

de Dios lo que somos o estamos llamados a ser. Es hermosa la manera en que estas páginas distinguen entre una inmortalidad, que dejaría encerrado al hombre en su tiempo sin fin, y una eternidad entendida como don del mismo Dios. Desde ese fondo ha destacado Gesché la peculiaridad de la religión israelita que, por largos siglos, ha estado centrada en la acción y alianza de Dios, pero sin destacar la vida tras la muerte o sobre la muerte. Así se entiende la novedad cristiana, que identifica la salvación con el don de Dios en Cristo, que no es negación, ni simple pervivencia, sino resurrección de la vida.

4. *Jesucristo*. La humanidad de Dios, hecha historia personal de amor, distingue al cristianismo de las otras religiones, que tienden a separar al hombre (alejándolo de Dios) o lo identifican sin más con lo sagrado. Toda teología y antropología cristiana es, al fin, cristología: decir y vivir el don de Dios en Cristo, esto es evangelio.

Tales son los temas de los cuatro libros que Gesché ha concebido como *Suma Teológica* para universitarios no teólogos. Resulta imposible resumir su contenido. Simplemente invitamos al lector a que los vaya haciendo suyos, en lectura meditativa y dialogada, para recrearlos desde su propia perspectiva cristiana. Ellos le ofrecerán una reflexión sobria y profunda sobre la totalidad del misterio cristiano, en *línea de modernidad* (descubrirá al mejor Heidegger, volverá a los problemas planteados por Kant y a las intuiciones de pensadores actuales, como E. Levinas) y *tradición helénica y cristiana* (con Platón y san Agustín, los escolásticos y Lutero...). Estos libros están teniendo una gran aceptación en el mundo cultural francés. En castellano parece que han sido menos valorados y aceptados. Ello puede deberse al hecho de que los temas religiosos y cristianos influyen menos en nuestra vida académica: las universidades tienden a orillar el hecho religioso, como dato irrelevante. Así corremos el riesgo de un vaciamiento cultural; más aún, podemos acabar en manos de los esoterismos o fundamentalismos de diverso tipo. Allí donde la cultura religiosa tiende a perder contenido y donde ya no se cultiva el diálogo de la religión con la cultura y pensamiento de un pueblo, el pueblo tiende a perder sus razones de vida más profunda. Esta obra de Gesché puede ayudarnos a tender puentes entre la cultura y religión, ciencia y pensamiento espiritual. Ciertamente, no proviene de nuestro contexto español o hispano-americano y así puede parecer extraña o lejana, separada de nuestros problemas. Pero su lugar de origen, que es Lovaina, en Bélgica, tampoco está muy alejada de nosotros.—X. PIKAZA.

M. HENRY, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, Hermeneia 49, Sígueme, Salamanca 2001, 346 pp.

He publicado hace poco tiempo, en esta misma revista, una extensa reseña sobre una obra anterior de M. Henry (*Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Hermeneia 47, Sígueme, Salamanca 2001), donde presentaba una semblanza del autor y de su pensamiento. Tomo como base lo allí dicho y quiero seguir reflexionando sobre el despliegue filosófico de este autor venerable que, en la plena madurez de su vida, ha querido repensar el cristianismo desde una perspectiva filosófica, situándose en la línea de los grandes creadores cristianos como Ireneo y Agustín, Orí-

genes y Descartes. Quiero comenzar indicando que la introducción de la obra de Henry en España se debe a Miguel García-Baró, profesor de la Universidad Comillas y director de esta colección Hermeneia. La traducción ha sido hecha, de un modo cuidadoso y muy preciso, por un equipo de especialistas que provienen de la Universidad de Salamanca (J. Teira, G. Fernández y R. Ranz). A ellos, y a Ediciones Sígueme, quiero agradecer este regalo: el haber puesto en manos del lector español una obra singular, quizá la más representativa de la filosofía cristiano-católica del momento actual.

El Prof. M. Henry ha estado en España (primavera de 2001) presentando estos libros, en la Universidad de Salamanca y en Comillas-Madrid, y hemos tenido ocasión de comprender mejor su intención profunda, el motivo cristiano de su pensamiento. Henry proviene del estudio del marxismo y del psicoanálisis y ha sido, sigue siendo, un estudioso del arte y de la literatura, habiendo escrito él mismo algunas novelas significativas. Ciertamente, asume la tradición filosófica de occidente y conoce (acepta) el poder de la ciencia, como estudio y manipulación del mundo objetivo, al servicio de la producción de bienes. Pero descubre y destaca, con gran fuerza, el peligro de esa ciencia que corre el riesgo de hacernos perder nuestra identidad de *carne*, esto es, de seres que vivimos de la Palabra de Dios. El cristianismo constituye a su entender en punto de partida y centro de una verdadera filosofía de la carne.

En un plano más metodológico, Henry asume como guía de su pensamiento el gran *giro* de Husserl que, a principios del siglo xx, quiso liberarnos del mundo de ideas y valores aparentemente superiores donde estábamos inmersos (especialmente en clave hegeliana o neokantiana) para llevarnos de nuevo a *las mismas cosas*. De esa forma cultivó el *método fenomenológico*, que nos permite situarnos de forma directa ante el *aparecer* de la realidad concreta, superando así un tipo de platonismo, que había sustituido esas cosas por ideas. Frente al ser se eleva, por tanto, el aparecer; frente al entendimiento abstracto el sentido (los sentidos). Pero, a juicio de Henry, Husserl no pudo culminar su tarea, ni realizar su proyecto, pues acabó prendido en un tipo de «nueva idealidad», de tipo intencional, es decir, cognoscitivo: más que la «cosa en cuanto tal» le importó al final el sentido de la cosa para la mente humana.

Más valioso fue y sigue siendo el intento de Heidegger, que ofreció en *Ser y Tiempo* una preciosa analítica de la existencia humana, liberada de todo idealismo. Pero tampoco su postura resulta convincente, pues termina convirtiendo al hombre en un ser-en-el-mundo, de tal forma que entiende su vida desde un tipo de realidad exterior que, al fin, le deja en manos de la objetividad cósmica; el hombre carece, según eso, de identidad, de una fuente o raíz propia que le permita mantenerse en su propia diferencia. Desde ese fondo, y para superar a Heidegger, Henry apela de un modo nuevo al dualismo de Descartes, cuando separaba al hombre-pensamiento (definido por el *cogito*) de la *cosa-extendida* o materia (definida por la pura ciencia). Pero la ciencia moderna, elaborada a partir del método de Galileo-Descartes, ha terminado olvidando aquel dualismo y de esa forma ha destruido al ser humano, convirtiéndolo en puro objeto de un análisis de tipo externo; le ha privado de su interioridad personal, le ha hecho pura cosa mensurable.

Pues bien, volviendo a la base dualidad cartesiana, Henry quiere ofrecer la verdadera *fenomenología del hombre real*, que es carne viva y no puro pensamiento se-

parado del mundo. Por eso ha fundado su filosofía en una especie de *cogito de la carne*, que puede formularse así: *siento luego soy*. Este «siento» (me siento) de la carne no es objetividad ni pensamiento abstracto, sino que me define como realidad viviente, distinta de todas las otras realidades, que son cuerpo (tienen cuerpo), pero no son carne. Para elaborar la *fenomenología* o despliegue-revelación del ser humano como carne, Henry ha partido del texto revelador de Jn 1, 14: «la Palabra de hizo carne». Ella define en su verdad al hombre, que vive ciertamente en el mundo (como sabe Heidegger y supone masivamente la ciencia), pero no es mundo, sino Palabra de Dios que vive en dimensión de finitud. Desde ese fondo ha realizado Henry una preciosa analítica del hombre como carne, como Palabra hecha Deseo y Sufrimiento, en la línea de la gran filosofía anti-idealista (Schopenhauer, Nietzsche), llevada hasta sus últimas consecuencias. Para Schopenhauer la vida era pura inconsciencia, no podía llegar a sí misma, no se poseía. Por su parte, Nietzsche la termina interpretando como voluntad de poder que se identifica con el mismo mundo. En contra de eso, Henry identifica la Vida con Dios que viene a Sí mismo, en el primer Viviente (que es el Verbo y es Hijo). De esa forma interpreta la vida en clave teológica, pero desde una perspectiva de *fenomenología*, es decir, de manifestación originaria.

La Vida se manifiesta al darse a Sí misma en el Primer viviente (el Logos-Hijo), de manera que podemos afirmar que en el principio era la Palabra, es decir, la manifestación fundante que supone una dualidad originaria (Padre e Hijo, revelación de sí y venida a sí mismo). Dando un paso más, Henry afirma que la Palabra de esa Vida se ha hecho *Carne* que se despliega en el mundo, pero que no es simple mundo, sino Vida recibida, compartida, regalada. Eso le permite interpretar todo lo que existe en claves de *trinidad* (don originario de vida, dualidad fundante) y *encarnación* (despliegue humano de esa vida). Desde ese fondo ha podido realizar un denso análisis de la comunicación y el amor, en términos de *carnalidad concreta*. Resulta sobrecogedora su visión de la sexualidad objetivada (que interpreta la vida en términos de puro mundo, búsqueda imposible del otro, que nunca puede alcanzarse). Pero más sobrecogedora todavía su forma de aceptar la vida que es buena en sí, sin necesidad de algún porqué, y su manera de entender el amor en claves de inter-comunicación de la vida. Lógicamente, Dios se identifica con la misma Vida humana en su raíz, revelándose en el mundo, pero siendo siempre más que mundo. El evangelio identifica esa Vida fundante con el Padre de Jesús, que se hace y es Padre de todos los humanos, que no nacen de la carne-sangre (es decir, de la objetividad cósmica), sino del mismo Dios (cf. Jn 1, 12-13), de manera que ellos son *Dios en la Carne*, lo mismo que Jesús (y con él). Esa Vida (Padre) que viene a Sí misma (Hijo) es siempre vida dual, encuentro del uno en el otro, de manera que nos permite descubrir el principio y sentido de la comunicación humana en la misma vida y en la carne de los hombres (en términos de amor y paternidad).

Tales son algunos de los argumentos y temas de esta obra formidable que se atreve a pensar al ser humano desde la revelación bíblica, no para llevarlo a un más allá ideal, sino para introducirlo en su carnalidad más concreta, en su destino patético (de pathos-amor) de receptividad y entrega mutua. Ella deja muchos caminos abiertos, muchas preguntas pendientes, especialmente las relacionadas con el despliegue concreto de la comunicación social y de las mediaciones cósmicas (de política-economía y de ciencia-dominio del mundo), pero pienso que pueden plantearse y resol-

verse mejor desde estos principios. No sé si Henry seguirá reflexionando y escribiendo en la línea aquí iniciada, o si lo que ha dicho en plano trascendental deberá ser re-pensado por sus amigos y continuadores en una línea de encarnación histórica. Pero estoy convencido de que sus principios serán fecundos, tanto si se aceptan como si se vuelven objeto de crítica creadora.—X. PIKAZA.

R. W. GRAF (ed.), *Ernst Troeltschs «Historismus»*, Güterloher Verlagshaus, Güterloh, 2000. 304 pp., ISBN 3-579-00103-5.

Estamos ante una nueva obra inscrita en la serie *Troeltsch-Studien* que hace el número undécimo de ellos. Ésta lleva por título general «El historicismo en Ernst Troeltsch» y busca ahondar en la síntesis de Ernst Peter Wilhelm Troeltsch (1865-1923), gran filósofo de la cultura y teólogo protestante alemán, en torno a la teoría de la historia en el tránsito del siglo XIX al XX, síntesis que vio la luz en 1922 con el título *Der Historismus und seine Probleme*.

La colección de artículos que reseñamos es el fruto de un congreso celebrado entre el 17 y 19 de septiembre en Augsburg, con la asistencia de un importante elenco de historiadores, filósofos y teólogos provenientes de Europa (sobre todo de Alemania, Gran Bretaña, Suiza y Francia) y alguno de Estados Unidos. De hecho, un tercio de la docena larga de colaboraciones de que se compone este volumen, coordinado por el experto troeltschiano Friedrich Wilhelm Graf, abordan los debates en torno al historicismo en distintos países mencionados.

Troeltsch —coetáneo estricto de Max Weber— escribe su obra buscando en la historia la trama de un discurso ético que sería el elemento sólido desde el cual entender la cultura, neutralizando así la amenaza de relativismo. En su intento de hacerlo mediante los solos recursos racionales se verá abocado al fracaso, por lo cual echará mano de la fe que le devolverá a su inicial vocación teológica, tras atravesar todo un arduo camino de búsqueda.

Aunque no es este el lugar para extendernos en la importancia de esta privilegiada cabeza que vivió en el cambio de siglos, sí que merece ser destacado en una revista teológica porque estamos ante un discípulo de Max Weber, que se metió de lleno en la Teología y es considerado la cabeza más importante de la teología evangélica después de Schleiermacher. Obras como *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1900), *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), entre otros. En la primera parte de la obra que ha servido de objeto central al Congreso de Augsburg del que es producto el libro que presentamos, el lector interesado podrá reconocer la estructura teológica básica de la filosofía de la historia troeltschiana.

Animado por las vías abiertas por su compatriota Weber, Troeltsch emprendió la búsqueda de los rasgos generales que caracterizan a cualquier asociación religiosa, desde una perspectiva sociológica de «tipos ideales». En este orden de cosas, perfiló algunas distinciones incoadas por su maestro Weber que tanto han influido en el estudio sociológico de los movimientos y las agrupaciones religiosas. En este orden de