Espíritu. De hecho, según nuestro autor, no habría catolicidad sino superando la diferencia en la caridad dialogante.

De este modo, la catolicidad es un gran desafío que requiere humildad y mansedumbre, escucha y silencio, pero sobre todo, actos concretos de conversión del corazón y de la mente.

Citando a Ignacio de Antioquía ‘*Donde está Cristo, ahí la Iglesia es católica*’ (p. 15), afirma

que la Iglesia es verdadera comunión católica en la medida en que expresa (históricamente) el sentido teándrico de la *koinonía*. La catolicidad reclama la comunión creada por medio de la acción salvífica de Dios que une a la criatura humana con Él mismo en modo trinitario.

Hay, en síntesis, dos fuentes de la catolicidad: la plenitud de la gracia de Cristo (el don del Espíritu) y el indefinido virtual de la creación y del desarrollo de la especie humana. Se debe crear una relación dialógica entre estas dos fuentes (p. 16).

Ser católico es una vocación, supone diálogo marcado por la escucha, la respuesta, la conversión y la purificación. La comunidad cristiana tiene vocación católica, esto refiere al sentido empírico, la praxis de la fe deviene medida hermenéutica de nuestro ser católico; praxis que debe expresar el deseo de abrazar a toda la humanidad.

Se debe reconocer que Dios ha creado al hombre 'esencialmente' católico, esto es eclesial, en cuanto *ser relacional* y comunal, abierto a la reciprocidad. La imagen de Dios no es otra que —en el plano existencial y sociológico— la necesidad innata del hombre de relacionarse y posicionarse al interior de la comunidad. Desde siempre el Padre ha querido conducir a la humanidad a la vida de comunión con sí mismo mediante la Iglesia.

La Iglesia Católica es algo así como una 'extensión de la Trinidad en el tiempo' (p. 19). Citando al Pastor de Hermas, habla de su 'preexistencia' y que ella es católica en su identidad real y virtual (ya poseída y por actuar).

A raíz de lo anterior, la aceptación serena del pluralismo caracteriza la vida del cristiano. La catolicidad es la experiencia de la universalidad en la particularidad y de la unidad en la pluralidad: la Iglesia es la verdadera *res publica* (Agustín). Es la catolicidad la que permite afirmar que la Iglesia es '*sacramento y signo de la unidad del género humano*' (LG 1, p. 22).

Solo del diálogo puede nacer la comunión, en el diálogo está naciendo el futuro de la catolicidad. El diálogo tiene vínculos de continuidad con el pasado (tradición), de transmisión interpersonal. La lógica cristiana del diálogo encuentra su fuente en dos principios de fe: el misterio de la encarnación y la exigencia continua de conversión (p. 29).

Nuestro autor recuerda que los confines semánticos del término 'católico' son bastante amplios. A partir del siglo III, 'iglesia católica' se usa para la verdadera iglesia que está en el mundo o la comunidad local que se encuentra en comunión con ella. En Occidente, con San Cipriano, el adjetivo 'católico' indicará la fuerza interior de expansión que es intrínseca a la Iglesia; es parangonada a una luz que expande sus rayos por todo el mundo; es como un árbol que extiende sus ra-

mas por toda la tierra (p. 92). Para Cipriano es importante el sentido sacramental y litúrgico de la unidad: hay un solo bautismo. Y la unidad de la Iglesia universal es transmitida por el Señor a través de los apóstoles y se hace visible en la unanimidad de la oración. La unidad de la luz no admite divisiones y si se separan las ramas del árbol, no habrá frutos. Además del sentido espiritual y comunal de la catolicidad, para Cipriano se impone el sentido de la colegialidad y de la sinodalidad, de la tradición desde el principio de la unidad salvada por el amor y la obediencia a la iglesia de Roma. Desde San Agustín, la Iglesia es caridad-madre de todos los cristianos; los herejes no tienen *caridad* porque rompen la *unidad*, por ello no pueden llamarse católicos. La 'católica' surge de la comunión por obra del Espíritu Santo. Para Agustín, la catolicidad es sinónimo de autoridad y de autenticidad. Esta no surge de la unión espontánea de los individuos, sino de una iniciativa divina que la trasciende: el reunirse es la respuesta a una llamada. La catolicidad se vive en dos tiempos: el presente y el futuro, y son cuatro los sentidos en que se puede hablar de Iglesia católica: el sentido *real-actual* (en su totalidad histórica formada de dos componentes, los hombres en la tierra y los ángeles en el cielo); el sentido *escatológico* (es la Iglesia final, de los beatos); el sentido *angélico* y el sentido *temporal* o histórico-terreno (la Iglesia peregrina, la parte humana en camino hacia la patria). Hacia fines del siglo IV, Scognamiglio recuerda que el *sensus plenior* de la catolicidad eclesial refiere a su extensión en toda la ecumene enseñando la verdadera doctrina, y la expresión *sancta catholica ecclesia* constituye el nombre propio de la Iglesia que es figura y copia de la Jerusalén celeste. La predisposición a la unidad distancia al católico del hereje; su catolicidad consiste en una perfecta totalidad, cuyo fundamento es la identidad y la unidad y su consecuencia, la universalidad. Por estas razones, recorriendo algunas fuentes patrísticas, el autor sostiene que unidad y catolicidad devienen, en el curso de la historia cristiana antigua, realidades homogéneas. Y así, afirma que, a partir del siglo IV, católico es sinónimo de ecumene y de veracidad, en contraste con el periodo anterior que refería a un valor normativo desde el punto de vista doctrinal y de la tradición.

Ahora bien, en su origen, 'católico' tiene un valor eucarístico (litúrgico-sacramental) y altamente comunal. Este valor es el que se le asigna claramente —a nuestro modo de ver— en el Vaticano II; en efecto, los textos muestran un círculo que pone en relación tres categorías claves y que apuntan a la catolicidad: misterio, sacramento y comunión. La Iglesia del Vaticano II es comunión en la eucaristía y en el Espíritu, en la conducción jerárquica y en los carismas; es sacramento de unidad de los seres humanos con Dios y de los hombres y mujeres entre sí, por eso refiere a la

unidad trinitaria de la cual la Iglesia participa en Cristo y en el Espíritu.

La eclesiología posterior se ha esforzado en desarrollar el aspecto *pneumatológico* de la eclesiología del Concilio, sin la suficiente penetración. No es casual que este 'débil' desarrollo vaya unido a una no siempre bien vivida unidad en la diversidad carismática.

Nuestro autor subraya la identidad en su *esencia* antes de su *extensión*. En el medioevo, primaron dos categorías, cristalizadas en la expresión *fides catholica*, reflejando el doble valor de universalidad y ortodoxia. De este modo 'católico' refiere a la plenitud del pan de vida que es Cristo y que la Iglesia comunica a través de la fe y los sacramentos, y no tiene un valor cuantitativo o numérico (Santo Tomás y Alberto Magno).

Scognamiglio advierte que solo después del siglo XII el papado se convirtió en un papado monárquico: el Papa pasa a ser el jefe absoluto de toda la cristiandad católica. Antes solo era el obispo de Roma que, aunque tenía sí un primado de honor (como se defenderá en virtud de las circunstancias, en el Vaticano I), no gobernaba la Iglesia. De este modo, los obispos organizados 'colegialmente' (no es expresión del autor) en metrópolis o arquidiócesis, decidían sus propias formas de gobierno eclesiástico, pudiendo tomar decisiones que incluso difirieran con Roma; por ello la vida de los cristianos podía ser legítimamente diversa en varias zonas de Europa. Sin embargo, a nuestro modo de ver, el autor simplifica aquí de manera excesiva, mostrando casi como un salto lo que en realidad fue un lento proceso de formación de la organización de la Iglesia Occidental bajo el 'patriarcado' de Roma, ya desde los tiempos de Dámaso y Siricio, y con absoluta claridad desde la época de Gregorio Magno. Con todo, no se puede desconocer la tendencia centralizadora que caracteriza el siglo XII y que nuestro autor nos recuerda: primero Graciano con su *Decretum*, definido como *Concordia discordantium canonum*, después Gregorio VII y completado por Inocencio III; desde aquí, la *plenitudo potestatis* está en el papa, el Papa es la fuente de toda potestad en la Iglesia. Esto lo corona Inocencio IV con su *princeps legibus solutus*. Situándose sobre la ley, el Papa tenía plena libertad para maniobrar en el cuerpo eclesial, así había devenido en cierto sentido, el monarca de la Iglesia.

El autor considera que este hecho condicionará la lectura de la catolicidad: el Papa pasa a ser la fuente de toda potestad jurisdiccional en la Iglesia, ya no es el primer sucesor de los Apóstoles, sino que se sitúa por sobre el colegio de los obispos, pasando a ser nuestro representante de Cristo que está entre Dios y la Iglesia. Desde esta lectura de la historia, el autor toma una muy débil postura respecto del rol del primado del Romano Pontífice y la relación del primado con el colegio, cuestiones centrales para abordar la cuestión de la

'catolicidad' unida a la nota de la Unidad y Apostolicidad de la Iglesia. Nos preguntamos ¿cuáles son los principales problemas de la afirmación del primado, no solo de honor, sino de jurisdicción del Papa respecto de la misión universal que tiene la institución que gobierna? Si el primado es un *factum theologicum* (Pesch) que refiere a la identidad misma de la Iglesia y creemos que este pertenece al misterio de la Iglesia peregrina en la tierra (Tillard) ¿por qué dificulta la unidad en la misión universal-católica?

Esta es la razón —a juicio del autor y desde Congar— por la que la nota de la 'catolicidad' desemboca en absolutismo, violencia y en sentido teológico recibe un valor altamente apologético. Y de aquí deriva la imagen de Iglesia como *societas perfecta* de la que se pasará, en la época de la Reforma y contrarreforma, a una concepción apologética marcadamente eclesiológica; prueba de ello es la elaboración en el siglo XVI de la *Via notarum* como un proceso de la *demonstratio catholica*.

Para alcanzar la máxima amplitud y altura del concepto de catolicidad fue necesario, y lo es, superar la función demostrativa, distributiva, predicativa e intensiva del término 'kathólon'. La Iglesia Católica, cual cuerpo de Cristo, realización del Reino de Dios sobre la tierra, será en modo absoluto y exclusivo, único y necesario, la 'iglesia de la humanidad'.

Por ello, insiste el autor, la catolicidad de la Iglesia significa la autenticidad de la fe, visto y vivido en una comunidad que es el cuerpo eclesial. La catolicidad es experiencia de fe eclesial vivida, es la conjugación de *ethos* y doctrina; no se trata de una experiencia mística o de un contacto genérico con un Dios accesible a todos los hombres, ni es una regeneración emocional y afectiva a un acto de conversión; es, en cambio, un acto de eclesialidad que recupera la santidad de vida de todo bautizado, la liturgia, el culto, la plegaria, la ascesis, el contacto con el Señor.

Por tanto, frente a la pregunta: '¿cuál catolicidad?', el autor responde que aquella expresada en el Símbolo de Fe y en los concilios ecuménicos. Como en los concilios ecuménicos, es necesario encontrar el sentido dogmático de *kathólon* relacionado al misterio de la Iglesia. Lo que encontramos es que el significado dogmático de 'católico' no es jurídico ni moral, sino comunitario y cristológico, es decir, sacramental. Es una catolicidad eucarística que trasciende toda forma de división y de confesiones religiosas. La catolicidad de los orígenes depende del hecho que todos los cristianos —todos los hombres— están invitados al banquete para formar el único pueblo de Dios.

Para terminar, el autor propone una meditación sobre la Iglesia vista en perspectiva, desde los desafíos que considera más inmediatos, referidos sobre todo al encuentro con las religiones, a

un posible 'ecumenismo católico', y a un 'sentido cósmico de la catolicidad'.

En resumen, podemos afirmar que Scognamiglio sitúa la nota de la catolicidad acentuando la importancia de la *realización* de ella en la vida de la Iglesia: es un don y es una tarea, un don imperfectamente realizado (en la línea de Küng).

La Iglesia es jurídica y carismática, es corporal y es espiritual, es maestra y es discípula. La Iglesia es católica, como ser y *como deber ser*, por ello ensaya caminos por donde cree que la Iglesia de Cristo puede evidenciar su unidad en la ecumene.

El autor nos prospecta una visión suficientemente rica y equilibrada; sin embargo, tal vez por la amplitud de los temas puestos en análisis, aunque consigue entregarnos mucha información –y tal vez por esta misma razón– termina haciéndolo con escasa profundidad.

No puede decirse que haga aportes especialmente novedosos respecto de aquellos bien conocidos: la necesidad de un renovado compromiso en el servicio al mundo, a los pobres; la urgencia de establecer reales puentes de diálogo interreligioso y ecuménico (¿de qué novedoso modo?). Se impone vivir –desde una recuperada pneumatología, que el autor no desarrolla– la unidad en la legítima diversidad, reconociendo que cada doncarisma ha sido dado para la edificación de la comunidad; la Iglesia debe descentralizarse (nuevamente, ¿cómo?). Y si el primado de jurisdicción ha impedido que se despliegue la misión 'católica' de la Iglesia –como sostiene él– ¿se puede renunciar a este *factum theologicum* para vivir la catolicidad y tender a la unidad? ¿O 'corregirlo', sin renunciar a él? (pero, de nuevo, ¿cómo?).

El Vaticano II vuelve a ser, para las cuestiones abordadas por este autor, una referencia insuperable, y desde este punto de vista, los problemas contingentes referidos a la catolicidad de la Iglesia, que se advierten en esta obra, serían mucho mejor tratados desde la aguda óptica conciliar, bíblica, patrística y de un notable enfoque histórico-salvífico.

Además, no obstante su insistencia inicial en el *theologúmenon* que la Iglesia existe desde el principio del género humano (la '*ecclesia ab Abel*' de San Agustín y Santo Tomás), advertimos en el autor una suerte de pesimismo antropológico, desde el pesimismo institucional que una y otra vez trasluce en su obra. La catolicidad no solo es una tarea, sino que es primero un don, desde aquí es cierto que la perfecta realización de ella está en tensión hacia el *éschaton*, pero no haber alcanzado la perfecta realización universal no significa que no viva ya ahora, aunque frágilmente, su catolicidad: esta nota no es un dato entre otros, sino que define la naturaleza, le da su identidad a la Iglesia de Cristo.

Sandra Arenas Pérez

CARLOS HALLET COLLARD, S.J., *¿Por qué Virgilio?* Antofagasta, Ediciones Universitarias Universidad Católica del Norte, diciembre 2005. pp. 67

El Padre Hallet presenta en este pequeño texto una exposición de la vida y obra del gran poeta latino Virgilio. Exposición de divulgación que permite una primera aproximación a la obra virgiliana.

El libro está dividido en dos partes y dos anexos. En la primera parte hace una presentación biográfica donde sitúa cronológica y geográficamente a Virgilio y, a la vez, muestra la importancia literaria y cultural del poeta para el mundo europeo y occidental en general. Posteriormente presenta de forma clara y sucinta una descripción de la obra virgiliana: Las Bucólicas, las Geórgicas, La Eneida.

En la segunda parte muestra una selección de textos de las tres obras anteriormente mencionadas. Esta muestra de textos permite una aproximación inicial y parcial a la obra de Virgilio donde se puede descubrir los temas típicos de cada una de sus obras.

Finalmente en dos anexos presenta una cronología virgiliana, autores contemporáneos de Virgilio y algunas citas y locuciones célebres. Termina entregando la información bibliográfica sobre los principales estudios de la obra y vida de Virgilio.

Un buen texto de divulgación y de introducción para iniciarse en el conocimiento de Virgilio. Esfuerzo que es necesario realizar para conocer parte de las raíces de nuestra cultura occidental. "*Felix qui potuit rerum cognoscere causas!*" (¡Feliz aquel que ha podido conocer las causas de las cosas!) Geórgicas II, 489 (p. 54).

Juan A. Navarrete Cano
UCMaule - Talca

E. A. SANTIAGO SANTIAGO, *La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro*, Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias - Sede Gran Canarias (ISTIC), Zamora 2005.

El texto aquí presentado corresponde a la tesis doctoral del autor, Eloy A. Santiago, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, bajo la guía del profesor Luis F. Ladaria.

El jesuita Juan Alfaro (1914-1993) fue uno de los teólogos europeos más importantes del siglo XX. Como bien lo muestra el autor, Alfaro fue verdaderamente apreciado en el ambiente teológico internacional contemporáneo y dejó, sobre todo desde su cátedra en la Pontificia Universidad

Gregoriana (1952-1988), una huella profunda en destacados representantes de las generaciones de teólogos del posconcilio, entre los cuales se cuentan Juan Luis Ruiz de la Peña, varias veces mencionado en el texto, y el mismo Ladaria. Precisamente, estos autores, conocidos sobre todo por sus aportes en el ámbito de la antropología teológica, deben a Alfaro –y también, hay que decirlo, a otros grandes teólogos como H. de Lubac y K. Rahner contemporáneos– su comprensión “crística” del ser humano en sus estructuras más esenciales. El autor se ubica claramente en esta tradición y su tesis doctoral lo refleja de manera nítida desde su mismo título, que invita a captar la importancia del aporte de Juan Alfaro a la comprensión teológica de la implicancia mutua, necesaria y fundamental, entre cristología y antropología. Una cristología concebida desde lo humano –“en perspectiva encarnacional”– y en función de la plenificación del hombre en Cristo; y una antropología articulada desde, por y para Cristo como acontecimiento personal culmen de la asunción de lo humano por Dios para la participación de su propia plenitud.

Alfaro comprendió con toda lucidez que la cuestión de fondo aquí es de qué manera y con qué alcance el designio salvífico de Dios en Cristo determina la constitución de lo humano en lo más profundo e íntimo; y a su vez, en qué medida la cristología solo puede ser propiamente “cristiana” si toma en serio la humanidad real y plena de Jesucristo. Esta convicción fundamental del pensamiento de Alfaro determina la estructuración del conjunto de su antropología teológica y, en consecuencia, el esquema de la obra aquí presentada.

El trabajo de Eloy A. Santiago puede ser caracterizado como un intento de presentación de la manera como Juan Alfaro entiende y articula el vínculo entre cristología y antropología, con la pretensión adicional de ofrecer algo más que una mera reseña de los aportes del jesuita navarro, ahondando así en la línea de reflexión antropológica teológica señalada por él. En coherencia con este propósito, el autor sigue a lo largo de todo el trabajo un método que él llama “genético-progresivo” y que el mismo Alfaro impulsó en su momento (pp. 18s). Básicamente, este método consiste en seguir, en los diversos aspectos tocados, la evolución del pensamiento del jesuita a lo largo de una serie selecta de publicaciones de diversos momentos de su vida. Con ello ha buscado observar en la obra de Alfaro, “por una parte, la evolución de su comprensión del hombre y de Cristo y, por otra, las influencias filosóficas y teológicas que subyacen en su reflexión así como el influjo de su teología en la antropología teológica contemporánea” (p. 19). En cada capítulo dicha revisión “genética-progresiva” es rematada con una visión de conjunto y con una síntesis del aporte de Alfaro a la temática específica allí tratada.

El trabajo consta de dos grandes partes que culminan en unas conclusiones generales. A todo ello antecede una introducción general y un primer capítulo independiente dedicado a la “cuestión de lo sobrenatural”, temática importante de la teología de la primera mitad del siglo XX, en cuyo debate se le suele reconocer a Alfaro un lugar destacado. En palabras del autor: “únicamente desde la trascendencia e immanencia de la encarnación (‘gracia de Cristo’) se puede comprender en su unidad dialéctica la trascendencia e immanencia de la gracia (‘gracia del cristiano’). ‘La gracia de Cristo y del cristiano’, expresión con la que hemos titulado nuestra disertación, es, en suma, la aportación propia de Alfaro a la denominada ‘cuestión de lo sobrenatural’” (p. 289).

La primera parte del trabajo está dedicada a la reflexión cristológica de Juan Alfaro y consta de solo dos capítulos: el capítulo II, que es una presentación diacrónica de su cristología a través de siete escritos de entre los años 1958 y 1973; y el capítulo III, más extenso, que ofrece una visión sistemática en torno a un eje central cristológico-soteriológico: el prisma de la encarnación. La segunda parte abarca los capítulos restantes –del IV al VII–, que se refieren a los grandes núcleos temáticos de la antropología teológica (creación, gracia, existencia cristiana y escatología) según la particular visión de Juan Alfaro. Transversal a esta reflexión antropológica y, en consecuencia, a toda esta segunda parte, es la impronta “crística” de la comprensión del ser humano, destacada como su sello característico.

Como creación de Dios, el mundo y el hombre son pensados desde la perspectiva de su “cristofinalización” y por lo tanto en una reflexión sobre el sentido del existir humano histórico en el horizonte del designio salvífico. El tema central aquí es el de la relación entre historia de la humanidad e historia de la salvación (capítulo IV). Por su parte, el tema de la gracia (capítulo V) se destaca como enfocado por Alfaro desde una prioridad concedida a la gracia increada (Dios mismo que se autocomunica al ser humano) y, más concretamente, en una nítida perspectiva trascendental. En ambos núcleos temáticos el aporte de Juan Alfaro se manifiesta claramente deudor de su colega y cófrade alemán Karl Rahner. El autor se esfuerza por destacar que hay, sobre todo en el tratado de la gracia, una impronta en el pensamiento de Alfaro por el lado de una “clave personalista” más que “existencial”, lo que lo distinguiría de Rahner, aun cuando haya acuñado incluso la noción, evidentemente tomada del teólogo alemán, de un “existencial crístico” para describir la índole trascendental de la acción de la gracia en el ser humano.

Los dos capítulos finales se refieren a dos núcleos temáticos en los que Alfaro habría visto una especial concreción de su comprensión “crística” del hombre: la existencia cristiana en la fe, la es-

peranza y la caridad (capítulo VI) y la plenitud escatológica personal, comprendida como “visión de Dios en Cristo” (capítulo VII). El capítulo VI gira en torno a la intuición central de Alfaro sobre la conveniencia de una evolución de la doctrina tradicional escolástica de las *virtudes teologales* hacia una reflexión antropológica sobre la *opción fundamental* –como respuesta humana radical a la autodonación de Dios– que se manifiesta a su vez en la fe, en la esperanza y en la caridad, comprendidas como *actitudes fundamentales* de la existencia cristiana. Hablar de *actitudes* y no ya de *virtudes* no es una cuestión meramente terminológica, por cierto, y refleja una vez más la poderosa influencia de la antropología trascendental de Karl Rahner sobre Alfaro. Lo que permite a este describir la respuesta humana a la autocomunicación de Dios como una “opción fundamental” que se expresa en “actitudes fundamentales”, es precisamente la comprensión radical de la persona humana, de su existencia histórica y de su capacidad más profunda de opción por Dios en Cristo, como trascendentalmente agradados. Esta concepción antropológica trascendental es complementada, una vez más, en el pensamiento de Alfaro con una impronta “personalista” (la acentuación de la dimensión dialógica interpersonal con Dios) y, especialmente, con una acentuación “cristocéntrica, cristológica y cristoteológica” (p. 256) –que, en todo caso, no podría considerarse como un rasgo ausente en Rahner o no suficientemente tomado en cuenta por él–. Eloy Santiago se encargará de completar este cuadro con la consideración, en Alfaro, de las dimensiones prácticas y escatológicas de la existencia cristiana así entendida. Estas mismas dimensiones son las que el autor toma y profundiza en el capítulo VII y final de su trabajo, insistiendo, en coherencia con el conjunto del mismo, en el carácter cristocéntrico de la plenitud escatológica esperada para el hombre.

El trabajo concluye con unas conclusiones generales redactadas en la forma de una síntesis o recapitulación sistemática a partir de todo el análisis previo. Esta síntesis se permite incluso no seguir el orden esquemático del conjunto del trabajo, lo que no afecta a su atingencia. Brevemente, al final de estas conclusiones, el autor esboza un par de observaciones críticas a la antropología teológica de Alfaro, que no empañan su irrestricta adhesión al destacado teólogo.

A mi parecer, el trabajo de Eloy A. Santiago tiene un esquema claro y logra, gracias a su fundamental coherencia interna, que sus dos partes principales –la cristológica y la antropológica– no se entiendan en paralelo sino como mutuamente integradas según la intuición de Juan Alfaro. Es un trabajo serio, basado en un conocimiento amplio del autor estudiado y de la literatura secundaria, pero además con oportunas referencias a determinados debates y tópicos teológicos contemporáneos, cuya consideración contribuye a

una mejor aproximación del lector al tema propio de la disertación. No es una obra de gran pretensión ni alcance teológicos, pero sí una buena guía para aproximarse al pensamiento de un importante teólogo del siglo XX y a su aporte, como también para ubicar adecuadamente ese aporte en los contextos teológicos en que le correspondió vivir y participar al jesuita navarro antes, durante y después del Concilio Vaticano II.

Fernando Berríos Medel

AVENATTI, CECILIA, *La Literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Colección Koinonia 37, Salamanca, Ediciones Secretariado Trinitario, 2002, 369 pp.

El libro de Cecilia Avenatti, tal como lo afirma el prologoista, se consagra “al papel de la literatura en la estética teológica y a adivinar las expresiones poéticas como precomprensiones humanas de la gloria divina” (XIII). Esto se realiza partiendo de unos *prolegómenos* para el diálogo, que adentran en *la literatura como lugar teológico*, para realizar *la interpretación estética de la literatura*.

En el prólogo (XIII-XVI) se presenta a H.U. von Balthasar como un estudioso de la literatura, por lo cual “los trágicos griegos, los poetas modernos, los místicos cristianos, han acudido con sus voces a la sinfonía que ha compuesto Balthasar en su Trilogía”(XIV). Para que la palabra humana pueda decir a Dios ha de transformarse y así, los poetas, con ser los más insignificantes, crean contexto y desvelan lo oculto. Olegario González de Cardedal afirma que la autora sintoniza bien con Balthasar y por eso su obra supone un impulso para lanzarnos a la lectura del teólogo.

La introducción (XVII-XXIV) facilita el camino hacia lo inefable y la autora transmite la fascinación que nace como fruto de lo que se interioriza; una vez entendido el texto balthasariano, se da un tiempo de alejamiento y de ese modo “la palabra escuchada, aceptada y acogida aparece aquí transformada desde mi recepción, lo cual supuso modelar, apropiarme y recrear *su voz*, para que perviva transfigurada en *mi voz*” (XXIII). Se entiende el presente con rasgos de fragmentación y se apuesta por un nuevo comienzo. Para ello ayuda la literatura porque pone “en evidencia el sentido de la existencia de modo inmediato” (XVIII). La autora cree que “en este libro, la teología podrá descubrir nuevas perspectivas para la comprensión del misterio de Dios y la estética literaria podrá encontrar los fundamentos teóricos para encarar una renovación de sus estudios” (XXIII). Se afronta la estética de Balthasar, desde la perspectiva literaria, y a través de tres grandes partes.

La primera parte expone *los prolegómenos para el diálogo entre literatura, estética y teología* divididos en dos secciones: *el pensamiento teológico de Balthasar* (1-17) y *la literatura en el horizonte de la estética y de la teología* (19-37).

Entrando ya en el libro, la primera sección afronta una pregunta no planteada (5-8) y la dinámica trilogía de la teología de H.U. von Balthasar (9-17). Este genio de la cultura europea y gran teólogo asume la cultura de su tiempo y la refiere a Cristo como su origen. Avenatti apuesta por el sentido del texto y por eso plantea la “propuesta de interpretar la literatura como figura, drama y verdad” (8). El pensamiento balthasariano se amasa en la dinámica de su trilogía, a la que dedica 25 años. La estructura de la obra refleja el proceso de la revelación: la figura como centro de la *Estética Teológica*, el teatro como centro de la *Teodramática*, y la verdad con centro de la *Teológica*. Mediante la categoría de *figura* entendida como mirada sintética, recupera el trascendental bello y lo traspone a la teología. La Teodramática, núcleo de su trilogía, la organiza en torno a lo *bueno*; y la *Teológica* concentra su desarrollo alrededor de lo *verdadero*. En definitiva, “el ser de la literatura habrá de ser puesto en relación con una verdad existencial que desde la forma bella opere la transfiguración ética del hombre. En la belleza concebida como transparencia del ser encuentra su fundamento la afirmación de la verdad de la literatura” (17).

La segunda sección explica: los supuestos estéticos (21-29) y la situación de la literatura en su teología (31-37). El primer capítulo resalta la objetividad de la obra de arte, el texto da testimonio de sí, y se presenta ante el sujeto que es activo siendo receptor creativo. Según Avenatti para Balthasar “el fundamento último de la identidad de la obra está en ella misma /.../ la autonomía de la obra entendida como otredad se sostiene sobre tres ejes: la transcendencia, la referencialidad y el encuentro de libertades, cuyo desarrollo se plasma en su fenomenología de la confianza, cortesía e inmediatez de la *presencia real* de la obra de arte” (22 y 24). En el capítulo segundo, se definen los términos del diálogo con Balthasar que se realiza, fundamentalmente, desde el texto de la *Estética* teológica. Dice la autora “la traducción significó otro aspecto del proceso de comprensión de la *forma de pensar* balthasariano. /.../ Quizás de modo oculto, pero no por ello menos real, esta labor hermenéutica es uno de los componentes de la savia que da vida a este trabajo: nuestra traducción forma parte de nuestra interpretación” (33-34).

La segunda parte desarrolla *la literatura como “lugar teológico”* a través de tres secciones: III *la literatura como gloria epifánica* (41-71); IV *la literatura como gloria alienada* (73-137); y V *la literatura como figura en los estilos*

laicales (141-230). Esta parte estudia el héroe, el poeta y el trágico que revelan la verdad, la bondad y la belleza; la sección cuarta es una propuesta para asumir también, lo deforme y feo; y la quinta sección señala cómo los estilos laicales pretenden unir lo humano y lo divino.

La tercera sección, *la literatura como gloria epifánica* (43-71), plantea la posibilidad de diálogo entre la teología y la literatura si se restablece el equilibrio entre “lo teórico, lo ético-existencial y lo poético” (44). Describe dos figuras que manifiestan lo bello: “el héroe en la medida en que expresa la gloria en la libertad de su acción (lo bueno) y el poeta en la medida que expresa la gloria en la palabra inspirada (lo verdadero)” (53). El héroe aparece como modelo de hombre: al armonizar interioridad y exterioridad y al manifestarse como existencia humana salvada; el poeta tiene en común con el héroe que “posee una visión unitaria de la existencia que se traslada a la estructura interna de la obra de arte” (61). El culmen de la epifanía mítica sucede en la tragedia griega: “la gloria del héroe trágico emerge de la experiencia del dolor y de la impotencia /.../ Desde entonces su gloria pasará a Cristo como el único héroe que salva” (66-70).

La cuarta sección, *la literatura como gloria alienada*, tras situar el marco de la gloria alienada (75-78); trata, en el segundo capítulo, la gloria como *locura cristiana* (79-95). En el capítulo tercero se presenta la gloria como *eros melancólico* (97-122); y en el capítulo cuarto, la gloria como *veneración cósmica* (123-137). El camino para poder acceder a la percepción de la presencia de Dios, según Balthasar, es el amor como acontecimiento que despierta admiración y posibilita abandono en Dios que se destapa, entrega y dona. La expresión literaria de la gloria alienada en la Edad Media se expresa en la metafísica de la razón santa y la metafísica de la razón loca; pero no se agota en estas dos líneas sino que también surge la melancolía y la gloria cósmica.

La locura tiene su antecedente en el entusiasmo y manía del héroe y del poeta, en la literatura de la antigüedad; sin embargo, esta visión es insuficiente para entender “las figuras cristianas de la locura, ya que ellas han sido tocadas en su centro por el misterio del amor revelado en Cristo” (79). La gloria del *loco* en Cervantes, se manifiesta en la simplicidad, que da unidad a la obra. Don Quijote sufre una locura que causa admiración: es necio y cuerdo. Esta simultaneidad produce asombro; esta locura es sabiduría que se revela ocultándose. Para Avenatti el *Caballero de la Triste Figura*, “pone al desnudo la ridícula razón de quienes lo miran, /.../ desnuda la necesidad de querer el hombre recorrer la distancia entre el hombre y Dios con la sola fuerza de su voluntad y determinación” (84). La gloria del *idiota* en Dostoievski refleja que “el asombro objetivo es reemplazado por la angustia subjeti-

va. /.../ provoca atracción la contemplación de otro tipo de belleza: aquella en la que se transparenta el sufrimiento” (87). Se trata de recuperar el misterio del amor de Dios que es el camino de la belleza que procede de la locura de la cruz. Este segundo capítulo dedicado al loco, el idiota y el payaso de Rouault rescata la deformidad que expresa plenitud y totalidad porque emerge de la profundidad del misterio cristiano: “desde esta perspectiva cristológica, la estética teológica de Balthasar asume *lo feo* como categoría estética” (95). Se invita a rescatar todos los componentes de lo humano. En el capítulo tercero, al equiparar el “eros platónico” con la “caritas bíblica”, aparece lo melancólico porque el amor es vívido como una enfermedad sin posibilidad de cura” (102). También se estudia la *gloria trágica del amor absoluto* en Claudel, donde el amor en ausencia llega a la experiencia de ¡solo Dios colma! El capítulo cuarto apunta la gloria de lo sagrado en Hölderlin; la mirada estética del niño; la gloria de la naturaleza, como misterio manifiesto, en Goethe y las resonancias de la gloria del cosmos en Rilke.

Por último, la quinta sección muestra, *la literatura como figura en los estilos laicales*. Como en todas las secciones anteriores se parte situando el marco (141-145). Se define el estilo como algo característico de toda producción humana; para Balthasar, estilo es el modo en que la visión de la gloria de Dios se imprime en el núcleo de una teología. La autora explica su trabajo: “nuestra tarea consistió no solo en encontrar las claves hermenéuticas en las que pudieran confluír aquí la literatura, la estética y la teología, sino también en seleccionar, analizar e interpretar los textos literarios en función de estas claves” (145). A continuación se estudia la figura del *viaje* en los estilos de Dante y Juan de la Cruz (147-187). En primer lugar, lo *erótico* como estilo en el *viaje* dramático de Dante aporta la construcción literaria de la figura del amor personal. También, se afronta lo *paradójico* como estilo en el *viaje* poético de Juan de la Cruz que busca la integración de lo apofático y lo catafático; piensa el adentramiento en el misterio como espesura-hermosura. En el centro de la paradoja se sitúa el amor, así se puede vivir muriendo y ganar perdiendo; así los elementos divergentes y chocantes se reconcilian. El capítulo tercero trata la figura de la *cruc* en el estilo *sacramental* de Hopkins (189-205): lo sacramental como estilo “contiene eficaz y realmente en sí aquello a lo que remite” (190); presenta la poética del “instress-inscape” en el *paisaje salvaje*; y la figura de la *cruc* como fuente de toda belleza porque expresa el Amor de Dios. El capítulo cuarto habla de la figura de la *esperanza* en el estilo existencial de Péguy (207-230): aboga por la unidad ético-estética; y la figura de la *esperanza* como punto culminante de una poética cristiana.

Se concluye esta segunda parte afirmando: “los estilos laicales comienzan y acaban con dos poetas. /.../ En Dante culminaba el medioevo cristiano y se iniciaba el renacimiento. En Péguy se cierran siglos de modernidad cristiana y se inicia una nueva era de solidaridad y esperanza. Ambos son punto de llegada y de partida a la vez, pues en ambos se acaba una época y comienza otra./.../ que el teólogo se ponga en contacto directo con la literatura para percibirla como figura dramática y existencial, plena de sentido y de verdad. Luego vendrá la interpretación” (230). Este fue el camino de Balthasar, y en esta parte segunda se ha tratado de mostrar “la posibilidad de aplicación de su categorial hermenéutico teológico a los textos literarios” (230).

La tercera parte presenta *la interpretación estética de la literatura como figura, drama y verdad*, en las dos últimas secciones del libro. La sexta sección investiga *la figura como categoría estética* (233-298) y la séptima concluye con “Desde” la figura “en” el drama “hacia” la verdad (299-334).

La sexta sección se configura con cuatro capítulos: el primero recoge los antecedentes estéticos y filológicos de la figura (235-241); un capítulo segundo, aborda la inserción del planteo de Balthasar en el marco histórico (243-245); el tercero, la dimensión objetiva de la figura estética (247-269); y el último capítulo la dimensión subjetiva de la figura estética (271-298). Primeramente, la autora hace referencia al uso plural de forma y figura; se cita el aporte de la filología de Auerbach que ofrece “una interpretación figural” (239). El segundo capítulo presenta el pensar de Balthasar sobre la figura, constituida por la forma, profundidad y luz, lo que desborda los antecedentes. Al inicio del tercer capítulo afirma Avenatti que “la estética fenomenológica contribuyó a consolidar como polaridad la vinculación existente entre la obra de arte –elemento objetivo– y el artista y receptor –elemento subjetivo–. /.../ Se trata de opuestos complementarios no de contrarios dialécticos. La polaridad entre lo objetivo y lo subjetivo se constituye en una de las bases fundamentales de la estética fenomenológica” (264-265). Desde la dinámica polar de la revelación en el ocultamiento, “si en Jesucristo queda consumada la revelación de la belleza gloriosa de Dios en la ocultación, entonces, el abismo de la fealdad, del dolor y de la muerte, pueden ser asumidos en la figura estética” (266). El capítulo cuarto, la dimensión subjetiva se despliega en: la dinámica de la percepción de la figura; y la unidad en la polaridad desde el sujeto. La autora explica que “el que contempla la totalidad y, por tanto, tiene ojos para ver el conjunto, salir de sí mismo, es decir, se extasía. /.../ En este salirse de sí, el amor es el que mueve y la belleza es el fin de este movimiento. En la posesión de esta belleza, el hombre

encuentra la máxima felicidad” (274). A continuación se abordan varios aspectos, entre otros: el itinerario de la contemplación al gozo; el gozo estético a la luz de la encarnación; y la dimensión lúdica, que se presenta como autorrealización del sujeto.

La séptima sección, titulada “Desde” la figura “en” el drama “hacia” la verdad, se concreta en tres capítulos. El primer capítulo estudia el marco de la dinámica trilogía (301-303) en el que la autora formula ciertos interrogantes: “¿Por qué la palabra poética enmudece justamente cuando debería resplandecer iluminada por la Palabra encarnada? ¿Por qué deja Balthasar de lado la posibilidad de explorar la analogía entre el lenguaje divino y el poético?” (303). El capítulo segundo expone la dimensión dramática de la figura (305-320). La apertura de la figura estética a la existencialidad del drama es fundamental: por el valor que Balthasar otorga al acontecer histórico (307); por la gran relevancia que concede al rol particular; y por la constitución dramática de las figuras literarias. Avenatti dice que cómo hermenéutica de la figura, Balthasar elige el “topos del gran teatro del mundo” de Calderón porque aporta sentido a la existencia histórica y proporciona hondura teológica. El capítulo tercero presenta la dimensión lógica de la figura (321-334). Reflexiona la autora que “lo que explica la ausencia de referencias literarias expresas en esta tercera parte es el hecho de que frente al *Verbum Caro* la palabra poética retrocede. Sin embargo, tras este movimiento negativo, ella puede ser recuperada y desplegar entonces su propio esplendor, enriquecida por el contacto con el origen” (325). La autora finaliza, afirmando: “la palabra poética como reveladora de sentido se sitúa en el ámbito de la expresividad de la verdad como misterio. /.../ De modo tal que el movimiento del *mostrar-se* y del *entregar-se* acaba en un *decir-se*. /.../ la verdad de la figura encuentra su expresión más plena en la palabra poética que interpreta y descifra el sentido misterioso de las cosas, porque surge en última instancia, de la misma fuente: el espíritu de Dios, más allá del cual habita el silencio. /.../ toda gran poesía remite a la figura originaria y apunta a la plegaria que surge del silencio elocuente del alma” (332, 334).

En la conclusión (339-347) confiesa la autora: “la intuición primera acerca de la posibilidad de encontrar en la teología balthasariana una vía de acceso original para la hermenéutica literaria se fue convirtiendo a lo largo del desarrollo en una certeza. Sus voces y ecos confluyen en la *unidad* desde la cual abordaremos el movimiento final de nuestra propia *sinfonía*” (339).

Como colofón se ofrecen cuatro reflexiones. El camino hacia el diálogo es posible al contar con la existencia de un otro que nos asombra; al asumir “la mirada artística que consiste en la capacidad de ver y expresar la totalidad en el fragmento” (341). La segunda reflexión se orienta hacia una propuesta hermenéutica que al considerar “la literatura como lugar teológico no debe interpretarse aquí como una interferencia foránea, sino como punto de referencialidad que le permite a la literatura descubrir más plenamente quién es –dimensión estética–, cuál es su papel –dimensión dramática–, cuál es su sentido –dimensión lógica–, sin dejar por eso de ser ella misma” (342). En tercer lugar, la literatura como *lugar teológico* propuesto por Balthasar, aporta apertura al diálogo con el mundo cambiante. Afirma Avenatti que “en el recorrido a través de las figuras de la gloria y de los estilos la literatura es efectivamente considerada como una vía de profundización del carácter histórico y existencial de la antropología teológica” (345). La autora plantea tres acotaciones al teólogo suizo (345-346). La cuarta reflexión rescata una sinfonía *inacabada*, así “el viaje hacia el encuentro y el diálogo continúa, pues poetas, estetas y teólogos siempre quedaremos convocados a seguir andando juntos tras las huellas de la belleza que une” (347). Al final, Cecilia Inés Avenatti de Palumbo ofrece una valiosa bibliografía (349-368) organizada en: obras y artículos sobre Hans Urs von Balthasar; obras literarias; y obras sobre estética, crítica literaria y de consulta general. Añade unos apéndices con: publicaciones de Balthasar sobre la literatura; y publicaciones y traducciones propias de la autora.

Desde acá invito a la lectura del libro, es una excelente caminata por la teología de Balthasar de modo cariñoso y cercano, razonable y entendible, hermoso y bello; y es una rica despensa llena de poesía que calienta la mente y el corazón de manera bella, buena y verdadera. ¡Es un regocijo leer buena literatura! ¡Es un aire puro para el alma leer teología de la mano de un poeta! La segunda parte, la más extensa, realiza un magnífico recorrido por la literatura mostrándola como fuente para la inspiración teológica, y como agua que mana de la hondura humana, que lleva la impronta divina y revela a Dios. La literatura comunica la gloria, incluso, en momentos históricos oscuros, haciéndose eco de lo divino a través de Don Quijote y su sencillez; la literatura es vehículo de la acción de Dios a través de la figura del viaje, de la cruz y la esperanza.

Agustina Serrano