

condición divina, «se despojó de sí mismo» (en griego *heautón ekénosen*: literalmente, «se autovació», «se autoanonadó»), tomando condición de esclavo y haciéndose obediente hasta la muerte. Pero ha sido también elaborado en una concepción trinitaria (Hans Urs von Balthasar, 1964), que presenta la kénosis del «dejar espacio al otro» como condición básica de todo amor, y en especial del eterno amor interpersonal divino. Finalmente, a partir de la obra sobre *El Dios Crucificado* (Jürgen Moltmann, 1972), se elaboró una tercera concepción de la kénosis del Creador trinitario que, por amor a los seres personales creados, decide tolerar el pecado y admitir ciertas limitaciones en su omnipotencia, en su eternidad (haciéndose también temporal), y aun quizá en su omnisciencia y en su modo de actuar sobre la creación. Este último concepto de kénosis, que es el central de la obra, supone un cambio drástico en la idea misma de Dios, que admita su sufrimiento y, por tanto, su mutabilidad. Los once capítulos del libro corresponden a otras tantas colaboraciones especialmente invitadas. Cinco de ellos han sido distinguidos con el Premio Templeton, por su activa participación en el diálogo entre la teología y las ciencias, y especialmente por sus reflexiones sobre la acción divina en el mundo (Ian G. Barbour, Arthur Peacocke, Holmes Rolston III, George Ellis y el mismo John Polkinghorne). A ellos se añaden, entre otros, tres de los creadores históricos de esa tercera concepción de la kénosis, el propio Jürgen Moltmann y su colaborador teológico en Tübinga, Michael Welter, y Paul S. Fiddes, que tras acudir allí como visitante redactó su defensa del «sufrimiento creativo de Dios». Con una excelente traducción de José María García de la Mora, *La obra del amor*, contribuye a la difusión del pensamiento dialogante con la cultura científica moderna de Polkinghorne y a la formación de la creciente comunidad interdisciplinar que se pivota en torno a los grupos del Instituto Metanexus para la Ciencia y la Religión y a la activa Cátedra Ciencia-Tecnología y Religión de la Universidad Comillas. Una extensa bibliografía y unos cuidados índices, completan esta cuidada traducción que sigue el camino de otras obras clásicas sobre el diálogo entre ciencia y teología.—L. SEQUEIROS.

TOLA, FERNANDO, y DRAGONETTI, CARMEN, *Filosofía de la India. Del Veda al Vedānta. El sistema Sāṃkhya. El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental* (Kairós, Barcelona 2008), 736p., ISBN: 978-84-7245-688-4.

El título del libro y, especialmente, los subtítulos son claramente ilustradores no sólo de su contenido, sino, sobre todo, de su intención principal. Los autores son dos reputados indólogos latinoamericanos, residentes en Argentina, con un conocimiento y un dominio de los textos originales de las tradiciones orientales fuera de lo corriente. Así pues, estamos ante una publicación que, tanto por el prestigio de sus autores, como por su envergadura, así como por la tesis que sostiene no puede pasar desapercibida.

La envergadura del libro es realmente considerable, ya que expone el pensamiento filosófico de la India de la Época Védica (ca. 1.500 a.C.-800 a.C.); el Brahmanismo y la filosofía de las Upanishads (ca. 800 a.C-500 a.C.); los inicios de la Escuela Vedānta

en la primera sistematización de Bādarāyana (ca. inicios de nuestra era); la primera interpretación idealista del Vedanta hecha por Gaudapāda (ca. 600 d.C.); los principales comentaristas de la síntesis de Bādarāyana, a saber: Shankara (que. 700 d.C.), Rāmānuja (1027-1137), Nimbārka (que. 1200), Madhva (1198-1278) y Vallabha (1479-1531); y, finalmente, el sistema filosófico Sāmkhya (iniciado en los siglos VIII y IX a.C.).

La obra consta de nueve capítulos propiamente tales, amén de una breve introducción y unas largas *Observaciones finales* que bien podrían constituir el capítulo décimo. Está dividida en dos partes de muy desigual extensión. La primera, que incluye el primer capítulo, es una crítica demoledora de la tesis de Hegel establecida, principalmente, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Para Hegel, la filosofía en cuanto tal sólo pudo nacer en Grecia y, en consecuencia, en la India sólo hay «pensamiento» más o menos religioso o místico. Pero no filosofía propiamente dicha. Es decir, no búsqueda de la verdad por la verdad misma, por medio de la reflexión racional y sistemática. Los autores demuestran con mucho detalle el limitado conocimiento del pensamiento indio que tenía el propio Hegel (y, en general, en tiempos de Hegel), y lo infundado de su prejuicio prohelénico.

La segunda parte expone las principales cristalizaciones del pensamiento indio comenzando, como ya se indicó, por el estudio de los Vedas. En este segundo capítulo se resalta, pues, lo Uno como origen de todo, y la importancia del Orden Cósmico. Por su belleza es especialmente reseñable el texto del Himno de la creación del Rig Veda X, 129. El amanecer de la filosofía india en los Vedas tiene su continuidad en el florecimiento de las Upanishads (capítulo tercero). El Brahman, como principio supremo, universal e individual (ātman), así como las estructuras triádicas que componen lo real, muestran la correspondencia última entre el macrocosmos y el microcosmos, así como la unidad del mundo. El carácter abierto, ambiguo y hasta contradictorio que tienen las intuiciones upanishádicas aparecen sistematizadas, unificadas, pero críticamente expresadas en la obra de Bādarāyana (capítulo cuarto). La clarificación de los apotegmas de Bādarāyana hizo precisa la aparición de los comentarios de otros maestros que expliquen y desenrollen lo que allí se apunta. De los cinco comentaristas antes indicados sólo tres merecen un capítulo concreto. El sistema monista absoluto de Shankara es expuesto en el capítulo sexto. La no-dualidad cualificada de Rāmānuja se presenta en el capítulo séptimo y el pluralismo de Madhva aparece en el capítulo octavo. El capítulo quinto constituye una necesaria introducción al sistema de Shankara, ya que se ocupa de Gaudapāda, el maestro de su maestro Govindapāda, que, como Shankara, también es idealista. El capítulo noveno expone lo que los autores llaman «una cumbre del racionalismo indio»: el sistema Sāmkhya. Un sistema dualista, materialista, evolucionista y ateo.

La tesis principal que sostiene este estudio puede formularse como sigue: Hegel no tenía razón. En la India hubo verdadera y auténtica filosofía mucho antes que en Grecia. Los temas de fondo de la especulación india, así como muchos desarrollos concretos de cuestiones particulares, son los mismos que los de la filosofía occidental. Los autores intentan demostrarlo con continuas e insistentes observaciones comparativas que van punteando todos y cada uno de los epígrafes del libro. El límite de la comparación es el siglo XVII, puesto que en occidente esto supone el inicio de la modernidad y, a juicio de los autores, ésta no entra en la India hasta mediados del siglo XX. Si en la India hay influjo de la religión sobre la filosofía no lo hay menos en

occidente. Si en la reflexión oriental hay factores imaginativos e irracionales, también los hay en el pensamiento occidental.

Las tesis defendidas en este libro son ciertamente discutibles y no hay por qué estar de acuerdo con todas y cada una de las observaciones comparativas para reconocer que estamos ante una obra realmente novedosa, fruto de décadas de minucioso trabajo, que esperamos que sea acogida y discutida con la crítica benevolente y la admiración sincera que realmente merece.—PEDRO F. CASTELAO.

MAZZOLINI, SANDRA, *Chiesa e salvezza. L'extra Ecclesiam nulla salus in epoca patristica*. Collana Missiologia, 8 (Teologia) (Urbaniana University Press, Roma 2008), 338p., ISBN: 978-88-401-6016-0.

El libro de S. Mazzolini sitúa la cuestión clásica de la salvación fuera de la Iglesia en una etapa concreta de la historia de la Iglesia, la época patristica. Este problema ha sido tratado en estudios recientes que abarcan los dos milenios de cristianismo. Sean recordados en este sentido los trabajos recientes de F. A. Sullivan (*Salvation outside the Church? Tracing the History of Catholic Response*, 1992) y de B. Sesboüé (*Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, 2004). He aquí una primera coordenada de tipo cronológico para ubicar el presente trabajo. En segundo lugar, hay que tomar en consideración otra coordenada que es de gran calado teológico. La reflexión sobre la Iglesia debe evitar el peligro de la autocomplacencia, ya que su razón de ser no es ella misma, sino que reside en su función de estar al servicio del misterio de Cristo. Por ello, la patristica aplicaba a la Iglesia la imagen de la luna, siendo Cristo el sol del que recibe su luz. Y hay una fase de la luna en la que ésta desaparece para hundirse en la luz del sol. Cuando participa de las tinieblas de la pasión de Cristo, sacrificado todo su esplendor y poder terreno, entonces resplandece como luna nueva, incluida en la plenitud de la resurrección. En este simbolismo de la luna y el sol, expresión de la relación entre Cristo y la Iglesia, queda anunciada esa profunda convicción de los Padres en la estructura teológica del cosmos, es decir, la unidad entre la creación y la alianza. En una palabra: la relación entre Iglesia y salvación. En este mismo simbolismo queda incluido el impulso espiritual de las otras religiones del mundo, que no es independiente de la religión cristiana. La búsqueda religiosa de la humanidad queda asociada al misterio de Cristo, y, en cierto sentido, superada, pero al mismo tiempo, también confirmada. En otras palabras: la idea patristica de la relación de la Iglesia con el cosmos y con la humanidad muestra que la Eclesiología no puede quedar convertida en una pregunta puramente intra-cristiana y queda de por sí abierta a la Soteriología.

Ésta es la problemática que afronta esta monografía, que tiene a la vista el replanteamiento eclesial y misionero del Concilio Vaticano II y las más recientes afirmaciones del magisterio sedimentadas en la declaración *Dominus Iesus*. El estudio está articulado en cinco capítulos. El primero, tal y como se explica en la Introducción (p.11ss), es de carácter hermenéutico y representa un intento de «contextualizar» el discurso teológico y eclesiológico, tomando en consideración estas dos cuestiones: el problema de la interpretación de los dogmas y el problema del uso de modelos en ecle-