

car en un mismo eje la resurrección y la muerte, y el diálogo con la filosofía, siempre preocupada por la suerte de los vencidos en la historia, marcan las líneas maestras de una cristología centrada en el significado trascendente de Jesús, más una pregunta abierta que una respuesta ya elaborada. La identificación con el Jesús terreno siempre ha resultado más fácil para la filosofía que la aceptación del significado divino de Jesús, y Fraijó no esconde dónde se ubica y surgen los interrogantes intelectuales y personales.

Esta misma dinámica que pone el acento en los interrogantes y cuestionamientos es la que resurge con el viejo y complicado tema del mal y Dios, abordado desde la perspectiva del diálogo con un amigo increyente, o en el ensayo *Realidad de Dios y drama del hombre*, en el que vincula al cristianismo con el origen moderno del ateísmo, o en el complementario de Dios como problema y misterio, en el que se integra también su reflexión sobre «Satán en horas bajas». El problema del sufrimiento, de la búsqueda y la problematicidad del Dios buscado es un hilo conductor de estos ensayos, en los que propone revisar la teología de la omnipotencia divina, desarrollar una filosofía y teología de la esperanza y desmitificar elementos tradicionales de la concepción cristiana acerca de Dios. Siempre resurge el rechazo a una nada y un materialismo que deje sin respuestas las preguntas que surgen del sufrimiento humano, que es, al mismo tiempo, un cuestionamiento radical de la creencia cristiana en Dios. Finalmente, Fraijó analiza dos clásicos, *Lo Santo* de Rudolf Otto y la vinculación entre fe y razón en Pannenberg, que es uno de los autores a los que ha dedicado mayor interés a lo largo de su producción intelectual. Y siempre resurge el tema central que da título al libro: Dios como pregunta, invitación y deseo, respuesta última de sentido a las necesidades humanas, pero también problemática y cuestionable racionalmente.

El índice de autores y de los textos recopilados facilita la lectura. Se trata de un conjunto de ensayos escritos de forma clara, pedagógica y literariamente elegantes. En ellos se conjuga saber y erudicción, apasionamiento y profundidad al abordarlos, y, sobre todo, autenticidad. En realidad exponen las preocupaciones personales de Fraijó y su toma de postura personal. Quizás no siempre puede el lector identificarse con ella, pero siempre genera respeto e incluso admiración ante una búsqueda perseverante y tenaz en torno a un problema central del pensamiento filosófico y teológico.—JUAN A. ESTRADA.

## TEOLOGÍA PRÁCTICA

MÈLICH, JOAN-CARLES, *La lección de Auschwitz* (Herder, Barcelona 2004), 140p., ISBN 84-254-2334-1.

El autor parte de una convicción y de una pregunta subsiguiente y acuciante. La convicción es que Auschwitz puede repetirse, puede activarse, ya que en cierto modo

es inherente a la condición humana, es la dimensión infernal de lo humano. Hay un Auschwitz estructural (potencial) que nunca podrá ser desarraigado totalmente y que en cualquier momento puede hacerse histórico. Ante esa convicción la pregunta inquietante (pero ineludible) es: ¿qué podemos (debemos) hacer para evitarlo? En este sentido se sorprende el autor de que esta pregunta (o alguna de sus variantes) no se haya formulado más frecuentemente en el campo de la reflexión pedagógica, desde la reflexión sobre la educación. Desde ahí intenta Mèlich plantear este tema. Para ello sugiere una «pedagogía de la cercanía» (centrada en las personas y no en los sistemas, políglota y policéntrica, basada en el recuerdo de los otros y en el responsabilizarse de ellos, etc.) frente a las «pedagogías del alejamiento» (apriorísticas, monocéntricas, sin responsabilidad de los otros). Lógicamente estas pedagogías tienen un trasfondo antropológico, ético y filosófico muy diverso que las sustenta.

Yo destacaría de esta obra algunos aspectos que considero sugerentes. En primer lugar el importante papel que atribuye el autor a la memoria. Desde una sensibilidad «hebrea» ante el tema (Rosenzweig), Mèlich propone una «ética de la memoria» (p.45) y una pedagogía de la memoria; de ahí la importancia de «narrar» que es siempre un acto dialógico, es siempre narrar a alguien, contar a alguien. Si entramos en la dinámica del narrar (de la lectura, del texto, de la interpretación), entonces nuestra vida se vuelve «rememoración y anticipación» (p.58). La narraciones hacen que el mundo tenga sentido. El evento de tropezarse con los ausentes en el relato es lo que llamamos memoria. Por ello, el autor se pregunta qué sería de un mundo sin relatos y responde: *un mundo sin memoria y sin esperanza* (p.59). No obstante, Mèlich evita expresamente caer en un «imperativo de la memoria» sin concesiones al olvido que es, por una parte, inevitable (de ahí la diferencia entre recordar y rememorar) y, por otra parte, un derecho de los que quieren dejar parte del lastre que supone un pasado doloroso. Además, el olvido es lo que deja espacio a la ficción y a la imaginación, categorías importantísimas en el crecimiento y en el desarrollo humanos (p.60-62). Este tema de la memoria es de gran interés para el lector teólogo, tanto en las posibles conexiones con el tema de la anámnesis litúrgica, como en relación a la memoria subversiva de la que habló J. B. Metz.

Desde esa pedagogía ética el autor se pregunta qué es la formación humanística, pregunta inquietante si tenemos en cuenta que la Alemania nazi era un país culto, que junto a los campos de concentración había verdaderos centros culturales o que, como ha indicado alguien, el infierno floreció en el corazón de la cultura (p.118). El autor analiza las características de esa formación (que no debe confundirse con una mayor erudición) y señala también cuáles son los peligros que acechan hoy a la formación humanística tal y como él la entiende.

En definitiva, la reflexión de Mèlich (que ya había publicado algunas obras sobre estas cuestiones) nos recuerda la necesidad de replantearnos la educación, sus principios y sus fines, su esencia, para que el Auschwitz estructural no llegue a hacerse Auschwitz histórico (si no está haciéndolo ya en tantas partes del mundo).

Yo haría tres ligeras observaciones a esta obra. La primera, de tipo bibliográfico, responde quizás a ese tono algo pedantesco que parece exigirse a toda recensión. Se echa de menos alguna referencia al pensamiento tanto de Martín Buber, como de Gunther Anders (el primer marido de Hanna Arendt, que escribió aquella terrible carta al hijo de Eichmann en la que le invitaba a unirse al movimiento contra la carrera

armamentística). Y destaco esta ausencia, no tanto por deseo de erudición, algo que no pretende la obra que comentamos, sino porque estos dos autores, pese a ciertas diferencias notables (entre sí y con la obra que presentamos), coincidirían e ilustrarían muy bien algunos elementos de la reflexión de Mèlich.

En segundo lugar, hay que destacar que el autor parece posicionarse contra la pretendida unicidad de Auschwitz. Lo hace de la siguiente manera: si Auschwitz ha sido un *unicum*, si hacemos de Auschwitz *algo puramente singular e histórico*, ello nos llevaría a pensar que es irrepetible (por su misma unicidad), que no podemos extraer una lección de ello, y a pensar —quizás inconscientemente— que no hay peligro de que el Auschwitz potencial o estructural se convierta de nuevo en un Auschwitz histórico (p.21, 32, 48). Sin duda, es ésta una cuestión controvertida y delicada. M. García Baró hizo una lúcida síntesis de algunas de las posturas principales de pensadores judíos antes esta cuestión [cf. Vida Nueva 2303 (3-XI-2001) 23-30]. Probablemente estemos hablando de unicidad en dos sentidos diversos (uno más histórico, fáctico y el otro más moral, ético o filosófico). En cualquier caso es una cuestión digna de ser tenida en cuenta.

Por último, debemos señalar que, según Mèlich, para llegar a esa «ética de la memoria» y a esa «semántica de la cordialidad» se hace necesario abandonar los paradigmas filosóficos de la Ilustración y de la modernidad que priman lo racional y lo conceptual (p.54-56) y pasar a categorías éticas y antropológicas diversas (al estilo de Levinas o de Derrida). Hay que pasar —siempre según el autor— de un modo de pensar griego a un modo de pensar más hebreo. La modernidad es un discurso definitivamente acabado. Auschwitz muestra el fin de la modernidad (p.55). La modernidad, Occidente, ha creado *las máscaras de la reducción del otro a lo mismo* (p.81), el egocentrismo y el logocentrismo. Más aún, Auschwitz viene a ser el «paradigma biopolítico» definitivo y el dramático resultado de la modernidad (p.84), el final de una cadena que iría desde la filosofía griega hasta el positivismo, pasando por el renacimiento y la ilustración. El mejor ejemplo del imperio de la burocracia y la tecnología (en las que deriva la modernidad) es «el funcionario» (*der Beamte*) de las novelas de Kafka y Eichmann<sup>1</sup>, uno ficticio, el otro terriblemente real. Por ello, hay que superar dos ideas típicamente «modernas»: la idea del progreso ascendente de la historia (p.119) y la idea, ingenuamente optimista, de que la educación evita el mal, de que no existe un problema ético, de que todo es y depende de la educación (p.120-121). También la pedagogía tiene que hacer ese cambio de paradigmas (del concepto, de lo universal, del imperio del Logos, del dominio de la ciencia y la tecnología) hacia un redescubrimiento de la contingencia. El humanismo moderno no humanizaba. Pues bien, sin negar lo sugerente, lo provocativo e incluso lo perspicaz de estas afirmaciones, éstas resuenan como un tanto fuertes y unilaterales. Ciertamente Auschwitz ha podido ser una de las consecuencias últimas de la modernidad, pero debemos preguntarnos si la modernidad (occidente, la ilustración, la filosofía que va *de Jonia a Jena*) no ha producido también otras cosas muy diferentes, muy positivas y que han elevado la condición de los seres humanos sobre la tierra. En cualquier caso, para intentar respon-

---

<sup>1</sup> Ya E. Traverso, entre otros, ha puesto de manifiesto en este sentido la posible influencia de Alfred Weber (hermano de Max Weber y profesor de derecho del joven Kafka en Praga) en el autor de *La Colonia penitenciaria*. Cf. E. TRAVERSO, *La historia desgarrada* (Barcelona 2001), 56-64.

der (o incluso plantearse) preguntas como ésta haría falta un profundo conocimiento filosófico que no tiene el que esto escribe. Por ello, sólo nos resta felicitar al autor, por el coraje intelectual de plantearse las que muestra en esta obra.—FERNANDO MILLÁN ROMERAL.

## TEOLOGÍA ESPIRITUAL

DE FIORES, STEFANO, *Trinità, mistero di vita, esperienza trinitaria in comunione con Maria* (San Paolo, Cinisello Balsamo, Milano 2001), 319p., ISBN 88-215-4536-9.

Nos encontramos ante un interesante ensayo de este autor bien conocido por sus contribuciones en el campo de la mariología entre las que destacan, además de sus estudios sobre Luis María Grignon de Montfort, *Maria nella teologia contemporanea* (Roma 1991<sup>3</sup>), *Maria Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica* (Bologna 1998<sup>4</sup>), así como la dirección del *Nuovo Dizionario di Mariologia* (Cinisello Balsamo 1999<sup>7</sup>).

Parte el autor de la necesidad de recuperar en la teología espiritual tres aspectos fundamentales. Por una parte lo «experiencial» algo que todavía suena mal para ciertas sensibilidades por sus connotaciones luteranas o modernistas. En segundo lugar, el lenguaje trinitario. Algunos autores han hablado de una «vuelta a la patria trinitaria», tras el exilio que se ha vivido durante determinados períodos. Y, por último, lo mariano, que se mueve hoy entre una sospecha ya sistemática y crónica (y quizás algo acrítica) por parte de ciertos ámbitos de la teología; algo de olvido desde la teología más académica y —en el extremo contrario— un cierto restauracionismo que añora una mariología de títulos y privilegios, poco ecuménica y poco relevante para el creyente de nuestro tiempo. La obra que presentamos se sitúa entre estos tres redescubrimientos. Concretamente, De Fiores reflexiona sobre la presencia de María en un itinerario espiritual (experiencial) en el que se acentúa (como no podría ser de otra manera) la dimensión trinitaria de nuestra fe.

Para ello, parte nuestro autor de un análisis de los diversos modelos o paradigmas espirituales que aparecen en el Nuevo Testamento, desde el *hombre más que justo* de Mateo o el *hombre diaconal* de Lucas, hasta el *hombre biófilo* de Juan. Lógicamente, entre todos los paradigmas, o como modelo perfecto de todos ellos, aparece la figura de Jesucristo, cualitativamente superior, hombre espiritual por excelencia.

Posteriormente analiza nuestro autor la experiencia teologal de María, su relación profunda, plasmada maravillosamente en el pasaje de la Anunciación, con el Padre (a quien obedece y a cuyo plan de salvación se adhiere generosamente), con el Hijo (con quien establece una relación materna y también de discipulado) y con el Espíritu (de quien se convierte en portadora y reveladora en un período en que —según J. Jeremías— los rabinos pensaban que la acción del Espíritu se había terminado).