

La última sección recoge aportaciones que consideran la *analogia entis* en el contexto de la teología contemporánea. Se ponen de relieve diferentes propuestas, como la idea –enraizada en la analogía– de la creación como reflejo de la hermosura de Dios (Michael Hanby); pero también a la luz de la elección en Cristo, desde la perspectiva teológica protestante, como encuentro de dos libertades y bondades, la de Dios y de los hombres, que se manifiesta en la filiación adoptiva (John Webster). Al final, David Bentley, el conocido defensor de la teoría de Przywara, pone de relieve el papel de la metafísica de la creación. Ella permite preservar el sentido de diferencia trascendental entre Dios y la creación, pero al mismo tiempo abre el espacio para el misterio de la encarnación. Sólo gracias a la analogía podemos evitar diferentes tipos de reductivismos basados en la metafísica de la identidad del orden creado con el divino. De esta manera, la cristología permite purificar nuestras visiones teológicas e invita a contemplar la creación como expresión de la bondad infinita de Dios y como recapitulada, de manera dinámica, en el Logos encarnado, el irreducible *concretum* infinito que es Cristo.

Cualquier debate intelectual, como lo subrayaba von Balthasar, se desarrolla a ejemplo del motivo musical de «fuga»: existe un tema base que es punto de partida de diferentes voces. En el caso de la polémica entre Barth y Przywara pasó algo parecido: la controversia original generó la reflexión sobre una serie de cuestiones importantes que han enriquecido la perspectiva del diálogo ecuménico y abrieron nuevos temas teológicos. El libro ofrece un amplio panorama de este escenario intelectual, intentando proponer, a modo de síntesis, las actuales líneas de investigación. De esta manera, sitúa muy bien al lector interesado en las cuestiones de la teología contemporánea, profundizando varios temas concretos. Sin duda, consigue acercar la clásica doctrina de la analogía al contexto filosófico actual.

Piotr ROSZAK

Rémi BRAGUE, *La ley de Dios. Historia filosófica de una alianza*, Colección «Ensayos» n. 438, Madrid: Encuentro, 2011, 469 pp., 15 x 23, ISBN 978-84-9920-085-9.

El análisis de la historia de las ideas y una mayor comprensión de la Modernidad es el objeto de esta segunda obra de la trilogía en la que el conocido

filósofo e historiador francés Rémi Brague viene trabajando desde hace algunos años. Si en el primero de los trabajos, *La sabiduría del mundo* (*La sagesse du monde*, Paris: Encuentro, 1999, 2008; cfr. reseña de J. Alonso en *ScrTh* 41 [2009] 968-971), el A. pone en relación la antropología y la ética con la cosmología, en el presente ensayo (*La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une Alliance*, Paris: 2005), es la teología –más concretamente, la idea de ley divina– la que le sirve para explicar la historia de las ideas occidentales.

Brague acierta al escoger la «ley de Dios» como objeto de análisis pues, según él mismo indica, en esta idea confluyen dos nociones que históricamente han sido comprendidas de forma muy diversa, según los distintos mundos –judío, cristiano, musulmán– en los que se ha desarrollado el maridaje entre lo divino y lo normativo. La idea de ley divina expresa de manera concentrada el problema sobre el origen divino de las normas que rigen las conductas humanas. La confluencia de esos dos conceptos –ley y divinidad– incrementa ciertamente la ambigüedad de la expresión que las ha vinculado en los diversos periodos históricos y en las diversas culturas, por lo que el haber afrontado ese reto constituye ya un notable mérito que debe reconocérsele al A.

La investigación sigue un orden predominantemente cronológico que recorre tres etapas: los orígenes de las alianzas entre la noción de ley y de divinidad en los diversos contextos culturales y religiosos de la antigüedad (capítulos 1-5); la gestación de un nuevo estado de cosas durante la Edad Media –centrándose la atención en el mundo judío, cristiano y musulmán– (capítulos 6-13); y la destrucción de la idea de ley divina en la época moderna (capítulos 14-15). La tesis que subyace en lo más hondo del ensayo es que los rasgos que caracterizan a la Edad Moderna se comprenden mejor a la luz de esa reinterpretación de la ley divina que en ella tiene lugar y que llevó a la desaparición de su sentido original.

La «ley divina» constituye un tema clave en varias tradiciones culturales diferentes entre sí, y particularmente –por lo que atañe más directamente a Occidente– la encontramos, aunque con estilos diferentes, en las dos fuentes que invoca la civilización occidental como orígenes de su propia identidad cultural: Grecia y Antiguo Israel. Además, la ley divina contiene elementos originales y diferenciadores según hablemos del judaísmo, del cristianismo o del islam.

El ensayo se inicia precisamente con el análisis de la idea griega de ley divina, prestándose una atención particular al pensamiento de Platón. El A. señala que el término «divino» aplicado a la ley en Grecia no apunta a la huella dejada por un Dios al que se podría denominar con un sustantivo, sino que es

un adjetivo que califica el mundo natural y las realidades que contiene, incluidas las cosas humanas. Por su parte, la idea de ley expresa la *naturaleza* de lo que es, ya sea la costumbre vivida desde un tiempo inmemorial, ya sea el elemento universal que la reflexión de los filósofos ha extraído de la realidad de las cosas (cfr. p. 48). En definitiva, «la ley divina griega es divina porque expresa las estructuras profundas de un orden natural permanente; la ley judía es divina porque emana de un dios señor de la historia. En los dos casos es exterior a lo humano y trasciende lo cotidiano» (p. 34).

Si en la perspectiva griega la divinidad de la ley se pone en relación con lo natural y es, por ello, accesible al conocimiento de los hombres, en la visión judía conecta, más bien, con la forma histórica de su revelación a los hombres, subrayándose así la necesidad de que sea revelada.

Según el A., el cristianismo –surgido en el interior de Israel– renunció tempranamente a la idea de ley revelada para aproximarse más a la idea griega de una ley divina de fundamento natural, al mismo tiempo que estableció las bases para una relación con Dios no regida por un marco de tipo legal. En este sentido, señala que la novedad del cristianismo en relación con la ley divina se encuentra en la introducción de la gracia divina como fuente salvadora distinta a la ley. «En las huellas de san Pablo –señala el A.–, la Iglesia canalizó esta fuente en una economía sacramental, a la vez que dejaba el gobierno del hombre a la ética común con sus elaboraciones jurídicas, y la administración de la ciudad a las autoridades preexistentes» (p. 340). El cristianismo ha implantado de este modo una revolución fundamental en la comprensión de la ley divina. La novedad consiste esencialmente en no haber introducido ningún mandamiento nuevo en la ley: Jesús sólo pide que se tomen en serio, interiorizándolos, los preceptos del Decálogo, pero no crea un derecho nuevo, una nueva legislación. El Dios cristiano no es tanto el que dice lo que hay que hacer sino el que da la gracia para hacerlo y perdona al pecador arrepentido cuando no se ha hecho.

En la cuarta (capítulos 8-10) y quinta parte (capítulos 11-13) de la obra, Brague analiza a grandes rasgos el marco histórico en el que aparecen los pensamientos medievales sobre la ley, y las maneras en que la noción de ley divina fue conceptualizada por alguno de sus testigos principales: Al Ghazali en el islam, Maimónides en el judaísmo, y santo Tomás de Aquino en el cristianismo. El A. pasa revista a las tres religiones presentes en el escenario medieval para examinar –tomando la idea de ley divina como ángulo de referencia de su reflexión– la manera en que cada una de ellas articula lo religioso y lo político.

Durante la Edad Media tuvo lugar un cambio de perspectivas respecto a los siglos anteriores de manera que la ley divina alcanzó su mayor apogeo en las tres grandes religiones. Respecto al judaísmo medieval, el A. subraya cómo las particulares condiciones históricas en las que se desarrolla hacen de él una realidad carente de dimensión política y, por eso mismo, un contraejemplo valioso –químicamente puro– para valorar el peso de la ley divina como fundamento de todas las demás dimensiones de la vida religiosa de las familias y las comunidades. Esa misma restricción que limita la ley divina a un terreno necesariamente apolítico será precisamente lo que conforme el factor principal de identidad del pueblo judío: la importancia capital de la ley (cfr. p. 174), en la que reflexionarán intensa y agudamente los pensadores judíos medievales (el autor analiza esta cuestión en el cap. 12, donde dedica un lugar especial al estudio del pensamiento del filósofo cordobés Maimónides).

Al igual que en el judaísmo medieval, también en el islam toda la praxis humana recibe su referencia normativa de la ley de Dios; sin embargo, en este segundo caso el contexto resulta ser decididamente político puesto que –como apunta Brague–, la historia del islam como religión puede ser comprendida «como un camino hacia una formulación cada vez más pura del sueño de una “nomocracia”» (de un reino de la Ley), con la expresión de Louis Gardet citada por Brague (p. 211).

El cristianismo, por su parte, había partido de una situación en la que estaba sometido a dos leyes distintas: el derecho del imperio romano y la Ley judía. Había asumido el primero, pero sin adherirse a sus aspectos religiosos, como por ejemplo el culto al emperador; y había expulsado del segundo todas aquellas normas que iban más allá de las normas del derecho natural (p. 212). Según el A., esa separación, que estaba en germen desde el comienzo de la Edad Media, será la base sobre la que se construirá la Europa medieval. Más aún: «la Edad Media occidental es incluso la época en la que la distinción conceptual y la extranjería recíproca de lo político y lo religioso, de entrada indistintos, se alejaron en los hechos uno del otro» (p. 340).

Al final de su ensayo, en el capítulo 14, Brague describe la manera en que la idea de ley divina experimenta una reinterpretación en la Modernidad, «hasta el punto de perder su sentido original, incluso, a veces, desaparecer» (p. 309). Se ha producido una reestructuración en el campo de la normatividad, con una modificación de la noción de «ley natural» y el nacimiento de una ley enteramente humana. En los tiempos modernos, en efecto, la ley ya no posee una dimensión divina.

Las sociedades modernas valoran este hecho como el resultado de un alejamiento de la sacralidad que da como fruto una conquista emancipadora. Pero, según Brague, las cosas son bien distintas: «Nuestras sociedades, con su programa de una ley sin lo divino, son, en última instancia, de hecho posibles por la experiencia cristiana de un divino sin ley (...). Los pretendidos combates por la “laicización” de las instituciones corren en ayuda de una victoria lograda hace siglos, y que, por lo demás, es la misma del cristianismo en su forma más oficial, la de la Iglesia, que establece por su parte el límite que la separa del ámbito de lo secular» (p. 348). Lo que la Modernidad estima como una conquista suya, resulta ser fruto del mismo desarrollo de la idiosincrasia cristiana.

La persuasión de los argumentos y la erudición que muestra el A. a lo largo del ensayo hacen difícil no reconocer la fuerza de sus tesis. Todo ello viene realizado en un clima donde brilla su honradez intelectual por la rectitud y honestidad de sus análisis, sobre todo cuando esa erudición se sustenta por razonamientos que no evitan los escollos y saben reconocer los propios límites en aquellas cuestiones donde los datos disponibles no aseguran conclusiones unívocas o inapelables.

Brague desenmascara algunos clichés históricos inexactos o erróneos que con frecuencia se presentan como hechos probados. En referencia al origen de la Modernidad, critica la idea extendida de que su inicio hay que encontrarlo en la salida de lo político fuera del ámbito de lo religioso a partir de una supuesta unidad original entre ambos, es decir, gracias a la secularización de una sociedad supuestamente clerical donde Iglesia y Estado vivían confundidos (cfr. pp. 16-17).

Igualmente, censura el carácter engañoso de la fórmula «separación entre la Iglesia y el Estado», tanto cuando es celebrada como un signo de progreso, como cuando se acude a ella como un signo de decadencia. En respuesta a ese tópico, Brague señala que el uso de esa fórmula exigiría demostrar dos hipótesis: primeramente, la existencia de una unión inicial entre ambas; y en segundo lugar, que el Estado y la Iglesia son instituciones que habrían existido desde siempre. Pues bien, señala el A., «ambas hipótesis no están fundamentadas» (p. 341). Brague prefiere hablar de la Iglesia y el Estado como de dos instituciones que se han desarrollado en la historia de un modo paralelo y que nunca han formado una unidad. Lo político y lo religioso son dos instancias independientes que se han cruzado en las distintas épocas y que, pese a los intentos de ponerlas de acuerdo en beneficio de una u otra parte, no han llegado a confundirse; aunque ha habido cooperación, nunca se ha dado confusión.

En este sentido, también señala que el judaísmo no se asentó como tal a partir de la religión del Antiguo Israel, sino que quedó constituido precisamente tras haber perdido todo poder político. Fue entonces cuando la Ley sólo pudo desarrollarse en el ámbito privado y pasó a ser el centro de la vida judía en su totalidad; su dimensión política quedó reservada para el tiempo mesiánico. En referencia al Islam, rechaza igualmente la extendida tesis sobre la imposibilidad de separar en él lo religioso y lo político. Las tendencias que, dentro del Islam, identifican «religión y régimen» son dominantes sólo desde tiempos bastantes recientes. De ahí, la audaz paradoja que el A. formula: «el Islam es la cultura en cuyo interior, entre lo político y lo religioso, se ha producido una separación en el sentido exacto del término, es decir, un desgarró a partir de una unidad primitiva» (p. 341).

Vale la pena detenerse en algunas consideraciones del autor referentes a la naturaleza de la moral y, más concretamente, de la moral cristiana. Se pregunta si cabe calificar la «moral» en general con un epíteto que la singularice de alguna manera. Su respuesta es contundente: «No hay, en concreto, moral judía, ni moral cristiana, ni moral musulmana. Tampoco hay “moral laica”. Sólo hay una moral común de la que cabe dar una interpretación cristiana, judía, islámica, “laica” u otra» (p. 343). Y en referencia más directa al cristianismo señala: «El cristianismo no tiene otra moral que la moral común (...). Hablar de una moral cristiana es confundir ya los mandamientos con los consejos, lo obligatorio con lo facultativo, ya el contenido de los preceptos con el peso que reciben del conteo religioso en el que son formulados» (p. 343; cfr. pp. 97-98).

Tiene razón el A. al afirmar que el cristianismo no rechaza ni rompe con lo que él denomina «moral común» –empleando en un sentido neutro la expresión del pensador francés de origen suizo, Benjamin Constant–: una «moral común» que vendría a describir el camino de los mandamientos –ya presente en el Judaísmo– y de las virtudes. Pero resultan más discutibles otras afirmaciones recogidas en el texto que entran en el problema de la especificidad de la moral cristiana. Por ejemplo, cuando el A. señala que el cristianismo solamente añadiría a esa «moral común» unos nuevos medios –la economía sacramental, en especial la eucaristía– para recorrer ese camino; o que «la reinterpretación cristiana de los mandamientos no afecta, por lo tanto, a su contenido sino a su contexto» (p. 97); que los consejos evangélicos «no forman una “moral cristiana” que cupiera distinguir de otras morales» (p. 98); o que «los escritos del Nuevo Testamento no contienen, por tanto, ninguna

“política” y, en el fondo, tampoco apenas “moral”. Sí contienen, en cambio, los gérmenes de una transformación de todo el ámbito práctico» (p. 99).

Estas afirmaciones evocan planteamientos análogos a los sostenidos por autores que negaron la especificidad de la moral cristiana en el debate que tuvo lugar en los decenios posteriores al Concilio Vaticano II. Aunque evidentemente no es posible atribuir al profesor Brague una toma de postura concreta en este debate –menos aún a partir de unas pocas afirmaciones o unos breves textos–, pensamos no obstante que el problema sobre lo específico de la moral cristiana es suficientemente importante como para haberse tenido más presente. En todo caso, cabe recordar aquí un aspecto poco tratado en el ensayo y que ha sido objeto de un amplio acuerdo entre variados autores protagonistas de la renovación de la teología moral de finales del siglo XX, aunque a veces con enfoques muy diversos: lo específico de la moral cristiana se encuentra no en unos contenidos sino en una Persona, en Jesucristo, y en la relación con Él; es decir, se encuentra en la fe y en la gracia. En su obra, Brague menciona y atiende al segundo de estos elementos, pero apenas alude al primero.

Este gran libro combina la erudita formación del A. como filósofo e historiador con su vasto conocimiento de las tres grandes religiones. Esperemos que pronto salga a la luz la prometida tercera obra en la que Rémi Brague trabaja desde hace años. En ella, como ya ha anunciado, realizará un análisis sobre la manera en que la Modernidad ha establecido una antropología y una ética fundamentadas exclusivamente en la soberanía del hombre.

Juan ALONSO

Miguel PONCE, *La Iglesia, misterio de comunión*, Valencia: Edicep, 2011, 440 pp., 15 x 21, ISBN 978-84-9925-050-2.

En los años recientes el autor ha ofrecido unos útiles manuales sobre diversas materias de la teología dogmática: el misterio trinitario, la cristología, la antropología, la mariología, los sacramentos, el ministerio sacerdotal, etc. Estas obras son fruto de su prolongada docencia en teología. En esta ocasión es la Eclesiología el objeto del manual. Como los anteriores, también este manual está guiado por la intención de ofrecer una iniciación orientada al estu-