

# Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
GRANADA

Haiku.  
La vida y el espíritu de la poesía japonesa  
FELIBEL MARTÍNEZ CHAMORRO

---

El multiculturalismo en Kymlicka  
ROBERTO VILLASANTE MESO SJ

---

Hegel y la teología liberal:  
la Escuela de Tubinga  
JOSE MARÍA SOUVIRON MORENILLA

---

La Real Junta de la Inmaculada  
de 1617 y los Libros Plúmbeos.  
Religiosidad popular y monarquía  
en la Andalucía barroca  
FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ MEDINA





# Proyección

## *Teología y Mundo Actual*

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano  
con la cultura y el mundo actual



**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**GRANADA**

Año LXIV  
nº 266  
julio – septiembre 2017

#### **DIRECTOR**

Francisco José García Lozano  
Facultad de Teología de Granada  
proyeccion@teol-granada.com

#### **SECRETARIA**

Ignacio Rojas Gálvez  
Facultad de Teología de Granada

#### **CONSEJO DE REDACCIÓN**

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada  
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada  
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada  
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada  
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada  
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

#### **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildelfonso Camacho Laraña

#### **TRADUCCIÓN**

Antonio Maldonado Correa

#### **INTERCAMBIOS**

Luna Terrer Álvarez  
luna-biblioteca@teol-granada.com

#### **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

#### **DIRECCIÓN POSTAL**

#### **FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA**

Apartado 2002. E-18080 Granada  
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)  
administracion@teol-granada.com

#### **PRECIOS**

**España:** suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.  
**Extranjero:** suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo),  
52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio  
Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

---

#### CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

#### IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO  
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de  
esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



www.fsc.org  
FSC® C015618

## Sumario

Haiku. La vida y el espíritu en la poesía japonesa .....	249-266
<i>FELIBEL MARTÍNEZ CHAMORRO</i>	
El multiculturalismo en Kymlicka .....	267-284
<i>ROBERTO VILLASANTE MESO SJ</i>	
Hegel y la teología liberal: la Escuela de Tubinga .....	285-309
<i>JOSÉ MARÍA SOUVIRON MORENILLA</i>	
La Real Junta de la Inmaculada de 1617 y los Libros Plúmbeos. Religiosidad popular y monarquía en la Andalucía barroca .....	311-330
<i>FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ MEDINA</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO .....	331-361
LIBROS RECIBIDOS .....	363



## FELIBEL MARTÍNEZ CHAMORRO

Nacida en Jaén en 1957. Doctora en Derecho Constitucional (Universidad de Granada, 1994), becaria del Deuches Japanisch Zentrum (Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad de Tokio) y del Stanford Japan Center de Kioto. Diplomada en Criminología (Universidad Complutense de Madrid) y en Psicología (Universidad de Granada). Jubilada del Cuerpo Especial de Educadores de Instituciones Penitenciarias. Quince años de estudio de la poesía haiku con el profesor y poeta Higashi Meiga (Universidad de Tokio). Cinco años impartiendo poesía haiku en grupo en la Prisión Provincial de Jaén a internos drogodependientes en rehabilitación. Autora de “El significado de la asistencia oficial al desarrollo de la política exterior de Japón: el concepto político cultural de la ayuda japonesa” (Centro Estudios Constitucionales, Madrid 1994), junto a diversas publicaciones bilingües de orientación hispano-japonesa.

## ROBERTO VILLASANTE MESO SJ

DEA en Filosofía Política por la UPSA. Ha realizado estudios de sinología y minorías étnicas en China tanto en la Universidad Católica de Fu Jen como en el TBC de Pekín. En la actualidad realiza estudios de Máster en Teología y Mundo actual en la Facultad de Teología de Granada y colabora en dos colegios de la Fundación SAFA.

## JOSÉ MARÍA SOUVIRON MORENILLA

Licenciado en Derecho (Universidad de Valencia). Doctor en Derecho (Complutense de Madrid). Licenciado en Ciencias Religiosas (Instituto Superior de Ciencias Religiosas San Pablo, Málaga). Bachiller en Teología (Facultad de Teología de Granada). Docencia en la Facultad de Derecho de las Universidades Complutense y Carlos III de Madrid. Actualmente Catedrático del Departamento de Derecho Público de la Universidad de Málaga, imparte docencia en las Facultades de Derecho y de Ciencias de la Comunicación. Publicaciones en campos diversos: organización territorial del Estado; instituciones y corporaciones públicas; derechos sociales y colectivos vulnerables; servicios públicos; régimen jurídico de la información y de las telecomunicaciones; educación, sanidad, urbanismo y vivienda; Derecho audiovisual; la fraternidad como principio jurídico-político; bases prejurídicas del derecho ambiental, justicia relational etc.).

## FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ MEDINA

Licenciado Ciencias Religiosas y en Historia, Doctor en Teología y en Antropología social. Es profesor agregado de Facultad de Teología de

Granada; Director del Centro de Estudios de Historia y Patrimonio; miembro numerario del Centro de Estudios Históricos de Granada y Reino. Dos son las materias principales de su investigación y publicaciones: la historia del cristianismo y su relación con el islam en especial en Andalucía, así como el patrimonio cultural cristiano como reflejo del contexto histórico y medio de evangelización. Entre sus publicaciones más conocidas: Cultura religiosa en la Granada renacentista y barroca. Estudio iconológico; El retablo mayor de la Capilla Real de Granada y el programa de gobierno de Isabel y Fernando; Las teorías religiosas del poder político en la España de los Reyes Católicos; Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de Iglesia, Estado y Letras; El Sacromonte y los discursos immaculistas postridentinos; El Patrimonio Cultural cristiano, documento para la Historia; Jesucristo y el Emperador Cristiano; A María no toco el pecado primero. La Inmaculada; La huella de los jesuitas en Granada; Cristianos y musulmanes en la Granada de XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos.

# *HAIKU.*

## *LA VIDA Y EL ESPÍRITU DE LA POESÍA JAPONESA*

*Felibel Martínez Chamorro*

*Sumario:* Este artículo trata de un poema breve, el haiku, que marca el punto de inflexión de toda la poesía japonesa, quizá también de la universal. Los puntos esenciales que vamos a ver son el “wa” (‘armonía’ con la Naturaleza y con la esencia misma del ser humano): armonía en oposición a Occidente, donde prima la contradicción; el “kigo”, es decir, el ‘momento y espacio estacional’, que es consustancial a todo tipo de poesía japonesa; y el “tabibito” (lit. ‘peregrino’), que significa que el poeta no se aísla en su constelación poética, sino que, por el contrario, se enfrenta abiertamente con el sufrimiento físico extremo de los rigores naturales (heladas, montañas, cascadas...). La poesía haiku es audio-visual. Con solo mirar un kanji (ideograma chino), se nos queda grabada en lo más íntimo de nuestros sentidos la imagen poética. El haiku pone voz a la vida y el espíritu de la poesía japonesa.

*Palabras clave:* Poesía japonesa, haiku, armonía (wa), momento-espacio estacional (kigo), peregrino (tabibito), poesía encadenada en grupo (renga).

*Summary:* This paper deals with a short poem, haiku, which sets the turning point in Japanese poetry as a whole, perhaps in the universal one as well. The essential points to be seen are “wa” (‘harmony’ with Nature and with the very essence of human being): harmony in opposition to the West, where contradiction excels; “kigo”, that is, the ‘seasonal space-moment’, which is consubstantial to all sort of Japanese poetry; and “tabibito” (lit. ‘pilgrim’), which means that the poet is not isolated within his poetic constellation, but, conversely, he openly faces extreme physical suffering from natural rigors (frosts, mountains, waterfalls...). The haiku poetry is audio-visual. Just with a look at a kanji (Chinese ideogram), the poetical image remains recorded in the innermost of our senses. Haiku voices the life and spirit of Japanese poetry.

*Keywords:* Japanese poetry, haiku, harmony (wa), seasonal space-moment (kigo), pilgrim (tabibito), group chained poetry (renga).

Fecha de recepción: 28 mayo de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 12 agosto de 2017

### **1. Introducción**

El *haiku* (俳句) es un poema breve japonés de 17 sílabas estructuradas en una secuencia de 5-7-5 que se inspira en un motivo estacional y que supone un punto de inflexión en el decurso de la poesía japonesa y acaso también en el de la poesía universal.

El poeta *haikista* es un ‘peregrino’ (*tabibito*) espiritual.

El *haiku* conforma la base de otras configuraciones poéticas japonesas excepcionales como son el *waka* (poema de 31 sílabas en una secuencia de 5-7-7-5-7, raíz de toda la poesía japonesa) y el *renga/renku* (poema en grupo, pues en Japón prima lo colectivo frente al individualismo desahogado del mundo moderno).

Punto fundamental de la poesía *haiku* es la noción de *kigo* o ‘momento estacional’. La esencia de Japón reside en su sentido del tiempo; ningún instante espacial y temporal es semejante a otro, dada la variedad de su flora y de su fauna, de las más ricas y variadas del planeta.

Ya en el s. VII d.C. existía en Japón una poesía completamente elaborada, recogida en el *Manyoshu* o “Antología de las cien mil hojas”. Desde esta obra maestra, que es equiparable a una ‘Biblia japonesa’, se fueron construyendo formas líricas hasta llegar al *haiku*, objeto de este estudio, que sintetiza el espíritu poético de Japón (junto a v. gr. Ariwara no Narihira, s. IX, Murasaki Shikibu y Sei Shonagon, ss. X-XI, Saigyō y Fujiwara Teika, s. XII, ... o, ya en nuestros días, uno de los mejores haikistas de todo el universo poético, como es Sada Masashi, quien recoge la plenitud de la tradición literaria de su país).

La motivación de emprender este artículo brota de mi larga trayectoria haikista durante quince años en Japón (Kamakura, Iga Ueno, patria de Bashō, Kashiwabara, lugar de nacimiento de Issa, etc.), con el profesor Higashi Meiga, de la Universidad Imperial de Tokio (*Tōdai*), acaso la más prestigiosa de Oriente, con publicaciones en japonés y español editadas en Japón y China<sup>1</sup>.

## 2. *Haiku* y el peregrino espiritual

この道は	Cielo, campo, monte.
人なしに	Por la llanura caminando,
秋のくれ	Un solo olivo.
<i>Kono michi wa</i>	(Federico García Lorca).
<i>hito no nashi ni</i>	
<i>aki no kure</i>	

Nadie emprende  
el camino  
salvo el crepúsculo.  
(松尾芭蕉 / Matsuo Bashō).

R. H. Blyth nos dice del *haiku* que “...es un *satori* (iluminación) por el que penetramos en la misma vida de las cosas, y nos identificamos con ellas”<sup>2</sup>. Así, una flor es la primavera (vida), y la caída de las hojas es como un otoño (muerte).

<sup>1</sup> La autora es miembro del grupo poético japonés “*Urara no kai*” de *haiku/renku*, descendiente directo de Matsuo Bashō (s. XVII).

<sup>2</sup> Cf. R. H. BLYTH, *A History of Haiku*, vol. 1, Kokuseido Press, Japan 1963; cit. en F. LAZANCO SALAFRANCA, *Los valores estéticos en la cultura clásica japonesa*, Verbum, Madrid 2003, 125 (trad. del inglés al japonés).

Y el profesor Fernando Rodríguez Izquierdo, en su magistral estudio sobre el *haiku*, lo define diciendo que es “la comprensión de una cosa pequeña que nos abre los ojos a nuestra esencial unidad con ella”<sup>3</sup>.

Quizá la definición más conocida del *haiku* la formuló el mismo Matsuo Bashô: “*Haiku* es simplemente lo que está ocurriendo en este año, este momento” (el ‘aquí y ahora’).

En el *haiku* se realiza algo muy interesante: la objetivación de lo más profundo del corazón humano, a través de su contacto con las cosas y, por lo tanto, la exclusión de cualquier tipo de racionalismo europeo<sup>4</sup>.

Lo prioritario de la cultura japonesa es la noción de *wa* o ‘armonía’ (avenencia con la Naturaleza en sentido amplio), que significa estar en concordancia con el mundo que te rodea, por oposición a la tendencia de Occidente, donde prima el enfrentamiento abierto, casi rozando su total devastación, con los demás y con esa misma Naturaleza.

Por Naturaleza entendemos aquí no solamente el devenir de los momentos estacionales (*kigo*)<sup>5</sup>, v. gr. la bruma de la primavera, los gélidos amaneceres del invierno, la humedad del estío o la desolación de los atardeceres de otoño...<sup>6</sup>, sino también las raíces más profundas del espíritu humano.

Tal vez lo más destacado de la poesía japonesa, en relación con la hispana, es el conocimiento esencial de las cosas de la vida y de la realidad y la realidad de las cosas más cotidianas y efímeras. Y ello es un índice de la universalidad del *haiku*. Esto se ve muy bien, por ej., en cualquier *haiku* de Kobayashi Issa o del argentino Rafael Roldán Auzqui (Argentina, Córdoba, 19 de mayo de 1960), como los siguientes, respectivamente:

我ときて  
遊べやのない  
雀  
*Ware to kite*  
*asobeya no nai*  
*suzume*

En el abrazo  
tú hilo, yo agua:  
cosemos luz.

Vente a jugar conmigo,  
gorrión sin padres.

Cabe también señalar, a este respecto, que existe un paralelismo extraordinario

<sup>3</sup> F. RODRÍGUEZ IZQUIERDO, *El haiku japonés*, Hiperión, Madrid 1994, 24 (trad. del español al japonés), donde añade: “El *haiku* no es el retrato de una imagen, sino su esbozo. Como en la pintura de la aguada japonesa o *sumi-e*, tan importantes son las pinceladas trazadas en negro como los lugares dejados en blanco. Tanto sentido estético hay en lo expresado como en lo silenciado”.

<sup>4</sup> Cf. X. RABASSO, *Machado, entre la tradición del haiku japonés y el vitalismo lírico de su poesía breve*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2016.

<sup>5</sup> *Kigo* es el motivo estacional (primavera, verano, otoño, invierno y año nuevo, 御所月).

<sup>6</sup> Cf. Y. KENKO, *Tsurezuregusa* (“Ocurrencias de un ocioso”), Hiperión, Madrid 1997. SEI SHONAGON, “Lo más bello de la primavera son los amaneceres...” (枕の草子、春あけぼの), en *The Pillow Book* (trad. Ivan Morris), Penguin Books, Londres 2017.

entre la actitud poética de, por ej., Antonio Machado, andaluz contemporáneo, y Matsuo Bashô, japonés del s. XVII. Ambos concebían el quehacer lírico como un peregrinaje. Bashô, a lo largo de toda su vida, a través de la melancólica e indescriptible belleza de Japón y Machado, siempre “ligero de equipaje”<sup>7</sup>.

Bashô dedicó toda su trayectoria poética a darla a los demás sin ninguna remuneración a cambio. Él de lo que vivía era de la enseñanza del *haiku* a multitud de alumnos, como Etsujin, Hokushi, Kikoku, Kyoraku, etc. Solo después de incontables sufrimientos físicos y espirituales, sorteando arroyos, altas montañas, cascadas, rocas, acantilados –hasta los viejos árboles– que se veneraban como divinidades e imágenes divinas<sup>8</sup>, comenzaba a inseminal su espíritu de los elementos naturales.

En lo más hondo del corazón de Bashô exhalaba la búsqueda de una armonía contemplativa de la Naturaleza; por ej., en el pleno rigor del verano del interior de Japón, él podía sentir la paz y el silencio infinitos de un templo perdido en lo más profundo de la montaña:

静けさに	Tranquilidad.
岩にしみいる	Penetra en las rocas
蟬の声	la voz de la cigarra.

Después de una jornada de largas horas, siempre acompañado por sus discípulos más allegados, Bashô llegaba a una posada maloliente, entre un enjambre de mosquitos, donde transcurría la noche, desgarrado, gritando, con verdaderos dolores de parto, hasta que al amanecer –tal vez– daba a luz un triste *haiku*<sup>9</sup>: “たびにやんで...” (“De viaje enfermo...”).

El caso de Machado es similar de Bashô. Como este, él solo se encontraba semillas poéticas en contacto con la más honda naturaleza. Por ej., en Baeza, donde compuso su obra más brillante, “Campos de Castilla”, no cesaba ningún día de salir a esa bellísima ciudad extraña para él, envuelta en neblina, y como suspendida misteriosamente en el tiempo<sup>10</sup>: “Caminante no hay camino, se hace camino al andar...”.

También un mentor de Matsuo Bashô, Saigyô (s. XII), recorrió todos aquellos lugares que después, siguiendo su huella, visitarían muchas figuras poéticas de la literatura japonesa<sup>11</sup>. Por ej., Saigyô realizó un viaje al Nordeste de Honshu, precedente del

<sup>7</sup> M. BASHÔ, *Sendas de Oku* (奥の細道), Atalanta, Girona 2014. Cf. I. GIBSON, *Ligero de Equipaje. La vida de Antonio Machado*, Debolsillo, Madrid 2007, 16.

<sup>8</sup> El *Shinto* es la religión ancestral de Japón, cuyas bases son la adoración de la Naturaleza y la veneración de los antepasados.

<sup>9</sup> En Bashô, como en Saigyô, por ej., es esencial la experiencia espiritual, que es justo lo que es un *haiku* o una *waka*, en íntima armonía con la Naturaleza.

<sup>10</sup> A Machado le costó sintonizar con Baeza, cosa que logró porque para él también la armonía espiritual era fundamental, dado que venía de su querida Soria, donde había dejado su corazón, Leonor, sus paseos a orillas del Duero... Ahora solo le quedaban para su consuelo las melancólicas Murallas de Baeza...

<sup>11</sup> En la tradición poética japonesa, tal vez la más antigua del mundo, la idea de peregrinaje ha estado siempre presente, ello debido a la natural belleza de Japón, que invita a visitar como aquí lo haríamos, con sus santuarios, los distintos sitios considerados divinos por su hábito espiritual...; por ej., el Santuario de Ise en cualquier estación del año, el brote de lo lotos en el Hachimangu de Kamakura, o el florecimiento del *sakura* (cerezo) en el Monte Yoshino de Kioto... Esto no está reservado a las grandes figuras literarias como Bashô, Issa, Buson, Kawabata,

que haría un siglo más tarde Matsuo Bashô en su *Oku no hosomichi* (“奥の細道”). Para Saigyô, era más triste y melancólica la primavera, con la caída de los cerezos (桜散る):

寝わくは花の下にて春しなむ  
その如月のころ  
*Negawaku wa hana no shita nite haru  
shinamu, sono kisaragi no mochisuki  
no koro*

Desearía morir en primavera bajo los cerezos,  
sobre mí la luna llena del monte Kisaragi.

Cualquier “*haikai*”<sup>12</sup>, en especial de los grandes maestros, está impregnado de melancolía, en japonés “*sabi*”<sup>13</sup>. El *sabi* sugiere una desolación natural por el paso del tiempo, con la pátina de este mundo destinado a desaparecer. Significa no solo tranquilidad psicológica o soledad existencial: expresa una actitud de corazón que trasciende la soledad humana y nos conduce a un profundo estado de serenidad. Es, sencillamente, la tranquilidad trascendental que sobrepasa la dualidad vida-muerte. Y así se conjuga la tríada medieval japonesa, casi inseparable, de frío (*hie*), desolación (*wabi*) y soledad (*sabi*).

Al paisaje invernal se añaden unas precarias condiciones de vida cotidiana, con un solo estado emocional. He aquí tres ejemplos:

1.  
枯枝に  
カラスの泊まりけり  
秋のくれ  
*Kareeda ni  
karasu no tomarikeri  
aki no kure*

Sobre la rama seca  
un cuervo se ha posado:  
tarde de otoño.

2.  
一つやに  
憂女も寝たり  
萩の月  
*Hitotsu ya ni*

---

Mishima..., sino que es algo normal para cualquier japonés de a pie.

<sup>12</sup> Forma poética japonesa ligada al *haiku*, también breve y concisa, compuesta por tres versículos iniciales de 5-7-5 sílabas respectivamente, seguidos de estrofas con versículos de 7-7 o de 5-7-5 sílabas.

<sup>13</sup> Cf. F. LAZANCO SALAFRANCA, *o. c.*

*yuujo mo netari*  
*hagi no tsugi*

Bajo un mismo techo  
duermen las prostitutas,  
la luna y el trébol.

**3.**  
菊のかや  
奈良にわふく  
仏たち  
*Kiku no kaya*  
*nara ni wa fuku*  
*hotoke tachi*

Olor a crisantemos.  
Y en Nara, viejas  
imágenes de Buda.

### 3. *Renku* y *haiku*: poesía encadenada japonesa en grupo

La poesía japonesa encadenada en grupo se denomina *renku* (連句). En términos sintéticos, el devenir del *haiku* es el siguiente: del *waka* (*tanka*) al *renga-renku* y de estos al *haiku*<sup>14</sup>.

Es en el *Manyoshu* (759 d.C.), la primera antología imperial de poesía (*waka*, *choka*, *sodoka*...), dedicado casi exclusivamente a la *waka* (*tanka*) de estructura 5-7-5-7-7, de donde emergería cada vez más y más el *renga*. Y en el *Shinkokinshu* (1205 d. C.), del último periodo de la época Heian, repleto de figuras relevantes como Saigyô o Fujiwara no Teika, se seguía recogiendo el encadenamiento poético *renga*<sup>15</sup>. El *renga* (連歌) es la forma lírica que más nos acerca al *haiku*<sup>16</sup>. Según Rodríguez Izquierdo, “el *renga* es una canción encadenada, consistente en un encadenamiento de *tanka*, por varios poetas que se reúnen y comparten conjuntamente”<sup>17</sup>. Este sistema de producción conjunta está profundamente arraigado en la tradición japonesa, y comienza a estarlo tímidamente en la occidental<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> F. LAZANCO SALAFRANCA, *o. c.*, 97ss.

<sup>15</sup> *Renku* y *renga* se emplean aquí como términos sinónimos.

<sup>16</sup> Mi interés por el *renku* data de antiguo, ya que estuve más de diez años practicándolo en Kamakura con un nutrido grupo de poetas japoneses, encabezados por el haikista y profesor de la Universidad de Tokio Higashi Meiga, de la línea directa de Matsuo Bashô.

<sup>17</sup> F. RODRÍGUEZ IZQUIERDO, *o. c.*, 48ss.

<sup>18</sup> El *renku* goza cada vez de más aceptación en nuestra cultura, especialmente la hispana (yo misma lo enseñé en la Prisión de Jaén, con resultados increíbles). Uno de los más conocidos introductores de este camino poético-espiritual en Occidente fue el Premio Nobel mexicano Octavio Paz.

Una de las cosas fundamentales que diferencian a Japón con Occidente es que, en esta última tradición cultural, el eje esencial es el individuo: estamos ya casi rozando, sobre todo en los países llamados desarrollados, un individualismo patológico.

Por contra, en Oriente, especialmente en Japón, que es su síntesis, lo que prima es la colectividad, en todos los ámbitos de la vida y de la sociedad (la familia, la empresa, etc...).

En la España actual sería impensable una producción poética de varias personas conjuntamente; el poeta se aísla en su “laboratorio poético” y se recrea en rey de la creación. Hemos olvidado por completo la época de los trovadores, de la lírica a lo San Juan de la Cruz, etc...

En la época de Kamakura (1192-1339) se produjo en Japón una gran renovación espiritual (Hônen, Shinran...), en paralelo con la que tuvo lugar en Europa (Domingo de Guzmán, Francisco de Asís...). En el terreno poético, se profundiza y populariza igualmente como la *waka* y, para lo atañe a estudio, el *renga*.

Retrocedemos un momento a la época de Heian (794-1185), para detenernos brevemente en un término clave de la *renga*, el “*uta-awase*” (歌合), esto es, las competiciones festivas de los aristócratas de aquellos tiempos tempranos. En la fecha de la antología poética titulada *Kinyou Wakashi*, es donde aparece clasificado el *renga* como tal en una sección propia.

En el periodo de Kamakura, con la popularización y difusión del *renga*, se acentuaron dos tendencias. Una línea de evolución tendió a restablecer el ambiente poético y clásico del propio espíritu “*yuugen*”, o misteriosa sutiliza, y el “*seijaku*” o tranquilidad de espíritu. Otra línea de evolución siguió la corriente del ingenio y del humor.

El *renga* fue popular en el periodo Muromachi (1339-1573), en que apareció la primera colección dedicada solamente a él, largo y corto. Alcanzó su cumbre por obra de Sogi (1421-1502); se llamaba también “*kusari renga*” (renga en forma de cadena). Las reglas de composición se hicieron complejas y minuciosas.

Otro fenómeno poético japonés lo constituye el *renga no uta* (連歌の歌)<sup>19</sup>, es decir, la poesía en grupo cantada. Sus mayores representantes fueron Yamazaki Sokan y Arakida Moritake.

#### 4. *Haiku* y *tanka*: poesía estacional minimalista japonesa

El *renga* o poema encadenado hizo en sí mismo de eslabón de enlace entre las formas célebres de la poética japonesa: la *tanka* y el *haiku*. Estas dos formas cultas y depuradas de expresión poética vienen de ese modo a enlazarse por medio de un nexo popular: el *renga*, con su modalidad de *haikai renga*. Los grandes maestros del *haiku* (Bashô, Issa, Buson...) fueron al mismo tiempo maestros del *renga*<sup>20</sup>.

El *hokku* (発句) es un verso que se independiza del verso primero de una

<sup>19</sup> Es famoso este estribillo: “Flores caídas/retornan a la rama/a la rama/es una mariposa”.

<sup>20</sup> F. RODRÍGUEZ IZQUIERDO, *o. c.*, 54ss.

*tanka*<sup>21</sup>, lo cual nos va a llevar sin solución de continuidad al *haiku*. El *hokku*, por supuesto, como toda la poesía japonesa, tiene que hacer referencia a un motivo (palabra estacional).

En principio, el *haikai* no tenía demasiada altura literaria, pero fue Bashô el poeta que lo elevó a una mayor dignidad. Teikoku estableció las reglas del *haikai* y revivió la tendencia a escribir solo *hokku* (verso inicial). Frente a esta tendencia, en Edo se desarrolló la escuela *Danrin* de Soin (1604-1738). Su humor es más verbal e inicial. Tuvo grandes seguidores como Saikaku. Bashô mismo se reconoció de la escuela *Danrin* y valoró positivamente su contribución literaria.

El *kigo no haikai* (季語の俳諧) o ‘*haikai* estacional’, por su parte, guarda relación con las formas poéticas del *tanka* y el *waka*. En los textos mitológicos (*Kojiki*, *Nihonshoki*...), solo aparecía alguna relación al *tanka*. En el periodo del *Manyôshû* (que es como una ‘Biblia japonesa’), aparecen más descripciones de paisajes y escenas naturales en poesía. Los escritores llegan a apreciar plenamente las bellezas de la naturaleza como temas de expresión literaria. Los objetos naturales se convierten en parte integral del poema, y hay más adecuación entre imagen y sentimiento, característica esta de la mejor poesía japonesa.

Ki no Tsurayuki (868-946), el compilador del *Kokinshû*, dice en esa primera antología de *waka*:

“La poesía japonesa hunde sus raíces en el corazón humano... En esta vida muchas cosas impresionan a los hombres, y entonces buscamos imágenes sacadas de lo que vemos y oímos para expresar nuestros sentimientos.

Al ver las flores abiertas en una mañana de primavera, al escuchar el susurro de la caída de las hojas en una caída otoñal, al estremecernos de frío ante las ventiscas del invierno, y suspirar al ver aumentar las arrugas de la cara, reflejadas en un espejo, por el paso del tiempo... Y cuando nos sorprende, nos damos cuenta de la brevedad de la vida, y al contemplar el rocío en la hierba o la espuma de las olas... Cuando vemos los que ayer eran orgullosos y prepotentes, y hoy han caído de la fortuna a la soledad... Cuando somos olvidados por los que un día nos amaron apasionadamente... ¿Quién hay entre los hombres que en tales momentos no componga poesía?

Porque la poesía es aquello que, sin esfuerzo, mueve al Cielo y a la Tierra, provoca compasión en los demonios y dioses invisibles. Es lo que hace dulces los lazos que unen a los hombres y a las mujeres, y lo que puede confortar los corazones de los bravos guerreros...”<sup>22</sup>.

La manera de sentir los objetos naturales como temas de estación se hizo más profunda gradualmente hacia el final de la época Heian<sup>23</sup>. En el *Shinkokinshû* (Saigyô,

<sup>21</sup> *Tanka* y *waka* son lo mismo: ya visto (5-7-5-7-7).

<sup>22</sup> Cf. D. KEEN, *Seeds in the Heart*, Diane Publishing, Londres 1998, 124.

<sup>23</sup> La época Heian (794-1185), en la actual Kioto, fue desde el punto de vista estético la más esplendorosa de Japón, y tal vez de toda la literatura japonesa. Estuvo liderada por mujeres, como Murasaki

Fujiwara no Teika...), del periodo de Kamakura, se cultivará especialmente el tema de la estación. Lo fundamental, ya visto, es la armonía con la naturaleza, que en el *renga* se da de una manera plena.

Sogi hace una lista de objetos naturales y los agrupa por meses, afinando aún más el sentido de estación, hasta conseguir una determinación mayor. En sus propias palabras: “Aún entre las cosas de la primavera en general, podemos contar cosas que pertenecen sólo a enero, o sólo febrero, y también sólo a marzo”<sup>24</sup>.

La lista resultante es:

Enero: escarcha, sauce.

Febrero: arar los campos de trigo (también marzo), vientos del este (hasta marzo).

Marzo: melancolía (solo para el 3 de marzo).

Abril: cambio de indumentaria.

Mayo: flor de lis (solo para el 5 de mayo).

Etcétera.

Advertimos aquí una gran minuciosidad en la aplicación de alusiones a la estación; más que a la estación, podríamos decir al tiempo del año, puesto que se llega a unidades menores tan cortas como un solo día.

Yosho Yamada, la mayor autoridad viviente hoy día en el *renga*, trata de explicar el *hon-i*, diciendo que es algo que existe en las frases y en todo el ambiente del poema<sup>25</sup>. El *hon-i* de primavera, por ej., es algo tranquilo, pacífico, suave, aunque hay días primaverales llenos de lluvia y tormenta... Yoshida traduce el *hon-i* como “el corazón” de las cosas, cuando en realidad son dos caracteres o ideogramas: “verdadera intención”.

El tema de la estación como lo estableció Sogi, permaneció en el *haiku* hasta Shiki (1866-1902), ya en el periodo Meiji (1868-1912). No habrá cambios sustanciales hasta entonces. Hasta que apareció Bashô (1644-1694), el gran maestro haikista, la inclusión del tema de la estación constituía un elemento necesario de aprehensión intuitiva.

## 5. Selección de poemas *haiku*

Presentamos a continuación una pequeña selección de poemas de los grandes haikistas japoneses Bashô, Issa y Buson. Cada uno de ellos ofrece una insustituible ocasión para la meditación poética y espiritual.

### 5.1. Matsuo Bashô / 松尾芭蕉 (Iga Ueno, 1644-1694)

#### 1.

---

Shikibu y Sei Sonagon. La obra más representativa de este periodo fue “*Genji monogatari*” (源氏物語). A mí particularmente, de este periodo me interesan los últimos diez capítulos de “*Genji*” (宇治): “El puente flotante de los sueños” (夢の浮橋), que es el título de una obra de mi firma, donde recreo mi tierra natal (Mágina, Jaén), a la luz de esta extraordinaria novela (tal vez la primera de la historia).

<sup>24</sup> F. RODRÍGUEZ IZQUIERDO, *o. c.*, 60.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 62ss.

古池や  
こわず飛び込む  
水の音  
*Furu ike ya  
kowazu tobikomu  
mizu no oto*

En el viejo estanque  
se zambulle una rana:  
ruido del agua.

En el “*furu ike*”, estamos en un silencio antiguo (el del ‘viejo estanque’) que se rompe sorpresivamente por el inesperado salto de una simple rana. De este *haiku* existen incontables interpretaciones, entre las que sobresale la de Donald Keen<sup>26</sup>.

**2.**  
静けさや  
岩にしみいる  
蟬の声  
*Sizukesa ya  
iwa ni shimiiru  
semi no koe*

Tranquilidad.  
La voz de la cigarra  
penetra rocas.

Lo fundamental de este *haiku* es “el sentido del tiempo”, que penetra en la vida y la estética japonesa. El poeta capta la esencia en un instante casi indeleble dentro de una quietud total. Es el “*yamadera*” (templo en la montaña) y el “*kigo*” (espacio y momento de la estación anual) en lo más álgido del verano, a diferencia del “silencio antiguo” del estanque en el poema anterior.

**3.**  
旅にやんで  
夢にかれのを  
かけめぐる  
*Tabi ni yande  
yume ni kare no wo  
kakemeguru*

De viaje enfermo.  
Mis sueños errabundo  
sobre un erial.

---

<sup>26</sup> Cf. D. KEEN, *o. c.*

El tema de este *haiku* es el concepto de “camino” (道), “do” o “michi” en japonés. Para los japoneses, todo es “do”; por ej., las artes Zen (*shodo* o caligrafía, *ikebana* o arreglo floral, *chado* o ceremonia del té...). Sin embargo, aun con ser esto completamente cierto, lo que de verdad significa “do”, “michi”, es la actitud ante la vida, el momento a momento en que se vive...; tan importante es practicar *shodo*, cocinar o cualquier otra tarea cotidiana..., siempre y cuando se haga concentradamente, y poniendo en ello todo nuestro empeño.

Cuentan que Bashô, a la espera de la muerte, se durmió, rodeado de sus discípulos, con el pensamiento de que al despertar había intuido un *haiku*: “*Tabi ni yande...*”, no “*furu ike ya...*”<sup>27</sup>.

4.

草の子を  
住かわ世ぞ  
雛の家  
*Kusa no to mo  
sumi kawaru zo  
hina no ie*

Incluso en esta choza de paja  
Viene un mundo de cambio:  
¡Se llenó de muñecas!

*O'hina* es la “fiesta de las muñecas”, que se celebra el 3 de marzo, dentro de una tradición cultural japonesa de festivales. Por ej., el 5 de mayo tiene lugar la fiesta de los niños (la espada del samurái representa a los lirios, que es la pureza de los muchachos sumergidos en agua clara). Existe una película extraordinaria de Akira Kurosawa, *Yume* (夢), donde se pasa revista a la Historia de Japón, a través de momentos representativos de la misma, como el cuadro de *o'gina*, la erupción del Monte Fuji, el bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki... Existen otros festivales estivales o peregrinaciones, como el *Obon* (お盆) o celebración de los difuntos y el *Shoryonagasbi* (精霊流し) o celebración del ‘navegar de los espíritus’.

5.

旅人と  
わがな呼ばれん  
初時雨  
*Hitobito to  
waganayobaren  
hatsushigure*

Me llaman  
“El caminante”.  
Primer chubasco.

<sup>27</sup> Las primeras líneas de los poemas 3 y 1 aquí presentados, respectivamente.

“*Hatsushigure*” (初時雨) es un motivo estacional de invierno que se emplea ampliamente en el *renku*. “*Tabito*” (旅人と) remite a la tradición japonesa del poeta-peregrino; su representante máximo es Bashô. El *renga* o *renku* consta de cinco volúmenes, dedicados a pormenorizar los motivos estacionales: primavera, verano, otoño, invierno y año nuevo.

6.  
海くれて  
カモの声  
ほのか白し  
*Umi kurete*  
*kamo no koe*  
*honoka shiroshi*

Se oscurece el mar.  
Las voces de los poetas  
son vagamente blancas.

El impacto poético es aquí visual-auditivo en concentrada armonía. Así se aprecia en este pasaje del 奥の細道 (*Oku no Hosomichi*: “El estrecho camino de Oku”): “Los meses y los días son viajeros de la eternidad. Los años y los días son viajeros de la eternidad. Los años que van y vienen también lo son. Pero aquellos que embarcan su vida en navíos flotantes, o envejecen a lomos de un caballo, están siempre de viaje, y el camino es su marido”<sup>28</sup>.

## 5.2. *Kobayashi Issa* / 小林一茶 (Kashiwabara, 1762-1826)

1.  
あの月とってくれよと  
泣くくかな  
*Anotsuku totte kureyo to*  
*nakuku kana*

¡Dame esa luna...!  
Llora el niño...

Este *haiku* entra dentro de la tradición de los de Issa, siempre preocupado por las cosas pequeñas y los seres más desamparados de este mundo; y todo ello dentro de un *kigo* (palabra estacional) realmente exquisito. Al igual que en Bashô, la luna aquí es símbolo de la ‘iluminación’ (*satori*). Kobayashi Issa es uno de los poetas más queridos del pueblo japonés, por su desgraciada vida (quedó huérfano a los cinco años, y de ahí

<sup>28</sup> Palabras del comienzo del “*Oku no Hosomichi*” de Bashô.

su apego por los niños) y por la ternura que no cesa de demostrar por todos los elementos de la creación.

2.

我星はどこ寝や  
天の川

*Waga hoshi dokoni tane ya  
amanogawa*

¿A dónde fue a dormir mi estrella,  
vía Láctea?

En este *haiku*, Issa hace referencia a una antigua creencia de que cada persona tenía una estrella que determinaba su fortuna. Este *haiku* viene del ‘*mono no aware*’ (sensibilidad o empatía), cuando el poeta cree no poder alcanzar su estrella en el firmamento. En este estilo poético, lo fundamental es la ausencia del “yo.” El *haiku* ni es budista, ni es animista, ni es Zen, sino simplemente poesía, nacida de la espiritualidad japonesa, como expresión literaria de la emoción que lo sagrado despertó en el corazón japonés desde su primera experiencia en el mundo<sup>29</sup>. En el *Manyoshu*, primera gran antología de la literatura japonesa, el cielo y sus objetos son una temática tradicional, recogida por Kobayashi Issa.

3.

我ときて遊べやない  
雀

*Ware to kite asobeyanai  
suzume*

Vente a jugar conmigo,  
gorrión amigo.

Quizá este *haiku* sea el más querido de Issa. Cuando era niño, los demás se burlaban de él porque era huérfano. Ese dolor le acompañó toda su vida. Aunque en el *haiku* se produce una cosa muy interesante, la objetivación de los sentimientos más hondos, sin embargo, en este poema y en algún otro, se utiliza “el yo-conmigo”, dándole un matiz de una gran tristeza mezclada con una conmovedora ternura. Como en tantos *haikus*, Issa apela a las criaturas más ‘desvalidas’ (雀).

4.

露の世は露の世なが  
さりながら

*Tsuyu no yawa tsuyu no yo naga  
sari nagara*

<sup>29</sup> Cf. F. LANZACO SALAFRANCA, *o. c.*, 131.

Este mundo es solo rocío, solo rocío...  
aún así..., aún así...

Quizá este *haiku* sea el más querido de Kobayashi Issa y de los más difíciles de traducir. El poema en sí hace referencia a una idea budista que afirma que el mundo no es nada más que una gota de rocío sobre la palma de la mano de Buda, idea que se complementa con el concepto de mundo transitorio<sup>30</sup>.

5.  
梅さけど鶯なけど一人  
かな  
*Ume sakedo uguisu nakedo hitori*  
*kana*

El ciruelo florece; el ruiseñor canta;  
yo estoy solo...

Aquí nos encontramos con la faceta más seria de Kobayashi: en estos poemas no hay animales presentes ni atisbo de ternura y humor. Este poema que compuso el *haijin* muestra la aparente lucha por armonizar las desgracias de su vida personal con la belleza de la tradición poética que la apreciaría.

6.  
夜中わ地獄の上の花見  
かな  
*Yonakawa jikoku ue no hanami*  
*kana*

Este mundo es mirar las flores  
sobre el infierno.

“地獄” (“Infierno”) es el título de una de las mejores películas de Akira Kurosawa, caracterizada por su profundo humanismo y que se desarrolla en gran parte en Kamakura, la bellísima ciudad medieval a orillas del Pacífico, donde viví más de quince años... La belleza de la vida fructifica sobre el erial de un mundo violento. “*Kana*” es una palabra propia del mundo del *haiku*; suele aparecer al final del mismo y le da al poema un significado del ritmo. Convierte a la palabra que la antecede en el centro de interés y energía.

7.  
牛もうもうもうと露  
から出たり

---

<sup>30</sup> Mi agradecimiento al Prof. Francisco Rodríguez Izquierdo, amigo y maestro, por su ayuda en la comprensión de este poema. También al matrimonio japonés-norteamericano Yaba Katsuyuki y Joy Norton.

*Ushi mou mou mou to kiri  
kara detari*

Muu, muu, muu, sale la vaca  
de entre la niebla.

En este *haiku* encontramos motivos léxicos propios de él, como “*kana*” y “*keri*”, que le confieren un sentido del ritmo realmente intraducible, y suelen ir al final del poema. Solo destacar aquí el uso poético de la onomatopeya, presente en todo el idioma japonés.

Y añadir nada más que el *haiku* es universal y se puede confeccionar un *kigo* estacional en todos los idiomas<sup>31</sup>. “*Keri*”, antigua forma del pasado, muestra el paso del tiempo y la emoción consiguiente. Como el término “*kana*”, suele aparecer al final del poema.

### 5.3. *Yosa Buson* / 与謝蕪村 (Osaka, 1714 -1784)

**1.**  
河骨の  
ふたもよさくや  
雨の中  
*Koohone no  
futa moto saku ya  
ame na naka*

Lirios de agua:  
dos macizos florecen  
de entre la lluvia.

La lluvia impide ver las flores en su esplendor; pero diríamos que los lirios acuáticos, aun en pleno aguacero, se encuentran en su hábitat normal. El mejor momento, que es el de florecer, esplende en una fiesta de agua. Vemos dos macizos de varios tallos, conjuntos de lirios que se estrenan. Los “iris” en el agua clara reflejan la pureza de los muchachos.

**2.**  
時雨音なくて  
苔にむかしに  
しのぶ哉  
*Hookone oto nakute  
koke ni mukashi ni  
shinobu kana*

<sup>31</sup> Así pude hacerlo yo con un grupo de internos en la Prisión Prov. de Jaén (“*kigo* andaluz”, v.gr. brasero, tizones, esparto, olivos, amapolas, girasoles, conejos, perdices, mulas, siega, charcas...).

Cae la lluvia de invierno  
sin sonido en el musgo.  
Y recuerdo el ayer.

Este *haiku* fue compuesto por Buson en el templo budista Gichuu-jo, en octubre de 1774 (ochenta años después de la muerte de Bashô), y está impregnado de nostalgia... La lluvia vertiéndose sobre el musgo, naturalmente se torna insonora, un clima tanto propicio para el sosegado recuerdo: “Te marchas tú: verdes son los sauces, largo el camino”.

3.  
寂し身に  
杖をわすれたり  
秋に暮れ  
*Sabishi mi ni*  
*tsue wo wasuretari*  
*aki no koe*

En mi soledad  
he perdido el bastón,  
Tarde de otoño.

Poema lleno de *sabi*, esa pátina de antigüedad evocada por las ideas de *sabiru* u ‘oxidarse’ y *sabishisa* o ‘soledad’. Un anciano ha perdido u olvidado su bastón, y se encuentra prácticamente imposibilitado de moverse, al faltarle lo que popularmente llamamos “la tercera pata”. Es una llamada a la compasión universal, concretamente en este hombre, en medio de una tarde otoñal, precursora de un otoño frío.

4.  
行く春の  
いずち井にけん  
かかり船  
*Yuku haru no*  
*izuchi ini ken*  
*kakari fune*

Se va la primavera;  
y... ¿hacia dónde partió  
el barco anclado?

El final de la primavera es una época propicia para preguntarnos hacia dónde han ido a parar tantas realidades bellas, tantos sueños incumplidos... En tal clima, se echa de menos aquel viejo barco, anclado o amarrado, lleno de algas y líquenes. Tal vez una subida de marea le hizo romper las amarras y marcharse hacia dónde sabe...

5.

欠け欠けて  
 月もなくなる  
 夜寒かな  
*Kake karete*  
*tsuki no nakunaru*  
*shimo-ya kana*

Mengua y más mengua  
 la luna, hasta extinguirse,  
 en noche gélida.

La luna en cuarto menguante inicia un proceso que puede finalizar en un eclipse. El frío intenso de la noche parece incrementar nuestra sensación de soledad... Y todo es impermanente.

6.

我が骨の  
 布団にさわる  
 霜夜かな  
*Ware ga hone no*  
*futon ni sawaru*  
*shimo-ya kana*

Siento mis huesos  
 al roce del futón.  
 Noche de escarcha.

La enfermedad, el paso de los años... se sienten en detalles cotidianos. El mejor estado de nuestros huesos se refleja en no sentirlos. Cuando los sentimos es por frío, por cansancio o por desgaste... El *haijin* lisiado se hace consciente de sus huesos al roce del futón o cobertor. Tal vez este no le baste ya en la fría noche invernal.

7.

こがらしや  
 岩に鮭ゆく  
 水の声  
*Kogara shi ya*  
*iwa ni sake-yuku*  
*mizu no koe*

Tormenta de invierno.  
 La voz del agua en curso  
 es rota por las piedras.

“Cuando el río suena, piedras lleva”, reza un refrán castellano. Nos quedamos con la imagen física -sonora y visual- que se transmite. Es cierto que todo riachuelo encuentra su sentido típico al deslizarse el agua por su cauce; pero si el lecho es un bravío pedregal, la corriente al chocar con las piedras, rompe su sonsonete habitual, sube de tono y se hace más perceptible. También el *haiku*, pienso, da relieve a la voz mágica de la Naturaleza. Cada mañana, ¿dónde va, pensativa, la primavera?

## 6. Conclusiones: *Ex Oriente lux*

El *haiku*, como todas las artes Zen (v. gr. *shodo* o caligrafía artística, *ikebana* o arreglo floral, *chado* o ceremonia del té...), participan de la experiencia espiritual de la iluminación (*satori*).

A propósito del *chado*, ya desde Francisco Xavier y los primeros jesuitas, los misioneros europeos vieron reflejada la celebración de la Eucaristía en la ceremonia del té, que posee variedad de prácticas según el *kigo* estacional. Por supuesto, la más importante es la de Rikyu, probablemente un cristiano japonés al que el *daimyo* Hideyoshi mandó hacerse el harakiri (*seppuku*), no obstante su gran fidelidad al *kanpaku* (regente).

Occidente hace tiempo que parece estar perdiendo, o está en vías de perder, su otro tiempo misticismo (v. gr. Francisco de Asís en adelante..., y sobre todo en la época dorada de Teresa de Jesús...).

Por encima de su sobrepasante modernidad, Japón no es así. A pesar de su aparente consumismo, para los japoneses, construir un Toyota o celebrar el *o'hanami* (floración, を花見) implica poner en ello todo su corazón, porque tienen “do” (道), un camino.

Como dicen el jesuita alemán Enomiya Lasalle, introductor en Occidente del Zen, y Yamada Roshi, un empresario japonés iluminado, el siglo XXI “o será místico o no será nada”. El P. Enomiya Lasalle, alemán bautizado japonés, fue una de las víctimas del holocausto atómico de Hiroshima; murió en Alemania, pero quiso reposar para siempre en Japón. ¿Por qué? Porque allí encontró su camino y confirmó su identidad. Es lo mismo que me he pasado a mí y a muchísimos otros extranjeros...

Hay que retarse y aprender de culturas acaso superiores a las nuestras. Seamos humildes, como hicieron y reconocieron (cf. las Cartas de Fco. Xavier) los primeros portugueses y españoles...

El *haiku* no es solo una sofisticadísima forma poética, la más concisa y pregnante de significado de entre las existentes. Es, sobre todo, un “do”, un ‘camino de vida espiritual’ que está entrando en Occidente imparablemente, ofreciéndonos nuevas luces, especialmente en el mundo hispano (Machado, Lorca, Taboada... y muchísimos españoles-andaluces de a pie).

Como escribió el poeta nicaragüense Rubén Darío (en “La salutación del optimista”), necesitamos dirigir nuestra mirada a Oriente, porque desde allí nos vendrá una nueva luz...

# *EL MULTICULTURALISMO EN KYMLICKA*

*Roberto Villasante Meso sj*

*Sumario:* El fenómeno de la globalización ha hecho que el proceso de diversificación étnica de las sociedades se haya incrementado a una velocidad nunca vista. España en apenas 20 de ser un país emigrante a un lugar de acogida de inmigrantes. En prácticamente todas las sociedades occidentales, en la actualidad el porcentaje de residentes y nacionales de primera y segunda generación supera el 15%. Este fenómeno nos lleva a pensar nuevos modelos de ciudadanía y pertenencia nacional. El filósofo canadiense Will Kymlicka, se ha convertido en uno de los principales referentes mundiales en cómo afrontar esta cuestión desde la democracia liberal. Este artículo pretende ofrecer un esbozo de su planteamiento en esta cuestión.

*Summary:* The phenomenon of globalization has triggered a process of ethnic diversification in western societies, which has increased with unknown velocity. In the last 20 years, Spain has gone from being a country that people left to receiving over Millions of residents. Currently the percentage of first and second generation residents/nationals is over 15% in most western countries. This phenomenon is forcing western societies to reconsider new ways to deal with citizenship and national belonging. Will Kymlicka, Canadian political philosopher, has become one of the main references in how to face this issue within the context of liberal democracies. In this article I intend to sketch out Kymlicka's proposal.

*Palabras clave:* Filosofía política, Kymlicka, ciudadanía, multiculturalismo, inmigración.

*Key words:* Political philosophy, Kymlicka, citizenship, multiculturalism, immigration.

Fecha de recepción: 15 julio de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 12 agosto de 2017

## **1. Introducción**

El filósofo político canadiense Will Kymlicka se encuadra dentro de la tradición liberal<sup>1</sup>. En cierto sentido pretende una refundación del liberalismo a través de lo que él llama “derechos diferenciales en función de grupo”. A su juicio, e irónicamente, dichos derechos pueden hacer que las democracias liberales sean ciegas a la diferencia al posibi-

---

<sup>1</sup> La reflexión de nuestro autor se entiende sobre todo dentro del ámbito norteamericano, aunque también es extrapolable a América del Sur. En el caso de las sociedades europeas que no han sido fundadas sobre un mito fundacional liberal y que, aparentemente, no comparten ese grado de diversificación étnica, su reflexión puede resultar estimulante e iluminadora a la hora de repensar nuevos modelos de integración política y social.

litar que todas las *culturas societales* que hay dentro de un estado puedan tener cabida, si aquellos quienes la comparten así lo deseen. Si no se tienen en cuenta dichas diferencias, lo que se acaba propiciando, es la perpetuación de un modelo social injusto en el que la *cultura societal* de una minoría se convierta en la hegemónica.

Según Kymlicka, este mismo espíritu parece descubrirse en la tradición liberal. La esencia del mismo radica en el deseo de constituir un modelo social en el que cualquier individuo, si tiene las capacidades y trabaja lo suficiente, pueda realizar su proyecto de vida y alcanzar cualquier puesto en la sociedad. Este objetivo se ha de poder realizar con independencia de la raza, cultura o religión. Ahora bien, la cuestión y la diferencia radica en si de hecho podemos operar independientemente de la cultura. Kymlicka sostiene que la única forma de ser ciego a la diferencia es mediante su inclusión, ya que en cierto modo, lo que se echa por la puerta entra por la ventana.

Concretamente, él cree encontrar ejemplos de ello en las experiencias coloniales de África. Así, durante el siglo XVIII, algunos funcionarios, educados en los principios liberales de la administración imperial inglesa, se dieron cuenta de que las políticas, supuestamente liberales, que estaban aplicando no funcionaban: los nativos no operaban de la manera que ellos esperaban. Por esta razón, se vieron obligados a modificar la práctica administrativa adaptándose al contexto cultural de la colonia<sup>2</sup>.

El problema radicaba en una de las premisas fundamentales del liberalismo clásico, a saber, su visión atomizada del individuo que opera sólo en función de sus propios intereses. En aquella experiencia colonial se barruntó algo que para Kymlicka será de capital importancia a la hora de entender el liberalismo: el ideal liberal sólo podrá funcionar de manera equitativa y universal, si tenemos en cuenta el rol que juega la cultura en la vida de los individuos. Es que la cultura es el “idioma” donde se traduce el “lenguaje” liberal. Por contra, las visiones del liberalismo que conciben al individuo como un átomo social caricaturizan la motivación de fondo del mismo, que no es tanto la defensa de una determinada concepción del individuo, como la defensa de un sentido de la libertad humana que, aunque permeable y variable históricamente, converge en unos principios fundamentales: la consideración de una idea de bien, la posibilidad de cambio de dicha idea en función de nuevas informaciones y experiencias y el fomento de la búsqueda y realización del propio proyecto de vida. Quienes conciben el liberalismo como un atomismo social ignoran por completo las prácticas sociales en las que la libertad individual se realiza, tales como la pertenencia a grupos, la adquisición de roles, las jerarquías sociales, etc<sup>3</sup>.

Por otro lado, los liberales, en general, y los libertarios, en particular, suelen sostener una visión de individuo excesivamente optimista y pelagiana. Estos suelen acusar a los propios individuos, desvinculados de su realidad socio-histórica, de su situación de éxito y fracaso. Y para esto suelen aducir un sinfín de ejemplos de personas nacidas en

---

<sup>2</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona 1995, 77.

<sup>3</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and culture*, Clarendon Press, Oxford 1990, 9.

situaciones desfavorecidas que han podido hacerse a sí mismas mientras que personas nacidas en una “buena cuna” no lo han logrado<sup>4</sup>.

Otra cuestión para él fue que el liberalismo, sorprendentemente, no trató el problema de los derechos de las minorías. Esto se debió, a juicio de Kymlicka, a tres causas fundamentales: por un lado, la falsa idealización de las democracias de las sociedades antiguas, como la *polis* ateniense o las ciudades estado italianas<sup>5</sup>. Otra, el rechazo generalizado que se dio en filosofía, a partir de la modernidad, de las tradiciones y culturas primitivas, que eran vistas como incivilizadas. En este sentido, basta recordar la teoría de los estadios del desarrollo económico de Morgan. Y, finalmente, la asociación del reconocimiento de dichos derechos al pensamiento fascista y nazi.

## 2. Estado y pluralidad

El primer hecho que se constata, cuando uno analiza superficialmente la práctica totalidad de los Estados actualmente existentes, es la diversidad de nacionalidades que contienen. La gran mayoría de los países albergan dentro de sí diversas identidades nacionales. Además, si analizamos en detalle la composición de países aparentemente mononacionales, como Japón o Islandia, caeremos en la cuenta que ni siquiera ellos son homogéneos sino que, más bien, han creado una imagen uniforme de su identidad nacional que ha calado socialmente.

Las causas que hacen que un Estado sea multicultural son diversas: la inmigración, los refugiados políticos o económicos, la colonización, los grupos nativos, federaciones de pueblos... Los efectos y el valor de dicha pluralidad suelen depender de las políticas de los gobiernos y la relación de los grupos dominantes con las minorías. Así, el argumento liberal que promueve la asimilación se sostiene sobre el presupuesto de que hay una cultura nacional autóctona que es la que permite el buen funcionamiento del Estado. Algunos teóricos que siguen esta línea suelen asociar el nuevo mundo, países coloniales como EE.UU. y Canadá, con un imaginario plural en el que la asimilación y la participación en un ideal común son necesarios para la constitución del país. La razón que aducen es que, ya que fueron países fundados por colonos inmigrantes, sus iniciadores voluntariamente decidieron desarraigarse para buscar fortuna en otro lugar. Por el contrario, Europa es vista como una región culturalmente homogénea, como una federación de pueblos de gran arraigo donde supuestamente no existen concentraciones étnicas que clamen por sus derechos y donde cualquier intento de dominación terminará en una lucha por la liberación nacional. Esta es la posición por ejemplo de Nathan Glazer o Michael Walzer<sup>6</sup>. Evidentemente para Kymlicka esta postura no sólo es falsa,

---

<sup>4</sup> Aunque hay muchos ejemplos, me voy a ceñir a algunos títulos de la llamada “literatura de autoayuda liberal”. En concreto a *Freakonomics* de STEVEN D. LEVITT & STEPHEN J. DUBNER, *Padre Rico, Padre Pobre* de ROBERT Kiyosaki, *La semana laboral de 4 horas* de TIMOTHY FERRIS o *Poder sin límites* de TONY ROBBINS. Estos títulos, todos grandes éxitos de ventas, tienen en común el sostener una visión de un tipo de individuo que se puede construir a sí mismo independientemente de su contexto con tal de que se “convierta” al ideario liberal, cambie su autoimagen y tenga una buena estrategia económica en la vida.

<sup>5</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 14.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, 39-40.

en EE.UU. habría y hay nativos, afroamericanos, asiaticoamericanos y pueblos semi-coloniales como Guam o Puerto Rico, sino que además, indirectamente, esa postura justificaría las políticas de segregación de los últimos decenios.

Los pensadores que se colocan en contra de los derechos de minorías suelen argüir también que las políticas diferenciales a largo plazo deshacen los vínculos sociales y nacionales que constituyen el tejido social que garantiza la salud y el funcionamiento de un Estado. Kymlicka cree que estas prevenciones responden más al miedo y al mantenimiento de privilegios que a argumentos racionales. Así hay Estados plurinacionales como Suiza que tienen un fuerte sentimiento patriótico mientras que Estados mononacionales carecen de él. Incluso en EE.UU. se ha pasado del modelo asimilacionista de los años sesenta, donde se veía el mantenimiento de la propia lengua e identidad de origen como algo antipatriótico, a la situación actual donde la conservación y perpetuación de la lengua de origen se ve como algo perfectamente patriótico. La cuestión radica, como hemos dicho antes, en la gestión política que se haga de ello.

Un fenómeno similar ha sucedido en España en las últimas décadas con el problema de su identidad. El propio Ortega y Gasset reconocía esta tensión afirmando que en España había predominado una imagen castellana, y que su única solución era la “disolución” en Europa<sup>7</sup>. Hoy en día prácticamente la mayoría de las personas reconocen el carácter plural de la identidad de España. En este sentido, el propio profesor José Luis Villacañas sostiene una tesis atrevida contraponiendo la historia de España y Portugal. A su juicio, lo que ha hecho que un país de las dimensiones de Brasil, casi tan grande como toda América latina, se haya mantenido siempre unido y sin revoluciones es el hecho de que Portugal tiene un sustrato nacional. Sin embargo, las revoluciones en los países latinoamericanos mostrarían la fragilidad con la que se ha constituido España pues siempre ha estado asolada por las revoluciones. En España habría una tensión de *ethos* que ha mantenido esa fuerza disgregadora durante los siglos<sup>8</sup>.

### 2.1. *Las soluciones históricas al problema de la pluralidad nacional*

No hay jurisprudencia clara sobre cómo se han ido afrontando los conflictos de las minorías nacionales en distintas partes del mundo. Sin embargo, sí que ha habido distintos intentos de integrar dichas minorías dentro del sistema administrativo del Estado. Por ejemplo, durante la última dinastía china, se adoptó un sistema de administración política llamada *baqi*, “ocho banderas”. El gobierno imperial reconocía unas nacionalidades a las que las minorías se podían asociar en función del apoyo militar que habían tenido en la unificación de China. Otro ejemplo histórico es el del imperio otomano pues estableció un sistema similar pero basado en la religión, el sistema de los *millet*<sup>9</sup>. Dentro del imperio se permitía coexistir a las tres religiones siempre que acataran una serie de leyes propias. Sin embargo, por mucho que estos modelos de admi-

---

<sup>7</sup> Cf. J. ORTEGA Y GASSET, *La España invertebrada*, S.L.U. ESPASA, Madrid 1999.

<sup>8</sup> Cf. J. L. VILLACAÑAS, *Historia del poder político en España*, RBA, Madrid 2014.

<sup>9</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 216.

nistración cumplieran una función en su momento, parecen desfasados para el mundo de actual. Y es que no dejan de ser sistemas de sometimiento más o menos tributarios.

Por otra parte, desde la teoría del derecho tampoco ha habido un tratamiento adecuado del problema de las minorías. En la Declaración de Derechos Humanos de 1948, debido a la experiencia de la invasión de Polonia por parte de Alemania con la excusa de ir a defender a la minoría alemana que vivía allí, se optó por tratar los derechos de minorías como si fueran derechos civiles. Otra manera de afrontar los derechos de minorías ha sido desde el marco teórico de separación Iglesia-Estado. Sin embargo, este tratamiento resulta insuficiente ya que aunque un Estado pueda optar por ser aconfesional, no favoreciendo especialmente a ninguna religión particular, no puede optar por festividades nacionales, o una lengua nacional, por ejemplo, sin discriminar<sup>10</sup>.

## 2.2. *Los liberales y la nacionalidad*

Desde la filosofía liberal ha habido distintas respuestas a cómo solucionar los problemas de la desigualdad social. Los liberales de “izquierda” han tratado de justificar la implementación de derechos diferenciales como una medida temporal y correctiva que permitirá en un futuro tener una sociedad más igualitaria y “ciega a la diferencia”. En este primer grupo podemos encontrarnos a autores como John Rawls y su teoría del “principio de la diferencia”<sup>11</sup>.

Los liberales de “derechas”, por otro lado, consideran que cualquier “derecho diferencial” es una manera de discriminación, una intervención en el *laissez faire*<sup>12</sup>. La versión más radical de este segundo grupo, representada por la corriente libertaria de Robert Nozick<sup>13</sup>, opta por un sistema de convivencia cívica donde el Estado<sup>14</sup> (gobierno) sólo responda a principios políticos y derechos individuales que no se basen en lo cultural o étnico. Es decir, su solución al problema está en el fortalecimiento del ideario libertario y su aplicación.

Según Kymlicka el primer grupo tiene de una visión excesivamente reduccionista del elemento cultural, como si un individuo fácilmente pudiera y tuviera que deshacerse de su cultura. Y el segundo es, según nuestro autor, excesivamente “metafísico” ya que en la práctica es falso en tanto que los inmigrantes han de comprometerse no sólo a identificarse con los principios sino también con una lengua, unos símbolos, una historia...<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, 18.

<sup>11</sup> El *principio de la diferencia* de John Rawls viene a decir que si todos estuviéramos en una hipotética situación original en la cual ninguno supiéramos los talentos y bienes que se nos fueran a otorgar, todos “firmaríamos” una cierta protección de las personas más débiles y desfavorecidas ya que tanto nosotros como nuestros seres queridos podríamos formar parte de esa minoría. Para Rawls este argumento es suficientemente fuerte para posibilitar una justificación liberal de ciertos derechos diferenciales que protejan a los débiles.

<sup>12</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 16.

<sup>13</sup> Cf. R. NOZICK, *Anarquía y utopía*, FCE, México 1988.

<sup>14</sup> Los liberales prefieren hablar de “gobierno” más que de “Estados”.

<sup>15</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 41-42.

Por tanto, el objetivo de su planteamiento es el de proponer una teoría liberal de los derechos de minorías que pueda explicar cómo coexisten estos derechos con los derechos humanos y cómo el límite de cualquier política de derechos de minorías ha de estar caracterizada por principios liberales de democracia y justicia social. A lo largo de las siguientes páginas trataré de desgranar esta ambiciosa propuesta.

### 3. Multiculturalismo, polietnicidad y multinacionalismo

Kymlicka define el multiculturalismo como una “extensa gama de grupos sociales o étnicos que por diversas razones han sido excluidos o marginados del grupo mayoritario de la sociedad”<sup>16</sup>. El término es amplio en tanto que ni siquiera los distintos autores se ponen de acuerdo en lo que constituye la palabra “cultura”. Dentro de lo que podríamos llamar las culturas dominantes también se dan un sinnúmero de nuevos movimientos sociales que se podrían denominar como subculturas: gays, discapacitados, pobres, etc.<sup>17</sup>. Sin embargo, aunque estas subculturas comparten una historia, lengua y valores comunes con los grupos culturales a los que pertenecen, y los problemas y las razones de discriminación que padecen sean similares a las minorías, están fuera de lo que el autor entiende por multiculturalismo.

Más bien, por tanto, lo que comúnmente entendemos por multiculturalismo está relacionado con la existencia de minorías nacionales y grupos étnicos dentro de un Estado. Las causas y razones de esta pluralidad son muy diversas: la esclavitud, las minorías indígenas, colonialismo, confederaciones, inmigración... Ello hace que sea muy difícil establecer una única forma de gestionar dichas realidades. Por esa razón la cuestión que plantea el multiculturalismo, el reconocimiento de la identidad cultural y su reconocimiento político, exige, al menos, el diálogo con las concreciones históricas de estos grupos minoritarios.

Normalmente, tanto la forma en que estos grupos son incorporados como el tratamiento político y jurídico que se les ha dado, ha planteado problemas y dificultades relacionadas con la segregación, asimilación o la dominación. La clave para entender el reto planteado por el multiculturalismo es, como veremos en el siguiente apartado, la falta de entendimiento que la sociedad dominante tiene en cuanto a entender la relación entre cultura y política. El elemento cultural en el liberalismo se suele subsumir en la libertad de religión, opinión o asociación. Pero esto no responde adecuadamente, como veremos más adelante, a la realidad, perpetuando así un modelo de dominación injusto, que nuestro autor considera que atenta contra la esencia del liberalismo y es, además, anacrónico.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 37.

#### 4. Libertad y cultura

Lo que comúnmente se conoce por liberalismo se apoya sobre unas premisas que han sido aceptadas por la mayor parte de los -liberales desde Mill a Dworkin<sup>18</sup>. Estas premisas, fundamentalmente, se pueden resumir en tres: libertad de elección para dirigir la propia vida; libertad en la esfera privada de elegir una determinada concepción de vida buena y la posibilidad de revisar dichas concepciones y cambiar de forma de vida a la luz de nuevas informaciones y experiencias.

Las razones principales que se alegan para que el Estado liberal no se inmiscuya en consideraciones de vida buena, ni tutele a las personas, es lo que Dworkin llama “premisa de la aceptación”, según la cual no podemos hacer que una persona sea mejor obligándola a hacer algo que ella no acepta como valioso<sup>19</sup>. Las tuteladas externas se ven, por lo general, como una forma de paternalismo, aunque los liberales suelen hacer excepciones: por ejemplo, el caso de los niños o de personas que no están en sus plenas facultades volitivas, como los deficientes o drogadictos.

Al mismo tiempo, la libertad individual no se da en abstracto sino que está situada. O dicho de otro modo, la cultura es a la libertad lo que un idioma al lenguaje. No hay nadie que pueda “aprender a ser libre” sino es a través de una cultura por la cual aprende a desear, valorar y orientar su conducta. El individuo después podrá rechazar o cambiar lo que ha recibido, pero sólo puede aprender el “lenguaje” de la libertad a través del “idioma” de la cultura.

Sin embargo, el concepto de cultura que utiliza Kymlicka para afrontar el problema del multiculturalismo no es el que tradicionalmente se entiende por cultura, es decir, una comunidad intergeneracional más o menos completa institucionalmente que se ocupa de un territorio, comparte una lengua, una historia y tiene un sentido de identidad y pertenencia<sup>20</sup>. El multiculturalismo, en tanto que se ha dado como fenómeno en sociedades postindustriales y postcoloniales, implica un concepto de cultura que nuestro autor denomina “societal” y que está estrechamente relacionado con los grupos nacionales<sup>21</sup>.

De ese modo, una *cultura societal* es una “cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada”<sup>22</sup>. Básicamente por tanto, una *cultura societal* es la que se da en sociedades con un alto grado de modernización<sup>23</sup>. Este tipo de culturas implican una serie de prácticas sociales e instituciones debido a las implicaciones de una economía de mercado que precisa de un sistema educativo de calidad que esté en relación con las necesidades sociales y de mercado. Además para que las sociedades democráticas pue-

<sup>18</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 117.

<sup>19</sup> Cf. K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, Katz editores, Buenos Aires 2007, 226.

<sup>20</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 36.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>23</sup> Kymlicka toma esta definición del antropólogo Ernest Gellner.

dan funcionar correctamente necesitan de una sociedad civil con un fuerte sentimiento de pertenencia a un proyecto y objetivo comunes, así como una lengua común estandarizada. Las *culturas societales*, pues, constituyen el medio más importante donde nos desenvolvemos para conseguir los bienes que consideramos importantes en las sociedades occidentales. Por tanto, nuestra libertad de elección dependerá en gran medida de cómo nos desenvolvamos en este medio. Las narrativas culturales, como relatos que nos trascienden y donde adquirimos significados, son la condición previa para hacer juicios inteligentes para dirigir nuestras vidas. La cultura nos ofrece opciones y pautas a través de las cuales identificamos las opciones más significativas<sup>24</sup>.

En el pensamiento liberal ha habido una gran ausencia en lo que se refiere a la reflexión entre libertad individual y pertenencia cultural. De hecho, en general, suelen atribuir una cultura común a cada país. Uno de los pocos que ha afrontado dicha ausencia, de forma indirecta, ha sido Dworkin. Para él una sociedad tiene la responsabilidad de dejar una “estructura cultural” al menos tal como la recibió de la generación precedente. Es decir, que hay un deber moral en preocuparnos por proteger y cuidar la polis para dejarla a las futuras generaciones mejor de la que nos encontramos<sup>25</sup>.

Pero, en opinión de Jeremy Waldron, ¿por qué no dejar que las culturas minoritarias se desintegren y sus miembros se introduzcan en la cultura dominante? Los inmigrantes no deberían tener problema con ser asimilados ya que, de hecho, estos habrían optado libremente por desarraigarse para empezar una nueva vida en otro país. Por otro lado, hay personas que son muy cosmopolitas y pueden pasar sin mucha dificultad de una cultura a otra<sup>26</sup>. Sin embargo, esto no es lo general y tampoco es exigible para Kymlicka. Adoptar una determinada cultura y renegar de la propia es tanto como exigir a alguien que viva con votos religiosos<sup>27</sup>. Además, la integración no es en la mayoría de los casos tan fácil. Para muchos es un proceso muy costoso que tiene que ver con la similitud de la lengua y la historia o la edad del emigrante. Por tanto, Waldron sobreestimaría la capacidad de trasvase de una cultura a otra en opinión de Kymlicka. También Rawls reconoce que los vínculos culturales son demasiado fuertes para abandonarlos y esto no sería algo que haya en absoluto que lamentar<sup>28</sup>.

Las razones por las que se da este vínculo son diversas pero, en general, todos los autores relevantes coinciden en que la pertenencia a una cultura es importante por los siguientes motivos: determina los límites de lo imaginable, da opciones de vida significativas y está íntimamente unida con los procesos de socialización primaria. Esto factores condicionan, en gran parte, lo que solemos denominar la “identidad de las personas”. Además, la pertenencia cultural es decisiva para el funcionamiento de las instituciones sociales pues fomenta la seguridad, la transparencia y la confianza de las personas.

<sup>24</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 120.

<sup>25</sup> R. DWORKIN, *A matter of principle*, Harvard University Press, Cambridge MA 1985, 233.

<sup>26</sup> Cf. J. WALDRON, “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, en W. KYMLICKA (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford 1995, 93 y ss.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 123.

De este modo, los liberales, en general, no han teorizado en exceso sobre la relación entre la libertad y la pertenencia cultural. Más bien ha sido un axioma del que han partido para elaborar sus reflexiones. Y prácticamente ninguno defendería un libertarismo radical, como el de Robert Nozick, que abogue por una supresión de fronteras, pues entienden que las opciones de vida para que sean significativas tienen que darse dentro una red de significaciones compartidas, que normalmente denominamos “cultura”<sup>29</sup>.

La concepción de la libertad de Kymlicka también se opone a la de autores comunitaristas tales como Michael Sandel. Estos califican al liberalismo individualista, como el de Rawls, de “metafísico”, por operar en un mundo de ideas donde los individuos están desprovistos de sus vínculos humanos y sociales<sup>30</sup>. El contractualismo liberal pues, opera a juicio de los comunitaristas como un grupo de niños que sentados en la habitación diseñan un nuevo mundo y se proponen cambiarlo una vez salgan de ella. Pero en el mundo que conocemos estos pactos no son vinculantes porque entendemos que las personas no funcionan así, ya que el tiempo pasará y esos ideales, intereses y vínculos, cambiarán. En resumen, la tesis de fondo es que los liberales se equivocan porque crean una comunidad irreal para un individuo que no existe. Los comunitaristas como Sandel o Walzer, pues, ponen el dedo en la llaga del liberalismo y proponen un sistema en el que las negociaciones las hagan personas reales, con vínculos e intereses reales<sup>31</sup>.

Así, mientras el liberalismo clásico parte su reflexión de un individuo atomizado y abstracto, el liberalismo comunitarista parte de otro que está inserto en una red de intereses y relaciones. Kymlicka se sitúa en un punto intermedio. Por un lado, comparte con el liberalismo clásico que es bueno y hay que promover agentes sociales que sean libres y autónomos, es decir, que puedan y tengan elementos para rechazar, si así lo desean, la cultura que han recibido. Y, por otro lado, comparte con el comunitarismo la convicción de que las personas ejercen sus opciones de vida y su libertad de una manera no abstracta sino situada (*culturas societales*). La “ecuación” que él utiliza para resolver esta tensión es lo que denomina “derechos diferenciales en función de grupo” con protecciones externas (liberalismo comunitarista), en combinación con las restricciones internas (liberalismo individualista)<sup>32</sup>.

## 5. Derechos diferenciales en función del grupo

Los derechos diferenciales en función de grupo, o la “ciudadanía diferenciada”, como también se la conoce, es una ambiciosa propuesta del filósofo canadiense. El implementar el elemento “diferencial” es lo que va a hacer que los sistemas políticos de las democracias liberales occidentales se conviertan en más igualitarias y justas. El presupuesto que yace detrás de esa idea es que los sistemas políticos actuales son herederos de

---

<sup>29</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 130.

<sup>30</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Liberalism, Community and culture*, Oxford University Press, Oxford 1989, 9.

<sup>31</sup> Para Kymlicka la principal debilidad de su crítica está en que estos no son capaces de proponer una política a escala nacional. Normalmente se quedan en subgrupos nacionales (familia, iglesias, sindicatos, vecindarios...) donde se comparte, aparentemente, una misma concepción de bien.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 132.

modelos de dominación asimétrica que no se han hecho eco de los importantes cambios sociales y filosóficos que se han dado en el último siglo: inclusión de las críticas *post* 's (coloniales, modernas, etc), derechos civiles, raciales...

En primer lugar, hay que distinguir un equívoco común. Los derechos diferenciales en función de grupo no son derechos colectivos. Es decir, no existe una cultura totalmente pura e inmóvil que vaya a funcionar del mismo modo durante toda la historia y a la que por esta razón se le puedan atribuir unos derechos colectivos *a priori*. Las culturas, al igual que las personas, van cambiando en función de la propia dinamicidad de la historia, teniendo relación con sus miembros y cambiando en virtud de las elecciones de que vayan haciendo estos. La cuestión, por tanto, no está en obligar a un grupo a mantener su cultura, sino a posibilitar que una persona que pertenece a una determinada cultura pueda, si así lo desea, perpetuarla<sup>33</sup>. Precisamente aquí es donde los derechos colectivos, que normalmente se aplican a sindicatos y corporaciones, no son capaces de distinguir entre protecciones externas y restricciones internas. En cambio, los derechos diferenciales en función de grupo son para Kymlicka una fórmula más acertada ya que permiten mantener y perpetuar las diferentes culturas y, al mismo tiempo, garantizan que una persona perteneciente a una minoría pueda ejercer los derechos propios de las sociedades liberales modernas.

El objetivo de Kymlicka es pues, ofrecer una reflexión filosófica para que las democracias liberales permitan, en forma de derecho, que las diversas minorías culturales que residen en ese país puedan convivir con la mayoría sin renunciar a su identidad. De este modo, el liberalismo que propugne tal o cual país será tanto más neutral cuanto posibilite que los individuos pertenecientes a distintas *culturas societales* puedan competir de una manera más igualitaria. El otro polo con el que Kymlicka batalla es el de las restricciones internas a los derechos diferenciales para que la libertad de los individuos que componen tal grupo no sea subyugada.

En sociedades plurales como las americanas encontramos una pluralidad de culturas originadas por distintas causas: tráfico de esclavos, la inmigración, las invasiones, etc. Es en ese mosaico donde, primeramente, hay que entender las dinámicas históricas y sociales, para después diseñar una "ciudadanía diferenciada", que permita dar una cabida más justa a la pluralidad: ¿Cómo evitar que una lengua aborigen desaparezca por la erosión de las dinámicas históricas y las políticas lingüísticas?; ¿qué hacer con un judío o con un musulmán que quiera trabajar en domingo?; ¿qué indumentaria vestir en el trabajo?<sup>34</sup>.

Kymlicka establece una división en tres tipos de derechos diferenciales en función de grupo que se practican, en mayor o menor grado, en casi todas las democracias occidentales:

### 5.1. Los derechos de autogobierno

En la mayor parte de los países polinacionales, los grupos nacionales suelen reclamar para sí algunos derechos relacionados con la territorialidad, la lengua o la re-

<sup>33</sup> Cf., W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 148.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 74.

presentación parlamentaria. Y, en general, suelen existir acuerdos históricos previos que contemplan algunos de esos derechos. La Carta de las Naciones Unidas, en su segundo capítulo, también recoge la posibilidad de que cualquier pueblo se independice. Sin embargo, no define qué es un pueblo, por lo que en la práctica solo se reconocen a los pueblos sometidos por el colonialismo, no a otras minorías nacionales.

Muchos filósofos políticos han tendido a asociar la cuestión de los derechos de minorías con el federalismo. Esta fórmula ha servido ocasionalmente para que algunas minorías se convirtieran en mayoría y pudieran establecer formas de autogobierno<sup>35</sup>. Sin embargo, este modelo no siempre funciona y, en algunos casos, como en el de EE.UU., ha constituido una estrategia para dominar a las minorías nacionales<sup>36</sup>.

El federalismo tampoco es una solución para que muchos grupos minoritarios que están dispersos a lo largo de la geografía de un país o constituyen un pequeño número, como las minorías indígenas norteamericanas. Y, por último, y esta es la crítica más importante, el modelo federalista, desde una visión meramente teórica, no se hace eco de la pluralidad en cuanto tal, sino que su centro radica en la igualdad respecto al poder. Es en última instancia, un sistema segregador y no generador de un modelo de ciudadanía que se haga eco de la pluralidad de las sociedades contemporáneas.

## 5.2. *Derechos poliétnicos*

El segundo tipo de derecho diferencial es el poliétnico. Su primera manifestación se dio en los años sesenta en EE.UU., bajo la rúbrica de “derechos civiles”. Era una reacción contra lo que se denominaba “angloconformidad” y que hoy en día se conoce como “asimilacionismo”<sup>37</sup>. Así, la administración pedía y fomentaba que las minorías étnicas abandonaran su cultura con el objeto de que quedaran asimilados por la mayoría y así, presuntamente, favorecer la identidad nacional y el funcionamiento del país. De este modo, la primera reivindicación de estos grupos fue mantener en el ámbito público ciertos rasgos diferenciales, sin que esto supusiera un obstáculo para su ascenso laboral y social.

Más tarde empezaron a reclamar otro tipo de derechos que son los propiamente hoy se denominan “poliétnicos”. Estos dan un paso más ya que reivindican medidas políticas que implican tanto la reparación de injusticias pasadas como la implementación de ciertos derechos que permitan el empoderamiento de grupos que por cuestiones políticas no pueden competir y participar en la vida social con las mismas condiciones que los grupos dominantes. Este tipo de derechos tienen que ver tanto con la inclusión en los libros de texto y el currículo escolar de la historia de esas minorías como con la impartición de sus lenguas en los centros públicos, la exención del cierre dominical y la inclusión de partidas presupuestarias para la celebración de festividades.

---

<sup>35</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 47.

<sup>36</sup> Así algunos estados como, por ejemplo, Hawái sólo se constituyeron como estado cuando se logró una mayoría blanca. Lo mismo sucedió en algunos Estados sureños.

<sup>37</sup> Es lo que normalmente se denomina “asimilacionismo”.

### 5.3. *Derechos especiales de representación*

El tercer tipo de derechos que Kymlicka señala está relacionado con el modo de participación política en una sociedad plural. Algunos, los que antes hemos denominado “liberales de izquierda”, suelen confundir este derecho con medidas temporales y provisionales que se puedan adoptar para fomentar la igualdad de oportunidades. Ciertamente, los derechos de representación suelen ser uno de los puntos más controvertidos a la hora de diseñar el Estado. Normalmente las élites de los países suelen diseñar la *ley electoral* de tal modo que repercuta en su beneficio. Ejemplos de ello son EE.UU. y Canadá países en los que Kymlicka ha desarrollado su reflexión, pero es extrapolable a cualquier otro lugar del mundo.

En EE.UU., en concreto, las minorías, los discapacitados<sup>38</sup> y las mujeres suponen al menos un tercio de los escaños. En cambio, el resto de los escaños están representados por hombres blancos de mediana edad<sup>39</sup>. Las minorías nacionales reclaman para sí una mayor cuota de representación más justa y proporcional. Pero en muchos casos esa no parece ser la mejor solución ya que esas minorías en ocasiones son muy poco numerosas y aun teniendo representación su situación apenas cambiaría.

Por otro lado, en teoría de la representación se suele funcionar con la llamada *teoría especular*, frente a la *representación aleatoria* o la *lotería*. Esta teoría presupone que el votante tiende a elegir, entre los candidatos de una lista, a aquel que vaya a representar mejor sus intereses. El principal criterio de selección de dichos candidatos suele ser el de proximidad cultural. Se tiende a creer que cuanto más conozca y haya experimentado nuestras circunstancias, mejor nos representará. La principal dificultad para la realización de esta teoría, dejando de lado la creencia de que tal “representación” se dé o se pueda dar, es el diseño de los distritos electorales. Además la selección de candidatos y la jerarquía de poder dentro de los partidos políticos dificulta enormemente la ascensión de candidatos procedentes de grupos desempoderados. El hecho de que una persona perteneciente a una minoría forme parte de un partido no significa necesariamente que tenga el poder de implementar políticas que vayan a beneficiar a las minorías. De hecho, puede y suele suceder que ese candidato sea utilizado para la captación de votos de minorías, decisivos en las elecciones generales, y justificándose así su partido públicamente ante las nuevas convenciones morales más inclusivas.

Otra fórmula que se ha utilizado en algunos casos, es la de crear distritos por comunidades de intereses. Ese es el caso de EE.UU., donde los campesinos forman una comunidad de intereses con derechos propios. Sin embargo, esto que se ha hecho con gremios o grupos religiosos, no se ha hecho, por prejuicios xenófobos, con minorías étnicas. Ahora bien, esta fórmula también tiene algunas debilidades importantes. Si se pudieran establecer distritos electorales por comunidades de intereses, ¿quién formaría parte de dicha comunidad?; ¿Qué sucedería con las mujeres, el 50% de esas comuni-

---

<sup>38</sup> Utilizo la palabra “discapacitados” porque es la que el utiliza, aunque hoy en día se utiliza la expresión “personas necesidades especiales” y que el término “discapacidad” implica un modo de discriminación.

<sup>39</sup> En cambio, si vamos al ejército la gran mayoría de sus miembros pertenecen a esas minorías. Un ejemplo palmario de esa dominación.

dades?; y con las mujeres de una minoría étnica que son lesbianas y discapacitadas? La gama de posibilidades que podemos recrear es infinita.

Kymlicka acepta esta crítica y argumenta que la constitución de una sociedad viable y sostenible implica dar el salto del interés particular al bien común. Pero, el que estas fórmulas de representación den problemas no implica que su no aplicación sea una mejor solución. Habrá que intentar experimentar con modelos de ciudadanía que permitan a la sociedad avanzar en la implementación de nuevos paradigmas sociales que se hagan eco de las nuevas intuiciones y de convenciones morales que estén a la altura del tiempo en el que vivimos.

## 6. Justificación de los derechos de minorías

En este apartado vamos a tratar la justificación que el autor canadiense hace de los derechos de minorías. ¿Por qué hay que garantizar un espacio jurídico para las minorías? ¿No basta con los derechos individuales recogidos en las políticas liberales? Kymlicka utiliza un triple argumento para justificar dichos derechos. Dos de ellos se refieren a la justicia, el argumento de la igualdad y de los pactos históricos, y un tercero se refiere a los intereses de la mayoría, el valor de la diversidad<sup>40</sup>. La naturaleza de los argumentos también es distinta: los dos primeros se refieren a las obligaciones de la sociedad mayoritaria con las minorías mientras que el tercero apela a que el valor de la diversidad hace únicamente referencia a los intereses de la sociedad mayoritaria. Por tanto, los argumentos más importantes son los dos primeros, y, sobre todo, el argumento de la igualdad.

En lo que respecta a las minorías nacionales casi todas cuentan con una legislación precedente en la que se reflejan las condiciones en las que estas se incorporaron a un Estado. En muchos casos dichos acuerdos se firmaron de forma desigual y antidemocrática, con cláusulas abusivas. Entonces, ¿por qué habría que respetar acuerdos que se firmaron en el pasado y han quedado anticuados? En primer lugar, porque dichos acuerdos reflejan la legitimidad de la incorporación de una minoría. Es decir, si reconocemos que dichos acuerdos son abusivos también podemos reconocer cómo un Estado que, a priori, se arroga el principio de tratar a todos los ciudadanos por igual, no lo hace. Y, en segundo lugar, en el caso de que una minoría fuera incorporada voluntaria y justamente, esos acuerdos reflejarían el reconocimiento de derechos diferenciales de esa minoría. Además, el respeto de los pactos históricos voluntariamente acordados es algo que no sólo afecta a la minoría sino que también supone un compromiso moral del Estado, no afectando solo a las minorías sino también a la confianza de la mayoría.

Algunos liberales suelen esgrimir el argumento del valor de la diversidad cultural. Para Kymlicka este argumento es inválido ya que apela a los intereses de la mayoría, y no a la justicia, y en tanto que las consecuencias y dificultades para la mayoría son mayores que mediante la asimilación<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 170.

<sup>41</sup> En España podemos encontrar un problema similar con los derechos forales o los gitanos.

Por tanto, donde se decide la validez de la “ciudadanía diferenciada” es en el argumento de la igualdad. En general, los liberales están de acuerdo en el valor de la pertenencia cultural aunque difieren en la cuestión de si hay que proteger dichas culturas. Para ellos hay que dejarlo a merced del mercado cultural y el Estado no puede intervenir en la protección de estos grupos. Sin embargo, estas medidas no sólo son erróneas sino incoherentes<sup>42</sup>. El Estado, como se ha dicho anteriormente, fomenta inevitablemente a un grupo respecto a otro a través de la elección de una lengua oficial, de las festividades, símbolos nacionales, etc. Por tanto, algunos derechos diferenciales pueden ser justificables desde el liberalismo. Kymlicka afirma que, desde premisas netamente liberales, la ciudadanía ya es un derecho diferencial en función de grupo<sup>43</sup>.

El principio a través del cual los liberales suelen ampararse para no inmiscuirse en cuestiones de pertenencia cultural es el de la “omisión bienintencionada”. Para ellos la “ciudadanía común” posibilita el ejercicio de todas las posibilidades humanas y, si bien no todas las culturas sobreviven, no se debe a una cuestión de justicia sino de infortunio. Ahora bien, si partimos de la base de que la sociedad liberal parte del principio de que todos tienen los mismos derechos independientemente de su etnia, raza o religión, y demostramos que, de hecho, no sólo no es así sino que el pertenecer a la cultura dominante trae consigo innumerables ventajas, habremos justificado desde las propias premisas liberales el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada.

Por tanto, para que una persona perteneciente a una cultura minoritaria tenga las mismas posibilidades que otra perteneciente a la dominante es necesario implementar políticas diferenciales. El reto está en que todos los grupos nacionales tengan la posibilidad de mantener su cultura si así lo desean<sup>44</sup>. Ponemos dos ejemplos prácticos:

El primer ejemplo, es la desigual relación con los recursos naturales y el desigual acceso a los mismos. Los acuerdos históricos pueden verse sometidos a revisión si lo que se perpetúa es injusto. Concretamente con el caso de los indios canadienses, estos pueden exigir ciertas medidas que posibiliten la supervivencia de su cultura como un número de hectáreas determinadas o distintas cuotas en el acceso a la pesca. Lo que no pueden exigir es una cantidad, de tierras que exceda por completo lo necesario para su sostenimiento. En este caso el acuerdo resultaría injusto, como sucedió con la minoría blanca en Sudáfrica donde el 20% de la población dominaba el 80% del territorio.

Un segundo ejemplo, es el que hemos mencionado antes de los distritos electorales. Aunque ha habido intentos de trazar las fronteras en función de grupos de intereses, en la práctica se han planteado muchas reticencias de su uso generalizado por el temor de un resurgimiento racista. Si bien responde a prejuicios xenófobos, lo que se reivindica es simplemente una participación más equitativa.

En el caso de los inmigrantes la igualdad plantea un argumento distinto. Si partimos del hecho de que la mayor parte de los inmigrantes optaron por dejar atrás su

---

<sup>42</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 152.

<sup>43</sup> Este argumento parece muy débil desde una visión del positivista del derecho, que es paradójicamente la que él parece sostener. El derecho de *propiedad* de un territorio, sólo se da una vez que un grupo se ha *apropiado*, en competencia frente a otros grupos, de dicho territorio. Los derechos brotarían según Hegel a partir de este segundo momento y no habría un derecho de “ciudadanía” previo. Es decir, no se puede sostener desde una visión positivista del derecho que la ciudadanía es un derecho diferencial.

<sup>44</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 160.

país y su cultura para iniciar una nueva vida en otro, se deduce que los derechos a los que puedan apelar son derechos relacionados con el contexto de elección y su relación con la cultura dominante del país. Así, los derechos de los inmigrantes tendrán que ver con los de la ciudadanía común: propiciar políticas de integración, combatir prejuicios y discriminaciones... En algunos casos, como el de los judíos ortodoxos, los *sijjs* o los musulmanes habrá también que propiciar algunos derechos específicos en función de grupo, como son la exención del cierre dominical, la indumentaria, o el cambio de los juramentos religiosos por otros laicos o el cambio de las festividades que reflejan un pasado cristiano que no se corresponde con la situación actual.

## 7. Ciudadanía diferenciada y vínculos sociales

En este último apartado vamos a ver en qué consiste la ciudadanía común en las posiciones liberales. A partir de aquí vamos a trazar un nuevo concepto de ciudadanía, la *ciudadanía diferenciada*, y ver si es compatible con los vínculos y compromisos que exige el sistema político contemporáneo. Esta es una cuestión decisiva en tanto que los compromisos políticos y jurídicos exigen una estabilidad para poder realizarlos. Si la ciudadanía diferenciada no puede responder adecuadamente a dicha estabilidad, la justificación será inválida<sup>45</sup>.

No existe una fórmula que posibilite un concepto de ciudadanía que garantice un sentimiento de lealtad hacia un Estado y de solidaridad hacia los conciudadanos. La reflexión política contemporánea no ha conseguido lograr dicha conciliación<sup>46</sup>. De hecho, hay muchos autores que como David Miller o Rawls han optado por el concepto de ciudadanía común para evitar las dificultades y los retos que plantea el multiculturalismo. Para ellos la ciudadanía debería ser un espacio común que permitiera superar las diferencias en beneficio de un bien común. Ahora bien, para Kymlicka estos posicionamientos son en algún sentido un paso atrás en tanto que siguen perpetuando las injusticias que hemos visto.

Los teóricos liberales dan por supuesto que en el futuro seguirá habiendo Estados separados con fronteras que imposibiliten el paso a todo el que lo desee. Por otra parte, las administraciones seguirán con una política migratoria que establece diferentes niveles de derechos a los residentes en dichos Estados. Para Kymlicka, la ciudadanía es ya un derecho diferenciado en función de grupo. El liberalismo que presupone que todas las personas son libres e iguales no puede justificar desde sus presupuestos teóricos la ciudadanía a menos que reconozca que es un derecho diferencial que responde a criterios ajenos al liberalismo<sup>47</sup>. El criterio fundamental es que los Estados liberales además de proteger los derechos comunes han de proteger también la pertenencia cultural de las personas, que en general se corresponde con una sola nación<sup>48</sup>. Es decir, el liberalismo

---

<sup>45</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 239.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>47</sup> Los liberales suelen empezar hablando de la igualdad moral de las personas para terminar en la igualdad de los ciudadanos sin explicar ese paso.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 179.

político asume implícitamente el presupuesto de que la práctica política común exige una serie de vínculos, pertenencias, y lealtades que exceden las premisas teóricas. Por esta razón, hay que proteger la *cultura societal* del país.

Ahora bien, ¿en qué consisten dichos vínculos, qué es lo que garantiza la cohesión social de un Estado? La respuesta más común suele ser que lo que mantiene unido un Estado es un sentimiento de pertenencia común basado en unos valores comunes. Sin embargo, esto es incierto ya que los valores que comparten el Canadá anglófono y francófono pueden ser similares y, en cambio, se consideran dos sociedades distintas. Por otro lado, muchos de los países europeos secularizados comparten hoy valores sin que ello implique que formen una única nación.

La clave para entender lo que mantiene unido a un país es la idea de una identidad compartida. En general los antropólogos y filósofos suelen considerar las nacionalidades como “comunidades imaginadas” que se forman por un mito de origen que canaliza los imaginarios y voluntades de las personas. Esta posición la mantienen autores como Benedict Anderson, Ernest Gellner o David Miller, por ejemplo. Sin embargo, Kymlicka se diferencia de ellos en que este considera que una cosa es que en la constitución de la identidad tenga un papel muy importante la imaginación y la fantasía y otra muy distinta que la fuerza que lo mueve desaparezca. Esto, de hecho, no se ha dado<sup>49</sup>. Los grupos que tienen un fuerte sentimiento de identidad no sólo se refuerzan ante la opresión en su identidad sino que esto fomenta cada vez más sus deseos de secesión. Por tanto, podemos situar el vínculo que une a un determinado pueblo en una identidad compartida que hace que “las personas decidan con quién quieren compartir un país preguntándose con quienes se identifican y hacia quienes profesan un sentimiento de solidaridad”<sup>50</sup>. Ahora bien, ¿de dónde viene esa identidad compartida? En un Estado-nación está claro: de una lengua, historia y religión compartida. Pero un Estado multinacional esas son precisamente todo lo que no se comparte. En estos casos la identidad común viene por el orgullo que sienten por determinados acontecimientos históricos. Sin embargo, dicho orgullo en la mayor parte de las ocasiones implica un trato vejatorio a las minorías vencidas y una manipulación de la historia. Por tanto, la construcción de una identidad común en un Estado moderno multicultural ha de implicar una revisión de dichos símbolos y una apuesta de futuro por un modelo de Estado que permita lo que Charles Taylor denomina “diversidad profunda”<sup>51</sup>. Es decir, que las formas de pertenencia a un país broten de la diferencia de cada grupo y que esta participación y diversidad sea fuente de orgullo y no de resentimiento. Siguiendo el argumento de quienes consideran la pertenencia nacional como una construcción imaginaria y mitológica (no porque sea falsa, sino porque los nativos lo viven como si fueran actores de ese mito), podríamos recrear dichas narrativas de tal modo que los relatos de pertenencia fueran más inclusivos y dieran razón de una mitología política más justa.

Para Kymlicka si existiera una forma viable de acomodar la diferencia y promover un sentimiento de solidaridad y finalidad común el Estado multinacional integraría

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 259.

<sup>50</sup> Cf. W. KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, 257.

<sup>51</sup> C. TAYLOR, *The deep challenge of Dualism*, en ALLAN-G. GAGNON (ed.), *Quebec: State and Society*, 2<sup>nd</sup> edition, Toronto, Nelson Canada 1993, 94-95.

estas diferencias. Sólo de este modo las personas de diferentes grupos sociales compartirán una lealtad hacia el gobierno general.

## 8. Conclusión

Kymlicka pretende resolver esta tensión con los derechos diferenciales en función del grupo. Como hemos visto, él parte de una posición política o filosófica, de una concepción del liberalismo político, que se puede justificar desde su propia génesis. Junto con ello, la clave para entender el liberalismo es que este posibilite tener un proyecto de vida a las personas. Pero los proyectos de vida sólo son realizables a través de canales culturales, lo que Kymlicka denomina *culturas societales*, es decir, las culturas que emanan de los sofisticados sistemas políticos modernos. La “omisión bienintencionada” con la que pretende operar el liberalismo procedimental no es más que una forma soterrada de dominación. El calendario oficial, la lengua gubernamental y los ritos e indumentarias oficiales necesariamente están al servicio de una tradición cultural que es la hegemónica. Así que lo primero que habría que admitir en un debate político es que de hecho los sistemas políticos favorecen a unos grupos respecto a otros. Por lo tanto, o aceptamos una prioridad de derechos de los nativos o postulamos un liberalismo democrático que admita que todos los sujetos son iguales en derechos y libertades. Si es así, ¿no se podría a través de los derechos simples de ciudadanía combatir la desigualdad? Kymlicka cree que no. Los individuos, en tanto pertenecientes a diferentes culturas, han de tener el derecho de perpetuar, si así lo desean, sus culturas en un contexto liberal. El liberalismo ha de posibilitar que los individuos decidan si quieren o no, seguir con su cultura.

Pero como hemos dicho antes las minorías étnicas pertenecen a grupos cuyo tratamiento jurídico, debido a sus especificidades, ha de ser distinto. No pueden ser tratados de igual modo, los afroamericanos que llegaron como esclavos a América, que los nativos americanos que fueron invadidos o nuevas minorías que entraron en América o Europa como consecuencia del colonialismo (guineanos, argelinos, vietnamitas, etc.). A estos grupos, más arraigados, también habría que añadir las nuevas minorías que fenómenos como la inmigración o la globalización han producido: refugiados políticos y económicos, jóvenes profesionales liberales o jubilados. La reflexión de Kymlicka se centra mayoritariamente en los primeros y la extiende un poco a los refugiados políticos y económicos.

De ese primer grupo, ha fundamentado la “ciudadanía diferenciada” en el argumento de la igualdad, ya que el valor y análisis de los pactos o injusticias históricas, se quedaría dentro de un ámbito reparativo, y el argumento del beneficio que de la mayoría supone el valor de la diversidad es irenista y no tendría la fuerza del derecho sino que estaría sustentado en la simpatía de la mayoría. Por tanto, o se fundamentan los derechos diferenciales en el principio de igualdad o no podemos hablar de derechos. Él así lo hace, aduciendo que hay desventajas sistémicas que dependen de no ser miembro de la *cultura societal* mayoritaria. Y como esta desventaja es producto de razones de pertenencia cultural la única forma de paliarla es o mediante la asimilación al grupo mayoritario o mediante el reconociendo de derechos diferenciales. Y como la asimilación

no responde a principios políticos o jurídicos, no es una asimilación a un *procedimiento* sino un *modo de proceder*, no es un argumento válido.

Ahora bien, ¿no nos llevaría esto a la desmembración de los Estados-nación? Todo depende de si abrazamos un sistema político liberal o no. Si los principios constituyentes de un Estado son la autonomía, libertad y tolerancia, la respuesta es unívoca: o bien fundamentamos el derecho en consideraciones pre-políticas, o si definimos el liberalismo como un proyecto de futuro más que de pasado, no hay razón para negar esos derechos. Sin embargo, no todos los derechos están al mismo nivel. Como hemos visto las minorías étnicas arraigadas en EE.UU., como los afro-americanos por ejemplo, pueden optar a derechos diferenciales en función de grupo por haber sido traídos forzosamente contra su voluntad. Los afroamericanos suponen un paso intermedio entre una minoría nacional y un grupo de inmigrantes. Las minorías nacionales podrán optar a derechos de autogobierno y a una forma de representación que satisfaga a las dos partes.

La integración es un proceso de doble dirección que implica por parte del gobierno combatir los esfuerzos y la discriminación, reforzar e implementar leyes anti-discriminatorias, cambiar la imagen de los inmigrantes en la TV, libros de texto, documentos del gobierno etc. Los inmigrantes, dado que ingresan en un país en el que libremente han entrado teniendo la opción de quedarse en sus países de origen donde pueden vivir de acuerdo a su cultura, no tendrán derecho de reconstruir la integridad de sus culturas de origen, pero sí poder vivir su identidad en un marco liberal. Con todo, Kymlicka contempla que los inmigrantes que son “refugiados económicos” que se han visto obligados a inmigrar como causa del colonialismo, pudiendo reproducir sus culturas de un modo similar a como lo hacen las minorías étnicas.

Por último, contra la crítica y la sospecha de que este tipo de ciudadanía diferenciada pueda llevar a la desintegración del tejido que ha propiciado la democracia liberal, Kymlicka da una doble respuesta. Por un lado, el multiculturalismo es una realidad que hay que gestionar se quiera o no, dado el mundo económico globalizado en el que nos encontramos. Estamos en un momento histórico que parece irreversible, de tal modo, que las sociedades mononacionales y el nacionalismo romántico del XIX no parecen repuestas factibles a los retos del mundo de hoy. Y por otro, la democracia, parafraseando a Aristóteles, se dice de muchas maneras. Las futuras generaciones podrán desarrollar nuevos modos de democracia liberal que sean plurales, si asumen el valor de la diversidad y lo que Walzer, en su artículo *What means to be american?*<sup>52</sup>, llama “identidades plurales”. Este sostiene que lo que ha mantenido unidos a los americanos ha sido precisamente la idea compartida de formar parte de una cultura inacabada donde las lealtades y las pertenencias son diversas, pero convergen en los puntos fundamentales. Kymlicka viene a sostener lo mismo: favorecer y fortalecer los vínculos que unen y debilitar los prejuicios infundados.

---

<sup>52</sup> Cf. M. WALZER, *What means to be American?*, Lightning Source, New York 1996.

# ***HEGEL Y LA TEOLOGÍA LIBERAL: LA ESCUELA DE TUBINGA***

*José María Souvirón Morenilla*

*Sumario:* El presente trabajo aborda el significado y la evolución de la llamada teología liberal, así como sus raíces filosóficas. Especialmente la influencia de Hegel en la Nueva Escuela –protestante– de Tubinga, expresión ésta de dicho movimiento en la Alemania del siglo XIX y primer cuarto del XX. Tras analizar las etapas y autores más destacados de la teología liberal, y dentro de ella, de dicha Escuela, se incluye una síntesis del pensamiento de Hegel, especialmente sobre la religión y el cristianismo, para sobre esa base rastrear su presencia en algunos autores de la Escuela de Tubinga, en particular en el fundador de ésta, F.C. Baur.

*Summary:* This work deals with the meaning and evolution of the so-called liberal theology and its philosophical roots. Especially with Hegel's influence on the protestant New Tübingen School, as expression of that movement during the nineteenth and the first quarter of the twentieth century in Germany. After analyzing the stages and most outstanding authors of liberal theology and, within it, of the said School, a synthesis of the thought of Hegel is made, especially on religion and Christianity. On this basis, we trace its presence in some authors of the Tübingen School, in particular in its founder F.C. Baur.

*Palabras clave:* Biblia, método histórico-crítico, Jesús histórico, Idealismo, historicismo, Infinito, dialéctica, filosofía, religión, representación, cristianismo judeo-petrino y heleno-paulino.

*Key-words:* Bible, historical-critical method, historical Jesus, Idealism, historicism, Infinity, dialectics, philosophy, religion, representation, jewish-petrine and hellenic-pauline Christianity.

Fecha de recepción: 30 junio de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 25 agosto de 2017

## **1. Introducción**

En el presente trabajo analizamos la influencia que sobre la teología liberal, y en concreto sobre la llamada Escuela de Tubinga, tuvo la filosofía de Hegel. Para ello abordamos (I) el significado que en la historia de la teología tuvo la teología liberal y, dentro de ella, dicha Escuela, para pasar luego a (II) considerar el pensamiento de Hegel, en particular sobre la religión. A partir de ahí (III) abordamos en tercer lugar la incidencia de Hegel en la Escuela de Tubinga, con más precisión, la Nueva Escuela –protestante– de Tubinga, en especial sobre F. C. Baur, su fundador e impulsor.

## 2. La teología liberal y la Escuela de Tubinga

### 2.1 La teología liberal

#### 2.1.1. Significado y rasgos generales

Como teología liberal (*liberale Theologie, theologischer Liberalismus*) se conoce un movimiento surgido y desarrollado en la teología protestante de la Alemania del siglo XIX, como intento de convergencia con la cosmovisión surgida de la Ilustración y el historicismo y dirigido a conciliar el cristianismo con la filosofía y la ciencia modernas. Es así una corriente inserta en la modernidad que, con raíces en la libertad de conciencia surgida de la Reforma, se inscribe en el marco histórico-social del liberalismo, la consideración individualista del hombre como sujeto autónomo y hacedor de la historia, y el subrayado de lo histórico-terreno frente a lo misterioso-soteriológico.

Aunque como movimiento tuvo un carácter pluriforme, en la teología liberal pueden reconocerse unos rasgos comunes: asunción del método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia, relativización de la tradición dogmática de la Iglesia, lectura prevalentemente ética del cristianismo, rechazo de lo sobrenatural y énfasis de la continuidad entre lo humano y lo divino<sup>1</sup>. La teología liberal trata así de hacer comprensible el cristianismo dentro del pensamiento moderno, liberándolo de ciertos elementos fideístas que considera inasumibles y desmitologizando aquellos contenidos de la fe cristiana y de los textos bíblicos que pugnan con las leyes de las ciencias naturales. Todo ello presidido por una preconcebida sospecha de lo tradicional, un propósito de depuración y la apuesta por la razón como instrumento a tal fin.

#### 2.1.2. Etapas y autores más destacados

El apelativo “teología liberal” (*liberalis teología*) aparece por vez primera en la *Institutio ad doctrinam christianam liberaliter descendam* de J.S. Semler (1725-1791)<sup>2</sup> y suele incluirse entre sus antecedentes o representantes originarios a Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), a Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) y a Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Es más, el año 1799, en el que se publica la obra de este último *Sobre la religión (Über die Religion)* es para algunos la fecha de inicio de la teología liberal. Pero, aunque la influencia de Schleiermacher en ella fue notable, la teología liberal incluye un más amplio abanico de ideas e influencias. En función de la recibida de los modelos con que en torno a la Ilustración fraguó la filosofía de la religión (el romántico de la religión como estética-sentimiento, el de Kant de la religión como ética, y el de Hegel de la religión como autoconciencia)<sup>3</sup>, podrían distinguirse tres vertientes de

<sup>1</sup> Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 22.

<sup>2</sup> Que se refería a ella como un método libre de investigación histórico-crítica de las fuentes de la fe y de la teología no vinculada a los datos posteriores de la tradición dogmática. Cf. GIBELLINI, *o. c.*, 21.

<sup>3</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 159.

la teología liberal representadas, respectivamente, por Schleiermacher, A. Ritschl, y F.C. Baur. Pero más que ese corte temático, que no puede ser rotundo, resultan ilustrativas las distintas etapas que cabe apreciar en dicho movimiento.

En una etapa preliminar podríamos, en efecto, incluir a F. Schleiermacher, quien reduce la religión a sentimiento (*Gefüll*) y las proposiciones dogmáticas de la teología a expresiones simbólicas de la experiencia religiosa, que tendrían valor en tanto son reflejo del sentimiento humano de “dependencia absoluta” (*Abhängigkeitsgefühl*). Schleiermacher, a diferencia de Hegel, que reconduce la religión a la filosofía, y de Kant y luego gran parte de los teólogos liberales, que lo hacen a la moral, distingue entre religión, metafísica y moral. Éstas coinciden en el objeto (el universo y la relación del hombre consigo mismo), pero difieren en el modo de abordarlo: la metafísica mediante el pensamiento, la moral con la acción dentro de un sistema de deberes, y la religión mediante ese sentimiento de dependencia absoluta que constituye, como parte religiosa de la conciencia del yo, el lugar adecuado para la revelación de lo infinito. De ese modo, y aunque considera el cristianismo como superior manifestación de la religiosidad en la evolución de las religiones, ve en la revelación que está en su base como religión histórica, no una manifestación particular de Dios, sino el fruto subjetivo de la conciencia humana nacido del citado sentimiento de dependencia y experimentado singularmente en algunos genios religiosos<sup>4</sup>.

La primera etapa efectiva de la teología liberal se caracteriza por una fuerte crítica del dogma y de los textos bíblicos, efectuada bajo la influencia del historicismo y del idealismo alemán, especialmente de Hegel, por Ferdinand Christian Baur (1782-1860) y la Escuela de Tubinga fundada por él, así como por su discípulo David Friedrich Strauss (1808-1874). Estos autores (a los que luego nos referiremos con más detalle al analizar la Escuela de Tubinga) entienden que el método utilizado para analizar los textos antiguos profanos debe emplearse asimismo para la Sagrada Escritura, sosteniendo, en particular F. D. Strauss<sup>5</sup>, que el dogma no es una realidad revelada divinamente, sino surgida históricamente y que las narraciones de los evangelios –sobre todo el de Juan– son relatos míticos conformados por su género literario.

Si la primera etapa, y en ella la Escuela de Tubinga, estuvieron presididas por la influencia de Hegel, la segunda etapa lo está –al paso del decaimiento del idealismo y el correlativo surgimiento del neokantismo– por la influencia de fuentes kantianas y la reinterpretación del evangelio a la luz de la historización moderna. Figura central de esta etapa es Albrecht Ritschl (1822-1899), miembro también de la Escuela de Tubinga pero luego separado de ella, para quien establecer en este mundo el reino de Dios debe ser el propósito de la historia. Ciertamente desde la reducción de ese reino a sólo una sociedad cada vez más moral y la de Cristo a un modelo ético. Influido por Ritschl, Wilhelm Hermann (1846-1926) describe asimismo a Cristo como modelo moral y sostiene que

---

<sup>4</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 164-167, y F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, T. VII, Ariel, Barcelona 2017, 114-120.

<sup>5</sup> En su *Leben Jesu (La vida de Jesús examinada críticamente)*, 1835). Fundador de la *Leben-Jesu-Forschung*, Strauss tendría una influencia notable en teólogos posteriores como Franz Overbeck (1837-1905), Wilhelm Wrede (1859-1906) y Albert Schweitzer (1875-1965).

los efectos de la fe deben reflejarse en la moralidad de la sociedad. Adolf von Harnack (1851-1930), discípulo de Hermann, en su *Manual de Historia de los Dogmas (Lehrbuch der Dogmengeschichte)* y *La esencia del cristianismo (Das Wesen des Christentum)* sostiene que el evangelio, tal y como Jesús lo predicó, no anuncia al Hijo sino sólo al Padre<sup>6</sup>, y que fue el cristianismo el que luego vino a construir una “jesulogía”. Por lo demás, caracteriza el dogma de la Iglesia como expresión de la helenización del mensaje cristiano y ve la esencia del cristianismo en la simplicidad del mensaje moral del Jesús histórico.

La tercera etapa está presidida por la “escuela de la historia de la religión” (*Religionsgeschichtliche Schule*), cuyo propósito fue contextualizar los textos bíblicos a partir del mundo circundante (*Umwelt*) con el fin de no perder la originalidad y particularidad del mensaje del Nuevo Testamento. En esta escuela cabe incluir a Hermann Gunkel (1862-1932), Wilhelm Bousset (1865-1920), Wilherlm Heitmüller (1869-1926), Johannes Weiss (1863-1914), Ernst Troelsch (1865-1923) y Albert Schweitzer (1875-1965). Estos dos últimos ofrecen especial interés por su final posición, aun dentro de la teología liberal, crítica de ésta.

E. Troeltsch<sup>7</sup>, que suscribe –como en general la teología liberal– la comprensión del reino de Dios a partir del más acá y la subjetividad de la fe, articula una nueva apología del cristianismo que sustituye la apologética ortodoxa supranaturalista (que defiende el origen sobrenatural del cristianismo) y la apologética moderna histórico-evolutiva (que llega a la afirmación del cristianismo como religión absoluta)<sup>8</sup>, por otra que, distinguiendo entre absolutividad y normatividad, ve en el cristianismo una religión normativa pero históricamente no absoluta<sup>9</sup>.

Para Troeltsch lo absoluto y lo histórico (de suyo relativo) son incompatibles, por lo que el cristianismo –como las demás religiones– no es sino una “individualidad” histórica condicionada<sup>10</sup>. Rechaza así la concepción evolutiva de la absolutez entendida como culminación de las demás religiones sostenida por Hegel. No obstante, entiende que hay en la conciencia un “a priori” religioso que se expresa de modo variado y que los valores históricos, aun condicionados, pueden ser normativos en virtud de su tendencia

<sup>6</sup> A. HARNACK, *La esencia del cristianismo*, Ed. Heinrich y Compañía, Barcelona 1904, 132, cit. por R. GIBELLINI, *o. c.*, 16.

<sup>7</sup> *Die Absolutheit des Christentums*, Tübingen 1929, trad. esp. *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1979.

<sup>8</sup> Para Troeltsch esa apologética supranaturalista fracasó ante la Ilustración, porque el método histórico-científico impedía atribuir al cristianismo una causalidad extraordinaria divina. Ese fracaso dio curso a otra apologética, la “liberal evolucionista” propia del protestantismo liberal (Kant, Lessing, Ritschl, Hermann, Hegel), que erigió –identificada con el cristianismo– el concepto de religión absoluta como realización plena de la única religión. Pero también –argumenta Troeltsch– esta segunda apologética conocería su fracaso, porque la historia de las religiones no proporciona un concepto universal de religión y porque en esa concepción evolucionista sólo el momento final de la historia, y no ninguna de sus etapas particulares, permitiría conocer la absolutez del concepto.

<sup>9</sup> Cf. GIBELLINI, *o. c.*

<sup>10</sup> Troeltsch usa la noción de “individualidad”, no en el sentido físico-personal, sino que la aplica a fenómenos históricos dotados de cierto carácter único e irrepetible. Cf. A. ORENSANZ, Introducción a *El carácter absoluto del cristianismo*, *o. c.*, 14.

a la absolutez más allá de la historia<sup>11</sup>. Sobre esa base construye su posición sustituyendo la absolutez del cristianismo por una valoración máxima de éste<sup>12</sup>.

Por su parte A. Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) anticipa la crisis de la teología liberal, pues frente a la tesis general de ésta (Jesús como mero maestro de sabiduría y moral humanas, y el reino de Dios como una cuestión subjetiva), destaca en Jesús su visión escatológica de una próxima venida del reino como plenitud producida sobrenaturalmente (no como resultado de una empresa moral) y ve en Él y “su convicción de que él era señor y soberano” un “misterio indecible”. Todo ello en el contexto de la crítica al historicismo<sup>13</sup>.

### 2.1.3. La aportación y las quiebras de la teología liberal

Como aportación más notable de la teología liberal cabe destacar la exégesis y la crítica bíblica, para lo que trató de tener en cuenta el avance de ciencias como la historia y la filología y los aportes de la filosofía moderna<sup>14</sup>. Con ello, aunque enriqueció el conocimiento bíblico, afectó a una fe cristiana presidida todavía por planteamientos pre-modernos. Así con su investigación del Jesús histórico, en la que optó por los métodos científicos desconfiando del carácter histórico de los escritos bíblicos. De esa manera, y siguiendo la estela de Reimarus<sup>15</sup> y de Lessing<sup>16</sup>, en general rechazó los milagros de los evangelios o los explicó como hechos naturales malentendidos por sus testigos, insistió

---

<sup>11</sup> Troeltsch, *o. c.*, 18-19 y 76-85, añade a lo absoluto y lo relativo lo normativo, que no es absoluto ni relativo, entendiendo que los valores normativos, aunque no pueden serlo para todos los hombres y todas las épocas, sí pueden serlo para una época. Cf. A. ORENSANZ, *o. c.*, 18-19.

<sup>12</sup> Cf. E. TROELTSCH, *El carácter absoluto...*, *o. c.*, 17-18, 44, 49, 55-56, 70-74, 77. Sobre la posición de la teología católica sobre la absolutez del cristianismo, Cf. W. KASPER, “Cristianismo: carácter absoluto”, en *Sacramentum mundi II*, 54-59; y M. GELABERT, “Absoluto en la historia”, en R. LATOURELLE- R. FISICHELLA- S. PIÉ NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid 1992, 38-40.

<sup>13</sup> Escribe A. Schweitzer en su *Investigación sobre la vida de Jesús*: “Las teologías racionalista, liberal y moderna se han quedado con su pretendido fundamento histórico del cristianismo” (...) “Jesús sigue teniendo un significado para nuestro mundo porque de él surgió una poderosa corriente espiritual que también atraviesa los entresijos de nuestra época. Esa realidad de hecho no puede ser ni quebrantada ni consolidada por ningún conocimiento histórico”.

<sup>14</sup> Esa aplicación de la crítica filológica e histórica dio lugar a nuevas teorías sobre la autoría de los libros del AT y NT, como la “teoría documentaria”, según la cual el Pentateuco es el producto de una combinación de documentos procedentes de fuentes o tradiciones distintas (y no, como se suponía, obra de Moisés), o la “teoría de las formas”, para la que los textos bíblicos son el producto escrito de diversas formas orales anteriores no necesariamente procedentes de la misma tradición.

<sup>15</sup> En su *Apología de los adoradores racionales de Dios (Apologie oder Schutzschrift für vernünftigen Verehrer Gottes)*, dada a conocer por Lessing, Reimarus rechazó la religión cristiana, negando la autoridad divina de la Biblia y la verdad histórica de lo que los evangelios dicen de Jesús. Consideró imposibles la revelación positiva (porque supondría que Dios favorece a unos cuantos privilegiados) y los milagros (pues Dios no puede alterar su propia obra, que es perfecta). Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 119-120.

<sup>16</sup> Lessing, en la línea de Reimarus, en el comentario a los *Fragmentos de un desconocido (Fragmente eines Unbekannten, 1774-1777)* distinguió entre la religión fundada por Jesucristo (un maestro moral de la humanidad) y la religión de las Iglesias (que habrían hecho de él un ser más que humano no atestiguado en los evangelios), y sostuvo la primacía de la religión natural acorde con la razón sobre las religiones positivas, así como que los discípulos de Jesús manipularon los hechos históricos y lo convirtieron en un redentor espiritual del género humano. Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 120-121.

en situar al Jesús histórico por encima del Cristo de la fe o presentar a Jesús como personaje sólo humano, cuestionó la fidelidad histórica de algunos de los evangelios (como el de Marcos y el de Juan) y la autoría de otros textos neotestamentarios (como las epístolas de Pablo), etc. Pero las pretensiones y los frutos de ese intento fueron progresivamente puestos en cuestión. Ya la propia desconfianza de partida en los textos bíblicos podía dejar sin su soporte a la investigación pretendida y ciertamente las Vidas de Jesús, tan numerosas en el siglo XIX, presididas por la consideración de Jesús como modelo moral meramente humano, contenían explicaciones preconcebidas si no inconsistentes. De ese modo, y demostrado por la 1ª Guerra Mundial como insostenible el optimismo que a partir de la fe en el progreso de la sociedad subyacía a la teología liberal, y con ello el fracaso de su reduccionismo historicista, la crisis de ésta se hizo inevitable y se hizo evidente a partir de esa fecha la necesidad de un acercamiento a la Escritura más plural y no sólo desde la historia.

Por lo demás, una nueva teología, la llamada “neo-ortodoxia” o “teología dialéctica”, representada por Karl Barth (1880-1968), criticó duramente la teología liberal -repudiando su optimismo epistemológico y la desfiguración de la fe cristiana producida durante el período de su hegemonía- desde una posición contraria caracterizada por el subrayado de lo especulativo en cuanto que ve en Dios “lo totalmente otro” y la anteposición –bajo la influencia de Heidegger- de la figura existencial de Jesucristo sobre el sólo Jesús histórico.

Todo lo anterior no excluye, como decíamos, reconocer la contribución de la teología liberal a la investigación histórico-filológica de los textos bíblicos. En este sentido R. Bultmann, que fuera discípulo de Harnack, ofrecía en un ensayo de 1924 (*La teología liberal y el más reciente movimiento teológico*) este balance de la teología liberal: entre sus méritos, el uso del método histórico-crítico, y como su principal yerro, “haber perdido de vista el objeto teológico y considerar el cristianismo como un fenómeno intramundano” (...) “hablar con gran facundia del Jesús histórico” para que éste acabe siendo “una figura entre otras, no una magnitud absoluta”<sup>17</sup>. La principal quiebra de la teología liberal radicó, en efecto, en su reducción del cristianismo (en la línea de Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*<sup>18</sup>) a mera religión moral y la de Jesucristo a sólo un modelo humano de moral universal. En este sentido conviene reseñar la posición a este respecto del católico Romano Guardini (1885-1968) en su obra *La esencia del cristianismo*<sup>19</sup> (título éste que repite el de la de Harnack). Frente a la tesis de éste de que Cristo no vino a predicarse a sí mismo sino al Padre, Guardini subraya cómo Jesús se definió a sí mismo como “el camino, la verdad y la vida”, y que la esencia del cristianismo es Cristo mismo, la figura absoluta de la revelación de Dios en la historia. Jesús no es sólo un mensajero o un guía moral –tesis de la teología liberal- sino mucho más: encarnando la revelación realizó su destino de Cristo. Y esta es la esencia del cristianismo: lo cristiano es Cristo mismo y la relación que a través de él puede el hombre tener con Dios.

<sup>17</sup> R. BULTMANN, *Creer y comprender I*, Madrid 1974, 7-27. Cf. R. GIBELLINI, *o. c.*, 21.

<sup>18</sup> *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, ed. esp. Alianza editorial, Madrid 2016.

<sup>19</sup> *Das Wesen des Christentums*, 1929, ed. esp. Ediciones Cristiandad, Madrid 2006.

## 2.2 *La Escuela de Tubinga*

### 2.2.1. *Tres escuelas teológicas en Tubinga*

Resulta evidente la importancia dentro de la teología liberal de la conocida como Escuela de Tubinga. Se ha podido así decir que la Escuela de Tubinga “fue el más importante acontecimiento teológico en la entera historia de la teología desde la reforma a nuestros días”, pues “toda la moderna exégesis e interpretación de la Biblia tiene sus raíces y origen en la Escuela de Tubinga”<sup>20</sup>. Conviene en todo caso hacer unas precisiones. Se suele identificar la Escuela de Tubinga con la fundada por F. C. Baur con el confluente protagonismo de D.F. Strauss, es decir, la llamada Nueva Escuela de Tubinga. Pero junto a ella existieron otras dos Escuelas de Tubinga: la Antigua Escuela de Tubinga, también protestante, y la Escuela católica de Tubinga.

En la Universidad de Tubinga, fundada en 1477 y protestante desde 1535 (en ella estudió y enseñó Melancthon y luego Kepler, y tiempo después allí se formarían Hegel, Schelling y Hölderlin), surgió primero la Antigua Escuela de Tubinga, fundada en el siglo XVIII por G. C. Storr (1746-1805) y defensora del carácter sobrenatural de la revelación, la inspiración divina y la autoridad de la Biblia, aunque admitía la investigación racional de ésta dentro de un marco protestante estrictamente ortodoxo. De esa manera, asumiendo la influencia kantiana (la razón teórica es incapaz de dar respuesta a las preguntas sobre lo suprasensible), intentaba mostrar que ese espacio que entonces quedaría vacío sólo podía llenarlo la revelación sobrenatural, y que la norma única de la verdad cristiana era la Sagrada Escritura leída directamente (excluyendo así tanto la exégesis científica como la Tradición).

Por su parte, la Nueva Escuela de Tubinga, la fundada por F. C. Baur, surge cuando éste aplica a la Escritura una exégesis científica criticista en el marco de la filosofía de la religión de Hegel y del hegelianismo “de izquierdas”, naciendo, pues, de la antítesis con la Antigua Escuela, cuyos presupuestos sobrenaturalistas cuestionó optando por una investigación del Nuevo Testamento puramente histórica y científica (de hecho Baur vivió su temprana carrera académica en el ambiente de la Antigua Escuela, hasta que en 1835 expresó públicamente su desacuerdo con la línea sobrenaturalista de ésta)<sup>21</sup>.

En fin, como Escuela católica de Tubinga se conoce la fundada por Johann Sebastian von Drey (1777-1852) como reacción frente al dominante contexto protestante<sup>22</sup>. Influida por el movimiento romántico, por Schleiermacher y en algún punto por Hegel y Schelling, y contando entre sus filas, junto a Drey, con J.A. Möhler (1796) y J. E. Kuhn (1806-1887), une el método especulativo con el histórico-positivo (estudio de las fuentes y los Padres) e intenta elevar el prestigio científico de la teología en una triple

---

<sup>20</sup> HORTON HARRIS, *The Tübingen School*, Clarendon Press-Oxford, London 1975, V-VI.

<sup>21</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 1-2.

<sup>22</sup> En 1817, dentro de una relajación de las tensiones entre protestantes y católicos que tiene lugar a comienzos del siglo XIX, Guillermo I de Württemberg transfiere a Tubinga como Facultad católica de Teología la Universidad católica fundada en Ellwangen en 1812 por Federico I. Los profesores de esta Facultad se encuentran así en un ambiente de larga tradición protestante —con fuertes corrientes secularizadoras— e intentan reaccionar con una renovación de la teología católica, surgiendo así la Escuela católica de Tubinga.

línea de encuentro con la Tradición, de confrontación con la filosofía racionalista idealista y la teología luterana, y de atención a la teología moral<sup>23</sup>. No obstante, la influencia en ella de Hegel es perceptible: de un lado, sostiene que Dios no es ajeno, sino íntimo y actuante, al mundo y al hombre, y concibe el cristianismo como el desarrollo orgánico y vivo de una idea germinal (*Geist*) cuya constatación histórica es la tarea de la teología en cuanto que ciencia. Pero, de otro y contra el hegelianismo, entiende que la Revelación no es un estadio que deba ser superado por la filosofía, sino algo dado en Cristo, a cuya luz es posible una comprensión total del hombre y del mundo<sup>24</sup>.

Hechas estas precisiones –incluida esa referencia a la influencia hegeliana sobre la Escuela católica–, nos centramos en la Nueva Escuela –protestante– de Tubinga (en adelante, la Escuela de Tubinga).

### 2.2.2 La Nueva Escuela de Tubinga: etapas y representantes

En la Escuela de Tubinga pueden distinguirse varios períodos: de emergencia (1835-1841), de formación y consolidación (1842-1846) y de declinar y disolución (1847-1860)<sup>25</sup>. Horton Harris data el nacimiento de la Escuela de Tubinga con la aparición en 1835 de la *Vida de Jesús* de D.F. Strauss (1808-1873), porque, aunque el fundador y jefe de la Escuela fue F.C. Baur, esta obra de Strauss fue la que marcó la ruptura con el sobrenaturalismo de la Antigua Escuela protestante, en una línea luego proseguida por las obras del mismo Strauss, *Escritos polémicos* (1837) y la *Doctrina de la fe cristiana* (1840-41), y las de Baur *Expiación* (1838) y *La Trinidad* (1841-43).

Tras esta fase de emergencia, la de consolidación está protagonizada, bajo el liderazgo de Friedrich Theodor Vischer, amigo de Strauss y académico en la Facultad de Filosofía de Tubinga, por un grupo integrado por jóvenes con planteamientos liberales<sup>26</sup>, algunos provenientes de la escuela hegeliana de filosofía y todos –pese a su variada procedencia académica– coincidentes en la necesaria aplicación del método científico. Fue este grupo (el llamado “círculo de Tubinga”) el que desarrolló la Escuela de Tubinga con el impulso efectivo (sin perjuicio de la jefatura de Baur) de Zeller (1814-1908), fundador y editor del órgano literario de la Escuela, el *Theologische Jahrbücher*<sup>27</sup>.

Pero la Escuela comenzó su declinar cuando, logrados sus objetivos, se limitó a la defensa de éstos. Tras la *Investigación Crítica de los Evangelios Canónicos* (1847) de Baur, la Escuela se centró en esa defensa tanto frente a los ataques externos (que llega-

<sup>23</sup> Cf. R. QUIJANO ALAVEZ, “Escuela de Tubinga”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Ediciones Rialp, Madrid 1991.

<sup>24</sup> Sobre J. S. Drey y la Escuela católica de Tubinga, hoy de actualidad, Cf. MAX SECKLER (dir.), *Aux origins de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey, Brève introduction à l'étude de la théologie (1819)*, Les Editions du Cerf, Paris 2007 (incluye las contribuciones al respecto de los cardenales Ratzinger y Kasper); y LEO SCHEFFCZYK, “La Escuela de Tubinga”, en E. CORETH, W. M. NEIDL y G. PFLIGERSDORFFER (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, T. I, Ed. Encuentro, Madrid 1993.

<sup>25</sup> Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*

<sup>26</sup> Eduard Zeller, Albert Schweigler, Karl Christian Planck, Karl Griesinger, Johannes Fallati, A. Ritschl, O. Pfeleiderer y A.E. Biedermann.

<sup>27</sup> Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 3-7.

ron a obstaculizar la carrera académica teológica de, por ejemplo, Zeller y Schwegler<sup>28</sup>) como a los internos producto de la progresiva disolución del “círculo de Tubinga” y del desacuerdo entre sus miembros. Schwegler abandonó la teología, Zeller, Plank y Vischer marcharon respectivamente a Berna, Ulm y Berna, y los miembros más recientes de la Escuela (Albrecht Ritschl, Adolf Hilgenfeld y Gustav Volkmar), sin ajustarse ya a la línea de Baur, Zeller y Schwegler, tomaron su propio derrotero, hasta que el desacuerdo llegó al límite con la ruptura entre Baur y Ritschl en 1856<sup>29</sup>.

El elenco de los miembros de la Escuela queda reseñado en esa síntesis de la evolución de la misma. Pero puede resultar ilustrativo del alcance de tal evolución –a modo de ejemplo precisamente dialéctico en la historia misma de la Escuela– detenernos un tanto en Baur, su fundador, y en Ritschl, el más significado contradictor final de la misma.

Ferdinand Christian Baur (1792-1860), estudiante en el seminario de teología de Blaubeuren en 1809 (fue alumno de Ernst Bengel<sup>30</sup>) y luego de filosofía y teología en la Universidad de Tubinga, donde se graduó en 1814, estuvo fuertemente influido por la Antigua Escuela de Tubinga y por Fichte y Schelling. Tras enseñar en Blaubeuren, publicó su primera obra importante, *Symbolik und Mithologie oder die Naturreligion des Altertums* (1824-1825), donde es reconocible la influencia de Schelling y de Schleiermacher. Enseñó luego como catedrático de teología en Tubinga, de cuya Universidad llegaría a ser Rector, reforzándose en él durante este período la influencia de Hegel y de su filosofía de la historia<sup>31</sup>, para tras 1839, durante los últimos años 15 años de su vida, entrar en un período de progresivo aislamiento. Aun así, no cesó en sus trabajos, y a sus obras anteriores añadió la *Historia de la Iglesia de los tres primeros siglos*, aparecida en 1853 y reeditada en 1860, y un segundo y tercer volúmenes, dedicados a la Iglesia del siglo IV al VI y a la Iglesia de la Edad Media, aparecidos respectivamente en 1859 y póstumamente en 1861. Murió el 2 de diciembre de 1860, siendo enterrado en el cementerio de Tubinga.

Como la contrafigura de Baur, Albrecht Ritschl (1822-1889) fue el apóstata de la Escuela de Tubinga. Inicialmente miembro entusiasta de ésta, poco a poco se distanció de ella, hasta que finalmente rompió con Baur y atacó a la Escuela. Hijo de un obispo luterano, estudió en Bonn y poco después se trasladó a Halle, donde la filosofía de Hegel, que él asumió ardorosamente, estaba en la cima de su influencia. Ya antes de ir a Tubinga, en 1845, había estudiado los escritos de Baur, en cuya relación con éste y los otros miembros de la Escuela había puesto muchas expectativas. Y en efecto, con el apoyo de Baur publicó su primer libro, *Das Evangelium Marcions und das Kanonische Evangelium des Lukas* (*El Evangelio de Marción y el Evangelio canónico de Lucas*) (1846). Ya aquí se mostró algo crítico de la *Edad Posapostólica* de Schwegler

<sup>28</sup> Cf. “Escuela de Tubinga”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, o. c.

<sup>29</sup> Cf. HORTON HARRIS, o. c., 7-8.

<sup>30</sup> Ernst Bengel (1735-1793), hijo del eminente estudioso del Nuevo Testamento Johann Albrecht Bengel, y padre de Ernst Gortlieb Bengel (1769-1826), todos ellos vinculados a Tubinga.

<sup>31</sup> Se tiene como expresión clara de la aceptación por Baur de la filosofía hegeliana de la historia su ensayo *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen in der ältesten Kirche, den Apostel Petrus in Rom.*, publicado en el *Zeitschrift Tübinger* en 1931.

e indirectamente también de Baur, pero en 1847 se manifestaría claramente en contra de las tesis de ambos.

En definitiva, Ritschl, no se recató en discutir las tesis del maestro Baur, por ejemplo, la autenticidad de 1 Tesalonicenses, de los dos capítulos finales de Romanos y de las Cartas de Ignacio. A su vez Baur mostró a Ritschl su desacuerdo en muchos puntos del libro de éste sobre la formación de la Iglesia (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850). Y aunque a partir de 1854 Ritschl optó por una política de buenas relaciones, bien acogida por Baur y Schwegeler, la cordialidad no duró mucho, pues poco después Baur y Ritschl se enfrentaron en torno a la exégesis de las epístolas de Pablo, adensándose su desencuentro progresivamente hasta la ruptura final. La causa inmediata de ésta fue la reseña por Ritschl de un libro de Karl Schwarz sobre historia de la teología, en la que Ritschl se opuso abiertamente a las tesis de Baur y Schwegeler sobre los primeros años de la Iglesia. Pero su trasfondo no era otro que el rechazo por Ritschl de los propios presupuestos de la Escuela de Tubinga (particularmente de Baur y Schwegeler), entre ellos uno fundamental: la tesis de Baur sobre la contienda entre el paulinismo y el judeocristianismo y las consecuencias de este hecho sobre la autenticidad de los escritos del Nuevo Testamento<sup>32</sup>. De ese modo Ritschl abandonó la perspectiva original de la Escuela de Tubinga para volver a una interpretación más conservadora sobre la autenticidad de los documentos cristianos<sup>33</sup>.

### 2.2.3 Valoración de la Escuela

La influencia de la Escuela de Tubinga sobre la teología posterior se considera indiscutible, pues cualquier línea teológica, sobre todo la luterana y la reformada, debieron ya tener en cuenta la investigación crítica del Nuevo Testamento desarrollada por dicha Escuela. Fue Baur quien estableció el criterio de una interpretación puramente histórica de la Biblia, que desde entonces resultó determinante para quienes vieron en la Escuela de Tubinga la vanguardia de la investigación bíblica<sup>34</sup>. El eje de la investigación de Baur era que los escritos del Nuevo Testamento no eran documentos históricos dignos de confianza, y el consecuente rechazo del elemento sobrenatural y milagroso del cristianismo, un postulado éste que fue asumido por los miembros de la Escuela, aunque difirieran –según hemos visto– en el modo y consecuencias de esa interpretación historicista.

En todo caso la posición de Baur que define la perspectiva originaria de la Escuela, puede resumirse en estos apartados. Como punto de partida, Baur estableció que Pablo mantuvo un conflicto con Pedro, Santiago y el resto de los primeros apóstoles. Pero ese conflicto ¿fue sólo temporal o un largo enfrentamiento que se prolongó incluso tras la muerte de Pablo? Al ser esto algo sólo verificable por los datos de los escritos

<sup>32</sup> Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 101-112.

<sup>33</sup> En todo caso, a partir de 1857 Ritschl sustituyó su interés en la historia de la Iglesia por la dogmática y, nombrado en 1864 profesor de teología en Gotinga, se convirtió en uno de los más influyentes teólogos de Alemania, hasta su muerte en 1889.

<sup>34</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 249-250.

postapostólicos, y no existir trazas de tal enfrentamiento en Hch, se planteaban varias hipótesis: que tal pugna no hubiera existido, que por su intrascendencia el autor de Hch no le hubiera concedido importancia, o que, existiendo, la hubiera ocultado por una u otra razón. Pues bien, Baur (con el argumento de que en las *Homilías de Clemente*, que creía escritas en 170 d. C., el ataque a Simón el Mago era un ataque velado contra Pablo) optó por esta última explicación como la auténtica: que la confrontación permaneció en el siglo II<sup>35</sup>. Pero posteriormente se demostró que las homilías clementinas no habían sido escritas en el siglo II, como Baur aseguraba, sino a fines del siglo III o principios del IV. Por otra parte, la investigación llevada a cabo sobre las Cartas de Ignacio de Antioquía puso de manifiesto que éstas, escritas a comienzos del siglo II, no ofrecían ningún indicio de la fuerte controversia entre cristianos judíos y gentiles en tiempos de Ignacio supuesta por Baur<sup>36</sup>.

En conclusión, si seguimos a Horton Harris, Baur pretendía una visión global de la historia, y en ella de la historia de la Iglesia cristiana, en sí certera (pues la visión de la Iglesia temprana debía basarse en hechos históricos), mérito al que hay que habría que añadir el haber puesto de manifiesto las distintas teologías presentes en el Nuevo Testamento. Pero, aun así, “la tragedia fue que Baur eligió la visión global equivocada y gastó el resto de su vida en mantenerla”. Junto a ello señala Horton Harris otro fallo de Baur: no integrar las premisas dogmáticas en esa visión global de la historia que pretendía, cuando una interpretación honesta de la Biblia y la historia bíblica demandan tener en cuenta los presupuestos dogmáticos en que éstas se basan<sup>37</sup>. Para nuestro objetivo (verificar la influencia de Hegel en la Escuela de Tubinga) esta crítica de Harris es esclarecedora, pues si el intento de Baur de no separar la historia de la Iglesia de su visión general de la historia es claramente hegeliano, por el contrario, esa marginación por Baur, en su versión de la historia de la Iglesia, del elemento dogmático-espiritual no parece se ajuste a las claves de la filosofía de la historia de Hegel.

### 3. Hegel y la religión

#### 3.1 Hegel y su pensamiento

Entre las corrientes que influyen en la teología liberal, y en concreto sobre la Escuela de Tubinga, destaca el idealismo absoluto y su máximo exponente, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Nacido en Stuttgart, Hegel realizó los cinco años de estudios filosófico-teológicos en el *Stift* –el seminario para la formación de pastores– de Tubinga, aunque a su término decidió dedicarse a la filosofía. Su biografía y al paso su obra pueden sintetizarse en una serie de etapas<sup>38</sup> en las que, de interesarse por las cues-

<sup>35</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 256-262.

<sup>36</sup> Cf. FRANCISCO LACUEVA, en *Diccionario Teológico Ilustrado*, Ed. Clie, Barcelona 2001.

<sup>37</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 262.

<sup>38</sup> a) 1788-1793: Son los años de la Revolución Francesa y de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Estudia teología en Tubinga –es compañero de Schelling y Hölderlin–, lee a Rousseau y se apasiona con Grecia. b) 1794-1800: Escribe los ensayos luego publicados, en 1907, en Tubinga con el título de *Escritos*

tiones teológico-religiosas, pasa a hacerlo por la filosofía, y con este objetivo central: mostrar la verdad de la fe, que la fe cristiana no es un mero sentimiento, sino expresión de la verdad filosófica, verdadero contenido del saber racional, siendo por ello la religión expresión del saber racional acerca de Dios. Se desmarcará, no obstante, de las filosofías precedentes, incluido Kant, para, tomando el legado de Fichte y del primer Schelling, llevar el idealismo a su máxima expresión y construir con su sistema una de las grandes síntesis filosóficas de occidente<sup>39</sup>.

Aunque por ello mismo resulta aventurado condensar el pensamiento de Hegel, conviene para nuestro propósito intentarlo en torno a estos apartados: los principios del sistema hegeliano, la dialéctica, la fenomenología del espíritu, y el Sistema

A) *Los principios del sistema: superación de la contradicción e Infinito*. Hegel apuesta, como tarea fundamental de la filosofía, por la “superación de la contradicción” (*Widerspruch*). Pero, advirtiendo que la contradicción es no sólo inevitable sino el alma misma del movimiento histórico, concluye que dicha tarea consiste en armonizarla, y para ello en conciliar lo universal y lo particular. Emerge así en Hegel como elemento clave el de “lo Infinito” (*das Unendliche*), y su relación con lo finito, que Hegel resuelve en estos términos: lo Infinito es “lo afirmativo” y lo finito “lo superado” (*das Aufgehobene*), porque en lo Infinito se comprende y se reconcilia todo. De ese modo para Hegel lo Infinito contiene en sí a todo lo finito<sup>40</sup>.

---

*teológicos de juventud (Theologische Jugendschriften)*, y ejerce de preceptor privado en Berna y Frankfurt (es aún un pensador desconocido dentro de un ambiente dominado por Kant y Schelling). Es ésta una fase presidida por su atención a problemas religiosos y políticos. c) 1801-1806: Profesor en la Universidad de Jena, junto a Schelling y Krause, publica su primera obra, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (Differenz des Fichtenschen und Schellingschen Systems)* (1801), e imparte sus cursos de filosofía sistemática (publicados póstumamente, constituyen el llamado “sistema de Jena” o esbozo de su Sistema definitivo). d) 1807-1811: Tras dos años en Bamberg como editor periodístico, en los que publica su *Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes)* (1807), que viene a ser una introducción a su Sistema. e) 1812-1816: Se traslada a Nüremberg, como director del *Gymnasium*. Publica los tres volúmenes de su *Ciencia de la Lógica (Wissenschaft der Logik)*. f) 1817-1818: Profesor de la Universidad de Heidelberg, publica su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen)*, que es la exposición más completa de su Sistema. g) 1819-1831: Profesor en la Universidad de Berlín (hasta su muerte), y ya famoso, crea escuela filosófica, funda su propia revista y escribe sus *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*, convirtiéndose en el filósofo oficial de la cultura alemana en el Estado prusiano. Tras su muerte, sus discípulos publicaron sus cursos y los apuntes de sus Lecciones (de filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía de la religión e historia de la filosofía). Cf. A. MORILLAS, *El idealismo absoluto hegeliano. Apuntes*, Facultad de Teología, distribuido, Granada 2017, 9-10; y F. COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, vol. 3, T. VII, Ariel, Barcelona 2017, 121-142.

<sup>39</sup> Cf. G. ZARAZAGA, *Historia de la Teología. De Trento a nuestro días. Apuntes*, Facultad de Teología, distribuido, Granada 2017, 29.

<sup>40</sup> La noción hegeliana de lo Infinito (Absoluto) integra así estas notas:

a) **El Infinito como Totalidad**: El Infinito es el Todo o la Totalidad (*Gesamtheit*) de lo real, y los particulares finitos no son sino “momentos” de lo Infinito, que no es trascendente sino immanente a lo finito. Por ello sólo la Totalidad es la “Verdad” (*Wahrheit*) y la “actualidad” o “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*).

b) **El Infinito como Devenir**: El Infinito es también Devenir (*Wesen*). No está dado desde el principio, es algo por realizar procesualmente, y también el resultado final de ese proceso. Implica así el “despliegue” (*Entfaltung*) de unas posibilidades iniciales que se van consumando a través del tiempo y de un teologismo en el que el cumplimiento de la plenitud del Todo es el fin de ese despliegue.

Tal cumplimiento se lleva a cabo a través de un proceso de autorreflexión del Todo, en el que éste llega a conocerse a sí mismo en y a través del espíritu humano. El Infinito es así sujeto (*Subjekt*) o espíritu (*Geist*), que se desarrolla teniendo como término de su devenir la plena “autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*) de sí mismo. Para

B) *La dialéctica hegeliana*. Para Hegel la ley de la dialéctica muestra cómo las contradicciones son fases necesarias en el devenir del Todo, que van dejando tras de sí las fases anteriores pero sin eliminar, no obstante, su significación. Esta concepción dialéctica de la realidad de Hegel inspira también su método. Porque, como realidad y razón (ser y pensar) coinciden, y si todo proceso real es dialéctico, la razón debe proceder también dialécticamente. La dialéctica es por ello al tiempo una ontología (una concepción de la realidad que permite comprender la aparición del Espíritu)<sup>41</sup> y una lógica (el método de la verdadera ciencia, que permite desarrollar el Sistema filosófico hegeliano).

C) *Fenomenología del Espíritu*. En Hegel la Fenomenología del Espíritu, que viene a ser una introducción a su Sistema, puede describirse como una historia de la conciencia (en cuanto relación del sujeto con un objeto exterior o interior) que en su desarrollo dialéctico llega desde la conciencia natural acientífica hasta el nivel del conocimiento absoluto (*absolutische Wissen*)<sup>42</sup>. La Fenomenología del Espíritu es la “odisea” del Espíritu en cuanto que regreso de éste a su auténtica patria tras su período de alienación en “lo otro” (el Espíritu sale de sí y vuelve a sí por medio de la autoconciencia). Una odisea narrada por Hegel a partir de una serie de figuras históricas (cada una de las cuales refleja un momento de la historia de la Humanidad en cuanto que portadora del Espíritu absoluto) y en las que la humanidad aparece como comunidad política, religiosa o cultural.

D) *El Sistema: el Espíritu absoluto y la historia*. El Sistema hegeliano desarrolla (en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la *Ciencia de la Lógica* y en la *Filosofía del Derecho*) los mismos contenidos que la Fenomenología del Espíritu, pero no a través de figuras de la historia, sino por medio de “categorías” o conceptos, se presenta como

ello el Infinito pasa por diversas fases o momentos (que implican la contradicción en su seno): a) Lo “en sí” (*an sich*), lo que es inicialmente, como pura esencia y que conlleva la posibilidad o potencialidad de –en ese devenir– transformarse en “otro”, en algo distinto de lo que se es inicialmente “en sí”. b) Lo “otro de sí” (*anderes von sich*), resultado de dicha transformación, que sirve de mediación para que lo que hasta entonces era sólo “en sí” pueda llegar a c) Ser “en sí y para sí” (*an und für sich*), tomar conciencia de sí mismo convirtiéndose en “autoconciencia”, en la que sujeto y objeto pueden llegar a coincidir plenamente.

c) El Infinito como Razón: Siendo el Todo o la Realidad el despliegue del Espíritu, éste pone o crea la totalidad de lo real. Lo cual implica un nuevo concepto de “Razón” (*Vernunft*). Si para Kant la razón sólo ponía la forma del conocimiento (la materia o contenido la daban la sensibilidad y el entendimiento), para Hegel la Razón pone la totalidad de la realidad (forma y contenido) y por ello el Infinito es Razón infinita y creadora. De ello se sigue que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”.

d) El Infinito como conciliación de contrarios: Las contradicciones permiten explicar el devenir y el movimiento (una cosa se mueve porque en un mismo momento está aquí y no-aquí, al tener posibilidades de cambiar) y la autoconciencia (“el espíritu sólo conquista la verdad cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello”). Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 11-13; y F. COPLESTON, *o. c.*, 129-131.

<sup>41</sup> Como ontología, la dialéctica significa una concepción de la realidad (de la constitución misma de la Totalidad) en cuanto que proceso circular desplegado en tres “momentos” y cuyo motor es la contradicción. Esos tres momentos son: “posición” (o tesis): lo real está “en sí”; “negación” (o antítesis): lo real sale de sí y se niega a sí misma en “lo otro”, se aliena, se hace diferente, se escinde y objetiva; y “negación de la negación” (o síntesis): tras la alienación (*Entäusserung*) -una alienación metafísica, a diferencia del sentido antropológico y económico que este concepto tendrá, respectivamente, en Feuerbach y Marx- de lo que estaba “en sí”, lo real se recupera a sí mismo y se vuelve “en sí para sí”: es la reconciliación y “superación” (*Aufhebung*) de los dos momentos anteriores en la cual se conservan y a la vez se anulan los estadios previos llevándolos hacia delante. Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 14.

<sup>42</sup> F. COPLESTON, *o. c.*, 137.

el término final del desarrollo de toda la historia de la filosofía y se basa en una serie de divisiones triádicas (dialécticas)<sup>43</sup>. Dentro de ese Sistema, y en cuanto que su culminación, la Filosofía de la Historia, como ámbito del Espíritu Absoluto (síntesis o unidad del espíritu subjetivo y del objetivo en un plano superior, el espíritu conociéndose a sí mismo)<sup>44</sup>, expresa cómo el Espíritu Infinito (Razón o Idea) llega a través del Arte, la Religión y la Filosofía, a la autoconciencia de sí mismo y con ello a su absoluta libertad.

Lo que tiene lugar en tres fases que expresan el tránsito del arte a la religión y de ésta la filosofía<sup>45</sup>: a) el Arte (*Kunst*) manifiesta el Espíritu mediante la intuición sensible y la imagen visible (con estas formas históricas: arte simbólico, clásico y romántico); b) la Religión manifiesta el Espíritu en el sentimiento y la representación simbólica (con estas formas históricas: “religión natural” primitiva; “religiones de la libertad”, persas-siria-egipcia; “religiones de la individualidad espiritual”, judaica-griega-romana; y “religión absoluta” cristiana<sup>46</sup>); y c) como superación de la religión, la Filosofía manifiesta la plena autoconciencia del Espíritu en el Concepto (en el pensamiento puro y libre)<sup>47</sup>.

Queda así planteado un apartado que debemos analizar con más detalle: la posición que la religión ocupa en el pensamiento de Hegel.

### 3.2 *Hegel y la religión*

#### 3.2.1 *La religión en los escritos de Hegel*

En el pensamiento de Hegel sobre la religión pueden distinguirse dos etapas: la del joven Hegel y la del Hegel del Sistema<sup>48</sup>. En la primera, la de un Hegel predominantemente teólogo, la religión engloba a la filosofía<sup>49</sup>. En esta etapa y bajo influencias diversas (de Kant, la teología protestante y Lessing) Hegel pretende una interpretación racionalista del cristianismo luterano que cabe reconocer en sus escritos de juventud<sup>50</sup>. Como síntesis de estos, puede decirse que “en el teólogo Hegel

<sup>43</sup> Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 18-20.

<sup>44</sup> Dentro de la Filosofía del Espíritu, y en concreto en el Espíritu subjetivo, su primera parte –la Antropología– trata del alma (*Seele*) como sujeto capaz de sensaciones y sentimientos y punto de transición entre la naturaleza y el espíritu, capaz de autoentimiento (*Selbstgefühl*), pero no de autoconciencia reflexiva; de la conciencia, donde se resumen algunos de los temas ya tratados en la *Fenomenología del Espíritu*; y de la “mente” o “espíritu” (*Geist*), donde se consideran las formas generales de la actividad del espíritu finito como tal. Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 153.

<sup>45</sup> F. COPLESTON, *o. c.*, 173-180.

<sup>46</sup> Para Hegel el contenido de la religión cristiana, como fase superior del desarrollo de la religión en general, coincide plenamente con el contenido de la verdadera filosofía (las verdades de la religión son las mismas que las de la filosofía).

<sup>47</sup> El proceso histórico de autoapropiación del Espíritu absoluto acontece concretamente en la Historia de la Filosofía (que es el culmen de la historia), sobre todo en la propia Filosofía de Hegel (el “final de la Historia”).

<sup>48</sup> Aunque se ha discutido si hay o no una cesura entre ambas etapas, y a su paso el papel principal o secundario que la religión tiene en Hegel. Cf. ROGER GARAUDY, *Dios ha muerto*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1965, y *El problema hegeliano*, Calden, Buenos Aires 1969.

<sup>49</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 169.

<sup>50</sup> *Religión popular y cristianismo (Völkreligion und Christentum)* (1793), influida por Lessing; *La vida de Jesús*

la filosofía está subordinada a la religión”, entendiéndolo por religión “la depuración racionalista e inmanentizada que el propio Hegel hace del luteranismo”<sup>51</sup>.

La segunda etapa –la del Sistema–, que es la que especialmente nos interesa, expresa el giro “del Hegel teólogo al Hegel filósofo y de la religión como supremo valor a la filosofía como suprema verdad”. Ahora la religión ya no engloba a la filosofía ni ésta está subordinada a la religión, sino que “se ubica en un lugar del sistema del saber absoluto o filosofía de Hegel: la religión es un momento del autorreconocimiento del espíritu que sólo estará completo en la filosofía”<sup>52</sup>. En esta etapa la religión es abordada por Hegel en lugares diversos. Fundamentalmente en sus cursos de filosofía de la religión<sup>53</sup> y otros cursos (los de estética, filosofía de la historia, historia de la filosofía, etc.), así como en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde el lugar sistemático de la religión queda ya, en efecto, definitivamente fijado en el Espíritu absoluto<sup>54</sup>.

Hay que reseñar además otros escritos: los publicados en sus años de docencia en Heildelberg y Berlin (1816-1831)<sup>55</sup>, otros no publicados por Hegel, como unas notas destinadas a la docencia sobre Derecho natural en los años de Jena (1801-1805), unas notas de lectura del segundo volumen de la *Dogmática* de Schleiermacher (1822), y algunos otros en que Hegel manifiesta su postura sobre cuestiones diversas, su respuesta a las críticas recibidas (sobre su supuesto spinozismo, panteísmo o ateísmo) o su propia crítica a la teología y la filosofía coetáneas<sup>56</sup>.

---

(*Das Leben Jesu*) (1795), donde realiza una interpretación eticista del Jesús de los evangelios bajo la influencia de Kant; *La positividad de la religión cristiana* (*Die Positivität der christlichen Religion*) (1796 y 1798-99), escrito éste en el que entiende que sus discípulos deificaron al Jesús maestro de moral y transformaron su doctrina en una religión eclesiástica y dogmática; y *El espíritu del Cristianismo y su destino* (*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*) (1800), donde contraponen a Cristo al moralismo legalista judaico. Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 124; y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 169-174.

<sup>51</sup> J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 174.

<sup>52</sup> J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 174-175.

<sup>53</sup> Sus *Lecciones sobre Filosofía de la religión* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*) de 1825-1834, y las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (*Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*), de 1829.

<sup>54</sup> En la Sección Tercera de la *Filosofía del Espíritu*: El Espíritu Absoluto, párrafos 564-571.

<sup>55</sup> Así la recensión del tercer volumen de las Obras de Jacobi, aparecida en los dos primeros números de los *Anuarios Heildelbergenses* de 1817; el Prólogo a Hinrichs (1822); su respuesta a una acusación de difamación pública de la religión católica (1826); una serie de réplicas a diversas críticas (1829); y el *Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana* (1830).

<sup>56</sup> Estos otros escritos sobre religión, que completan lo expuesto por Hegel sobre la religión en los Cursos y sus obras, han sido recopilados y publicados en español, con un estudio introductorio, por G. AMENGUAL, *G.W.F. Hegel. Escritos de religión*, Sígueme, Salamanca 2013.

### 3.2.2 *La Filosofía de la religión*

Hegel, reaccionando contra el contexto filosófico y teológico del momento<sup>57</sup>, quiere reivindicar la religión y su valor cognitivo de verdad, y por tanto incluir su estatus dentro del sistema de los saberes filosóficos. Propone así, como objeto de la filosofía de la religión, el conocimiento de Dios y de la naturaleza de la religión (y en concreto de “la que existe”, la cristiana). La filosofía de la religión tendría así el mismo objeto que la antigua *teología naturalis* (el ámbito de lo que la mera razón podía saber de Dios), pero sin que ello supusiera volver a la metafísica prekantiana, sino de hacer efectivo el uso de la razón (algo en lo que fallaban los postkantianos, por moverse al nivel del entendimiento sin elevarse al de la razón)<sup>58</sup>.

Para Hegel Dios es el ser, y la naturaleza del ser se demuestra en la “lógica” o metafísica abstracta. En ese contexto presta atención a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios y su crítica por Kant, para concluir que esta crítica sólo podría ser refutada por una filosofía del ser que mostrara que no existe el supuesto abismo entre lo infinito y lo finito, que el ser infinito se manifiesta a sí mismo en y a través de lo finito (la filosofía del ser del sistema hegeliano), y que exponer este sistema es una tarea puramente filosófica. De ahí que su filosofía de la religión se ocupe de la conciencia religiosa y su modo de aprehender a Dios, más que de probar su existencia<sup>59</sup>. Analiza así Hegel los tres momentos de la conciencia religiosa: los de universalidad, particularidad e individualidad, y su correspondencia en las diferentes religiones concretas<sup>60</sup>. Tres momentos o fases de la conciencia religiosa –que corresponden a tres momentos de la Idea- a través de los cuales la mente evoluciona desde el pensamiento abstracto de Dios y la conciencia de sí mismo y de Dios como separados, al conocimiento de sí mismo como uno con Dios<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Según Hegel, su tiempo había renunciado al conocimiento de Dios porque, por la influencia de Kant –que restringió la posibilidad del conocimiento teórico de Dios- la metafísica afirmaba que sólo podía haber conocimiento de lo finito. Y esa renuncia se había implantado tanto en la filosofía como en la teología. En la filosofía con un racionalismo deísta reductor de Dios a la mera idea del ser supremo, el fideísmo o el sentimentalismo de Schleiermacher. Y en la teología con la reducción de la teología dogmática y especulativa a erudición histórica o puro racionalismo. Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 26-29.

<sup>58</sup> Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 29.

<sup>59</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 178-179.

<sup>60</sup> a) El momento de la universalidad: Dios se concibe como realidad única e infinita, lo universal indiferenciado, que se corresponde con lo que Hegel llama religión de la naturaleza (*die Naturreligion*) y abarca todas las religiones en las que Dios es concebido como algo menos que el espíritu. Esta fase se subdivide en otras: la religión inmediata o magia, la religión de la substancia (religiones de China, Siria y Egipto). b) El momento de la particularidad: Dios aparece y es concebido como un objeto sobre y frente al hombre, opuesto al hombre religioso que adquiere conciencia de sí como separado, alienado, pecador, y que se corresponde con el judaísmo y la religión de Roma. c) El momento de la individualidad, del retorno de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito, en el que Dios es el espíritu absoluto e infinito, al tiempo trascendente e inmanente a la realidad (ese retorno superador de la alienación tiene lugar para la conciencia religiosa a través del culto y los distintos medios por los que el hombre se concibe entrando en unión con Dios) y que tiene su correspondencia en la religión absoluta, el cristianismo (representándose en Cristo la unidad de finito e infinito). Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 179; y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 180.

<sup>61</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 179.

En suma, Hegel –para quien Kant estaba en lo cierto al negar que el entendimiento pudiera conocer a Dios– trata de superar la filosofía del entendimiento, elevándose al nivel de la razón. Para ello supera el pensar a Dios como un objeto exterior (como tal imposible para el entendimiento, que sólo da en un concepto abstracto de Dios) y pone como objeto de la religión a Dios mismo, captado como espíritu, en su relación con el hombre: “La religión posee dentro de sí a su objeto, y ése es Dios; ella es la relación de la conciencia humana con Dios”<sup>62</sup>.

### 3.2.3 Religión y filosofía

En el Sistema de Hegel la religión se identifica con la autoconciencia que el Espíritu absoluto alcanza de sí mismo en la “representación”, pero que habrá de ser superada en la autoconciencia del puro pensamiento en el “concepto”<sup>63</sup>, o sea, en la filosofía. Religión y filosofía tienen, pues, el mismo objeto: la verdad universal eterna, el Espíritu absoluto, al que la religión llama Dios y la filosofía Idea, y su explicación. Ambas proporcionan el mismo conocimiento, pero en una forma epistémica diferente: la propia del conocimiento filosófico es el concepto (*Begriff*) y la de la religión la “representación” (*Vorstellung*), una forma de conocimiento ésta intermedia entre la sensibilidad y el concepto<sup>64</sup>. Por eso el lugar de la religión en el conjunto del espíritu absoluto está entre el arte y su forma, y la filosofía y su forma del pensamiento puro, compartiendo la sensibilidad de la imagen y la universalidad del concepto en un lugar intermedio correspondiente al modo de aprehender lo absoluto de la conciencia religiosa<sup>65</sup>.

Pero ¿cómo se pasa de la “representación” al concepto?, es decir, ¿cómo se da la superación (*Aufhebung*) de la religión por la filosofía? Aunque “representación” y “concepto” son formas de un mismo contenido cognitivo igualmente válidas, la forma adecuada a ese contenido es el concepto, por pedir el Absoluto la forma cognitiva absoluta (el concepto, el pensar especulativo)<sup>66</sup>; y por ello el concepto tiene prioridad lógica sobre la representación y es la medida y criterio de ésta, la cual es verdadera en cuanto se acerca a la filosofía, en cuanto es filosofía. De ese modo la religión queda consecuentemente subordinada a la filosofía<sup>67</sup>.

El alcance de esta subordinación lo explica Copleston en estos términos. El paso de la *Vorstellung* (la representación imaginativa) al pensamiento puro implica la sustitución de la contingencia por la secuencia lógica<sup>68</sup>, que la filosofía se despoje del elemento

<sup>62</sup> Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 30-32.

<sup>63</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 167-168.

<sup>64</sup> Dice F. COPLESTON, *o. c.*, 178: “Una *Vorstellung* es un concepto, pero no es el concepto puro del filósofo, sino más bien un concepto pictórico o imaginativo”.

<sup>65</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 32-35, y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 187.

<sup>66</sup> Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 34-35.

<sup>67</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 187.

<sup>68</sup> Por ejemplo, el concepto teológico de la creación divina como acontecimiento contingente (en el sentido de que podría no haber tenido lugar) se convierte en la filosofía en la doctrina de que la idea se objetiva de modo necesario en naturaleza, no porque el Absoluto esté sujeto a compulsión alguna, sino porque es lo que es.

imaginativo-representativo del pensamiento religioso para expresar la misma verdad pero de forma puramente conceptual. Pero ello no supone que religión y filosofía sean incompatibles, pues la filosofía no sustituye la verdad de aquélla –que en ambos casos es la misma– sino la forma de *Vorstellung* por la forma de pensamiento puro. Por ello en principio la filosofía no invalida la religión (el cristianismo): ambas son verdaderas y su verdad es la misma, aunque sus formas de expresión sean distintas<sup>69</sup>. Ahora bien, como veremos, y en relación con el cristianismo, el mismo Copleston va a cuestionar esa compatibilidad entre religión y filosofía.

### 3.2.4 *Filosofía y cristianismo*

El Hegel del Sistema<sup>70</sup> pretende una filosofía no sólo compatible con el cristianismo, sino que sea expresión racional de éste<sup>71</sup>. Según Hegel todas las religiones son manifestación de Dios, pero no todas lo revelan en el mismo grado. La verdadera religión, absoluta, es la que está a la altura de su objeto en cuanto capaz no sólo de reconocer a “Dios en el espíritu”, sino a “Dios en tanto que espíritu”. Y para Hegel esa religión es la cristiana, a la que caracteriza como la “manifiesta” (en la *Fenomenología*), la “revelada” (en la *Enciclopedia*), en cuanto que perfecta manifestación de Dios en la conciencia religiosa y de unión de lo finito y lo infinito (como símbolo expresivo, la encarnación de Dios en Jesucristo). Esta manifestación de Dios y de su ser, su exteriorización en el mundo, va desde la creación, pasando por la encarnación, muerte y resurrección, hasta llegar al retorno a sí siendo el Dios en su comunidad, lo que nos permite ver en la historia eterna de Dios la historia temporal de la humanidad<sup>72</sup>.

Hegel, por otra parte, no considera a Dios como unidad indiferenciada, sino como trinidad de personas, como vida espiritual infinita (y lo infinito y lo finito no como esferas separadas, sino como unidad sin confusión)<sup>73</sup>. Viene así a integrar el núcleo de la religión cristiana –la Trinidad– con su Fenomenología del espíritu: el Padre es Dios inmutable, la Idea en sí; el Hijo es Dios-hombre, Dios en la naturaleza, fuera de sí; el Espíritu Santo supone el retorno del mundo a Dios y su conciliación con él. Hegel interpreta también trinitariamente el Reino de Dios: como Reino del Padre (el señorío de Dios antes de la creación del mundo), del Hijo (en mundo en el espacio y el tiempo, la naturaleza y el hombre finito) y del Espíritu Santo (la reconciliación en Cristo desarrollada en la religión-comunidad)<sup>74</sup>.

<sup>69</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 181.

<sup>70</sup> El joven Hegel, en la *Vida de Jesús*, había minusvalorado inicialmente el cristianismo comparado con la religión de los griegos.

<sup>71</sup> Para Amengual, que pueda ser así se debe tanto a la filosofía como al cristianismo: a la filosofía – la hegeliana–, porque da cuenta de la no exterioridad de Dios respecto de la conciencia humana, así como de la unión entre Dios y el hombre paradigmáticamente operada en Cristo, pero destinada a todos por la misión del Espíritu Santo; y al propio cristianismo, porque la filosofía hegeliana puede ser lo que es gracias a la nueva manifestación de Dios obrada por el cristianismo. Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 36.

<sup>72</sup> J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 37-38 y 182.

<sup>73</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 180.

<sup>74</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 183.

Por lo expuesto parecería que entre Hegel y el cristianismo hubiera coincidencia en lo fundamental. Sin embargo, Copleston, aun reconociendo la aportación por Hegel de argumentos filosóficos para doctrinas cristianas como la Trinidad, la caída y la encarnación, entiende que éstas en la formulación hegeliana son algo muy distinto de lo que la Iglesia cree es la formulación exacta de las mismas en lenguaje humano, además de que Hegel vendría a convertir su filosofía especulativa en árbitro final del significado último de la revelación cristiana. “El idealismo –concluye Copleston- se presenta como un cristianismo esotérico y el cristianismo como hegelianismo exotérico, y el misterio sobre el que hace hincapié la teología lo subordina a una clarificación filosófica que supone de hecho una transformación”<sup>75</sup>. Más rotundo aún se muestra Sánchez Nogales al concluir que, como en el sistema de Hegel la religión sólo dejando de existir –sупeditada e integrada en la filosofía- se realiza a sí misma, los honores aparentemente tributados por Hegel al cristianismo son los propios de un funeral que, por lo demás, nos anunciarían su posterior sepelio por parte de Nietzsche<sup>76</sup>.

### 3.2.5 Protestantismo y catolicismo

Señala Amengual que, aunque Hegel en alguno de sus escritos realiza una expresa confesión de protestantismo, los principios de la Reforma (*sola scriptura, sola fides*) no son siquiera aludidos en su obra, y que por ello mayor relevancia tiene el papel que Hegel (así en el *Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana*, 1830) otorga al protestantismo en la dialéctica histórica. Por los efectos que la supresión por aquél de la distinción clérigos-laicos tiene en la libertad de pensamiento de los últimos y su incidencia en la revalorización de la ciencia y la superación del hiato entre mundo sagrado y profano, y sobre todo por la función desempeñada por el protestantismo en la historia del cristianismo y su dinámica de escisión y reconciliación. El protestantismo habría venido a explicitar en el mundo moderno la escisión existente entre la subjetividad y el mundo, y la necesidad de una reconciliación que, según Hegel, el protestantismo (como hizo el catolicismo en la Edad Media) habría realizado con una nueva unión entre Religión y Estado (nueva por no ser una reedición de la unión de Estado e Iglesia)<sup>77</sup>, un dato éste fundamental para el concepto hegeliano de eticidad.

En cuanto al catolicismo la actitud hacia él de Hegel no fue siempre la misma. En sus años de Berlín al principio se mostró indiferente respecto a cual fuera la confesión religiosa de los ciudadanos, pero la influencia (en la década de 1820) de la Francia de la Restauración sobre los Estados alemanes le hizo cambiar de opinión. Ya no le resultó indiferente el peso en el Estado de una u otra confesión, sobre todo de la católica, al no someterse ésta a la eticidad estatal por estar condicionada por el poder secular del Papa. El proluteranismo y anticatolicismo de Hegel aparecen entonces con claridad en dos de sus textos. En el *Discurso en el tercer centenario de la Confesión Augustana* (1830) hace una defensa de la eticidad del Estado y cuestiona la legitimidad de los votos

---

<sup>75</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 182.

<sup>76</sup> Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *o. c.*, 187-188.

<sup>77</sup> Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 38-40.

monásticos, que considera destructores de dicha eticidad. Y en *Sobre una acusación de difamación pública de la religión católica* aborda tres apartados de la controversia entre católicos y protestantes (la presencia sacramental de Cristo en la Eucaristía, las obras, y la fe basada en la doctrina de la Iglesia) para mostrar su rechazo a la fe católica<sup>78</sup>.

En todo caso Amengual propone una visión matizada de ese anticatolicismo de Hegel, al reconocer éste, al menos implícitamente, el valor de verdad del catolicismo en algunos puntos conexos a su propio pensamiento. Así, dada la pretensión hegeliana de una síntesis entre la subjetividad de la modernidad (que veía ejemplificada en Lutero) y la objetividad griega, valoró la objetividad católica y reprochó a la teología protestante su renuncia al conocimiento objetivo. Valoró asimismo el papel que el catolicismo otorga a la razón y al argumento de que Dios, al tiempo autor de la razón y de la revelación, no se puede contradecir (lo que entiende llevó a la teología medieval a ser “como un conocimiento científico de las verdades cristianas, es decir, un conocimiento esencialmente ligado a la filosofía”), frente a la Iglesia protestante, en la que, dándose por supuesta la separación entre teología y el conocimiento racional (no obstante la supeditación del segundo a la primera), se abocaba en la indiferenciación entre una y otro y finalmente a su contraposición<sup>79</sup>.

#### 4. Hegel y la Escuela de Tubinga

##### 4.1 La repercusión de Hegel en el siglo XIX

El pensamiento de Hegel fue asumido en el siglo XIX, como es sabido, en dos direcciones: la llamada “derecha hegeliana”, defensora del sistema de Hegel y su síntesis de religión y filosofía (línea teísta-idealista), y la “izquierda hegeliana”, que invirtió el sistema de Hegel, con la pretensión de subvertir el orden existente (interpretación atea-materialista). Esa doble dirección se explicitó también en el campo de la teología y de la filosofía de la religión. Los “hegelianos viejos”, seguidores de Hegel, quisieron clarificar las implicaciones de la consideración del cristianismo por el sistema hegeliano como religión consumada. Por otra parte, muchos de los contemporáneos de Hegel dudaban que lo que entendían como esencia del cristianismo (así apartados dogmáticos como los relativos a la trascendencia y el carácter personal de Dios, la inmortalidad del alma o la visión escatológica, que Hegel silencia) hubiera sido respetada o adecuadamente formulada por Hegel.

En este contexto hay que situar la influencia de Hegel en autores representativos de la teología liberal y la Escuela de Tubinga a que ahora pasaremos revista. Precisamente uno de ellos, D. F. Strauss, fue el primero en establecer la distinción entre hegelianos “de derechas”, “de centro” y “de izquierdas”. Los primeros, fieles a la tradición cristiana ortodoxa, pero en contra o matizando a Hegel, enfatizaron los aspectos dogmáticos citados. Los segundos, a la busca de una interpretación fiel del hegelianismo que esquivara los extremos del mero deísmo, el panteísmo romántico

<sup>78</sup> Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 40-42.

<sup>79</sup> Cf. G. AMENGUAL, *o. c.*, 43-44.

o el reduccionismo humanista. Y los últimos –entre ellos el propio D. F. Strauss– manteniendo una inicial interpretación panteísta, negando la inmortalidad personal, disolviendo el carácter único e incluso la historicidad de Cristo y presentando una asimilación humanista del cristianismo como mero credo social, para desembocar finalmente en el naturalismo y el ateísmo<sup>80</sup>.

#### 4.2 *Influencia de Hegel en la Escuela de Tubinga*

En todo caso ¿qué aspectos de la filosofía de Hegel pueden reconocerse en la Escuela de Tubinga? La influencia de Hegel sobre el fundador de ésta, F.C. Baur, fue, como vamos a ver, especialmente notable. Pero también en otros miembros de la Escuela puede apreciarse esa influencia. Es el caso de D.F. Strauss, quien, considerando los relatos evangélicos como mitos, algo que conecta con la noción hegeliana de la *Vorstellung*, sometió tales relatos a una “técnica desmitologizadora” para mostrar las verdades éticas y espirituales inteligibles que a su juicio se encontraban veladas por el simbolismo arcaico propio de la tradición cristiana. Por otra parte, desde la duda sobre la verosimilitud de las narraciones neotestamentarias y sus elementos milagrosos o sobrenaturales y el rechazo de un Cristo fundamentalmente divino, interpretó el cristianismo –desde una clara perspectiva hegeliana– como revelación especial en términos del despliegue de una revelación histórica<sup>81</sup>.

A. E. Biedermann (1819-1895) intenta llegar, desde una investigación crítica de la Biblia, a una elaboración sistemática influido por la idea hegeliana de que el momento religioso de la “representación” es superado por el filosófico del “concepto”, y en su *Dogmática cristiana* (1869) busca un núcleo que ponga de relieve la relación de la religión cristiana y de la Iglesia con la religiosidad en general, a la vez que su singularidad con respecto a ella. Por lo demás, explica la religión como la repercusión vital de lo Absoluto en la esfera de la conciencia personal, y que la unidad metafísica entre el espíritu infinito y el finito sólo adquiere –dice– una modalidad determinada en la forma del contacto personal que se da en la relación filial<sup>82</sup>.

O. Pfleiderer (1839-1908), influido por Baur, Strauss y Hegel, presenta la religión cristiana como la consumación de la aspiración religiosa de la humanidad a una vivencia espiritual y a una moral de la redención. Entiende que toda la realidad mundana, siendo un todo interdependiente en el que podemos penetrar empíricamente, es al mismo tiempo una manifestación de Dios, al que concibe como fuente espiritual del mundo y origen de un proceso creador y evolutivo a la vez. De modo que la meta de la historia estaría en la consumación de la vida del Espíritu a imagen de Dios, a partir de una revelación extendida a lo largo de toda la historia en la que el Nuevo Testamento habría llevado a su plenitud toda la anterior verdad religiosa<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. A. MORILLAS, *o. c.*, 27-28.

<sup>81</sup> Cf. F. COPLESTON, *o. c.*, 186; y A. MORILLAS, *o. c.*, 27.

<sup>82</sup> Cf. R. GABÁS, “Escuela de Tubinga”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, *o. c.*

<sup>83</sup> *Ibid.*

#### 4.3 En especial, la influencia de Hegel en F.C. Baur, fundador de la Escuela

Pero en quien el hegelianismo es más claramente perceptible es F.C. Baur, que tras una inicial influencia de la Antigua Escuela de Tubinga, de Schelling y de Schleiermacher, va a adoptar de modo decidido la filosofía especulativa de Hegel<sup>84</sup>. Baur se interesó por ella ante el entusiasmo demostrado por la misma por sus discípulos Strauss y Vischer (el primero se había encontrado con Hegel en Berlín varios días antes de la muerte de éste, permaneció allí oyendo a hegelianos como Michelet, Ganz y Henning, y vuelto a Tubinga dio conferencias sobre la filosofía de Hegel), y ya en 1833 se confesó hegeliano. Esta orientación se adensó en la preparación de su obra *Die Christliche Gnosis (Gnosticismo cristiano)*, aparecida en 1835, y desde entonces hasta 1843 el hegelianismo presidiría su pensamiento de modo expreso, por ejemplo, en sus tratados dogmáticos *La doctrina cristiana de la Expiación* (1837) y *La doctrina cristiana de la Trinidad y la Encarnación* (1841-1843). Finalmente, sin embargo, abandonaría la filosofía especulativa para volver al racionalismo de la Ilustración, al énfasis en lo ético propio de ese tiempo y a una consecuente visión moralista del cristianismo<sup>85</sup>.

##### 4.3.1 Historia y dialéctica

Como rasgo más sobresaliente de esa influencia de Hegel, además de la afirmación de la unidad entre filosofía y teología, Baur situó su investigación, centrada en la historia del cristianismo y de los dogmas, en el conjunto de la evolución histórica y desde una visión unitaria fundada en el pensamiento de Hegel. Por ello la dialéctica está en la base del análisis histórico de Baur, quien descubre esa dialéctica en el texto bíblico y en la historia del cristianismo.

Según Baur, la Iglesia católica habría nacido como un compromiso entre el judeocristianismo –encabezado por Pedro y basado en la tesis de la justificación por la fe y las buenas obras– y el cristianismo gentil de Pablo y la tesis de la justificación sólo por la fe. En concreto, en esa dialéctica, la tesis habría estado constituida por el cristianismo primitivo de origen judío petrino representado por el evangelio de Mateo (cuya moral sería preevangélica), la antítesis, por el cristianismo heleno paulino opuesto al petrino-mateano (Baur sostenía que Pablo fue el efectivo y único autor de Gálatas, de 2 Cor y de la mayor parte de Romanos), y la síntesis por la cristiandad católica tal y como los restantes documentos del Nuevo Testamento, en especial la literatura joánica y lucana, la habrían llevado a cabo. Por lo demás, para Baur la confrontación entre la cristiandad gentil y la judía, que él detecta en las Cartas de Pablo (sobre en 1 Cor, Romanos y Gálatas)<sup>86</sup> y que extrapola a la supuestamente existente entre Pablo y los

<sup>84</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 137. Se ha discutido, no obstante, si Baur asumió incondicionalmente o no a Hegel, aunque se ha destacado que en todo caso en su *Historia de la Iglesia en los tres primeros siglos* (1853) ya se habría desvanecido toda huella de su antiguo hegelianismo.

<sup>85</sup> Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 155-158.

<sup>86</sup> Frente a la teoría generalmente aceptada de que Romanos es una carta dirigida a la instrucción de los cristianos de Roma, predominantemente gentiles, Baur ve en esa Carta un tratado polémico-apologético que Pablo, para defender su propio apostolado, dirige a una iglesia judeocristiana. Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 180-203.

demás apóstoles (y entre el universalismo del Evangelio y la esclavitud de la ley), duró incluso hasta fines del siglo II, momento en que la confrontación dio paso –para hacer frente a los peligros provenientes del exterior de la Iglesia– a una mayor unidad en la emergente Iglesia católica. (Digamos que, al margen de esta interpretación dialéctica, la verosimilitud histórica de los datos manejados por Baur fue cuestionada, como ya vimos al analizar su controversia con Ritschl y el ocaso de la Escuela de Tubinga). Pero la influencia de Hegel en Baur no se limita a este punto, sino que se refleja en otros apartados, como los que siguen.

#### 4.3.2 *El concepto de Dios*

La noción sobre Dios de Baur varía al paso de los distintos períodos de su evolución teológica (el inicial de la ortodoxia, el hegeliano, y el final de la vuelta a un cristianismo de mero carácter moral). Sobre 1830 Baur, a raíz de la lectura del estudio de Schleiermacher *Fe cristiana*, muestra su insatisfacción ante las representaciones tradicionales de un Dios personal en las que había sido educado, encontrando la respuesta en la filosofía de la religión y el concepto de Dios de Hegel. La cuestión es interesante, teniendo en cuenta la compleja noción hegeliana sobre Dios como Idea eterna y absoluta y su trinidad en un proceso constituido por tres estadios o momentos<sup>87</sup>. Pues bien, durante los quince años del período de génesis y desarrollo de la Escuela de Tubinga, Baur asumió sin reservas estas ideas que ciertamente lo perfilaron como hegeliano (y aunque Baur discreparía de Hegel, como vamos a ver, en aspectos cristológicos, estas diferencias nunca afectaron a su seguidismo de la filosofía especulativa de Hegel en los aspectos esenciales)<sup>88</sup>.

Ahora bien, finalmente Baur abandonaría su hegelianismo cuando, siguiendo a sus propios discípulos (Strauss, Zeller, Schweigler) y bajo la influencia de Feuerbach, asumió la inexistencia en la realidad del Espíritu Absoluto y que éste era sólo una pieza sofística dentro de una metafísica especulativa ciertamente sugestiva, pero sin contacto histórico constatable con el mundo<sup>89</sup>.

#### 4.3.3 *La persona de Cristo*

La concepción de Baur sobre Cristo es correlativa de los citados tres períodos de su evolución teológica. Y así, si hasta 1830 se mantuvo esencialmente de acuerdo con

---

<sup>87</sup> 1) Dios como él es en sí y para sí antes de la creación del mundo es el Espíritu infinito, esencialmente pensamiento, pero no una unidad estática, sino viva, que incluye en sí la autodiferenciación. 2) El Espíritu debe llegar a su autoconciencia, la conciencia de su propia naturaleza de Espíritu, pero para ello es necesario un segundo estadio o momento en el que el Espíritu se distingue y separa de sí mismo, sale de sí en formas finitas (mundo, naturaleza, el espíritu humano, como diferentes formas del espíritu finito) situadas frente a él mismo y en las que el Espíritu infinito toma conciencia de sí mismo (este segundo estadio correspondería a la idea bíblica de la segunda persona de la Trinidad, el Hijo tomando forma humana). 3) Pero en esa separación, el espíritu finito es sabedor de su unidad con el Espíritu infinito y por ello consciente de la necesidad de la reconciliación en la que vuelva a identificarse como Espíritu Absoluto.

<sup>88</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 160 ss.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 167.

la teología ortodoxa del momento, aunque próximo a la visión ilustrada de Jesús como sólo un gran maestro moral, en el posterior período hegeliano va a asumir, primero, y a discrepar, después, de la posición de Hegel sobre Jesucristo, para optar finalmente por aquella mera visión eticista.

Para Hegel en el Espíritu Absoluto tiene lugar la identidad de Dios con el hombre, la unidad de lo Infinito con lo finito, una unidad que ha de aparecer en el mundo y manifestarse de manera concreta en la raza humana. Esa unidad se habría producido en Jesucristo, aunque como unidad sólo simbólica y no la real unión de naturalezas formulada por la doctrina tradicional de la Iglesia<sup>90</sup>. Pues bien, aunque inicialmente Baur aceptó el punto de vista cristológico de Hegel y su distinción al efecto entre historia, fe y especulación (cf. la anterior nota a pié de página), advirtió, sin embargo, la principal dificultad no explicada por Hegel: la relación entre el Cristo de la filosofía especulativa y el Jesús de la historia. Hegel proponía que Jesús era el hombre-Dios en el que se manifestaba la unidad del Infinito y lo finito, pero esa unidad nunca fue entendida por él como una unidad actual y efectiva, sino presupuesta (ni por tanto la Encarnación como un hecho objetivo efectivo<sup>91</sup>). Por eso Baur, al preguntarse cómo podía el Dios-hombre haber surgido si Jesús no era efectivamente lo que la fe creía que él era, comprobó el fracaso de Hegel: éste no establecía una conexión clara entre el Jesús histórico y el de la filosofía especulativa, y no explicaba que fueran los creyentes los en primer término conscientes de que la unidad de Dios y hombre se había manifestado en Cristo.

Baur va a resolver por sí mismo la cuestión estableciendo el vínculo entre lo ideal y lo histórico, ausente en la exposición de Hegel: esa conciencia surgió en los creyentes porque el mismo Jesús fue consciente de esa unidad e instruyó a sus discípulos sobre ella (“La unidad de la divina y humana naturaleza, primero llegó a ser verdad concreta y conocimiento autoconsciente en Cristo, y fue expresada y enseñada por Él como verdad”). Por otra parte, Baur coincidía con Strauss en que el Espíritu no fue derramado nunca en un solo individuo sino en la humanidad como un todo; es decir, que Cristo no fue único, divino, un ser sobrenatural en el sentido tradicional, sino un miembro de la humanidad no esencialmente diferente por naturaleza de otros seres humanos, aunque elevado en comprensión y el primero en percibir la unidad de Dios y el hombre. En otras palabras, que la unión de Dios y el hombre se expresa no en un solo individuo sino en la humanidad como un todo<sup>92</sup>.

---

<sup>90</sup> En su concepción sobre Cristo, Hegel distingue tres estadios o momentos: a) El puramente externo e histórico, donde Jesús es sólo un hombre corriente, un mártir por la verdad como Sócrates (desde esta perspectiva Hegel veía a Cristo sólo como un problema histórico que prefirió no abordar). b) Como segundo momento, el de la fe: Jesús es el Dios-hombre para aquellos que creen en él, para los cuales la citada unidad concurre en Jesús (Hegel tampoco presta especial atención a este segundo momento). c) El tercer momento es el de la visión especulativa de Cristo: la unidad de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano, tiene que hacerse presente en la conciencia del espíritu finito (la aparición de Jesús marcaría el punto de la historia donde el espíritu finito se hace consciente de su identidad con el Espíritu infinito, donde la conciencia de la unidad de Dios y el hombre entra en la conciencia del hombre a través de la persona de Cristo). En este tercer momento la fe debe ser superada por el conocimiento para manifestarse a través del concepto filosófico como verdad actual (siendo la verdad actual el Espíritu Absoluto, Dios como Dios Trino, la identidad del hombre con Dios). El conocimiento de Cristo como el Dios-hombre es así el conocimiento de esta verdad, la conciencia de la unidad de las naturalezas divina y humana. Cf. HORTON HARRIS, *o. c.*, 170.

<sup>91</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 168-170.

<sup>92</sup> HORTON HARRIS, *o. c.*, 156-157.

De este modo –concluye Horton Harris-, caída así la noción hegeliana de la unidad Dios-hombre, y sin significado ya el polo divino de esa unidad, la cristología especulativa de Hegel se rompió en pedazos, para permanecer entre las ruinas sólo el problema del Jesús histórico, el de cómo fue éste capaz de ejercer una influencia determinante sobre sus discípulos y llegar a ser considerado Mesías e Hijo de Dios. Baur abordaría este problema examinando los títulos neotestamentarios de Jesús, de Hijo del Hombre e Hijo de Dios, para concluir que los mismos, tal y como habían sido tradicionalmente entendidos, no habían sido interpretados del mismo modo por el propio Jesús, desde luego no con el significado del Mesías esperado, sino sólo en sentido moral, como que en él el ideal ético alcanzaba su máxima realización. Es más, como el Mesías esperado no podía haber muerto de manera tan ignominiosa, fue esto lo que, defraudada así la esperanza mesiánica, explica la plena consciencia de los discípulos basada en su creencia en la resurrección de Jesús (un hecho éste al que Baur no presta atención al entender que el mismo cae fuera de la investigación histórica y que lo importante no era la facticidad de esa resurrección, sino la creencia en la misma)<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, 171-178.



# ***LA REAL JUNTA DE LA INMACULADA DE 1617 Y LOS LIBROS PLÚMBEOS. RELIGIOSIDAD POPULAR Y MONARQUÍA EN LA ANDALUCÍA BARROCA***

*Francisco Javier Martínez Medina*

*Sumario:* La historia del dogma de la Concepción Inmaculada de María es uno de los más claros exponentes de las devociones nacidas de la religiosidad popular, que defiende estas creencias y le dan culto frente a las disputas teológicas y a las dudas del magisterio. En este sentido, uno de los acontecimientos más singulares fue las invenciones de los llamados Libros Plúmbeos en la Granada de finales del XVI. Entre otras cosas, defendían que los apóstoles reconocieron la Concepción Inmaculada, si bien lo hacían basándose en textos del Corán y sentencias de Mahoma debido a la influencia de los moriscos granadinos descendientes de la población musulmana. A pesar de las patentes contradicciones, destacados teólogos y numerosos católicos andaluces, basándose en estas supuestas revelaciones condenadas por Roma aunque apoyadas por la monarquía hispánica, consiguieron la proclamación de un decreto del Papa Paulo V, en 1617, por el que se prohibió la defensa de las doctrinas que negaran la Concepción Inmaculada de la Virgen.

*Palabras clave:* dogma; Concepción Inmaculada; Libros Plúmbeos; Granada; siglo XVI.

*Summary:* The history of the dogma of the Immaculate Conception of Mary is one of the clearest exponents of the devotions born of popular religiosity, which defends these beliefs and gives worship (homage) to the theological disputes and the doubts of the magisterium. In this sense, one of the most unique events was the inventions of the so-called Lead Books (Libros Plúmbeos) in Granada at the end of the 16th century. Among other things they defended that the apostles recognized the Immaculate Conception, although they did it based on texts of the Koran and statements of Mohammed due to the influence of the Moorish Granadians (Moriscos Granadinos) descending of the Muslim population. Despite of the obvious contradictions of theologians and numerous Andalusian Catholics, based on these supposed revelations condemned by Rome although supported by the Hispanic monarchy, they obtained the proclamation of a decree of Pope Paul V, in 1617, by which is forbade the defense of The doctrines that denied the Immaculate Conception of the Virgin.

*Key words:* dogma; Immaculate Conception; Lead Books; Granada; 16th century.

Fecha de recepción: 23 julio de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 25 agosto de 2017

La historia del dogma de la Concepción Inmaculada de María es uno de los más claros exponentes de las devociones nacidas de la religiosidad popular, que la defiende y da culto frente a las disputas teológicas y a los titubeos del magisterio. Cuando en el ecuador del siglo XIX, el 8 de diciembre de 1854, el papa declaraba y definía solemnemente como dogma de fe católica que “la Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original, en el primer instante de su Concepción, por singular gracia y privilegio de Dios”, la Iglesia institucional ponía fin a una antigua polémica y apasionada controversia que fue desde los primeros tiempos uno de los centros de interés de la religiosidad popular, de las monarquías católicas y de los teólogos y sus escuelas.

Resulta difícil a la mentalidad actual, indiferente ante el fenómeno religioso, imaginarse lo que supuso en siglos pasados la defensa a ultranza de estas creencias por parte del pueblo sencillo y comprender cómo la mayoría de la población tomaba parte activa en estas polémicas. Y es que el sentido cristiano popular en esta época trascendía todos los ámbitos de la vida cotidiana.

Uno de los momentos más álgidos de las disputas y enfrentamientos surgidos en torno a este tema tuvieron lugar a raíz del concilio de Trento y uno de los lugares que más destacaron, y en gran parte fueron el origen de estos curiosos acontecimientos de repercusión supranacional, fue la Granada de la contrarreforma. Este año celebramos el cuarto centenario de un decreto pontificio vinculado a estos sucesos, que en gran parte tuvieron su origen en esta ciudad y que se propagaron por toda la Andalucía barroca. Nos unimos así con otros estudios que se están publicando con motivo de estas efemérides en los departamentos de historia moderna y de antropología social de varias universidades españolas e hispano americanas.

## 1. La teología inmaculista: sus orígenes y desarrollo

A comienzo del siglo IV, terminadas las persecuciones y al inicio de la paz constantiniana, comienza la fijación del dogma cristiano. La temática principal sería la defensa de la divinidad y humanidad de Jesucristo frente a arrianos y monofisitas, misterio que no se comprendería sin la participación de la Virgen en la Encarnación del Verbo. De ahí que la fuera la maternidad divina de María, definida en el concilio de Éfeso, el primer tema mariano que ocupó el interés de las antiguas Iglesias.

Las primeras referencias a la ausencia de pecado en María las encontramos en los Padres que desarrollan este tema con la autoridad doctrinal de la tradición. Se considera a san Ambrosio como el padre de la mariología de la Iglesia latina<sup>1</sup>. Entre otros, se le atribuye un significativo texto en el que el santo obispo de Milán pone en labios del pecador: “Ven, pues, Señor Jesús, y busca a tu cansada oveja, búscala, no por los siervos ni por los mercenarios, sino por ti mismo. Recíbeme, no en aquella carne que cayó en Adán. No de Sara, sino de María, virgen incorrupta, íntegra y limpia de toda mancha de pecado”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. G. PONS, *Textos marianos de los primeros siglos*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 28.

<sup>2</sup> E. MOLINÉ, *Los Padres de la Iglesia*, Editorial Palabra, Madrid 2000, 487.

Pero sería en el Occidente cristiano durante edad Media cuando se desarrollaría más ampliamente la teología de la Inmaculada. Se considera a Eadmer de Canterbury (+1126), discípulo de san Anselmo, como el primer teólogo que defendió la concepción sin pecado original de la virgen María<sup>3</sup>. A la península Ibérica llegaría esta devoción mariana a través de Nápoles y Sicilia, tierras relacionadas comercialmente con el Oriente cristiano, siendo la corona de Aragón, por sus vínculos con estas tierras del sur de Italia, donde comenzaría la rica tradición inmaculista española. El rey Jaime I el Conquistador encargaría a los religiosos mercedarios, fundados por san Pedro Nolasco, ser “generosísimos defensores de la Concepción Inmaculada”<sup>4</sup>. En 1248, el fundador mercedario acompañó a Fernando III de Castilla en la conquista de Sevilla fundándose allí el convento de mercedarios calzados de la Asunción, lugar donde encuentra su inicio la devoción sevillana a la Inmaculada. Desde entonces la monarquía y las órdenes religiosas serán los dos pilares por los que la devoción a la Inmaculada adquiriera tan singular importancia en la religiosidad y en el arte de España<sup>5</sup>

### 1.1 Los teólogos detractores y defensores de la Inmaculada

En plena Edad Media, durante los siglos XIII y XIV, en el llamado periodo escolástico, las controversias teológicas inmaculistas alcanzaron más importancia y supieron dar un fundamento teológico, comúnmente admitido, que está en la base de la definición del dogma a mediados del siglo XIX. Los protagonistas principales sería dos órdenes mendicantes y dos teólogos, máximos representantes de las mismas: los dominicos con santo Tomás de Aquino y los franciscanos con el beato Juan Duns Escoto. Y dos fueron los centros universitarios más destacados, la Sorbona de París y Oxford, en Inglaterra.

Los escolásticos de la Sorbona, que por lo general pertenecían a la escuela dominicana, se inclinaban por las tesis maculistas; no consideraban necesario en el plan de la salvación la ausencia del pecado original en María. La pregunta que se formulaban implícita y sutilmente admitía la posible existencia del pecado original en María: ¿Cuándo fue santificada la Virgen María? El *cuándo* suponía que en su origen María tenía necesidad de limpieza o purificación, o sea que fue concebida en su origen con el pecado original que todos nacemos según el pensamiento cristiano. Uno de los ejemplos más significativos de esta corriente de pensamiento lo tenemos en Tomás de Aquino (+1274), que defendió la no necesidad de definir a María como limpia del pecado original:

“Ciertamente (María) fue concebida con el pecado original, como era natural... Si no hubiera sido concebida con pecado original, no habría

<sup>3</sup> E. DE CANTERBURY, *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, PL, 159, 304-306.

<sup>4</sup> F. GAZULLA, O.D.M., “Los reyes de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima”: *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* Año V (enero a marzo de 1905) 3-4.

<sup>5</sup> S. STRATTON, *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1989, 9.

necesitado ser redimida por Cristo y, de ser así, Cristo no sería el Redentor universal de los hombres, lo que derogaría la dignidad de Cristo”<sup>6</sup>.

Por su parte la universidad de Oxford, con la escuela franciscana a la cabeza, defendió las tesis inmaculistas teniendo como maestro y representante a Juan Duns Escoto (+1308). Terminada su formación pasó a París donde en principio no fueron bien acogidas sus enseñanzas. Su planteamiento del tema es distinto en todo al de la escuela dominicana de París, ciudad en la que llegó a enseñar. El teólogo franciscano, se pregunta si fue concebida María en pecado original, cuestión a la que responde que no.

Siguiendo la doctrina de la Iglesia afirma que el pecado de Adán se transmitió a todos los hombres y que todos fuimos redimidos por Cristo, lo que incluye también a María, si bien ella lo fue de forma diferente. Como descendiente de Adán, María debía nacer con el pecado original; pero por ser la persona elegida como madre del Salvador fue redimida por Él de una forma distinta, especial a los demás mortales. Se le aplicaron los méritos de la redención perfectamente en Cristo antes de su concepción, por lo que nació sin la mancha del pecado original. En resumen Ella, como todos los hombres, recibe gratuitamente los méritos de la redención de Jesucristo, pero en su caso el que iba a ser su Hijo según la carne podía preservarla de heredar el pecado de origen. Y si podía hacerlo lo hizo, lógicamente, en su Madre.

Duns Escoto sintetizó su argumento para hacerlo más comprensible en cuatro palabras: *Potuit, deuit, ergo fecit*. Él *podía* hacer a su madre Inmaculada, concebida sin el pecado original; además *convenía* que lo hiciera por su misma honra, *luego lo hizo*. De esta forma se distingue entre la Redención curativa y la preservativa, esta última más perfecta que la anterior<sup>7</sup>.

Las tesis del “Doctor Sutil”, como fue denominado el religioso franciscano, fueron asumidas como auténticas y fundamento teológico del dogma inmaculista por la orden franciscana. No faltaron por las mismas fechas los teólogos defensores de la Inmaculada en los reinos hispanos, que han recibido el nombre de escotistas catalanes<sup>8</sup>. Sin duda el representante más destacado y significativo fue Ramón Lull, curiosamente vinculado a los reyes de Aragón y a los franciscanos. Fue preceptor del infante don Jaime, hijo de Jaime I de Aragón y, según parece, era terciario franciscano.

Autor prolífero, en varios de sus múltiples escritos el “Doctor Iluminado”, como se le denomina, se nos presenta como un convencido defensor del tema inmaculista en distintas citas dispersas por toda su obra, por lo que también ha recibido el apodo de Doctor de la Inmaculada, si bien no se puede hablar en su obra de un desarrollo del tema en cuestión. La primera cita sobre la Inmaculada nos la ofrece en su *Liber principiorum Theologiae*, libro que termina con esta frase: “Completan estas reglas los principios teológicos del patrocinio de la beata Virgen María concebida sin mancha”<sup>9</sup>. Algunos de los autores que estudian su obra consideran que en las cuestio-

<sup>6</sup> T. DE AQUINO, O.P., *Summa Theologica*, III, 27: 2.

<sup>7</sup> Cfr. P. RAMBLA GIL, O.F.M., *Historia del dogma de la Inmaculada Concepción*, Ed. Vilamala, Barcelona 1954, 192 ss.

<sup>8</sup> Cfr. A. BOADAS LLAVAT, “Joan Duns Escot i els escotistes catalans”: *Enrahonar* 42 (2009) 47-63.

<sup>9</sup> J. M. GUIX I FERRERES, “La Inmaculada y la Corona de Aragón en la baja Edad Media”: *Miscelanea Comillas*

nes sobre el libro de las sentencias, se encuentra la aseveración, que probablemente por primera vez se dijera en París, sobre la Inmaculada Concepción aunque no explicada de forma perfecta<sup>10</sup>.

Desde el Concilio de Basilea se pretendió definirlo como dogma universal de la Iglesia, en la sesión XVII del 17 de septiembre de 1439; pero las complejas circunstancias hicieron que aquel decreto fuera inválido<sup>11</sup>. En representación de Juan II de Castilla, padre de la reina Isabel la Católica, asistió Juan de Segovia, profesor de Salamanca, defendiendo entre otras la tesis inmaculista. Unos años más tarde, Sixto IV, un papa franciscano, publicaría dos constituciones que supondrían un claro avance en la defensa de la Inmaculada Concepción, la *Cum praeexcelsa* del 27 de febrero de 1477, que aprobaba el oficio y la misa de la Inmaculada, y la *Grave nimis* del 4 de septiembre de 1483, en la que se exponía e implícitamente se asumía toda la doctrina elaborada hasta entonces sobre estas materias, pero aún no definida oficialmente.

El siglo XVI fue escenario de varios acontecimientos teológicos y especialmente devocionales, claves para el tema que nos ocupa. Surgirían las órdenes de la contrarreforma de marcado carácter inmaculista como es el caso de la Compañía de Jesús. No menos importante son las sesiones del Concilio de Trento a mediados del quinientos. Se esperaba de él una definición solemne de la Inmaculada como dogma de fe católica, pero no fue así. El concilio se limitó a una referencia significativa, pero no lo suficientemente explícita<sup>12</sup>. Aparece en un apéndice a la sesión quinta dedicada al pecado original; se afirma la universalidad del mismo, pero se *declara* que no es intención conciliar incluir en este decreto “a la bienaventurada e inmaculada Virgen María”<sup>13</sup>.

## 2. El “milagro” de Empel

Pero frente al silencio conciliar sobre el tema, la religiosidad popular, en varios momentos y de formas singulares, a finales de esta centuria reaccionaría sobre todo generando significativas invenciones de la tradición que con el tiempo se convertirían en verdaderos impulsores de la definición del dogma de la Concepción Inmaculada. Sin olvidar un interesante dato: era muy común en estos casos el apoyo y la intervención activa de la monarquía hispana.

Uno de ellos tuvo lugar durante la Guerra de los Ochenta años, los días 7 y 8 de diciembre de 1585, los tercios españoles en Flandes se encontraban en la isla de Bommel sin víveres, acosados y cercados por soldados holandeses e ingleses. Ante tan

---

22 (1954) 201.

<sup>10</sup> Cfr. E. LONGPRÉ, “Lulle, Raymond. IV Oeuvres Théologique et Apostologétiques”: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tomo IX, Librairie Letouzey et Ané, París 1926, col. 1098.

<sup>11</sup> C. POZO, S.I., “Culto mariano y «definición» de la Inmaculada en el Concilio de Basilea”: *Scripta de Maria* III (1980) 609-631.

<sup>12</sup> Cfr. J. OLAZARAN, “El dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento”: *Estudios Eclesiásticos* 20 (1946) 105-154.

<sup>13</sup> GÖRRES GESELLSCHAFT (ed.), *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatumum*, t. 9, Herder, Friburgo 1924, 240.

desesperada situación, el almirante enemigo van Hohenlohe les propone una rendición honrosa a lo que el maestre de campo Arias de Bobadilla respondió: “Los infantes españoles prefieren la muerte a la deshonra”. La reacción del ejército rebelde de los Países Bajos fue la habitual en la configuración geográfica de aquellas tierras: abrir los diques de contención de los ríos Mosa y Waal para inundar el campamento enemigo, quedando cercados los disminuidos tercios españoles en el pequeño monte de Empel.

Los sitiados tercios españoles intentaron cavar para hacer trincheras y cuál fue su sorpresa al encontrarse una pintura flamenca sobre tabla que representaba la Inmaculada Concepción. Desde el primer momento se consideró providencial el hallazgo y no faltó tiempo para que se encomendaran a la Virgen aparecida. Al amanecer del día siguiente, el 8 de diciembre, se produjo un hecho insólito: el viento y el frío hizo que se helaran las aguas del río Mosa, hecho que no sucedía en aquel lugar desde muchos años atrás. Aprovechando la confusión los soldados españoles, caminando sobre el hielo, atacaron al enemigo que, a su vez, se retiraba para impedir que los barcos encallaran en las gélidas aguas.

Estos acontecimientos se interpretaron desde el primer momento como un milagro de la Virgen por lo que la Inmaculada fue proclamada patrona de los tercios de Flandes e Italia, y siglos más tarde, en 1892, patrona de la Armada de Infantería del Ejército de Tierra de España, por real orden de la Reina Regente doña María Cristina de Habsburgo. Lo que los teólogos no se atrevían a definir y la devoción popular lo daba por hecho, adelantándose así al futuro, hecho este que nos hace ver lo que este misterio mariano era querido en los católicos reinos españoles.

### 3. Las invenciones granadinas de finales del XVI. Los Libros Plúmbeos

Con todo, aún quedaba por acontecer en el siglo XVI uno de los hechos más enigmáticos e influyentes en el desarrollo de las doctrinas inmaculistas, que darían lugar a la creación de la futura Junta Real de la Inmaculada, y que, pensamos, configurará los fundamentos de la devoción popular española hacia el misterio por la Inmaculada Concepción. Granada fue el lugar donde tuvieron origen estos acontecimientos.

La vinculación de esta ciudad con el misterio de la Concepción Inmaculada hay que buscarla en el renacimiento cristiano de este reino auspiciado por los Reyes Católicos, monarcas que se caracterizaron por su fervor y apoyo en la defensa del dogma inmaculista, a semejanza y continuidad con sus antecesores en las coronas de Aragón y Castilla. Contamos con un interesante documento que se remonta al momento de la conquista de la Ciudad por los monarcas, “los cuales, durante su cerco, ofrecieron a la Inmaculada Concepción de nuestra Señora “esta ciudad y su defensa” y en acción de gracias instituyeron una hermandad y cofradía de la Inmaculada Concepción en el convento de san Francisco, de la que los reyes fueron sus primeros cofrades”<sup>14</sup>. A partir de este momento esta advocación mariana marcaría en gran parte la religiosidad de sus habitantes: se erigirían nuevas cofradías, se fundarían capillas y monasterios en honor

<sup>14</sup> M. D. PARRA ARCAS, “La ciudad de Granada y el voto a la Inmaculada”, en F. J. MARTÍNEZ MEDINA (ed.), *A María no tocó el pecado primero. La Inmaculada en Granada*, Ed. Cajasur, Córdoba 2005, 21.

de la inmaculada, etc. Sin olvidar un peculiar aspecto que distinguiría a la estructura social de la población granadina del XVI y que sin duda debió influir, como a continuación indicaremos componte social, en la singular afinidad de la religiosidad popular granadina hacia la veneración inmaculista: en la Granada del quinientos convivían no sin dificultad de etnias, los cristianos viejos y los moriscos, siendo la Inmaculada un especial punto de unión al ser considerada la Virgen María en el Corán como Inmaculada.

En este contexto, a los tres años del llamado milagro de Empel, entre 1588 y 1599, antes de la expulsión general de los moriscos de toda España, tuvieron lugar unas singularísimas invenciones que iban a situar de nuevo al reino de Granada en el destacado lugar que había perdido después de la Reconquista; a la vez que iban a dar un inesperado impulso a la posterior definición del dogma inmaculista.

Dos fueron los lugares de los hallazgos. El primero, junto a la Catedral que se construía, apareció un pergamino con escritura en árabe, latín, castellano y letras griegas; un trozo de tela que se decía de la Virgen y un hueso que se atribuía a una reliquia del primer mártir san Esteban. A los pocos años comenzaron a aparecer en una colina extramuros de la ciudad un conjunto de huesos y restos humanos, acompañados por unas láminas de plomo con textos latinos que acompañaban a unos restos hallados que se autodefinían como reliquias pertenecientes a los primeros mártires de la fe cristiana, discípulos del apóstol Santiago, patrón de las Españas. Y a la par, y junto a ellos, se encontraron múltiples láminas de plomo circulares de diversos tamaños con textos escritos en un singular árabe, que unidas por grupos forman lo que se ha dado en llamar los Libros Plúmbeos, con portadas también de plomo con textos latinos como los de las láminas de los huesos y demás restos<sup>15</sup>. En su conjunto estas invenciones han sido consideradas como uno de los más fascinantes enigmas de la época moderna, y probablemente el más notorio escándalo de erudición de la historia española<sup>16</sup>.

Los textos que contenían desarrollaban unos discursos pseudoreligiosos llenos de excentricidades y contradicciones, que sentaban las bases de los orígenes cristianos de Granada, historia de la que carecía la nueva ciudad recién conquistada. Se daban como evangelizadores de estas tierras en la Hispania romana del siglo I a los discípulos de Santiago, de nación y lengua árabe, curados algunos de ellos por el mismo Jesucristo, y que habían sido escogidos por el Apóstol y por la Virgen María como redactores de unas revelaciones que podían considerarse como continuadoras del Nuevo Testamento<sup>17</sup>.

Los complejos contenidos de estos textos, en breve síntesis, intentaban presentar una simbiosis entre las culturas y la religión musulmana y cristiana, a la vez que alababan la raza árabe y engrandecían la ciudad de Granada entre todas las del Occidente cristiano. Su interpretación ha de hacerse desde el contexto espacio temporal de la problemática de Granada de finales del XVI, prestando especial atención al complejo conflicto morisco que tanto influyó en la marcha de la ciudad y de la historia de España

<sup>15</sup> F. J. MARTÍNEZ MEDINA, "Los Libros Plúmbeos del Sacromonte de Granada", en F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Jesucristo y el Emperador Cristiano*, Ed. Cajasur, Córdoba 2000, 619-644.

<sup>16</sup> J. M. AMELANG, "La ciudad de Dios", en M. BARRIOS AGUILERA Y M. GARCÍA ARENAL (eds.), *¿La historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el legado sacromontano*, Editorial de la Universidad de Granada, Granada 2008, 487.

<sup>17</sup> Cfr. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos. El Sacromonte*, Facultad de Teología de Granada, Granada 2016.

en general. Desde el primer momento estas extrañas invenciones contaron con sus defensores y detractores. Entre los primeros destacan el arzobispo de Granada, don Pedro de Castro y la monarquía, mientras en el bando contrario militaba la Nunciatura, Roma y un destacado número de intelectuales. El arzobispo, siguiendo las normas del concilio de Trento y el consejo de Felipe II, convocó un Sínodo diocesano que concluyó en 1600 con la calificación de los huesos y demás objetos hallados como auténticas reliquias. Y comenzado el nuevo siglo consiguió una bula para la erección de una gran abadía llamada del Sacromonte para guardar y dar culto a las referidas reliquias<sup>18</sup>.

No cabe la menor duda de que el papa estaba convencido de la falsedad de todo lo encontrado, según consta en una anotación personal de puño y letra del mismo Clemente VIII, en una carta del 17 de julio de 1603, que le remitió el nuncio: “El Cardenal Baronio los ha visto (*los libros, en la versión enviada a Roma*) y los considera una fábula. Haga el nuncio todo género de diligencias para sacar de manos del Arzobispo los originales y mandarlos a Roma, que aquí se los traducirá fácilmente”<sup>19</sup>.

En este sentido no es de extrañar que mientras el arzobispo inició con prontitud y de forma imparable el proceso de calificación de los restos como reliquias martiriales, el papa Clemente VIII promulgó tres bulas consecutivas entre 1596 y 1598 por la que separaba el proceso de las supuestas reliquias del de los libros y, sobre todo, prohibía la más mínima referencia a ellos: “Pero como a nadie sino a Nos, pertenezca hacer juicio de cosa alguna de dichos Libros...; que nadie se atreva, ni sea osado afirmar o negar, o de otra manera Juzgar de ellos de cualquier modo acerca de los mismos Libros...”<sup>20</sup>.

De esta forma, se impedía la aprobación en conjunto de todo lo hallado, separando definitivamente ambos temas, las supuestas reliquias que se iban a calificar de los textos hallados, con lo que se ponían los primeros pasos para desautorizar definitivamente los libros y las doctrinas en ellos expuestas, e implícitamente los demás hallazgos, incluidas las supuestas reliquias, por su íntima relación de unos con otros.

Casi un siglo más tarde de que tuvieran lugar los hallazgos, en 1682, fueron definitivamente condenados por Roma como puras “*fictiones humanas*”, lo que hoy se considera en la investigación histórica invenciones de la tradición, o ficciones que se confunden con la realidad llegando a tener, a través del tiempo, visos de autenticidad por la religiosidad popular. Podríamos considerarlas como *uno de los más preclaros casos de tradiciones inventadas*, “que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizá durante un periodo de unos pocos años, y se establecen con rapidez”<sup>21</sup>.

Pero a pesar de la sucesivas prohibiciones papales de finales del quinientos de no hacer la más mínima referencia a los libros plúmbeos, a los demás escritos hallados y por último de la condena de los mismos a finales del seiscientos, desde el primer momento de su aparición el contenido de estos textos generaron inquietud entre intelectuales y pensadores de todos los países cristianos, especialmente por la amplia temática inmacu-

<sup>18</sup> F. J. MARTÍNEZ MEDINA, “La Abadía del Sacromonte y el legado artístico cultural de Pedro de Castro”, en M. BARRIOS AGUILERA Y M. GARCÍA ARENAL (eds.), *o. c.*, 215-296.

<sup>19</sup> A. V. R., Spagna, vol. 58, fol. 208. La noticia la tomamos de ALONSO, 1979, 169 y 136.

<sup>20</sup> CLEMENTE VIII, Breve “Ex prioribus Fraternitatis tuae”, 15 de enero, 1596.

<sup>21</sup> E. HOBBSAWM Y T. RANGER, *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona 2002, 7.

lista a la que daban el más destacado lugar e importancia. No es de extrañar si tenemos en cuenta una de sus afirmaciones más destacadas y repetidas: “a María *no tocó el pecado primero*”. Además, y por si fuera poco, se decía que “esto se *decretó* de conformidad en el concilio de los Apóstoles”<sup>22</sup>.

Ningún argumento más contundente para confirmar que la Virgen fue concebida sin mancha, Inmaculada. El entusiasmo despertado por estos descubrimientos y su contenido ideológico fue inimaginable; cuando desde antiguo los católicos buscaban argumentos para defender que la Virgen fue preservada por Dios del pecado original desde el primer instante de su Concepción, se encuentran en Granada unos escritos considerados apostólicos y que como tales confirman plenamente lo que el pueblo creía y ya aclamaba. Así, esta ciudad se puso a la cabeza de la Iglesia de aquel tiempo en defender la Inmaculada como verdad revelada de fe<sup>23</sup>.

### 3.1 Primacía de la Virgen en los Libros Plúmbeos: su contenido doctrinal

La aparición de los Libros Plúmbeos y la doctrina que exponían la pusieron sin duda en primer plano. Se puede hablar de que impulsaron de forma definitiva una polémica, que se mantenía desde antiguo en la Iglesia, y que revistió especial importancia en los reinos hispanos: la devoción y las disputas teológicas en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Este tema de las invenciones, es sin duda, el que más caló en el sentimiento popular, en los teólogos y en la misma jerarquía, y, por tanto, el que más influjo tuvo. El arzobispo de Granada, con la incondicional ayuda de los reyes Felipe II y Felipe III, inició y centró la campaña en defensa de los Libros Plúmbeos desde sus tesis inmaculistas, encontrando en ellos el fundamento de tradición que faltaba y que con el tiempo posibilitaría la definición como dogma de fe católica del misterio de la Inmaculada, que:

“sobrevino a la solemne calificación de las Reliquias el feliz hallazgo (en la versión, que se empezó a hacer de uno de los libros) del *Mysterio de la Purísima Concepción*; y aunque hasta entonces no había salido de los Claustros esta disputa, trascendió en un instante a todo el Reino de modo, que el más eficaz argumento así para el misterio, como para la verdad de los libros, se sacó del sobrenatural poderoso influxo, con que en breve se produjo el maravilloso efecto de una universal conmoción, y aceptación de todo el Reino de España y aún en la Iglesia, del *Mysterio* (que disputado y controvertido en otros, había caminado

<sup>22</sup> Usamos la traducción de los textos originales al latín que se hizo en Roma por mandato del papa a mediados del seiscientos. Se puede considerar traducción oficial vaticana de los textos hallados y se guarda en los archivos del Dicasterio Romano de Congregación para la Doctrina de la Fe con el nombre de *Laminae Granatens*. Sus siglas son: A. C. D. F. R., R6-b, R6-c, R7-a, R7-b, R7-c, R7-d, R7-f. En orden a facilitar la comprobación de los distintos textos a que nos referimos, citamos la versión en castellano de los mismos M. J. HAGERTY, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, Editora Nacional, Madrid 1980, 97.

<sup>23</sup> A. L. CORTÉS PEÑA, “El impulso de Granada en la expansión de la devoción a la Inmaculada Concepción en el siglo XVII”, en F. J. MARTÍNEZ MEDINA (ed.), *A María no tocó el pecado primero. La Inmaculada en Granada*, 199-217.

a tan lentos pasos en otros siglos) y originándose la exaltación que hoy tiene de la sentencia que se descubrió en Granada”<sup>24</sup>.

Ciertamente, y en consonancia con la tradición y devoción popular, los apócrifos granadinos prestan especial atención al tema de María. La presentan como el alma de la Iglesia naciente, la que presidía en la fe al colegio apostólico. Su casa era el lugar habitual de reunión, donde ejercía su magisterio enseñando a los discípulos escogidos de su hijo. En especial ejerce este magisterio con Santiago, que en todo momento aparece como el apóstol elegido que recibe unas especiales revelaciones y el encargo particular de venir a misionar a España.

#### 4. Inmaculada: “A María no tocó el pecado primero”

Pero entre todas las referencias a la vida y a la persona de María destaca una, tanto por su cantidad numérica, como por su importancia en el contexto histórico y por sus influencias en la sociedad de su tiempo. Me refiero en concreto a la tesis que defendía que María no tuvo el pecado original, o lo que es lo mismo que fue concebida pura y sin mancha, Inmaculada en el lenguaje de la Iglesia católica<sup>25</sup>.

Son diez las ocasiones en que se hace explícita mención de la Concepción Inmaculada de María, no siempre con la misma frase, aunque sólo se utilicen dos expresiones, gráficas y significativas. La más frecuente es la palabra *pureza* empleada en el sentido de limpieza o ausencia de pecado, así: “María Virgen, *pura de pecado* en todas maneras” o “María escogida con virginidad y *pureza de pecado*” y algunas más. Con todo, la expresión de temática inmaculista que citamos en primer lugar sería la que ha quedado asociada como frase más emblemática de estos libros: “A María no envolvió el pecado primero”. También aparece este concepto en su aspecto positivo: “Y si el pecado primero se hubiese apoderado de ella, de ésta habrían levantado el vuelo los dones de él” o “Es la Virgen María, *limpia de pecado* en todas maneras. Y la *soberbia no la tocó nada de ella jamás*”<sup>26</sup>.

Estos textos encuentran su origen en el pensamiento de Mahoma, de ahí que sea esta la aportación más claramente islámica de estos hallazgos y la que más influjo ejerció en la religiosidad y en el pensamiento de destacados teólogos a pesar de las prohibiciones pontificias como indicaremos más adelante.

---

<sup>24</sup> D. DE LA SERNA CANTORAL, *Vindicias Cathólicas Granatenses. Relación breve de las reliquias que se hallaron en la ciudad de Granada en una torre antiquísima y en las cavernas del monte illipulitano de Valparayso cerca de la ciudad; sacado del proceso y averiguaciones, que cerca dello se hizieron*, Lyon 1706, 2.

<sup>25</sup> Cfr. F. J. MARTÍNEZ MEDINA, “Teólogos, religiosidad y magisterio en el Sacromonte de Granada. Los discursos inmaculistas de los Libros Plúmbeos”, en A. L. CORTÉS PEÑA (ed.), *Poder civil, iglesia y sociedad en la Edad Moderna*, Universidad de Granada, Granada 2008, 295-342.

<sup>26</sup> J. M. HAGERTY, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*, 65 y 155.

#### 4.1 *La Virgen María en el pensamiento del islam*

Ante todo, hemos de recordar que la religión musulmana, por su marcado carácter sincretista, tanto en sus textos como en la práctica de los creyentes, manifestó desde sus orígenes un profundo respeto y veneración a Jesucristo y a su madre María. De manera especial se hace referencia a la infancia de ambos personajes. Las fuentes en que se inspira no son las narraciones neotestamentarias, sino los Evangelios y demás textos apócrifos en especial los de la infancia, como el Evangelio de la Natividad de María, el Pseudo-Mateo, la Historia de José el Carpintero, el Evangelio árabe de la Infancia y sobre todo el Protoevangelio de Santiago.

A la Concepción de la Virgen sin mancha de pecado original dedica la religión musulmana dos importantes textos, uno en el Corán y el otro en las sentencias del profeta. La cita del Corán aparece en el capítulo tercero (C. 3,33-49), que según se cree fue proclamado por primera vez en Medina hacia el 627, en vida aún del profeta, que murió el 8 de junio del 632. El texto en su conjunto es considerado por los especialistas, como la referencia más importante del libro sagrado de los musulmanes a Jesús y a María: “Y cuando los ángeles dijeron: «¡María! Dios te ha escogido y *purificado*. Te ha escogido entre todas las mujeres del universo»” (C. 3,42).

A pesar de esto, hemos de afirmar que el Corán no es del todo explícito sobre el asunto en cuestión; será en las “tradiciones” mahometanas donde aparezca explícitamente este privilegio extraordinario sólo para María y para su Hijo. En este sentido, no podemos olvidar que para un musulmán las tradiciones o *hadith* tienen una autoridad doctrinal similar al Corán e incluso superior en algunos casos, por ser las enseñanzas orales de Mahoma transmitidas de boca en boca, puestas más tarde por escrito y reunidas por los comentaristas después de haber criticado su valor; es la denominada ciencia del *hadith*. La versión más común de esta sentencia del profeta dice así: “Todo hijo de Adán al nacer es *tocado* por Satanás, *salvo el hijo de María y su madre*”.

Este *hadith* es considerado uno de los más importantes al ser atribuido con toda probabilidad al mismo Mahoma. El término clave del *hadith*, «tocado», aparece con variantes como “agujoneado” o “comprimido”. Aquí precisamente radica la relación, tanto en el contenido ideológico como en la forma gramatical, de este *hadith* con los textos inmaculistas hallados en Granada: “A María no *tocó* el pecado primero”.

### 5. Reacciones ante los hallazgos

Aunque solo hemos indicado unos breves apuntes en relación al tema que nos ocupa, el contenido ideológico religioso que presentan los textos hallados es extenso y complejo de interpretar y de traducir, sin olvidar que, muy unidos a estos textos y claves en su interpretación, no se puede prescindir de los restos humanos que se consideraron desde el principio como reliquias. Su estudio es tema constante de investigación desde su descubrimiento hasta nuestros días.

En este contexto, podemos imaginarnos lo que significó descubrir los libros y conocer su contenido doctrinal. Cuando un importante sector de la cristiandad, en especial los reinos hispanos con sus monarcas a la cabeza, ponía todo su empeño en bus-

car argumentos para poder proclamar dogma de fe católica la Concepción Inmaculada de la Virgen, se descubren los Libros Plúmbeos. En ellos se revela el común sentir del colegio apostólico sobre la ausencia en María de toda mancha del pecado original o, lo que es lo mismo, decir que los apóstoles ya creían que la Virgen fue Inmaculada desde el primer instante de su concepción. Además, y por si fuera poco, se decía que “esto se decretó de conformidad en el concilio de los Apóstoles como referimos en el libro de los Fundamentos de la Ley. Y quien se desconformase de él será perdido”<sup>27</sup>.

Resulta imposible comprender con la mentalidad y la cultura de nuestro tiempo, después del júbilo de los hallazgos y calificación de las reliquias, la sorpresa y expectación desbordante que suscitó el conocimiento del contenido de los libros. Una sociedad, y particularmente una ciudad, que se justificaba desde el espíritu de la Cristiandad, descubría que en sus orígenes había sido depositaria de tesoros tan grandes como la predicación del mismo Santiago, apóstol íntimamente vinculado a la religiosidad hispana medieval, y de sus más queridos y cercanos discípulos de los que habían aparecido sus restos; y junto a ellos unos textos llamados Libros Plúmbeos. De esta forma, se acentuaba, aún más si cabe, el protagonismo de esta diócesis sobre las demás de los reinos hispanos en la defensa de la Inmaculada Concepción.

Pero este júbilo no fue sólo de los granadinos sino que la habilidad del arzobispo y de los monarcas hizo que traspasara las fronteras locales y provinciales para hacer de la defensa de los libros y de su contenido casi una razón de Estado. Las circunstancias hicieron que el monarca reinante en los momentos estelares de los acontecimientos generados por los hallazgos fuera uno de los Austrias que más destacó en su fervor por este misterio mariano. Y el arzobispo Castro supo aprovechar esta circunstancia:

“Apenas cumplió el Arzobispo con el decreto del Tridentino y Bula de su Santidad,... escribió al Señor Phelipe Tercero, haciéndole cargo, de que en su tiempo se había descubierto la más segura noticia de la Concepción, tan deseada antes por la Iglesia, ya tan necesaria en tiempo, en que en las demás provincias se había controvertido; y que, pues Dios la puso en su mano en la provincia de España, era su voluntad (al parecer) manifestar la elección del Rey católico, y a los españoles para defensores de su inmunidad; y que así debía interponerse su Catholico zelo con su Santidad...”<sup>28</sup>.

### *5.1 Los teólogos postridentinos y los Libros Plúmbeos en relación a la Inmaculada*

Pero el influjo de la invención en relación a la Inmaculada, a pesar de la prohibición pontificia, no se limitó al campo de la cultura o la religiosidad popular en las distintas manifestaciones que indicamos. En este contexto resulta de sumo interés constatar la utilización y defensa de las tesis de los libros que hicieron significativos ideólogos *oficiales* de la Contrarreforma española. Me refiero en concreto a un importante número de teólogos que incorporaron a sus tratados, ensayos y sermones las tesis inmaculistas de

<sup>27</sup> M. J. HAGERTY, *o. c.*, 97.

<sup>28</sup> D. DE LA SERNA CANTORAL, *o. c.*, 90.

los Libros Plúmbeos, como argumentos contundentes de tradición apostólica en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen, a partir de la “autoridad” de estos textos inventados, redactados en árabe y con elementos islámicos en su contenido.

Sin olvidar, lógicamente, que todas estas publicaciones tenían el *nihil obstat*, que le confería el sello de doctrina aprobada por la Iglesia católica, a pesar de la prohibición explícita del breve pontificio. Se puede hablar aquí de conflicto entre la teología y el magisterio, pero el peso de la invención hace que se admitan los escritos de estos teólogos a pesar de la condena expresa de la Santa Sede.

Y, de alguna manera, se puede hablar de estos tratados teológicos y sermones oficiales que defienden el dogma inmaculista como la teología oficial sobre la Inmaculada de los Libros Plúmbeos por ser el contenido de estas invenciones granadinas del XVI la base y fundamento de esta línea teológica, a pesar de estar prohibidas y condenadas por Roma.

### 5.1.2 El P. Francisco Suárez S.I. y su *Quaestio theologica*

Uno de los primeros teólogos que escribe sobre el tema es el ilustre jesuita granadino Francisco Suárez, uno de los más prestigiosos teólogos de su tiempo que destacó precisamente por el estudio e investigación de los temas mariológicos. Su intervención en relación a los hallazgos del Sacromonte de su ciudad natal se caracterizó siempre por la prudencia y sagacidad. Ni confirmó ni negó la sentencia de la calificación por la que se consideraban los restos óseos como verdaderas reliquias; tampoco afirmó ni negó la autenticidad del contenido de los libros.

Desde el primer momento don Pedro de Castro quiso contar con el beneplácito del teólogo granadino, por haber tenido lugar los hallazgos en su tierra, y sobre todo “por sus letras, virtud y prudencia, y por la estimación y conocimiento que todo el mundo tiene de su persona por sus escritos y doctrina”<sup>29</sup>.

Con estas palabras invitaba el arzobispo al P. Suárez, para que asistiera en calidad de prestigioso teólogo al sínodo convocado el 16 de abril del mismo año para concluir el proceso de calificación de las reliquias. Suárez se excusó aduciendo ocupaciones ineludibles en su cátedra de Coímbra. Pero sí asistió otro jesuita, el P. Tomás Sánchez, prestigioso moralista y confesor del arzobispo<sup>30</sup>, que se mostró defensor de lo hallado, al contrario del también jesuita Ignacio de las Casas.

A finales de 1601, en plena polémica, Francisco Suárez redactó un pequeño opúsculo en forma de *Quaestio theologica* que no llegó a publicarse, en repuesta a los que negaban desde la teología la posibilidad de que el tema de la Inmaculada hubiera sido tratado por los apóstoles y definido en un concilio según decían los

<sup>29</sup> A.A.S.G., *Carta de don Pedro de Castro al P. Francisco Suárez, S. I.*, Granada, 6 de febrero de 1600, legajo 3º, fol. 463.

<sup>30</sup> D. N. HEREDIA BARNUEVO, *Mystico ramillete historico, chronologyco, panegyrico... exemplarissima vida, y meritissima fama posthuma del Illmo. y V. Sr. Don Pedro de Castro, Vaca y Quiñones... Arzobispo de Granada, 1741*, 56.

textos plúmbeos<sup>31</sup>. “En algunos otros lugares de sus cartas en que Suárez habla de los libros de plomo de Granada, ni afirma ni niega personalmente la autenticidad y valor de esos escritos, se limita a dar su parecer sobre las dudas teológicas que le consultaron”<sup>32</sup>.

Pero su postura, en el fondo, suponía una defensa encubierta, y lo sorprendente es constatar cómo, no habiéndose publicado el breve opúsculo, su influencia se deja sentir en los otros teólogos, como es el caso del autor del que hablamos a continuación, buena muestra de esta influencia.

### 5.1.3 *Los discursos teológicos de Sánchez Lucero*

Uno de los primeros autores, por no decir el primero, que utiliza en un libro impreso como argumento en defensa del dogma de la Inmaculada el contenido de los Libros Plúmbeos, fue “el Doctor Gonzalo Sánchez Canónigo Magistral de la Santa Iglesia de Granada, Rector y Catedrático de Prima de teología de aquella Universidad”. Fue uno de los teólogos que desde los comienzos se manifestó defensor de los hallazgos. En cuanto conoció el contenido de los libros, fue el primero en predicar dos sermones dedicados a la Inmaculada Concepción, empleando supuestamente, el opúsculo del P. Suárez. A pesar de prohibir sus libros y ser detenido su autor por la Inquisición, según parece por contravenir lo ordenado por Clemente VIII, recibió la correspondiente licencia para la impresión de su obra: *Dos discursos teológicos en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, madre de Dios y Señora. La cual se prueba con el que della dan los gloriosos mártires san Cecilio y san Thesifón, obispos de Granada, y discípulos del apóstol Santiago el Zebedeo, en uno de los libros que se han descubierto en el Santo Monte della* (Madrid, 1614). Tres años más tarde publicaría *La Virgen Santísima no pecó en Adán, ni quedó devorada en el pecado original. Esta verdad prueba en dos discursos teológicos* (Sevilla, 1617).

### 5.1.4 *El Tratado sobre la Inmaculada del P. Granado S.I.*

La obra de Lucero debió de ser ampliamente conocida y divulgada, como lo demuestra la cita a que hace referencia otro teólogo de la Contrarreforma andaluza, que también utilizó y defendió en sus escritos las tesis de los textos inventados, el P. Diego o Jacobo Granado.

Inmerso plenamente en las disputas inmaculistas de la época, siempre se alineó y destacó entre los teólogos jesuitas que defendieron con sus escritos la Concepción Inmaculada de María. El tratado sobre la Inmaculada lo dedica al arzobispo Castro, a los pocos años de haber sido designado como arzobispo de Sevilla. En la introducción nos lo presenta como el elegido para sacar a la luz los libros, que darían *el más autorizado*

<sup>31</sup> F. SUAREZ, *s.l.*, Quaestio theologica: Utrum defendi verisimiliter possit, sententiam illam quae asserit Beatam Virginem sine peccato originali fuisse conceptam, olim fuisse ab Apostolis traditam seu in aliquo Concilio Apostolico definitam. A.R.A.H.M., “Papeles de Jesuitas”, 11-12-3/105; A.A.S.G., Legajo de la Inmaculada.

<sup>32</sup> R. SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, vol. II, Editorial Subirana, Barcelona 1917, 138.

*fundamento* de la inmunidad de la Virgen, y que llevaría esta inquietud a Sevilla<sup>33</sup>. Más adelante diría:

“No puedo omitir en esta argumentación las citas que se leen en favor de la Inmaculada Concepción, en los libros de plomo encontrados en Granada en el año de 1595 en el Monte que se llama Sagrado o Santo: *Aquella Virgen, aquella María, aquella santa fue preservada del pecado original en el primer instante de su concepción, y libre de toda culpa y el que así no lo considere, no alcanzará la salvación eterna*. Y en otro libro se encuentra lo siguiente: *A María no le tocó el pecado primero*”<sup>34</sup>.

### 5.1.5 *Los Dos discursos del Dr. Álvaro Pizaño*

Un año antes de la edición del tratado del P. Granado, en 1616, el Doctor Álvaro Pizaño, canónigo magistral de Escritura de la Santa Iglesia de Córdoba y consultor del Santo Oficio de esta ciudad y de la de Sevilla, publicó sus *Dos discursos*<sup>35</sup> dedicados a don Pedro de Castro, en los que también incorpora los textos plúmbeos entre sus argumentos.

En el segundo *Discurso* hace referencia a los textos atribuidos a Cecilio y Tesifón dedicados a la limpia Concepción de la Virgen, textos que considera como “testimonios fidedignos, importantísimos para la Iglesia”; de esta forma se alinea con los firmes defensores de los mismos<sup>36</sup>.

### 5.1.6 *La Información en defensa de la Limpia Concepción, del P. Ojeda*

Al mismo año de publicación anterior pertenece la *Información eclesiástica en defensa de la limpia Concepción de la madre de Dios*, del jesuita Pedro de Ojeda, especialista en Sagrada Escritura, materia que explicó en Córdoba y Granada. En Sevilla, ciudad de la que fue rector del colegio de la Compañía de Jesús, publicó en 1616 su obra en defensa de la Inmaculada; el capítulo V que titula, “Muéstrase la misma tradición de la limpia Concepción en las Iglesias Occidentales y primeramente en las de España”, dice así:

“Entre los Reinos que más se han señalado siempre en devoción de la Reina del Mundo, y particularmente de su limpia Concepción, es uno Espa-

<sup>33</sup> J. GRANADO, S.I., *De Inmaculata BV Dei Genitricis M. Conceptione*, Hispalis 1617. El texto citado aparece en páginas sin numerar de la dedicatoria: “Illustrissimo Dr. D. Pedro de Castro et Quiñones Archiepiscopo Hispalensi”.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>35</sup> A. PIZAÑO DE PALACIOS, *Discurso primero en confirmación de la Purísima Concepción de la Virgen*, Sevilla 1615, fol. 3.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 59.

ña. Comenzando a declarar esto, se ofrece en primer lugar a la vista del Santo Monte de Granada, con aquellas sagradas cuevas, o ricas minas de tal tesoro; aquellos venerables libros. Entre los cuales está el de San Thesifón discípulo de Santiago, quien dice, que los sagrados Apóstoles definieron en un Concilio, que la Virgen fue concebida sin pecado. ... En otro libro del mismo Thesiphón se lee aquella breve y compendiosa sentencia de oro, *Mariam non tetigit primum peccatum*<sup>37</sup>.

#### 5.1.7 El Sermón de Fr. Miguel Ruiz

Otra significativa obra de tema inmaculista que vería la luz el mismo año y en la misma ciudad que las anteriores, tiempo y lugar que como indicamos fue especialmente prolijo en este tipo de publicaciones, sería el excelente *Sermón* de Fr. Miguel Ruiz, maestro de la orden de la Santísima Trinidad. Es una obra breve en extensión, pero densa en contenido, que tan sólo cuenta con catorce folios no paginados; en el octavo se puede leer:

“Donde le llama inmaculada; ved qué fundamentos, y montes santos, para nuestra Ciudad; más para qué salimos de nuestra España, pues en ella tenemos estos montes santos hechos fundamentos del fundamento y santidad de la Virgen. En el Año de nuestra salud, que se contó 1595, en la Ciudad de Granada en un monte cerca de ella, que antes se llamaba Valdeparaiso,... Aquí, pues, entre otros, fue hallado un libro de plomo, cuyo título era: *Fundamentum Ecclesiae*, (porque lo había de ser de este templo santo y limpio) y en él se halló escrito, que en el primer Concilio, que tuvieron los apóstoles, se determinó la limpieza de la Virgen Nuestra Señora, en su Concepción”<sup>38</sup>.

#### 5.1.8 La Defensa de la Inmaculada del P. Salazar

En 1618, el P. Fernando Quirino de Salazar, destacado teólogo de la Compañía de Jesús, publicó uno de los tratados sobre la Inmaculada que más influyeron en su tiempo por su calidad teológica y por estar dedicado a uno de los personajes que más destacaron en la defensa de este dogma, el rey Felipe III. En el capítulo cuarenta y dos, entre los argumentos que prueban la inmunidad de la Virgen del pecado original, aparece la referencia a los textos aparecidos en las cuevas del monte de Valparaíso de Granada:

---

<sup>37</sup> P. DE OJEDA, *s.l.*, *Información eclesiástica en defensa de la limpia Concepción de la madre de Dios*, Sevilla 1616, fol. 10.

<sup>38</sup> M. RUIZ, *o.ss.t.*, *Sermón de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, madre de Dios y Señora Nuestra*, Sevilla 1616, fol. 8v.

“Lo más importante que más aprovecha, trae el testimonio de Jacobo el mayor. El cual asentido de la pureza de la Concepción de María, y para sus españoles, y para los otros ha traído y enseñado el Santo discípulo Tesifón en estos libros que últimamente han aparecido en las cuevas de este monte, que como un copioso tesoro han sido encontrados, de los cuales cuanta fe se engendra y autoridad me sobrepasa, cuanto acontece que otros diligente y felizmente lo han anticipado. Por tanto Tesifón de la doctrina de Santiago ha afirmado la inmunidad de todo pecado original de la Beata Virgen, definido por los mismos apóstoles y en un decreto apostólico con estas palabras fundamenta: *Aquella Virgen, aquella María fue preservada del pecado original en el primer instante de su Concepción, libre de toda culpa; y el que no asienta, no conseguirá la vida eterna.* Estas palabras de tal modo son manifiestas, de suerte, que necesita oído y fe, y no interpretación o explicación de lo mismo. Pero el mismo Santiago oyente en el mismo volumen así escribió: *De ninguna manera el Ángel dijere a la Virgen, Ave gracia plena, si fuera concebida en pecado original.* La fuerza de esta sentencia y los argumentos (que en tantos en edad prudentes en toda la haz y a varones llenos de sabiduría para esta piadosa sentencia ha traído...) la misma forma de pensar que arriba en el cap. 39 extensamente hemos tratado. En el mismo libro se encuentra aquella dorada sentencia de Santiago: *A María no tocó el pecado primero*<sup>39</sup>.

Otros tantos textos hemos encontrado en la misma línea de lo expuesto, pero creemos suficientes estos testimonios por su elocuencia intrínseca, para ilustrar hasta qué punto no se tuvo en cuenta la radical prohibición de la Santa Sede sobre los Libros Plúmbeos.

En absoluto se puede negar que estas invenciones fueron un impulso importante para los defensores de la Inmaculada Concepción y que no surgieron por casualidad, sino, entre otras cosas, como respuesta a esta expectación de la religiosidad popular, que a su vez hacía de la postergada Granada de finales del XVI una importante ciudad de Contrarreforma. Sin olvidar la relevancia del tema en una ciudad sumida en el problema morisco que hacía de la Virgen María un lugar de encuentro entre las culturas y la religiosidad cristiana y morisca. Lo expuesto es testimonio de estos acontecimientos y, sobre todo, la expectación que generaron los mismos, no sólo en los teólogos sino en la monarquía y en el pueblo fiel, que vivía unos años de auténtica conmoción popular que, rebasando los límites granadinos, potenciaron la devoción religiosa del pueblo andaluz y de los reinos hispanos en general, si bien “el primer fundamento que se echó en Granada, para erigir la grande máquina de las contiendas, y triunfos de este Misterio”<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> F. Q. SALAZAR, S.I., *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione Defensio. Ad Philippum III, Hispaniarum et Indiarum Catholicum Regem*, Madrid 1618, 398.

<sup>40</sup> D. DE LA SERNA CANTORAL, *o. c.*, 91.

## 6. La Real Junta de la Inmaculada y su significación

Si desde antiguo la devoción a este misterio mariano era una de las más comunes en los reinos hispanos, en esta época y en concreto a partir de este momento, “las controversias sobre la Inmaculada, llegaron a revestir formas de histeria colectiva”<sup>41</sup>, en las que participaron desde el rey hasta el vasallo pasando por todos los estamentos y clases sociales. Sevilla pronto pasó a ser la ciudad inmaculista por antonomasia (desde los mercedarios) y la impulsora de este discurso, en parte porque desde el siglo XVI su Iglesia era la más importante de la Península y de América, llegando a eclipsar a la primada de Toledo<sup>42</sup>.

Como en otros tantos lugares, también en estas tierras de especial tradición mariana el fervor a la concepción Inmaculada de María era habitual, pero su arraigo y la especial fuerza que adquirió en estos tiempos se debió a la toma de posesión de la sede hispalense, el 5 de diciembre de 1610, del hasta entonces arzobispo de Granada, don Pedro de Castro, que llevó con él desde Granada la polémica inmaculista, suscitada a raíz del hallazgo de los libros plúmbeos, “contribuyendo de su parte con la vocación especialísima, que le destinaba a Sevilla, ciudad prevenida en la divina Providencia para teatro de la contienda, que ya se acercaba; y para los triunfos de la Purísima Concepción de María Santísima, a que dio principio la sentencia de los Libros de Granada, y la interposición ya dicha de su Prelado y Cabildo”<sup>43</sup>. Será a partir de esta fecha cuando Sevilla destacó en la defensa del misterio<sup>44</sup>.

Ciertamente el origen, o mejor dicho, el impulso de la contienda, hay que buscarlo en las afirmaciones de los textos plúmbeos. Y aquí precisamente radica su importancia. Nunca fueron aprobados por la Iglesia oficialmente, sino por el contrario su contenido se condenó explícitamente. A pesar de eso su importancia es tal, que en parte se pueden considerar como el punto de partida, el impulso inicial que llevaría a la definición del dogma de la Concepción, y de todas las controversias y demás manifestaciones culturales que caracterizaron a este tiempo y a estas tierras.

Pero no todo fueron parabienes. Junto a la mayoría que manifestaban adhesión y defensa al dogma inmaculista, no faltaron los detractores del mismo que lo negaban con contundencia. Durante las tres primeras décadas del seiscientos, época en que se defendieron en los escritos teológicos y en las predicaciones, como indicamos, surgieron, en especial en el territorio andaluz, libelos y predicaciones que negaban con sus argumentos tomistas la no necesidad de admitir las doctrinas defensoras de la Inmaculada sino, por el contrario, consideraban con naturalidad el pensamiento de los maculistas.

“En el origen de estas tensiones estaba la controversia teológica entre los dominicos por un lado y los jesuitas y otras órdenes por otro, las cuales vieron llegado el

---

<sup>41</sup> A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”, en AA.VV., *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Universidad de Granada, Granada 1990, 9.

<sup>42</sup> J. M. CUENCA TORIBIO, “La Iglesia andaluza en la Edad Moderna”, en *Historia de Andalucía*, vol. IV, CUPSA-Planeta, Madrid 1981, 98.

<sup>43</sup> D. DE LA SERNA CANTORAL, *o. c.*, 106-7.

<sup>44</sup> Cfr. C. ROS, *La Inmaculada y Sevilla*, Editorial Castillejo, Sevilla 1994.

momento de abatir lo que consideraban soberbia de los dominicos<sup>45</sup>. La chispa saltó cuando el prior de los dominicos del convento de Regina Angelorum aconsejó a los miembros de su comunidad que no iniciaran las predicaciones con la invocación a la Inmaculada, como era costumbre. Y en septiembre de 1613 un fraile de esta casa predicó desde el púlpito en contra de la Concepción sin mancha de la Virgen. Este y otros acontecimientos singulares fueron la causa de una reacción en cadena de las más destacadas diócesis andaluzas en la segunda década del seiscientos.

El escándalo estaba servido: se organizaron prerrogativas, desagravios, novenas, procesiones, festejos populares... acontecimientos estos que se continuaron en los años 1614 y 1615 avivados por la predicación en defensa de la Inmaculada de franciscanos y jesuitas, encargados con su cálido verbo de encender el fervor popular. No faltaron los devotos que, con el apoyo del arzobispo de Sevilla don Pedro de Castro, defensor acérrimo de los libros plúmbeos, organizaron un viaje a Madrid para suplicar al monarca Felipe III que pidiera al Papa, con toda la fuerza de su poder monárquico, la definición de la Inmaculada como dogma de fe. Por su parte los maculistas también se dejaron sentir, entre los que se encontraba el propio confesor del rey, el dominico Luis Aliaga. Felipe III convocó, en diciembre de 1615, una Junta de Prelados para dilucidar sobre el tema. Se pondrían así los primeros fundamentos de la llamada Real Junta de la Inmaculada en 1616<sup>46</sup>.

En los primeros años de esta Real Junta, las intervenciones en defensa de la Inmaculada de la monarquía española ante el Papa fueron continuas. El fruto más inmediato de esta institución tendría lugar el 12 de septiembre de 1617, fecha en la que un decreto del papa Paulo V, con el nombre Sanctissimus Dominus Noster, da permiso a los defensores del dogma inmaculista a sostener y exponer sus opiniones en público siempre que no se atacara a los maculistas, mientras que a estos, sin perjudicar sus ideas, se les prohíbe terminantemente exponerlas en público<sup>47</sup>.

“En adelante, hasta tanto que su Santidad o la Santa Sede lo defina o derogue, nadie se permita afirmar públicamente, en sermones, leccionews o conclusiones y otros actos de cualquier naturaleza que la Santísima Virgen fue concebida en pecado original”<sup>48</sup>

Las reacciones se dejaron sentir con rapidez. Cabildos y demás instituciones declararon el voto inmaculista. A los pocos meses del decreto pontificio la Universidad de Granada en su totalidad (profesores, alumnos y personal subalterno) proclamaron un juramento de sangre en su defensa a la Concepción Inmaculada: “juramos ante Dios y ante la cruz... que defenderemos siempre y en todas las partes... que la Inmaculada Concepción de María, nuestra señora, estuvo exenta de toda mancha de pecado origi-

<sup>45</sup> A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de Sevilla. La Sevilla del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1987, 241.

<sup>46</sup> J. MESEGUER FERNÁNDEZ, “La Real Junta de la Inmaculada Concepción, (1616-1817 / 20)”: *Archivo Iberoamericano* XV (1955) 621-866.

<sup>47</sup> I. VÁZQUEZ, “Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII”, en *Historia de la Iglesia en España*, vol. IV, BAC, Madrid 1979, 457 y ss.

<sup>48</sup> PAULO V, Sanctissimus Dominus Noster, en C. COCQUELINES, *Bullarum Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum Amplissima Collectio*, Romae 1754 (vol. V, p. IV, pp. 572 ss).

nal; y no dudamos lo más mínimo en entregar la vida misma y afrontar la muerte si fuese necesario... Según la forma y tenor del decreto... al decreto publicado recientemente por nuestro beatísimo Papa Paulo V...<sup>49</sup>” Un mes más tarde, el 22 de diciembre, haría el voto la ciudad de Granada con sus dos cabildos municipal y catedralicio.

Y como testimonio pétreo de esta victoria de los maculistas, también Granada sería la primera ciudad de los reinos hispanos en levantar una columna de triunfo a la Inmaculada Concepción. En el mármol que la sostiene aparecían grabados sobre el mármol la historia de las invenciones de los libros plúmbeos con reliquias de los santos allí hallados, como testimonio del origen de este movimiento en defensa de la Inmaculada. Se situó en un lugar simbólico: en el centro del campo donde se sitúa la entrada a la ciudad, la antigua puerta de Elvira construida durante el periodo nazarí.

Se da el caso curioso de que, cuando años más tarde, sor María de Ágreda, publicara la “Mística Ciudad de Dios...” situara en este mismo paraje la aparición de la Virgen al apóstol Santiago cuando salía de la ciudad de Granada perseguido por los judíos, según relata el Libro de la vida de Santiago, uno de los Libros Plúmbeos. No olvidemos que recientes estudios sobre esta importante obra de la literatura mística española, que desde su edición fue alimento de la espiritualidad de las clausuras de los reinos hispanos, consideran que esta obra se inspira en parte en estas invenciones y se basa en ellas para la defensa de la Inmaculada Concepción<sup>50</sup>.

En conclusión, el contenido del decreto de Paulo V, aunque no satisfizo plenamente los deseos de los inmaculistas, supuso, sin duda, un paso adelante definitivo en relación a la definición como dogma de fe de la Inmaculada Concepción. Desde aquel momento, de alguna manera, se puede hablar de que Roma optaba por las opiniones a favor de los defensores de la Inmaculada y silenciaba a aquellos que la negaban. Remontándonos a las primeras páginas de este estudio, se puede hablar con claridad de la victoria de los franciscanos escotistas frente a los dominicos tomistas. Y muy en concreto, en los reinos hispanos, estos acontecimientos tuvieron como defensores insignes y protagonistas a los monarcas de las Españas.

### Abreviaturas de archivos en notas

A. A. S. G.: Archivo Abadía Sacromonte Granada.

A.C. D. F. R.: Archivo Congregación de la Doctrina de la Fe. Roma.

A. H. N.: Archivo Histórico Nacional.

A.R.A.H.M.: Archivo Real Academia. Madrid.

A.V. R.: Archivo Vaticano. Roma.

---

<sup>49</sup> A.H.N., 209, publicado en “Juramento de sangre de la universidad de Granada defendiendo a la Inmaculada Concepción de la Virgen. 25 de noviembre de 1617”, en *A María no tocó el pecado primero. La Inmaculada en Granada, o. c.*, 184-85.

<sup>50</sup> M. J. DE ÁGREDA, *Mística ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia y abismo de la gracia: Historia divina y vida de la Virgen madre de Dios*, Madrid 1681, part. III, lib. VII, cap. XVI, col. 319-325.

# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

ALVARADO, Salustio (ed.), *Apócrifos eslavos. Serie I: Apócrifos apocalípticos y escatológicos veterotestamentarios. Número II: Apocalipsis de Baruc*. Ediciones Xorki, Madrid 2017, 107 pp., 10 €

En una traducción bilingüe se nos presenta este Apocalipsis de Baruc, que ejerció una gran influencia en la pintura medieval y renacentista. El autor recoge en su transcripción las dos principales versiones del texto eslavo: la redacción meridional y la redacción rusa. El capítulo introductorio, así como las numerosas notas explicativas, hacen asequible un texto que objetivamente presenta serias dificultades para la interpretación por parte del lector medio. Del profeta Baruc se conserva un libro deuterocanónico que, en la Biblia de los LXX, se coloca tras el libro del profeta Jeremías. Además existen tres apócrifos con el mismo nombre: Baruc II, Baruc III y Baruc IV. En esta edición ve la luz Baruc III, que se conservó en versiones griegas y eslavas. Es de ponderar las dificultades que ha tenido que superar el editor, al trabajar sobre un texto eslavo en diferentes redacciones: serbia, croata y búlgara.- A. NAVAS.

ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel, *El libro del Apocalipsis*. PPC, Madrid 2017, 192 pp., 15 €

Para la inmensa mayoría de los lectores, incluso para aquellos más familiarizados con los textos bíblicos, el Apocalipsis es un libro ininteligible, extraño por su lenguaje y su estilo. Y Ariel Álvarez, franciscano argentino que lleva años dedicado a la divulgación de la investigación bíblica, en la que se ha especializado, asume aquí el reto de hacerlo asequible al lector interesado. Para ello no hace una lectura seguida del texto explicando su contenido, sino que opta por ofrecer distintas perspectivas complementarias. Tras una presentación de conjunto del libro, su autor, fecha y circunstancias en que se compuso, recorre las principales lecturas que se han hecho de él a lo largo de los siglos. Este recorrido muestra hasta qué punto no estamos ante un texto fácil. Pero hoy la exégesis bíblica ha llegado a clarificar los aspectos más sustan-

ciales del mismo. Para ello es útil adentrarse en lo que es el género apocalíptico, cómo nació y en qué circunstancias, cuál es su lugar en el conjunto de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento. Con todos esos elementos se ofrecen pistas para conocer la estructura del libro y sus características más relevantes. Pero el autor no ha querido ofrecer solo una introducción técnica, sino que desea llevarnos al mensaje más profundo que en él se contiene, que no es otro que el de una esperanza profunda: porque no hay en toda la Biblia un libro más optimista y esperanzador que el Apocalipsis.- B. A. O.

AMBROSIAS, *Comentario a las Cartas a los Corintios*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 406 pp., 26 €

Aunque es posible que ya lo haya expresado en otras ocasiones, sigo opinando que la labor que hace la editorial Ciudad Nueva, editando en castellano los mejores textos de la antigüedad cristiana, es realmente impagable. En este caso se publica un comentario paulino de un autor que tuvo especial empeño en permanecer en la clandestinidad, y del que se pensó hasta el siglo XVI que era san Ambrosio de Milán. El análisis interno del texto ha dejado claro que sus obras no pertenecen a san Ambrosio pero, por el hecho de los siglos en que se creyó que sí le pertenecían, se le conoce con el nombre de Ambrosiaster. Es comentarista valioso de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, así como de todo el *corpus paulino*, con el detalle significativo de que no incluye en él la Carta a los Hebreos. Como ayuda a la mejor intelección del texto original el libro abre con una introducción de la calidad habitual de la casa.- A. NAVAS.

BETETA, Pedro, *Descubriendo a san José en el Evangelio*. Ediciones Palabra, Madrid 2017, 240 pp., 13,50 €

La veneración al esposo de María solo empieza a hacerse camino en la Iglesia a partir del siglo XIV y hay que esperar a 1621 para que su fiesta sea introducida en el calendario litúrgico de la Iglesia universal. Desde entonces la devoción a San José se ha desarrollado por impulso de

los teólogos y sobre todo del pueblo cristiano. Recientemente en la exhortación apostólica *Redemptoris custos* Juan Pablo II ofreció una completa síntesis teológica del tema (1989). Pedro Beteta ofrece aquí un recorrido por los pasajes evangélicos donde aparece San José. Y en ese recorrido recurre con frecuencia a comentarios de Padres de la Iglesia, del magisterio de la Iglesia, de algunos teólogos recientes o de San Josemaría Escrivá. Preocupación constante a lo largo de estas páginas es armonizar la doctrina teológica con la piedad y la devoción popular.- B. A. O.

BOFF, Leonardo, *La irrupción del Espíritu en la evolución y en la historia*. Editorial Trotta, Madrid 2017, 192 pp., 18 €

“Pentecostés fue solo el comienzo”: así titula el autor la Introducción que pone a su obra para destacar el enfoque que quiere darle y que queda plasmado en dos rasgos que marcan su contenido. El primero es su deseo de sistematizar todo lo relativo al Espíritu Santo y temas conexos: del espíritu como realidad prehumana y humana al Espíritu de Dios, del Espíritu de Dios al Espíritu Santo como tercera persona de la Trinidad. Para ello, como ya es acostumbrado en él, Boff ha investigado fuentes bíblicas y teológicas, pero también la experiencia humana. Así queda reflejado en la estructura de los trece capítulos que componen el libro. Un segundo rasgo es el recurso a un paradigma distinto al que se incorporó pronto a la reflexión teológica dominante, que fue el griego con su metafísica de la naturaleza, la esencia y la sustancia, el cual conduce a una visión estática del mundo y de la realidad. El esfuerzo de Boff consiste en verter esta tradición a un paradigma más acorde con la cosmología moderna, que es dinámico y tiende a entender el mundo en términos de proceso y de evolución. El mismo Boff reconoce que esta tarea de traducción no está exenta de dificultades: por eso su obra hay que considerarla como un intento valioso, abierto a críticas y mejoras, pero, en todo caso, creativa y sugerente, digna de ser incluida entre los tratados sobre el Espíritu Santo.- I. CAMACHO.

CARAVIAS, José Luis, *De Abrahán a Jesús. La experiencia progresiva de Dios en los personajes bíblicos*. PPC, Madrid 2017, 224 pp., 18 €

Al comienzo del libro nos explica el autor su interés por este tema y el trabajo que ha venido realizando durante años en torno a él, contando para ello con sus estudios bíblicos y con su experiencia docente y pastoral. Y lo que ofrece es una galería muy amplia de personajes bíblicos buscando en cada uno de ellos cuál ha sido su experiencia de Dios. Cada uno de estos personajes tiene su propia experiencia, de modo que el conjunto resulta de una enorme variedad y riqueza. Pero Caravias quiere sondear también en esa galería un proceso progresivo: el de una lenta revelación de Dios al pueblo escogido y un gradual descubrimiento por parte de este. Patriarcas, profetas y sabios son etapas de este proceso, que desemboca en la experiencia de Dios en Cristo tal como se manifiesta en los distintos personajes del Nuevo Testamento: y en este se comienza por María, se dedica un amplio espacio al propio Jesús y se continúa con Pablo, la comunidad joánica, los hebreos, el Apocalipsis. Es un recorrido detallado, pero que no cansará al lector, en el que queda claro cómo la experiencia de Dios va estrechamente unida a nuestra propia comprensión del ser humano.- B. A. O.

CODA, Piero, *Si el que sufre es el hijo del hombre*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 111 pp., 15 €

El sufrimiento humano es una realidad tan universal como desconcertante: por eso es una fuente inagotable de reflexión. También lo ha hecho en distintas ocasiones Piero Coda, profesor de la Universidad Laterana y miembro de la Comisión Teológica Internacional, buscando siempre iluminar sus reflexiones desde la fe. Los cuatro trabajos que se recogen aquí tienen origen diverso: “Jesús y el sufrimiento humano”, “Dios, el mal y el sufrimiento”, “El abandono de Jesús y el Amor que es Trinidad”, “El sufrimiento, semilla eficaz de la resurrección”. El título escogido para el libro pretende dar unidad a esos cuatro trabajos: porque al autodenominarse “hijo del hombre”, el título preferido por el mismo Jesús, le acerca con claridad a todos los seres humanos. Por ser “hijo del hombre” Jesús sufre, y desde su sufrimiento encuentra un sentido nuevo el sufrimiento de todos nosotros.- B. A. O.

DUCH, Lluís, *El exilio de Dios*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2017, 92 pp., 11,90 €

Este monje de Monserrat, teólogo y antropólogo, tiene una abundante y variada producción bibliográfica. El tema de Dios es uno de los ejes fundamentales de la misma para lo que su formación como antropólogo y como teólogo le proporciona una base que se puede adivinar fecunda. Su preocupación no se centra en la crisis de las iglesias cristianas, sino en la crisis de Dios, que parece no encontrar ya lugar en la cultura moderna: ha sido exiliado. Y esto ocurre en un mundo donde se ve renacer el interés por la religión: religión sí, Dios no. Pero se trata una religión fabricada a la carta para responder a las necesidades de cada uno en cada momento: por eso Duch habla de un retorno a la gnosis, que no es sino la expresión mítica de una experiencia de sí mismo (autoexperiencia que se equipara con el conocimiento de Dios). La última parte de este ensayo la dedica Duch a preguntarse por lo imprescriptible cristiano y cree encontrarlo en la cura del otro, del Otro con mayúscula que es Dios o del otro de cada ser humano que es imagen de Dios.- F. L.

ECHEVERRIA, Eduardo J., *El papa Francisco. El legado del Vaticano II*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 336 pp., 33 €

El papa Francisco no deja de causar desconcierto e inseguridad en mucha gente con sus gestos y, sobre todo, con algunas de sus afirmaciones. Eduardo Echeverría, que es profesor en el Seminario Mayor Sagrado Corazón de Detroit, quiere acercarse a su pensamiento para descubrir la perspectiva en que se sitúa. Y para él no es otra que la del legado que nos dejó el concilio Vaticano II. Pero eso le lleva a comenzar su libro con un largo examen de cuál es este legado tomando como punto de referencia el discurso inaugural que en él pronunciara Juan XXIII, especialmente aquellas palabras: “Una cosa es el depósito mismo de la fe (...) y otra la manera en que se expresan, pero con el mismo sentido y el mismo juicio (*eodem sensu eademque sententia*)”. Estas palabras en cursiva se remontan a Vicente de Lerins y son las que dan la clave para la recta interpretación del Concilio. Y el papa Francisco hace suyo este legado del Concilio como “pluralismo auténtico y diversidad teológica legítima en la uni-

dad fundamental de la verdad”. Que esto es así quiere mostrarlo el autor estudiando distintos temas que aparecen en el magisterio de Francisco: la relación entre misericordia y justicia, la relación entre ley y Evangelio, el evangelio de la alegría, el ecumenismo receptivo. Echeverría subraya en muchas ocasiones la sintonía de Francisco sobre todo con Juan Pablo II o Benedicto XVI, aunque cree que es Pablo VI el papa que más ha influido en él. El capítulo conclusivo se ocupa de un tema en que se refleja especialmente la tradición jesuita del papa actual: su eclesiología práctica entendida como combate espiritual.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ SERRANO, Antonio Aurelio, *Libertad, comunión verdad. Las sociedades democráticas como reflejo de la Trinidad*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2017, 338 pp., 20 €

La humanidad ha ido aprendiendo a relacionarse con Dios a lo largo de su historia; al mismo tiempo Dios se ha ido revelando a la humanidad. Esta revelación de Dios se fue plasmando en la construcción y el desarrollo de un pueblo elegido, también por tanto en la relación de sus miembros entre sí, y no solo del sujeto humano con Dios. Esta comunicación de Dios con el ser humano tiene como base su libertad y su unidad, dos dimensiones inseparables que culminan con la intervención de Cristo en la historia humana. Esta rica problemática la aborda desde una perspectiva histórica el autor, que es Doctor en Teología Dogmática y Diplomado en Política Internacional. La primera parte de su estudio se ocupa de la revelación del Dios en la Escritura y en la tradición. En ese recorrido va identificando elementos, a comenzar por el concepto central de persona, que luego desarrolla en la segunda parte para mostrar el papel que pueden jugar en la construcción de la sociedad y del Estado. Como fondo está el propio desarrollo del Estado moderno, desde los modelos teocráticos hasta el Estado democrático y el Estado social, que el autor busca iluminar con una inspiración trinitaria.- B. A. O.

KASPER, Walter – AUGUSTIN, George, *Creo en la vida eterna*. Sal Terrae, Santander 2017, 108 pp., 9 €

Las cuestiones relativas a la escatología no interesan mucho en nuestro mundo: al menos en un nivel más superficial, no nos inquieta qué hay después de la muerte. Pero la pregunta por la muerte es inevitable, como lo es la muerte misma, en la medida en que condiciona la vida humana toda. En este libro el cardenal Kasper y el teólogo Augustin (que son asiduos colaboradores en temas y publicaciones teológicas) han reunido tres artículos, dos del primer y uno del segundo. En el primero de ellos Kasper hace un planteamiento de conjunto: la muerte como misterio de la vida nos lleva a abrirnos a la dimensión escatológica, y para ello el mensaje bíblico ofrece aportaciones de gran riqueza. Siguen dos trabajos que abordan aspectos más concretos. George Augustin vuelve sobre el tema, pero ahora poniéndolo en relación con la reencarnación, que tanto relieve alcanza en otras tradiciones religiosas. Y de nuevo el cardenal Kasper se ocupa en el último texto de la relación de la escatología con la liturgia, y de modo particular con la eucaristía, donde esta relación es muy explícita (“... hasta que vuelva”).- B. A. O.

MADRIGAL, Santiago, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*. Sal Terrae, Santander 2017, 527 pp., 29,95 €

Benedicto XVI convocó el Año de la Fe en octubre de 2012, a los 50 años de la inauguración del Concilio: su preocupación central era la interpretación del mismo y su incidencia en la nueva evangelización. Francisco convocó el Jubileo de la Misericordia en diciembre de 2015, a los 50 años de la clausura: el centro de sus preocupaciones era la reforma misionera de la Iglesia. En los tres años largos transcurridos entre esas dos fechas cree Santiago Madrigal que se ha producido una concentración en la reflexión sobre el Concilio y sobre el ser y la misión de la Iglesia: él personalmente tuvo ocasión de responder a innumerables demandas de conferencias, artículos, etc. El material que fue elaborando es la materia prima de este volumen, que consta de 19 capítulos. En ellos se abordan diferentes temas en torno a estos ejes: la actualidad del Concilio para la renovación de la Iglesia; la actualización de la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma; la actualización de la Iglesia en misión; la reforma de las estructuras eclesiales. En el capítulo final intenta

una síntesis de sus líneas principales de pensamiento y de su significado histórico. Santiago Madrigal, que es profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia Comillas, muestra su excelente conocimiento del Concilio, al que ha dedicado muchas energías en el estudio de sus documentos y de sus protagonistas; y muestra además cuanto podemos aprender todavía del Concilio más de medio siglo después de su terminación.- I. CAMACHO.

MONTES PERAL, Luis Ángel, *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? La crucifixión de Jesús en la historia de la pasión de san Marcos*. San Pablo, Madrid 2017, 174 pp., 11,50 €

El autor de este libro, sacerdote de la diócesis de Palencia, se ha especializado en el evangelio de Marcos. Lo que ahora nos ofrece es una muestra de ello. Así define la finalidad que se ha propuesto: “estudiar la *verdad* de la crucifixión de Jesús de una manera sapiencial y comprometida” (pág. 9). Su punto de partida es una reconstrucción literaria de la composición del texto, proponiendo una hipótesis que distingue tres niveles: el relato primitivo que probablemente Mc recibió; los retoques redaccionales de carácter apocalíptico que le fueron posteriormente añadidos; la aportación propia de Mc, que subrayarían la lúcida conciencia y la responsabilidad con que el Crucificado asume su destino. Después de este análisis literario se procede a la interpretación del texto: y lo primero es la crucifixión misma y las circunstancias que la rodearon; ello permite después abordar la muerte de Jesús como revelación definitiva de Dios y expresión de la maldad humana; tampoco se olvidan las consecuencias de la muerte tal como son recogidas en el relato de Mc. El tercer capítulo, y último, se dedica a la significación teológica de la muerte de Jesús, en sus distintos aspectos, desde la violencia que la rodea hasta la expresión de la grandeza del amor de Dios. Las abundantes notas de los mejores especialistas en la exégesis muestran que estamos ante un trabajo bien documentado y riguroso.- B. A. O.

PIÑERO, Antonio, *Gnosis, cristianismo primitivo y manuscritos del Mar Muerto*. Editorial Tritemio, Madrid 2016, 556 pp., 34 €

Indica el autor, reconocido especialista en el cristianismo primitivo, que en el origen de este volumen hay muchas conferencias que impartió en diferentes ocasiones. Probablemente eso hace más fácil la lectura de este libro, que estudia dos fenómenos que ayudan a comprender el contexto donde nació y se desarrolló inicialmente en cristianismo: los manuscritos de Qumrán (descubiertos en 1947 cerca del Mar Muerto) y los textos de Nag Hammadi (descubiertos en esa localidad del Alto Egipto en 1945). La comunidad esenia de Qumrán fue contemporánea de Jesús; el gnosticismo, que se refleja en los escritos de Nag Hammadi, se considera un intento de traducir a la cultura helenista, sobre todo platónica, el mensaje bíblico vetero- y neotestamentario (por eso dejó su huella también en el judaísmo). Antonio Piñero traza la historia relativa a estas dos series de documentos que son un interesante reflejo del contexto judío y cristiano de aquellos siglos. En el volumen se incluyen además tres textos gnósticos de Nag Hammadi (Evangelio de Felipe, Evangelio de Judas y Evangelio de la Verdad) y una selección de los textos del Mar Muerto, que el lector podrá recorrer de la mano de las explicaciones que se ofrecen en el libro.- B. A. O.

PUJANA, Juan, *La misericordia de Dios. Experiencia y doctrina en San Juan Bautista de la Concepción*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2017, 312 pp., 20 €

El siglo XVI despierta en España una profunda vitalidad religiosa que da lugar al surgimiento de nuevas fundaciones religiosas y a la reforma de diversas órdenes. Una de las figuras destacadas es San Juan Bautista de la Concepción, reformador de la Orden Trinitaria. Juan Pujana, religioso de esta orden y especialista en la figura de este santo, nos presenta en esta obra un recorrido a través del concepto de la misericordia de Dios vista desde San Juan Bautista de la Concepción. Algo que, como el mismo autor dice, todo santo ha vivido, pero que en este caso parece más propicio porque “su existencia, su vocación y misión, sus alegrías y esperanzas, cruces y penas, trabajos y fatigas, salud y enfermedades...”, todo lo percibe y lo vive como regalo de Dios, rico en Misericordia” (pág. 8). De hecho, las referencias direc-

tas e indirectas en su obra al concepto de la misericordia de Dios son muy abundantes; por ello no pretende el autor ofrecer un recorrido exhaustivo por todas ellas, sino una sistematización de cómo comprende la misericordia cuáles son sus planteamientos teológicos y la experiencia espiritual desde la que se sostiene toda la vida de san Juan Bautista. El texto es un interesante recorrido que ayuda a profundizar en la figura del reformador de los trinitarios y a reconocer la actualidad de su pensamiento - P. RUIZ LOZANO.

RAVASI, Gianfranco, *María, la Madre de Jesús*.

San Pablo, Madrid 2017, 206 pp., 14,50 €  
Este libro se mueve entre la biografía y la teología. Su autor, que es Presidente del Consejo Pontificio para la Cultura y fue creado cardenal en 2010, retoma aquí su antigua condición de profesor de Antiguo Testamento. Por eso su punto de partida son las imágenes que aparecen en la literatura veterotestamentaria que la tradición ha aplicado luego a María. A partir de ahí se recorre la presencia de María en las páginas de los evangelios, desde el anuncio del ángel Gabriel hasta el Gólgota. La exégesis de los textos se enriquece con los comentarios de los Padres de la Iglesia y con algunas de las representaciones del arte. Resulta de todo ello un retrato, a la vez teológico y espiritual, que se complementa con un apéndice que reproduce el texto del Protoevangelio de Santiago: aunque se cuenta entre los libros apócrifos, este texto influyó decisivamente en la tradición cristiana, especialmente en la figura de María, ya que ella es la figura central de esta obra de mediados del siglo II.- B. A. O.

SONNET, Jean-Pierre, *Narrar la Biblia de padres a hijos*. Mensajero, Bilbao 2017, 190 pp., 17,50 €

Especialista en lectura narrativa de la Biblia y profesor de exégesis del Antiguo Testamento en la Universidad Gregoriana, este jesuita belga quiere ofrecer una reflexión sobre el lazo que une paternidad, maternidad y filiación con el relato bíblico. Y es que existe una profunda afinidad entre el misterio de Dios y el vínculo entre las generaciones, como si Dios fuera el “testigo” que se transmite de una a otra. En la Biblia se destaca el papel tanto del padre como

de la madre. Y es lo que al autor va mostrando después de hacer una presentación de lo que es el pensamiento narrativo y su sustrato antropológico en la Biblia. Luego se expone la doble perspectiva, paterna y materna, tal como aparece en los textos bíblicos, que distinguen el papel del padre y de la madre. El autor reconoce que estas páginas deben mucho a padres y madres con los que ha compartido sus preocupaciones y de cuyas intuiciones se ha valido.- B. A. O.

## ÉTICA Y MORAL

BRUNI, Luigino, *La parteras de Egipto. Libertad, trabajo y gratuidad en el Éxodo*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 178 pp., 14,50 €

Hace un año vio la luz en castellano *El árbol de la vida. Mercado, dinero y relaciones humanas en el libro del Génesis* (Ciudad Nueva, 2016), obra del mismo autor. Él es coordinador del proyecto "Economía de comunión" y profesor universitario en Roma. Desde esta óptica se acerca ahora, después de hacerlo con el Génesis, al libro del Éxodo, al que dedicó una colección de artículos que fueron publicados en el diario italiano *Avvenire* en los últimos meses de 2014 y que se recogen en este volumen. Las parteras están en el origen del pueblo elegido en la medida en que desoyeron el mandato del faraón de hacer morir a todos los hijos varones nacidos de mujeres hebreas. Bruni va recorriendo distintas páginas del Éxodo mostrando cómo no siempre hay que obedecer a las leyes de los faraones, sobre todo cuando estas se oponen a la ley de la vida. Esta lectura está hecha desde las claves de la economía civil, que es la especialidad de Bruni: en ella se encuentra una alternativa a la economía capitalista más acorde con la realidad humana y con lo que, antes de la irrupción de la economía moderna, fue la actividad económica. Categorías centrales de esta economía civil son el don, la gratuidad y la reciprocidad, que sustituyen al concepto dominante de la economía moderna, el intercambio, y a sus presupuestos antropológicos.- I. CAMACHO.

CAPOGRASSI, Giuseppe, *La vida ética. ¿Qué quiero realmente?* Ediciones Encuentro, Madrid 2017, 217 pp., 20 €

El libro que nos ocupa es la traducción de la obra de 1953 *Introduzione alla vita etica* del jurista y filósofo personalista italiano Giuseppe Capograssi. Capograssi representa la evolución del pensamiento personalista católico de Mounier o Maritain en el mundo italiano y en relación con el derecho y la política. Capograssi, de formación jurista, se preocupa fuertemente de mostrar cómo la vida ética conecta con el derecho y la política. La obra se divide en 4 partes que tratan de la acción, la vida ética, el querer del hombre, y la conexión con la dimensión religiosa. Se ve claramente como el centro del pensamiento ético de Capograssi es la acción del individuo. Sin embargo Capograssi se preocupa siempre de conectar ésta con la vida social. En el último capítulo articula el autor su visión ética con la vida religiosa de una manera interesante. El libro es una buena oportunidad de conocer a este autor valioso y no demasiado conocido en España. El pensamiento de Capograssi es por momentos un poco oscuro y se echan en faltan notas a pie de página que aclararan las fuentes que utiliza. Sin embargo es una buena muestra del pensamiento personalista católico de la posguerra.- G. VILLAGRÁN.

CARBAJO NÚÑEZ, Martín, *Raíces de la Laudato Si'. Ecología franciscana*. Ediciones Franciscanas Arantzazu, Vitoria 2016, 310 pp., 15 €

No es un secreto para nadie que la encíclica sobre la ecología del papa Francisco tiene, ya desde su título, una inequívoca inspiración franciscana. Y así lo reconocieron los Ministros Generales de la familia franciscana con su carta de agradecimiento al papa por lo que consideraban una actualización del carisma franciscano. Es ahora un miembro de la orden franciscana, profesor en universidades de Roma y de Estados Unidos, el que asume la tarea de profundizar en esta inspiración. Pero lo hace, no comentando la encíclica, sino estudiando distintos aspectos de la tradición franciscana, capaces de iluminar la *Laudato si'*. Los cuatro capítulos tienen una estructura semejante porque en cada uno de ellos se emplea la misma plantilla en torno a lo que el autor considera los cuatro ejes de la ética franciscana: libertad, gratuidad, fraternidad y bien común. El primer capítulo es el único que se centra más directa-

mente en el texto pontificio para detenerse en la visión del mundo que en él se contiene y poner de relieve su carencia de bienes relacionales. El segundo capítulo presenta a Francisco de Asís como modelo de ecología integral, en quien se pueden encontrar elementos para afrontar la crisis ecológica de nuestro mundo. El tercer capítulo amplía esta visión a toda la tradición franciscana, deteniéndose sobre todo en las aportaciones filosóficas y teológicas de autores como Escoto y Buenaventura. El último capítulo tiene un carácter propositivo y práctico para caminar hacia una verdadera reconciliación de la gran familia cósmica.- I. CAMACHO.

FLORENSA, Albert – SOLS, José (eds.), *Ética de la investigación científica*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 276 pp., 22 €

Han sido varios los años durante los que un grupo de profesores se han venido reuniendo para elaborar este manual, la mayoría de ellos pertenecientes al Instituto Químico de Sarriá (Universitat Ramon Llull). A la dificultad que encierra el tema en sí mismo, se une el deseo de presentarlo en forma de manual, el número 16 ya de la serie “Ética de las profesiones” de los centros universitarios de la Compañía de Jesús en España. La primera parte se ocupa de la fundamentación: desde una reflexión sobre lo que es hoy la ciencia y sin olvidar las peculiaridades de las ciencias sociales respecto a las naturales (para evitar reduccionismos tan frecuentes en la actualidad) hasta buscar la relación entre ciencia y ética y ver sus aplicaciones a una ética profesional. La segunda parte trata de las distintas formas de incidencia de la ciencia en la sociedad y la naturaleza: en la misma generación del conocimiento científico, pero también en el impacto que este produce sobre la persona humana y su dignidad, sobre la sociedad, sobre los animales y la naturaleza en general. El último capítulo presenta una forma nueva de investigar que se desarrolla hoy como “Investigación Acción Participativa” y que se aplica especialmente a las ciencias sociales: se busca con él superar una orientación positivista con pretensiones de neutralidad o un enfoque que huye de toda reflexión ética refugiándose en la especialización del saber hodierno. No pueden faltar en un anexo algunos códigos éti-

cos elaborados para este campo, códigos que en modo alguno agotan las posibilidades de una ética aplicada en general o de una ética de la investigación.- I. CAMACHO.

GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Qué no cambia en economía cuando parece que cambia todo. Antropología económica*. Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2017, 265 pp., 8 €

La doble condición del autor, que fue hasta 2000 profesor de Antropología Cultural en la Universidad Complutense y redactor del diario económico *Expansión*, queda muy bien reflejada tanto en el fondo como en la forma de este libro. Formalmente destacan en estas páginas su calidad docente y comunicativa. En cuanto al contenido ha sabido analizar los hechos económicos adentrándose en su trasfondo filosófico y antropológico, lo que consideramos su principal valor. El libro hace un recorrido muy pedagógico por los temas económicos: sistemas económicos, procesos de producción y distribución, trabajo, sectores económicos, dinero y su función, Estado y su papel en la economía. Pero nunca se olvida que la teoría económica al trabajar estos temas lo ha hecho desde unos presupuestos antropológicos y una concepción de la persona humana al que el economista no suele prestar una especial atención debido a su excesiva preocupación por dar una idea lo más cabal posible de las realidades económicas. Si esta postura conduce a desligar economía y ética, Rafael Gómez Pérez concluye con un capítulo en que explicita esa relación viendo su reflejo en algunas cuestiones concretas.- I. CAMACHO.

*Sobre Regenerar la democracia, reconstruir el Estado*. Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2016, 133 pp., 9 €

*Sobre La ley natural, una historia controvertida*. Ideas y Libros Ediciones, Madrid 2016, 282 pp., 14,25 €

El Seminario Permanente Bibliográfico de AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia), que dirige el profesor Dalmacio Negro Pavón, tiene como objetivo el estudio de publicaciones escogidas por su interés, especialmente en las áreas de las ciencias humanas y sociales. Cada sesión de este seminario se ocupa de un libro, que es presentado

por el propio autor y luego sometido a comentarios y críticas por parte de los asistentes invitados. Dos muestras de este seminario son los libros que presentamos: *Regenerar la democracia, reconstruir el Estado* (Unión Editorial 2012) es obra de Gaspar Ariño, Catedrático de Derecho Administrativo, abogado y político, y fue estudiado en la sesión de 21 de abril de 2014; *La ley natural, una historia controvertida* (Universidad Nacional Autónoma de México) es obra de Francisco Carpintero, Catedrático de Filosofía del Derecho, y fue objeto de la sesión de 27 de marzo de 2015. En estos dos volúmenes se recogen las presentaciones de los respectivos autores, a veces las intervenciones de dos relatores designados para reaccionar y los comentarios libres de otros asistentes. No es necesario subrayar en interés de los temas abordados en estos dos volúmenes y sería prolijo entrar en los contenidos de cada uno de ellos. La presentación hecha por cada autor permite comprender dónde cada uno de ellos ha querido centrar su atención. Las reacciones de los asistentes abren un abanico de reflexiones que enriquecen y complementan los contenidos de los libros.- I. CAMACHO.

VIDAL, Marciano, *Historia de la Teología moral - Vol. V: De Trento al Vaticano II - 2: El siglo de la Ilustración y la moral católica (s. XVI-II)*. Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 2017, 1.190 pp., 45 €

Marciano Vidal inicia la Presentación mostrando su sorpresa porque el siglo XVIII pase por lo general bastante desapercibido ante los historiadores de la teología moral. Las casi 1.200 páginas de este volumen se encargarán de desmentirlo. Pero en realidad Vidal solo dedica al estudio directo de la teología moral en el siglo XVIII las últimas 400 páginas. Y hay detrás de ello una apuesta metodológica que nos interesa destacar y ponderar: el deseo de contextualizar a los autores de dicho siglo, de los que presenta una síntesis que los coloca “entre el rigorismo y la benignidad”. El estudio de este contexto se hace detenidamente: contexto, en primer lugar, político, social y religioso; pero además se presta una atención muy particular al contexto cultural, la Ilustración, que es para Vidal la consolidación de la modernidad y que floreció a lo largo del siglo XVIII hasta comenzar a de-

clinarse con la revolución de 1789. Tampoco elude Vidal una amplia sección que dedica al examen de la ética racional de todo este siglo, tan fecundo en este campo, desde la escuela escocesa y británica hasta Kant. El estudio de la teología moral del siglo XVIII, que es el objetivo último del volumen, se aborda desde diferentes perspectivas complementarias: en primer lugar, atendiendo a las cinco grandes familias religiosas que destacaron en este campo (dominicos, agustinos, carmelitas, franciscanos, jesuitas); luego, con un enfoque geográfico para fijarse en Francia, Italia, España y Alemania, país este último donde se produce el primer intento de renovación de la teología moral; se estudia luego el papel del papado en este terreno (con especial atención a la condena papal de la usura y de la masonería); y no se olvida, para acabar, el reflejo del pensamiento moral en ámbitos ajenos a él, como son la literatura o el arte en sus diferentes manifestaciones. En total son, según indicación inicial del autor, 213 los moralistas que desfilan por las páginas de este libro, naturalmente no todos tratados con el mismo nivel de detalle. De este modo queda preparado el escenario para abordar en el próximo volumen de esta obra monumental la teología moral de Alfonso de Liguori, a quien puede considerarse “el moralista más grande de los tiempos modernos” (pág. 1.174). Como ya conocemos por otras obras de Marciano Vidal, son frecuentes las indicaciones bibliográficas, que abren al lector nuevas perspectivas de estudio al tiempo que muestran la erudición del autor.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

FRANCISCO, PAPA, *La ternura de un Padre. Catequesis en el Año Santo de la Misericordia*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 317 pp., 15 €

Estas páginas contienen los principales textos producidos por el papa Francisco con motivo del Año Santo de la Misericordia. A estos textos se añaden los de las catequesis de los miércoles (enmarcadas en el tema de la misericordia), así como los de las audiencias *jubilares* de los sábados, que el papa convocaba generalmente una vez al mes. En sus intervenciones siempre está presente en primer plano la Sagrada Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo

Testamento, resaltando especialmente los textos en los que se refleja mejor la misericordia divina, completándolo con la exposición de las obras de misericordia, tanto materiales como espirituales. Además se añaden sus intervenciones con motivo de la Semana de oración por la unidad de los cristianos, la Jornada Mundial de la Juventud y sus manifestaciones en los viajes apostólicos a Armenia, Georgia y Azerbaiyán. Un apéndice particularmente interesante completa esta edición sobre el Año Santo de la Misericordia.- A. NAVAS.

KÜNG, Hans, *Siete papas. Experiencia personal y balance de la época*. Trotta, Madrid 2017, 304 pp., 21 €

El subtítulo refleja bien como en este libro se entremezclan la historia de 90 años de papado y la historia personal del autor. Las frecuentes referencias a los tres volúmenes de sus *Memorias* lo confirman: *Libertad conquistada* (Trotta, 2005), *Verdad controvertida* (Trotta, 2009), *Humanidad vivida* (Trotta, 2014). A Hans Küng le retiró en diciembre de 1979 la Santa Sede la *missio canonica* para enseñar, y es explicable que esta experiencia haya marcado su vida, como también ha dejado su huella en las páginas de este libro. Pero, al margen de este sesgo de la obra, estamos ante una revisión crítica de los últimos siete papas: desde Pío XII hasta Francisco. Referencia continua de esta crítica es el concilio Vaticano II, del que, como repite una y otra vez, solo quedan dos teólogos en activo: Joseph Ratzinger y el propio Küng. La evolución del papado que el concilio parecía impulsar exigía una profunda reforma de la curia vaticana, que ningún papa desde entonces ha emprendido con diligencia. Y ello ha sido menos posible en el marco de la estrategia restauracionista que caracterizó los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Küng ve expectativas más esperanzadoras en el papa Francisco, aunque el libro solo llega a cubrir los dos primeros años de su pontificado. El libro se lee con interés porque Küng conoce muy a fondo y en primera persona el mundo vaticano y tiene innumerables contactos directos e indirectos en él: y la lectura hace pensar, porque detecta problemas que la Iglesia no acaba de afrontar con el rigor que requieren. El juicio de cada uno de los siete papas está hecho con la li-

bertad que da el ser casi nonagenario, pero buscando siempre cierto equilibrio y adentrándose en el análisis de las causas que podrían explicar los mismos hechos que critica.- I. CAMACHO.

MUOLO, Mimmo, *Don Ernest Simoni. De los trabajos forzados al encuentro con Francisco*. Ediciones Paulinas, Madrid 2017, 144 pp., 15 €

Albania es un país poco conocido entre nosotros, y su iglesia menos aún. Es una iglesia que tiene una historia de persecución a manos de unos de los regímenes comunistas más radicales de los nacidos tras la segunda guerra mundial. Y este sacerdote, don Ernst Simoni, es uno de los últimos testigos de aquella experiencia martirial. Nacido en 1928 y ordenado en 1956 sacerdote diocesano, a pesar de su formación y sintonía con los franciscanos, fue arrestado en 1963 y condenado a muerte. Esta pena le fue conmutada por 25 años de trabajos forzados, que realizó en la construcción y en las minas. "Liberado" en 1981 (siete años antes por su buena conducta), pudo ejercer algunas tareas pastorales, que combinaba con su obligación de trabajar durante el día en las cloacas urbanas. Su verdadera liberación solo llegó el 5 de septiembre de 1990, con la caída del régimen. Esta biografía de un testigo de excepción, obra de un vaticanista que trabaja en el diario *Avvenire*, ha nacido con ocasión de la visita del papa Francisco a Tirana, cuando el 21 de septiembre de 2014 se produjo el simbólico encuentro entre ambos, un encuentro sembrado de lágrimas de alegría y consuelo.- B. A. O.

NEVES, João César das, *Lucía. La espiritualidad contagiosa de los niños de Fátima*. San Pablo, Madrid 2017, 144 pp., 11,50 €

La base fundamental de esta obra es una fuente de valor incalculable: las *Memorias* de Lucía, esos seis volúmenes que ella fue escribiendo (el último, publicado después de su muerte, que aconteció en 2005) a petición del obispo de su diócesis o del provincial de los carmelitas. Este libro aparece en castellano con motivo del centenario de las apariciones. El autor ha querido ponernos al corriente de lo que entonces ocurrió comenzando por trazar un cuadro de la situación europea y portuguesa del momento. Se relatan luego las apariciones siguiendo los

datos que ofrece Lucía en las memorias citadas. La última parte se dedica a los tres personajes: a Francisco y a Jacinta, que murieron muy pronto (1919 y 1920 respectivamente) y fueron beatificados en 2000 por el papa Juan Pablo II; y a la propia Lucía, su personalidad, sus espiritualidad y su vida como monja dorotea primero y como carmelita después.- B. A. O.

ORTEGA Y ALAMINO, Jaime, *Encuentro, diálogo y acuerdo. El papa Francisco, Cuba y Estados Unidos*. San Pablo, Madrid 2017, 166 pp., 12 €

El día 17 de diciembre de 2014 se hizo público el acuerdo a que habían llegado los gobiernos de Cuba y Estados Unidos. En ese mismo momento se dio a conocer, con expresiones de honda gratitud, el papel que la Iglesia había jugado a través de la persona del papa Francisco. Testigo excepcional e intermediario en la misma fue el Cardenal Jaime Ortega, arzobispo de La Habana, por encargo directo del papa. En estas páginas nos ofrece un relato pormenorizado del todo el proceso, desde los primeras liberaciones de prisioneros hasta el acto final de la firma. Al Cardenal Ortega le correspondió el llevar personalmente en mano a los presidentes Barack Obama y Raúl Castro la carta que el papa dirigió a cada uno de ellos, a partir de la cual se puso en marcha el proceso de diálogo. No solo interesan en este libro los detalles del proceso, destaca también en él la valoración que hace el Cardenal Ortega de las tres personas que intervinieron: el papa y los dos presidentes. De estos dos últimos subraya su deseo sincero de colaborar en la resolución del problema y el aprecio de ambos hacia la persona de Francisco. El libro es una apuesta decidida por el diálogo y sus posibilidades, pero también hace comprender la necesidad de elaborar estrategias que rompan las dificultades que, a primera vista, parecen insuperables por el peso del tiempo y la presión de ciertos ambientes.- I. CAMACHO.

TUTU, Desmond, *Mi Dios subversivo*. San Pablo, Madrid 2017, 112 pp., 12 €

En 1986 se convirtió en el primer obispo anglicano negro de la Ciudad del Cabo y Johannesburgo (República de Sudáfrica). Dos años antes se le había concedido el Premio Nobel

de la Paz por sus esfuerzos para poner fin al *apartheid* y su defensa de los derechos humanos. Desde 1996 es ya arzobispo emérito. En estas páginas nos ofrece reflexiones que nos permiten adivinar cuáles son las vivencias que le animaron en todas las luchas en que se vio implicado. En el centro de sus consideraciones está la experiencia de Dios, a la que dedica mucho espacio partiendo de los textos bíblicos en los que Dios aparece como un Dios subversivo, pero también como un Dios que es amor y misericordia, que es principio y fin de la existencia humana. Sus reflexiones se completan con una entrevista que concedió en Londres en el verano de 2014, donde pasa revista a toda su vida y se manifiesta sobre la fe que le anima y las influencias espirituales que más huella han dejado en él.- B. A. O.

## PASTORAL

PANGRAZZI, Arnaldo, *Corazones al servicio de las fragilidades humanas. Voluntarios testigos de la esperanza*. Sal Terrae, Santander 2017, 135 pp., 11,95 €

El número de voluntarios crece sin cesar, sobre todo entre los jóvenes y los mayores. Es un contrapunto interesante a una sociedad tan marcada por lo mercantil. Pero las actividades voluntarias requieren una formación que acompañe a la buena voluntad que mueve al voluntario. Y eso es lo que se propone este libro: contribuir a la formación de voluntarios, sobre todo a los que trabajan en el mundo de la sanidad. Su autor, que es religioso camilo, es especialista en pastoral de la salud y da continuamente cursos a voluntarios, experiencia que sirve de base a este libro. En él se comienza con una panorámica de la realidad del voluntariado hoy. Se profundiza luego en las motivaciones del voluntariado y sus objetivos. Y se entra después en la dimensión asociativa con que funcionan muchos voluntarios para mostrar la importancia y las posibilidades que tiene este cauce para la acción. Los dos últimos capítulos, de los cuatro que tiene el libro, se dedican ya específicamente al voluntariado en el ámbito de la salud: lo que significa este servicio en términos generales y los distintos tipos de beneficiarios ("fragilidades") que se encuentran ahí.- B. A. O.

ПОПЧАК, Gregory K., *Dioses rotos. Los siete anhelos del corazón humano*. Ediciones Palabra, Madrid 2017, 220 pp., 14,90 €

El autor es fundador y director ejecutivo del *Pastoral Solutions Institute*, una institución que se presenta como “dedicada a ayudar a los católicos a encontrar soluciones plenas de fe para sus matrimonios, familias y problemas personales” (cf. solapa). Este trabajo lo realiza el autor a través del tele-counseling. Aquí nos ofrece lo que podría ser las coordenadas en que basa su trabajo. La idea central es la convicción de que estamos llamados a la *divinización*, una convicción muy antigua y arraigada en la tradición cristiana, según la cual quiere de cada uno de nosotros un verdadero dios. Desde ahí se explica cómo Dios ha puesto en nosotros deseos e incluso pasiones que constituyen el motor que Él nos da para hacer realidad esa asombrosa transformación a que estamos llamados. Y el grueso de la obra lo constituye la explicación de esos siete deseos o anhelos, que guardan un paralelismo evidente con los siete pecados capitales. Tales anhelos son: abundancia, dignidad, justicia, paz, confianza, bienestar, comunión.- B. A. O.

RATZINGER, Joseph – BENEDICTO XVI, *Las homilias de Pentling*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2017, 130 pp., 14,60 €

El propio autor de estas homilias, en el breve Prólogo que escribe siendo ya papa emérito, recuerda con cariño el ambiente de la predicación aquí recogida. Se trata de diez homilias pronunciadas en ocasiones muy diversas en la iglesia de Sankt Johannes de Pentling, un pueblo al sur de Ratisbona en aquellos lejanos años de 1986 a 1999. En aquel pueblo se estableció Ratzinger en 1969 cuando consiguió la cátedra en Ratisbona, tras su breve experiencia en Tübinga. Y allí volvía siendo ya arzobispo de Munich (entre 1977 y 1982) y luego ya como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Es a esta última etapa a la que corresponden estas homilias. Su lectura nos permite acercarnos a la dimensión pastoral de Joseph Ratzinger, menos conocida dada la trayectoria por la que ha transcurrido su vida. En una extensa Introducción (págs. 9-22) Pablo Blanco Sarto, de la Universidad de Navarra, ofrece un estudio de las ideas de Ratzinger sobre la predicación.- B. A. O.

ROTA SCALABRINI, Patrizio, *Yo y mi casa serviremos al Señor. La familia en la Biblia*. Ediciones Paulinas, Madrid 2016, 135 pp., 11,50 €

No es raro escuchar que la Biblia no presta una gran atención a la familia. Este libro viene a mostrar lo contrario porque su objetivo no es tanto hacer una revisión cuantitativa de la presencia de la familia en los textos bíblicos cuanto rastrear el enfoque que se da en ellos a la familia. Y es lo que se hace en los cinco capítulos que componen la obra: la realidad de la pareja como núcleo (los primeros relatos de Génesis son aquí fundamentales); el hecho de la procreación y la paternidad/maternidad; la realidad de los hermanos y la vida en fraternidad; los distintos modelos de familia (desde la más primitiva, de claro tono patriarcal, hasta otras en que la madre adquiere una relevancia mucho mayor); el encaje de la familia dentro de la comunidad de fe. El autor, sacerdote de la diócesis de Bérgamo, es asistente espiritual de la Renovación Carismática.- B. A. O.

SOUPA, Anne, *¿Dios ama a las mujeres?* San Pablo, Madrid 2017, 182 pp., 14 €

Las características de la autora explican el contenido y el estilo de este libro: Anne Soupa es biblista, ha trabajado como redactora en *Fêtes & Saisons* y ha dedicado buena parte de su actividad a defender la dignidad de la mujer y a la promoción de esta en la Iglesia. Su pluma se mueve con soltura, lo que es una ayuda para el lector. Su fuente principal de inspiración es la Biblia, a la que dedica los cuatro primeros capítulos del libro, revisando una exégesis de carácter misógino que ha dominado durante tiempo. Porque para la autora la pregunta del libro debe leerse como una afirmación rotunda, y una adecuada lectura de la Biblia es la mejor confirmación. Sin embargo, en la Iglesia se instauró ya desde antiguo una actitud de desamor hacia la mujer y de falta de confianza en ella, junto con su reducción a las tareas de madre de familia. Pero esto es también reflejo de circunstancias culturales. La autora no se siente cómoda con la tesis de la complementariedad, no porque no la acepte si se interpreta adecuadamente, sino porque piensa que la igualdad es un dato previo que siempre se corre el peligro de ocultar. Una nueva ubicación de la mujer

en la Iglesia plantea problemas no pequeños, que solo se pueden afrontar si la Iglesia llega a amar a las mujeres del mismo modo que las ama Dios.- B. A. O.

VENTRIGLIA, Rino, *Señales de alerta. Lo que no hay que hacer en la vida de pareja*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 112 pp., 12 €

Se recogen aquí treinta años de experiencia de vida matrimonial del autor, que es neurólogo y especialista en análisis transaccional. Une, por tanto, la vida profesional y la vida personal. Las señales de alerta a que se refiere el título están sintetizadas en el capítulo 2º: se las adivina cargadas de realismo y sentido práctico. Entre ellas: los enfados, el no sentir nada, la familia-empresa, los caminos paralelos o las vías de escape. Pero se ocupa también de otros aspectos de la vida matrimonial, como son las caricias, la mirada y el perdón. La lectura de estas páginas ayudará, sin duda, a muchas parejas a interpretar su propia experiencia.- B. A. O.

## LITURGIA

AROCENA, Félix María, *Cánones litúrgicos de los concilios hispano-visigóticos*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2017, 204 pp., 12,50 €

El tema de este libro es el rito hispano-mozárabe que tuvo un largo proceso de formación hasta llegar a constituirse en la liturgia vigente en toda la Península Ibérica, donde perduró hasta el siglo XI. Este proceso lento es el que se quiere reconstruir aquí recorriendo los 38 concilios regionales o locales que se fueron celebrando a lo largo de dos periodos sucesivos: el hispano-romano (desde el año 300, con el concilio de Elvira, hasta 588, con la conversión de Recaredo) y el visigótico (desde el año 588 hasta 711, con la invasión de los árabes). Esta reconstrucción no es diacrónica sino sincrónica, en torno a siete temas: bautismo, eucaristía, oficio divino, año litúrgico, celebraciones, los fieles, el espacio sagrado. En cada uno de ellos se recogen los cánones de los concilios en que se fue concretando la liturgia, cánones que son ordenados con un criterio sistemático y precedidos de una breve introducción. El capítulo primero ofrece un marco histórico muy bien sintetizado y un recorrido breve por cada uno

de los 28 concilios cuyos cánones van siendo recogidos en los capítulos sucesivos.- B. A. O.

## ESPIRITUALIDAD

DÜRCKHEIM, Karlfried Graf, *Meditar porque y cómo. Hacia la vida iniciática*. Mensajero, Bilbao 2017, 274 pp., 10,90 €

Esta obra no es nueva. Al contrario, nos encontramos ante la novena edición en español de este texto sobre meditación. Que se vengán sacando ediciones de este texto una y otra vez desde inicios de los ochenta del siglo pasado, muestra ya que nos encontramos ante un libro referente sobre esta cuestión. Es posible, además, que esta nueva edición, se sume al despertar de la meditación que han provocado obras como la "Biografía del silencio" de Pablo D'Ors. Hay que recordar que, en este texto, por meditación se entiende el ejercicio iniciático que busca la apertura a, lo que el autor llama, el Ser esencial. De este modo comprende la meditación como un camino de liberación para el hombre. El objetivo del libro es ayudar al lector a recorrer este camino de iniciación. Para ello, el autor se detiene, en una primera parte, en explicar qué es la meditación y cuáles son las condiciones para realizarla. A continuación sigue con propuestas de diferentes ejercicios para el entrenamiento del lector y para que éste aprenda cómo meditar. Estas sugerencias son de diversos tipos, unas pasivas, otras activas y otras que pretenden integrar lo cotidiano como parte de la experiencia. Desde una perspectiva cristiana, este tipo de ejercicios hay que entenderlos como una propedéutica que sirve de instrumento al creyente para acercarse al verdadero centro, que debe ser cristológico - P. RUIZ LOZANO.

FARES, Diego – IRIGOY, Martaf, *Dichosos vosotros. Repensar las Bienaventuranzas con el Papa Francisco*. Ediciones Paulinas, Madrid 2017, 248 pp., 15,50 €

Este libro es una invitación a profundizar en las Bienaventuranzas. Se presenta como respuesta a una recomendación a los jóvenes del papa Francisco, en la que les sugería leer las Bienaventuranzas como camino para discernir qué hacer en sus vidas como cristianos. El texto está dividido en tres partes: La primera recorre las

Bienaventuranzas, partiendo de la idea de que ellas son un espacio de encuentro con aquel que Él mismo es la Bienaventuranza. Es en este encuentro donde el que contempla toma decisiones para su vida y deja que la misma contemplación se haga presente en ella: para ello los autores se basan en la dinámica de los ejercicios espirituales. La segunda parte, son sugerencias, los autores les llaman contemplaciones, sobre las Bienaventuranzas, partiendo de los comentarios dominicales a las mismas que realizó el papa Francisco en su primer año de pontificado. La tercera parte, sigue la misma estructura que la anterior, pero con tres meditaciones a partir de Mateo 25. En conjunto, el libro es una invitación a dejarse llevar por el espíritu del Evangelio. Una ayuda para dar un poco de más profundidad a nuestra vida.- P. RUIZ LOZANO

HALÍK, Tomáš, *Paradojas de la fe en tiempos postoptimistas*. Herder, Barcelona 2017, 241 pp., 19,80 €

En medio de una vida de constante actividad apostólica y universitaria, el autor acostumbra a retirarse en el verano a los bosques renanos para meditar sobre su experiencia y compartir sus reflexiones a través de libros como el presente. En esta ocasión quiere profundizar en su experiencia en el confesionario, porque el escuchar y acompañar a tanta gente permite un acceso rico y variado a la realidad del mundo y de la religión. Halík, que fue ordenado sacerdote cuando el comunismo reinaba en Checoslovaquia y vivió años en la oposición clandestina, es hoy profesor universitario y miembro del Pontificio Consejo para el Diálogo con los no creyentes. Para él estamos asistiendo a la agonía de un tipo de religión, la que nació de la Ilustración y también como reacción contra ella, que se sustenta en una tensión entre dos optimismos igualmente ingenuos, uno de carácter profano (la fe en el progreso humano) y otro religioso (la fe en un *deus ex machina* capaz de poner fin a todos nuestros problemas). También a la crisis de estas ideas se puede reaccionar con un optimismo redoblado o con el catastrofismo. La visión que ofrece Halík es la que recoge el título: la *paradoja*. Concretamente, la *paradoja pascual*, porque es el misterio de la Pascua lo que constituye el núcleo

mismo del cristianismo. Por eso este libro es una teología y una espiritualidad de la paradoja.- I. CAMACHO.

LÓPEZ CASQUETE, Manuel, *Subiaco. Un relato de silencio*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 128 pp., 9 €

Este relato nos cuenta la estancia de un joven, de nombre Casiano, en el monasterio benedictino de Subiaco durante dos años, que corresponden a su primera etapa de formación dentro de la orden. Es un relato de silencio, pero de un silencio tan rico como cargado de contenidos. Porque es a través del silencio del monasterio como Casiano va descubriendo su propia interioridad y va aprendiendo a relacionarse desde ella con el mundo exterior: el juego de interioridad/exterioridad o fondo/forma está presente en todo este recorrido que hace Casiano. Al seguir las páginas del relato el lector se siente invitado a hacer el mismo camino de descubrimiento interior en las fases sucesivas que el autor va marcando con una rica sensibilidad. El autor, que es profesor en la Universidad Loyola Andalucía, está vinculado a la Escuela de Silencio, y ha querido poner en forma de relato mucho de su propia experiencia espiritual. Al mismo tiempo el relato nos ayuda a acercarnos al mundo del siglo XV en que la acción se desarrolla (monasterio, mundo eclesiástico y papal, cortes, pueblo...) y el autor sabe hacerlo con una pluma ágil que contribuye a hacer más agradable la lectura de estas páginas.- I. CAMACHO.

MARTINI, Carlo M<sup>a</sup>, *El sol interior. Nuestras fragilidades y la fuerza de Dios*. Sal Terrae, Santander 2017, 238 pp., 16,50 €

En estas páginas se incluye el texto de unos Ejercicios Espirituales que Carlo Maria Martini dio a las monjas Carmelitas Descalzas del monasterio de San Lazzaro Alberoni, que fue mecanografiado por una de las monjas, guardado en la biblioteca del monasterio y descubierto muchos años después por un sacerdote, que pasó unos días en el monasterio, y que remitió el texto a Carlo Maria Martini para que lo revisara, cuando ya era cardenal emérito de Milán. La revisión de los papeles de Martini, a su muerte, hizo que este texto haya podido ver la luz. Cualquiera que conozca la dinámica

de los Ejercicios Espirituales reconocerá esta experiencia en el texto de Martini, aunque de una manera personalmente adaptada, conforme pedía siempre san Ignacio a quien ofreciera esta experiencia espiritual a otros. Por ello el contenido de este libro es una excelente guía para desenvolverse acertadamente en las complicaciones inevitables que se encuentran siempre en la vida del espíritu.- A. NAVAS.

MOYA CORREDOR, Juan, *Para ser otro Cristo*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2017, 389 pp., 22 €

San Josemaría Escrivá sintetizaba el camino a recorrer por todo cristiano en tres etapas: buscar a Cristo, encontrar a Cristo, amar a Cristo. Juan Moya, sacerdote del Opus Dei, se propone ayudar a recorrer ese camino con este libro, que no quiere ser ni una biografía de Jesús ni un tratado de cristología, aunque no ignore ni la una ni lo otro. Su enfoque es preferentemente ascético. Con este fin recorre la vida de Jesús, prestando una atención especial a sus enseñanzas. Para comentar los pasajes seleccionados reconoce que se ha inspirado en Juan Pablo II y en el fundador del Opus Dei, ambos modelos de santos y capaces de inspirar a todo cristiano.- B. A. O.

RONCHI, Ermes, *Las preguntas escuetas del Evangelio. Meditaciones propuestas al Papa Francisco y a la Curia Romana*. Ediciones Paulinas, Madrid 2016, 175 pp., 14 €

A este religioso perteneciente a la congregación de los Siervos de María le fueron encomendados en la Cuaresma de 2016 los ejercicios espirituales que se celebran tradicionalmente en la Curia Romana. Y tuvo la habilidad de articularlos en torno a diez preguntas tomadas de distintos pasajes de los evangelios, desde el “¿Qué buscáis?” (Jn 1,38) hasta el “¿Cómo será esto?” (Lc 1,34). Este enfoque permite que el texto sagrado llegue a su destinatario de un modo más incisivo, como pidiendo también una respuesta. El ejercitador ofreció pistas para las correspondientes respuestas del ejercitante, que siempre tendrían que aterrizar en la vida concreta de este. Por eso su lectura, sobre todo si se hace con esta misma intención, será una oportunidad para profundizar en la fe personal valiéndose de textos evangélicos. El libro se

abre con unas palabras de gratitud del mismo papa Francisco y se cierra con un saludo final suyo también.- B. A. O.

TOSOLINI, Tiziano, *Buscar a Dios en el silencio. La persecución de los misioneros en Japón. De Shusaku Endo a Martin Scorsese*. Ediciones Dehonianas España, Madrid 2017, 102 pp., 14 €

La película “Silencio” de Scorsese ha puesto nuevamente de actualidad la novela que con ese mismo nombre publicara en 1966 el japonés Shusaku Endo. Y este libro, del Director del Centro de Estudios Asiáticos que tienen los misioneros javerianos en Osaka, quiere ser una reflexión sobre los problemas teológicos que la novela plantea. Para ello comienza situándonos en el contexto histórico de las persecuciones contra los cristianos a comienzos del siglo XVII, medio siglo después de que San Francisco Javier iniciara la evangelización de aquellos territorios. Además Tiziano Tosolini nos acerca a la biografía de Shusaku Endo, su conversión al catolicismo y las dificultades que le acarreo el choque del Dios cristiano con las tradiciones religiosas orientales. Con todos esos elementos es más riguroso el acercamiento a la problemática de “Silencio”, que él analiza desde el texto mismo pero también teniendo en cuenta otros escritos del autor japonés. Decir que “Silencio” es solo una denuncia del silencio del Dios cristiano ante las atrocidades que sufren los misioneros jesuitas y los japoneses convertidos es simplificar demasiado el problema. Porque en ese silencio de Dios se descubre al Cristo sufriente, al Cristo débil que acompaña a cristiano perseguido y que le descubre a Dios por una vía diferente.- I. CAMACHO.

## RELIGIONES

ÁLVAREZ PEREA, Javier, *La religión de la sociedad secular*. Thémata, Sevilla 2017, 412 pp., 20 €

La relación entre la religión y la política, la sacralidad como revestimiento y fundamentación del poder y el concepto de secularización, desvinculando lo político y lo religioso son los temas fundamentales de este estudio. Tras una breve introducción se analiza lo sagrado en las civilizaciones clásicas, centradas en Grecia,

Roma y la cristiana, sobre todo en el influjo de S. Agustín. Luego se analiza la Edad Media, el desarrollo de la Europa cristiana y el influjo de Juan de Salisburi, Tomás de Aquino y Dante. El capítulo tercero es el de la Edad Moderna y los conflictos entre el poder secular y el papado, la teoría conciliarista, la nueva concepción del derecho natural y la Reforma, Lutero y Calvino. La edad moderna tiene también como referentes el principio del Estado confesional, con la preponderancia real sobre la eclesiástica (Bodino), el principio de tolerancia de Castelleo y la fundamental influencia de Hobbes y Locke. La Edad Contemporánea es analizada en torno al concepto de Ilustración (Kant), la revolución y el laicismo del Estado, así como la religión civil de Rousseau, el culto revolucionario y la deriva laicista.

La actualidad, “el presente continuo”, se analiza como el camino al totalitarismo, con la preponderancia de Hegel, y luego el paso a la religión secular, siendo Gauchet, Dalmacio Negro y Voegelin las grandes referencias. Una conclusión final y una buena información bibliográfica completan el volumen. La sustitución de la trascendencia religiosa por la estatal es el eje del análisis que se ofrece. Se entiende por religión secular el culto al sistema político democrático, y la conciencia secular religiosa es la matriz de ideologías como el materialismo histórico, el laicismo y la ideología de género, corrientes heterogéneas y diferentes de pensamiento que el autor alinea como derivaciones de la religión secular. El eclipse del Dios trascendente, la crisis de fe, la papalización de la Iglesia y la pérdida católica de grandes masas de la población son también consecuencias del proceso histórico analizado.- J. A. ESTRADA.

BEUTLER, Kurt, *Perlas en el Corán. Un cristiano descubre el libro de los musulmanes*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 150 pp., 13 €

Kurt Beutler es teólogo cristiano e islamólogo y en este libro hace una lectura comparativa del Corán desde su perspectiva cristiana. La tesis de fondo de Beutler es que el Corán para entenderlo hay que leerlo desde la Biblia y, en concreto, desde la figura de Jesús. Beutler, gran conocedor del Corán, nos revela unas conexiones internas del texto y unos implícitos que ciertamente invitan a pensar en una presencia

constante de Jesucristo en su mensaje e incluso una cierta afirmación de su divinidad. Beutler no niega la existencia de versículos del Corán muy problemáticos y en claro conflicto con el Evangelio, simplemente él hace una lectura comparativa que no pretende explicar el conjunto del texto. Por último Beutler propone un camino de renovación del islam que pase por una vuelta al Corán abandonando la supuesta autoridad de los hadices sobre Mahoma, y una lectura del libro sagrado musulmán que se atreva a romper con interpretaciones duras y problemáticas. Este libro de Beutler creo que, en su sencillez –sólo busca compartir una lectura personal del Corán– cumple muy bien su objetivo y abre al lector unas posibilidades inusitadas en el diálogo y la comprensión de la tradición islámica.- G. VILLAGRÁN.

LEMMEL, Jean Pierre, *Los tres libros*. Editorial Aldebarán, Cuenca 2016, 465 pp., 30 €

La importancia que los tres grandes monoteísmos atribuyen a sus libros sagrados, desarrolla en nuestro tiempo toda una literatura oral y escrita no especializada que corre el peligro de no matizar el papel que dichos libros desempeña en la vida del creyente. Como consecuencia de ello, los estudios de divulgación sobre los textos tienden a tratar de un modo muy general los mismos. Esta es la dificultad fundamental de este volumen en el que el autor, que despliega una erudición notable, se aproxima con cierta profundidad a la Torá, al Nuevo Testamento y al Corán “para comparar de la forma más objetiva posible los tres libros”, pero tiene que abordar demasiadas cuestiones sin poder entrar a matizarlas o enmarcarlas, lo que permite comprenderlas mejor. Con todo, su lectura ofrece al lector una primera aproximación muy general que puede ser la puerta de estudios más especializados.- J. GUEVARA.

PANIKKAR, Raimon, *Obras completas – Volumen VI: Cultura y religiones en diálogo. – I: Pluralismo e interculturalidad*. Herder, Barcelona 2017, 458 pp., 45 €

Este volumen forma parte de las Obras completas de Panikkar ya muy avanzadas en la edición que ofrece la editorial Herder. La breve Introducción, precedida por la presentación y un índice de abreviaturas, se centra ya en el

pluralismo de las verdades, que constituye el eje fundamental de la primera parte: el pluralismo como problema; las distintas aproximaciones filosóficas, especialmente la fenomenológica y la antropológica; y el mito pluralista (simbolizado por la torre de Babel). Una vez tematizado el concepto de pluralismo, se analizan los desafíos que plantea; su relación con la identidad religiosa; su caracterización según un enfoque monista o dualista y las consecuencias metafísicas resultantes de ambas perspectivas. Una vez desarrollado este enmarque global, se pasa al estudio de la relación entre pluralidad cultural y evangelio; entre pluralismo, la microdoxia y la ortopraxis; la ambigüedad de la virtud de la tolerancia; el eclecticismo y el sincretismo. Finalmente se reflexiona sobre la interpelación del pluralismo religioso a la Iglesia católica y los problemas filosóficos, teológicos y sociológicos que genera el pluralismo religioso y el intento del ecumenismo.

La segunda parte se centra en la interculturalidad, vista desde el pensar analítico, conceptual y escrito. En este marco surgen los distintos enfoques de la antropología cultural, la teología de la liberación intercultural e interreligiosa, la perspectiva del Oriente y el yo como parte del nosotros. Una reflexión filosófica final sobre la paz y la interculturalidad cierra el volumen, que consta también de un glosario para facilitar la comprensión y un índice de nombres para las consultas. Es un estudio complejo porque reúne distintas formas de aproximación a la pluralidad y la interculturalidad, siendo lo teológico y lo filosófico lo preponderante. Es una obra erudita y con amplia información, que exige un conocimiento previo del autor para una comprensión de su vocabulario y de la particularidad de su visión de la tolerancia y de las relaciones entre las culturas y las religiones.- J. A. ESTRADA.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, *El islam aquí entre nosotros*. CCS, Madrid 2017, 101 pp., 10 €

Esta última obra del profesor Sánchez Nogales quiere ser un libro sencillo de introducción al islam y a su presencia en España. La extensión corta y el estilo sencillo responden a este objetivo. No hay pues que pedir a esta obra la última novedad en el estudio de la islamolo-

gía. El libro toca varios puntos importantes en el estudio del islam: el estudio de la figura de Mahoma, las bases del islam (Corán, hadiz, Shari'a...), una presentación del problema del yihadismo, un acercamiento al islam en Europa y España y unas reflexiones sobre las relaciones islamo-cristianas y el diálogo interreligioso. En su sencillez, esta obra muestra el buen conocimiento del islam del autor que le permite presentar en una síntesis sencilla tanta información importante. La posición del autor es de conocimiento y estima del islam, pero a la vez de llamada de atención ante las dificultades reales y los puntos criticables de este. En definitiva una importante contribución al panorama bibliográfico sobre el islam que hará más fácil el acercamiento a este de mucha gente y que hay que agradecer al autor. Los mapas y cuadros incluidos al final del libro son muy ilustrativos de los puntos que el autor señala y ayudan mucho.- G. VILLAGRÁN.

*Vijñāna Bhairava Tantra*. Traducción, estudio preliminar y comentarios de Óscar Figueroa. Editorial Kairós, Barcelona 2017, 384 pp., 18 €

Estamos ante un texto clásico de la literatura tántrica, que floreció en la India antigua a partir del siglo VIII, con una clara oposición a la tradición brahmánica. Óscar Figueroa que es investigador en literatura sánscrita y religiones de la India en la Universidad Autónoma de México, permite en su amplio estudio preliminar contextualizar y desentrañar este texto. Es un tratado breve, de solo 161 estrofas, que comienza con un diálogo entre el dios Bhairava y la diosa Bhairavī que permite al primero revelar su doctrina (el título del poema, *Vijñāna Bhairava*, significa precisamente “discernimiento o conocimiento de Bhairava”). Esta revelación se hace a través de 112 ejercicios contemplativos, que constituyen la parte más extensa del texto. La fijación del texto es un problema para todos sus editores, ya que su popularidad ha hecho que se multipliquen las versiones a partir del siglo X en que se supone adquirió ya su legitimidad canónica. Tampoco la traducción a las lenguas occidentales carece de dificultades. Todo ello lo ha resuelto nuestro editor reproduciendo el texto sánscrito, traduciéndolo teniendo a la vista las mejores ediciones en lenguas

modernas y añadiendo un amplio comentario a cada estrofa. El Glosario incluido al final de volumen es otra ayuda para el lector.- F. L.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

BALLESTEROS, Iván, *Quiero aprender cómo funciona mi cerebro emocional*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 128 pp., 9 €

El acercamiento al mundo de las emociones se lleva a cabo con un buen carácter y sentido divulgativo desde el campo de la neurobiología. El autor, biólogo y doctor en farmacología, explica con buen tino las bases neurobiológicas de la emoción, el papel que las emociones han jugado en el curso de la evolución filogenética y el modo en el que las emociones actúan en nuestro cerebro. El miedo, el asco, el enfado o la alegría como emociones básicas se analizan como partes de nuestro “yo emocional”, en sus relaciones con el pensamiento, la atención o los recuerdos. Un apartado último intenta esclarecer la relación entre el mundo emocional y la salud psíquica.- C. DOMÍNGUEZ.

JOHNSTONE, Lucy – DALLOS, Rudi (eds.), *La formulación en la psicología y la psicoterapia. Dando sentido a los problemas de la gente*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 2ª edición, 455 pp., 39 €

Nos encontramos en este volumen de la “Biblioteca de Psicología” de Desclée de Brouwer con una segunda edición actualizada y revisada de la primera aparición del texto. En ella se ofrece un resumen de la práctica, la investigación, el desarrollo y los debates más recientes sobre la formulación (hipótesis de cómo un sujeto llega a presentarse con cierto desorden en una teoría psicológica). Los puntos de vista psicodinámicos, cognitivo-conductuales, sistémicos o integrativos entre otros, son repasados por diversos autores, especialistas en cada uno de estos campos. A través de dos estudios de casos, uno de un adulto y otro de una niña, se ilustra el uso de la formulación desde la perspectiva de seis enfoques teóricos diferentes por parte de sendos expertos. Un análisis crítico de todos ellos se ofrece como debate en la parte última de la obra. El estudio es riguroso e iluminador por el contraste de perspectivas que existen en la actual clínica de la salud mental.- C. DOMÍNGUEZ.

JUNG, Carl Gustav, *Introducción a la psicología analítica*. Trotta, Madrid 2017, 246 pp., 30 €

La obra de Jung, tanto por su extensión como por su complejidad y por la diversidad de temas que aborda, no resulta de fácil comprensión. Introducirse en su pensamiento para obtener una visión sintética de sus formulaciones teóricas resulta muy problemático, si no se acude a alguna introducción de las que realizaron sus discípulos. Pero en esta ocasión, nos encontramos con una ofrecida por el mismo Jung. Se trata de la transcripción del seminario que impartió en 1925 en lengua inglesa, en el que a lo largo de 16 sesiones se expone su recorrido biográfico (su problemática relación con Freud) y sus teorizaciones más importantes. Un diálogo abierto con los participantes al seminario cierra cada sesión. Es la época en la que Jung andaba trabajando e ilustrando su famoso *Libro rojo*, por lo que las referencias a sus propios sueños y fantasías son objeto frecuente de la información que ofrece. Pero, además de estos elementos autobiográficos, encontramos también una buena introducción a los conceptos fundamentales de su Psicología Analítica (como él mismo la denominó para diferenciarla del psicoanálisis de Freud). De este modo conceptos como los de arquetipo, inconsciente colectivo, tipos psicológicos, etc. son presentados a través de casos clínicos y de obras de arte contemporáneo. Se aúna así en el presente volumen un documento de valor tanto sobre la personalidad de Jung como de sus conceptos fundamentales.- C. DOMÍNGUEZ.

KABAT-ZINN, Jon – WILLIAMS, Mark G. (eds), *Mindfulness. Su origen, significado y aplicaciones*. Kairós, Barcelona 2017. 602 pp., 24 €

La práctica del *mindfulness* (“atención plena” o “consciencia plena”, como las traducciones que más se imponen en castellano) se extiende hoy en el campo de la psicología clínica, de la psiquiatría, la educación y también ya de la literatura de auto-ayuda, con una velocidad sorprendente. Ello obliga a interrogarse sobre lo que en esta propagación hay de moda y lo que responde realmente a una auténtica eficacia terapéutica. Sin duda, los efectos benéficos de esta práctica parecen sólidamente demos-

trados, lo que no quita que el elemento moda juegue también un papel en su amplísima difusión. La sabiduría de la meditación budista que se encuentra tras esta práctica ha sido asumida por occidente y ha sido acreditada a través de múltiples estudios que garantizan la eficacia de la que ya está siendo denominada como “meditación científica”. En el presente y voluminosa obra nos encontramos con una buena información sobre lo que fueron los orígenes de esta práctica, su significación y sus aplicaciones a diversos campos. Una atención especial se concede a las relaciones del *mindfulness* con el sufrimiento humano, dado que entre el gran número de especialistas que intervienen predominan los de la filosofía y la espiritualidad oriental. De hecho, los diversos capítulos aparecieron previamente como artículos publicados en *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*.- C. DOMÍNGUEZ.

MARTURANO, Janice, *Mindfulness en el liderazgo. Como crear tu espacio interior para liderar con excelencia*. Editorial Kairós, Barcelona 2017, 284 pp., 16 €

El objetivo que se propone la autora es el contribuir a que sus lectores vivan y lideren con excelencia. Para ello cuenta con su propia experiencia, la experiencia del camino que ella encontró apremiada por su necesidad personal y que se ha traducido luego en su actividad para ayudar a otros desde el *Institute for Mindful Leadership*, que ella fundó en 2010. Lo que nuestra vida acelerada y precipitada no encuentra —a veces, ni echa en falta— es un espacio interior que nos permita tomar distancia ante la realidad que nos abruma. Y ese espacio nos capacita para centrar la atención en lo importante, para ver con claridad lo que tenemos delante, para alentar la creatividad, para encarnar la compasión. Tales son las capacidades que facilitan el ejercicio de un liderazgo excelente. La autora divide su obra en tres pasos. Comienza, en una primera parte más teórica, presentando lo que es un liderazgo consciente. Se proponen en la segunda técnicas para cultivar esa excelencia, sobre todo en forma de meditaciones y reflexiones. La parte última es eminentemente práctica: ejercicios y aplicaciones para hacer efectivo todo lo anterior.- F. L.

NEVADO REY, Manuel – GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, José, *Acompañar en el duelo. De la ausencia de significado al significado de la ausencia*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 191 pp., 14 €

La problemática del duelo adquiere hoy día una importancia considerable en el ámbito de la psicología clínica dado que las pérdidas son inevitables en todo proceso de crecimiento y, en ocasiones, difíciles de gestionar. En el presente trabajo se pretende ofrecer unas herramientas para una sana gestión de las situaciones de pérdida. Entre ellas, la de la necesidad de comprensión de lo ocurrido, la integración de las pérdidas a través de la comunicación y reconocimiento, el trabajo mediante una serie de prácticas y ejercicios y, también, el sentido del humor como elemento terapéutico importante. Se pretende así aportar una aproximación a los procesos de duelo, a sus tipos, fases y duración de los mismos, así como también ofrecer un abordaje terapéutico, con especial atención a situaciones de duelo en la infancia. En su última sección se ofrece la información para un taller de intervención individual y grupal en los procesos de duelo. Una filmografía, un elenco de canciones y una bibliografía sobre el tema cierran el estudio.- C. DOMÍNGUEZ.

ROMÁN, María Teresa, *La exploración de la conciencia. En Oriente y Occidente*. Editorial Kairós, Barcelona 2017, 454 pp., 18 €

La conciencia es, para la autora, “misterio y fuente de misterio” (pág. 74). No ahorra calificativos para ella: “actividad profunda, oculta, misteriosa, esquiva, maravillosa, aventurera y mágica” (pág. 23). María Teresa Román, que es licenciada en Psicología y doctora en Filosofía y profesora de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, se propone estudiar esos fenómenos especiales que nos conducen a otro tipo de acercamiento a la realidad, partiendo de aquella afirmación de Octavio Paz: “Para ver otra realidad hay que dudar de la realidad que vemos con los ojos” (pág. 29). Detrás de este deseo se esconde un cierto escepticismo frente a la visión convencional del mundo, tan dominada por la razón. Y busca caminos alternativos examinando estados no ordinarios de conciencia, como son: el mundo de los sueños, la meditación, el chamanismo y sus esfuerzos

por contactar con el universo paralelo de los espíritus, la experiencias cercanas a la muerte, la búsqueda de lo mágico, incluso la Nueva Era y su afán por rechazar la visión científica del mundo. Esta sola enumeración muestra que estamos ante fenómenos distintos y heterogéneos. Y es en esa heterogeneidad, que se traduce en muchos testimonios aducidos del mundo oriental y del occidental, donde reside la riqueza de este estudio, aunque no se llegue en él a unas conclusiones muy sistematizadas.- F. L.

## FILOSOFÍA

BARRACA MAIRAL, Javier, *Originalidad e identidad personal. Claves antropológicas frente a la masificación*. San Pablo, Madrid 2017, 149 pp., 11,50 €

Ya denunció Ortega y Gasset al hombre masa, el sujeto despersonalizado y deshumanizado que nuestras sociedades promueven. El profesor Javier Barraca, titular de Filosofía en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, quiere profundizar en la identidad personal desde la doble perspectiva de la antropología y la ética. Comienza describiendo detenidamente las perturbaciones en lo identitario personal y sus muchas manifestaciones, sin olvidar cuántas veces la identidad personal es objeto de manipulación. Propone además el profesor Barraca comenzar por una crítica o cuestionamiento de sí mismo. A partir de ahí se explora la dimensión de salida al tú como algo insustituible para la búsqueda de sí mismo. Desde ese encuentro relacional estamos en condiciones inmejorables para descubrir la originalidad personal en su sentido más profundo. Un paso más: la identidad y la originalidad personal piden solícitamente el crecimiento y la maduración. Y aquí entra en juego la justicia como clave para las tareas educativas, informales o formales. El itinerario es complejo y autor lo ilustra desde un buen conocimiento de la filosofía moderna y contemporánea, pero también desde múltiples referencias a la literatura, el arte o el cine, que ilustran plásticamente su pensamiento.- F. L.

CROSBY, John F., *El personalismo de John Henry Newman*. Palabra, Madrid 2017, 368 pp., 19,90 €

John F. Crosby es un filósofo católico americano dedicado a profundizar en el personalismo y que entre otros autores ha dedicado una buena parte de su trabajo a conocer al beato John Henry Newman, al que está dedicado este libro. En él nos descubre el pensamiento de un autor que, según él, se anticipa al personalismo desde una sabia combinación de lo filosófico y lo teológico. En un lenguaje cercano, no limitado a los especialistas, el profesor Crosby descubre que, para Newman, el modo de entender la persona pasa por la búsqueda y la afirmación de la verdad en la religión. Newman es profundamente teocéntrico, pero esta afirmación hay que unirla a otra dimensión clave en su pensamiento, la importancia que da a la propia experiencia, a la subjetividad o, como Newman dice, al corazón. Desde estas dos perspectivas, Crosby muestra que para Newman la clave del hombre pasa por su apertura a Dios, desde la experiencia, desde el trato afectivo con un tú y no tanto desde la mera razón. Sin menospreciar el papel que ésta tiene. El texto nace de una serie de conferencias que el autor ofreció en la Universidad. La edición española ha sido cuidadosamente prologada y complementada, lo que ayuda a una lectura más profunda, incluso para el no iniciado en el pensamiento de Newman. - P. RUIZ LOZANO.

GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves, *Julián Marías. Metafísico de la persona*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 198 pp., 14 €

La presente monografía de la doctora Gómez Álvarez ofrece una visión global de la evolución de Marías, partiendo de sus inicios: la Escuela de Madrid, la primera metafísica ("Idea de la metafísica"), su cátedra y sus publicaciones en la Revista de Occidente y en el Instituto de Humanidades. La segunda parte del trabajo estudia el método de Marías: su concepción de la filosofía como saber plural, el método de la razón vital e histórica, con la que pretende ir más allá del realismo y del idealismo, y su afinidad y diferencia con Ortega y Gasset. La tercera parte se centra en el personalismo y el concepto de persona, tanto desde la estructura social y el análisis del impresionismo, como desde la estructura empírica, que constituye el segundo nivel de comprensión y el marco propicio para la comprensión de la persona. La

“Antropología metafísica” y la indagación de la persona en algunos de sus escritos son el objeto de esta parte del volumen, que ofrece también una actual reflexión sobre la razón vital masculina y la femenina, temáticas igualmente estudiadas por la autora en su tesis doctoral. El apéndice, “Una filosofía por descubrir”, sintetiza su visión general de Marías y se completa con una cronología de su recorrido intelectual y una selección de su obra filosófica y de algunos autores que la han analizado. El trasfondo histórico, cultural y filosófico de la filosofía de Marías merecería un mayor esfuerzo para poder encuadrar su filosofía y se echan de menos perspectivas históricas como las que ofrece Pedro Cerezo con su “El mal del siglo” de Biblioteca Nueva.- J. A. ESTRADA.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique, *Julián Marías. Apóstol de la divina razón*. San Pablo, Madrid 2017, 589 pp., 23,50 €

Este ensayo dibuja una exposición completa de la biografía filosófica del pensador y ensayista vallisoletano Julián Marías Aguilera (1914-2005) bajo la clave interpretativa de su personal orientación hacia Dios. Su autor entiende que el de Julián Marías, discípulo destacado de Ortega y Gasset, X. Zubiri, José Gaos y M. García Morente, es un caso paradigmático de aquellos minoritarios filósofos contemporáneos cuya trayectoria vital y producción intelectual, en plena coherencia recíproca, se vierten hacia el horizonte de lo divino. Los escritos de J. Marías se afanan por erigir una filosofía apta y fructífera de cara a la promoción de la inteligibilidad de la revelación cristiana en una época secularizada. Ello confiere a J. Marías el merecido título de ‘apóstol contemporáneo de la divina razón’. Asumiendo las realidades de la filosofía y del cristianismo, la obra de Marías se esfuerza por una necesaria renovación intelectual adoptando incesantemente y sin fisuras la perspectiva religiosa en el estudio de los problemas filosóficos. Es precisamente esa mirada religiosa la que permite a los católicos responsables e innovadores considerar en serio la relación entre filosofía y cristianismo, abriendo así caminos para el desarrollo de marcos de pensamiento a la vez rigurosos y novedosos. Con prólogo de Harold Raley, especialista en la obra de Julián Marías, el texto se completa con una

amplia bibliografía. La obra supone, desde la admiración y el conocimiento personal, una invitación a meditar y seguir explorando los terrenos y parajes que marcan la producción de este importante pensador dentro del círculo de la relación fe-razón. Enrique González Fernández (Madrid, 1962) es doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación y profesor de Filosofía en la Universidad San Dámaso. Entre sus últimos escritos, destacan *Conocer a Dios* (2015) y *Nacionalismo y cristianismo* (2016).- A. MARTÍN MORILLAS.

GRACIA GUILLÉN, Diego, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Triacastela, Madrid 2017, 695 pp., 39 €

El presente volumen constituye la versión actualizada y desarrollada del estudio del mismo autor titulado *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri* de 1986. Si en aquella obra el médico, psiquiatra, bioeticista, escritor y filósofo Diego Gracia presentaba una introducción general al pensamiento de Xavier Zubiri (1898-1983), en esta ofrece, treinta años después, un análisis crítico-hermenéutico de su producción filosófica que cuenta con el bagaje de los nuevos textos publicados del filósofo donostiarra y la multiplicidad de interpretaciones acumuladas durante las últimas décadas. El estudio recoge y sistematiza diferentes artículos y trabajos sobre este tema publicados en diversos lugares, algunos de los cuales aparecen por vez primera, y consigue ofrecer una revisión actual y una síntesis detallada de los principales ejes de la filosofía zubiriana. La densa monografía se articula en cuatro secciones: contexto y desarrollo de su pensamiento, posicionamientos noológicos, visión antropológica y relación ciencia-filosofía. Incluye también el elenco completo de la bibliografía de Zubiri. Como afirma D. Gracia: “Este es el punto esencial en el pensamiento de Zubiri. El fundamento es realidad trascendental, y en tanto que trascendental, realidad personal. Y eso es lo que llamamos Dios. De donde resulta que la experiencia del fundamento es experiencia de la realidad personal, de Dios, no experiencia de lo sagrado, que sería sólo el sentido consecutivo a la realidad de Dios” (pág. 405). A juicio de Gracia, hay que buscar las voces de aquellos que en la marginalidad del sistema han elaborado un pensamiento propio,

bien perfilado, complejo por su profundidad. El motivo del interés en esa clase de filosofía, en la que destaca la de Zubiri, no radica en su marginalidad, sino en el hecho de que su valor intelectual la coloca en el centro del pensamiento, aunque no de la sociedad. Para los pensadores futuros, importa el ejemplo de quienes fueron capaces de anteponer al éxito individual la fidelidad en la búsqueda de lo verdadero.- A. MARTÍN MORILLAS.

HORNEDO ROCHA, Braulio (ed.), *Iván Illich, un humanista radical. Antología*. Ediciones La Llave, Barcelona 2016, 502 pp., 22 €

Se le ha comparado con Carlos Marx, con la diferencia que este vivió en el siglo XIX e hizo la crítica del capitalismo en los albores de la industrialización, mientras que Iván Illich la hace ya en la segunda mitad del siglo XX con un capitalismo ya muy avanzado, pero no exento de contradicciones. Estas son las que Illich se esforzó por denunciar a lo largo de su ajetreada vida: nacido en Viena en 1926, estudió filosofía y teología en Roma, ejerció luego como párroco en Nueva York y fue vicerrector de la Universidad de Puerto Rico, para terminar instalándose en México en 1961, ya alejado de la jerarquía eclesiástica, donde creó el Centro Intercultural de Documentación. Allí trabajó hasta el final de sus días (murió en 2002). Esta antología nos ayuda a adentrarnos en su pensamiento a través de cinco escritos suyos correspondientes a los años 1971 a 1980. En *Alternativas* (1974) recoge algunos artículos anteriores a 1970 que nos acercan a la génesis de su pensamiento. Se ofrecen luego algunas páginas de la más conocida de sus obras, *La sociedad desescolarizada* (1971): en ella no pretende sacar a la gente de la escuela sino que propone una escuela que no sea instrumento de reproducción del tipo de hombre que la sociedad moderna necesita para sobrevivir. *Energía y equidad* (1974) se publica en el contexto de la guerra de Yom Kippur que tanto afectó a la producción y comercialización de la energía. *La convivencialidad* (1973) estudia ese tipo de hombre que hace posible la convivencia y critica el modelo de crecimiento económico destructor del entorno que hace posible los valores de uso. Por último, *El trabajo fantasma* (1980) culmina sus reflexiones sobre lo que él llama

la “modernización de la pobreza”, que tiende a convertir todos los valores de uso en valores de cambio, la clave de la deshumanización de la sociedad.- I. CAMACHO.

MATE, Reyes – GUARIGLIA, Osvaldo N. – OLIVÉ, León (eds.), *Filosofía iberoamericana del siglo XX. II: Filosofía práctica y filosofía de la cultura*. Editorial Trotta, Madrid 2017, 685 pp., 40 €

Con este volumen 33 concluye el ambicioso proyecto de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, iniciado en el ya lejano año 1992, que se ha venido publicando en colaboración con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Este último volumen ha tenido que ser dividido en dos tomos. Se pretende ofrecer en él una panorámica de los escritos en español y portugués sobre filosofía, aparecidos a lo largo del siglo XX. En este segundo tomo se ha agrupado todo lo relativo a filosofía práctica. Se incluye: filosofía de la historia, filosofía de la religión, ética, filosofía política, filosofía del derecho, estética, filosofía de la cultura, filosofía y literatura, filosofía y ensayo. En algunos casos, filosofía del derecho, se dedican distintos capítulos a países diferentes; en otros casos, se distingue en sendos capítulos la producción en España y la producción en Latinoamérica. Imposible resumir su contenido. Solo cabe decir que será un volumen de referencia (como toda la enciclopedia) por muchos años.- F. L.

OLMO, María del, *Manuel Fraijó y Javier Sádaba. Un diálogo entre dos filósofos de la religión*. Tecnos, Madrid 2017, 295 pp., 18,50 €

María del Olmo, que es profesora de la Universidad de Alicante y había dedicado ya su tesis doctoral a Javier Sádaba, ofrece ahora este estudio comparativo de dos de los filósofos de la religión más reconocidos en España. La comparación pone de relieve sus puntos de coincidencia, pero también sus diferencias. Tras un extenso recorrido por la biografía de ambos, que muestra coincidencias y diferencias y sobre todo la sólida formación que tuvieron con recorridos hasta cierto punto semejantes, se estudia la concepción que tienen uno y otro de la filosofía de la religión. Sádaba reivindica la total autonomía de esta disciplina, mientras que

Fraijó subraya su relación con la teología, una relación que enriquece a las dos. El interés por el cristianismo como la religión de más influjo en nuestra cultura es común en ambos, pero no dejan de interesarse por otras religiones, de modo especial por las religiones monoteístas. También hay confluencia en algunos temas que han sido objeto de preocupación para los dos. Tres destacan, que son estudiados en el último capítulo: el problema del mal en el mundo y su relación con Dios, la relación entre ética y religión, la espiritualidad. No cabe duda que el carácter comparativo de este libro ayuda, no solo a la mejor comprensión de ambos autores, sino además a hacerse un idea más cabal de la filosofía de la religión.- F. L

## HISTORIA

CARRETERO CALVO, Rebeca, *Historia Domus Turiasionensis. El relato histórico del colegio de la Compañía de Jesús de Tarazona (1591-1628)*. Centro de Estudios Turiasionenses, Tarazona 2016, 220 pp., 18 €

Las fuentes en las que se inspira la autora son de dos procedencias: el Archivum Romanum Societatis Iesu (Archivo de la Curia General de la Compañía de Jesús en Roma) y el Archivo de la Real Academia de la Historia de Madrid. El primer grupo de documentos narra las dificultades que hubo que superar para la fundación del colegio, así como las vicisitudes más importantes de la institución, que quedaron reflejadas en la Historia Domus (Historia de la Casa) de la comunidad. El segundo grupo de documentos lo constituyen tres manuscritos en los que se narra la historia de la casa. Los documentos inéditos que se aportan no solo son útiles para la historia de la Compañía de Jesús, sino que describen un amplio abanico cultural de la sociedad en la que se estableció el colegio. A. NAVAS.

CARRIÓN, Pascual, *Propuestas para regenerar la economía española (1913-1937). Antología de artículos, ponencias y entrevistas*. Universidad de Alicante, 2016, 547 pp., 28 €

De Pascual Carrión se conocen dos obras: *La Reforma Agraria. Problemas fundamentales* (1931) y *Los latifundios en España. Su importancia, origen, consecuencias y solución* (1932).

Son dos libros en los que culmina una etapa de su vida y cuya génesis se puede seguir en esta colección de 98 artículos suyos escritos entre 1913 y 1937, que han sido recopilados y editados por Concepción Basanta Fernández, la cual se encontró con Pascual Carrión y se interesó por su pensamiento al hilo de la tesis doctoral que hizo sobre el cooperativismo. Pascual Carrión, que había nacido en Sax (Alicante) en 1891 y había realizado en Madrid los estudios de ingeniero agrónomo, entró pronto al contacto con el pensamiento de Henry George y sus propuestas sobre un sistema peculiar de propiedad basado en el trabajo. Sus sucesivos trabajos en la administración pública en Sevilla, Valencia, Madrid y Alicante le llevaron a preocuparse por la aplicación de las ideas georgistas en la realidad española. Especialmente fecundo fueron en este sentido sus años en Sevilla, donde entró en contacto con Blas Infante y el movimiento andalucista, que profesaban este mismo credo. Momento importante de su vida fueron los años de la república, cuando participó en la comisión que preparó la reforma agraria. La génesis y evolución de su pensamiento y sus esfuerzos de aplicación se pueden seguir en esta recopilación de escritos breves que se interrumpen con la guerra civil española. Al término de esta fue encarcelado durante dos años y desde 1941 hasta 1961 su existencia quedó reducida a la labor de un funcionario en tareas técnicas. Ya jubilado publicó tres años antes de su muerte (acaecida en 1976) una última obra: *La reforma agraria de la segunda república y la situación actual de la agricultura española*.- I. CAMACHO.

CORNI, Gustavo, *Breve historia del nazismo (1920-1945)*. Alianza Editorial, Madrid 2017, 272 pp., 12,20 €

Esta historia sintética del nazismo es fruto de varias décadas de investigación de su autor. El fenómeno del nazismo es analizado genéticamente, de manera que el lector puede hacerse cargo de qué lo hizo posible; también de por qué adquirió los rasgos propios de una religión, como puede comprobarse por la devoción que le profesó una parte considerable de la sociedad alemana, así como por la fidelidad personal de muchos hacia Hitler cuando ya todo estaba perdido. Una ideología y un fenómeno que

tuvieron amplia repercusión en los territorios ocupados durante la Segunda Guerra Mundial por los nazis, sobre todo en términos de antisemitismo y anticomunismo. Este populismo fe- roz fue posible en parte por el fracaso democrá- tico de la República de Weimar, así como por las condiciones draconianas impuestas al país tras la Primera Guerra Mundial. Es un libro que, además de instruir, enseña con la historia en la mano.- A. NAVAS.

FONTÁN, Antonio, *Prensa, democracia y liber- tad*. Edición a cargo de Eduardo Fernán- dez. Fondo de Cultura Económica, Ma- drid 2017, 324 pp., 19,90 €

“Precursor de la ciencia del periodismo”: así se le califica en el Prólogo de este libro que está concebido como un homenaje a la persona de Antonio Fontán (1923-2010), periodista, director de un periódico, pero también con una importante carrera política (fue el primer presidente del Senado de la actual democracia española). Una parte significativa de su vida fue la que ocupó la dirección del diario *Madrid*, que inició una etapa nueva como diario “independiente” gracias a la esperanzadora Ley de Prensa de franquismo en 1966, pero que fue suprimido por orden gubernamental en 1971. Su larga trayectoria profesional está reflejada en esta colección de una parte de sus muchos artí- culos escritos entre 1952 y 2009, dispersos en diversas publicaciones (también algunas conferencias). Se han organizado en tres blo- ques: “La prensa y la misión del periodista”, “El diario *Madrid*: mi experiencia como di- rector”, “La transición de la ley de prensa a la libertad”. Se trata, pues, de un recorrido por los acontecimientos que le tocó vivir en ese contraste entre el régimen franquista y la transición a la democracia. Su discípulo Eduardo Fernández, que se ha encargado de esta edición, ha querido completarla con una serie de testimonios sobre su vida que vieron la luz tras su muerte y que son un recono- cimiento y homenaje a su labor periodística (págs. 287-307).- I. CAMACHO.

GARCÍA BAZÁN, Francisco (ed.), *La gnosis eter- na. Antología de textos gnósticos griegos, la- tinos y coptos - Vol. III: Gnósticos libertinos*

*y testimonios hermético-gnósticos, alquímicos y neoplatónicos*. Trotta, Madrid 2017, 174 pp., 15 €

Con este tercer volumen se cierra la serie an- tológica sobre el gnosticismo de la que los dos primeros aparecieron en 2003 y 2007 en esta misma editorial. Francisco García Bazán, que dirige el Centro de Investigaciones en Filosofía e Historia de las Religiones de la Universidad Argentina J. F. Kennedy, se ha encargado de la edición, traducción de los textos e intro- ducción a cada uno de ellos. El criterio que ha presidido toda la serie es el de poner al alcance del lector de lengua española los textos gnósticos no incluidos en la gran biblioteca de Nag-Hammadi, la más importante y conoci- da de esta corriente de pensamiento que tiene clara influencia de Platón. No hace falta pon- derar la importancia de estos textos para una mejor comprensión de la tradición cristiana en los tres primeros siglos. Los que se incluyen en este tercer volumen son: los testimonios de los “gnósticos libertinos” que nos han llegado a través de Clemente de Alejandría y Epifanio de Salamina, algunos testimonios de la enseñanza hermética, otros testimonios de autores neoplatónicos (entre ellos, Plotino o Proclo). Para una mejor comprensión de estos textos son de gran utilidad las introducciones del editor. La publicación hubiera ganado en claridad si se hubieran distinguido tipográficamente las in- troducciones y los textos mismos.- F. L.

GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (coord.), *Historia del pensamiento político español. Del Renacimiento a nuestros días*. Univer- sidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2016, 509 pp., 25 €

La convicción de que todo pensamiento debe ser entendido desde el contexto en que produ- ce no es siempre compartida; y el estudio de la historia tampoco. Pero es sobre esos pilares sobre los que se asienta este manual para estu- diantes de grado, elaborado por un conjunto de seis profesores universitarios procedentes del campo de la historia. Tampoco el pensa- miento político español es muy apreciado. Y eso hace más valiosos este libro, que muestra a través de sus 19 capítulos cómo las condicio- nes particulares de nuestra historia han dado lugar a un pensamiento político de interés. Los

sucesivos capítulos parten del Renacimiento y del Barroco y Contrarreforma y llegan hasta el régimen de Franco y la oposición al franquismo. De los hechos políticos históricos se da una sucinta cuenta, la necesaria para que se comprenda mejor el pensamiento político, que resulta más abundante de lo que se podría imaginar. Cada capítulo se complementa con una bibliografía escogida y con algunas lecturas muy breves de textos de los autores tratados en él.- I. CAMACHO.

HEINEN, Adolfo, *Entre las pieles rojas del Canadá. Historia de la Misión de los hurones y de sus misioneros los ocho santos mártires canadienses de la Compañía de Jesús*. Fundación Maior, Madrid 2017, 245 pp., 15 €

Esta es una reedición de la obra publicada en alemán en 1930 (con motivo de la canonización de los ocho mártires canadienses) y en castellano en 1932 (por el Apostolado de la Prensa). Sabido es que la presencia de Francia en el continente americano comenzó en la bahía de San Lorenzo en 1608, en medio de no pocas dificultades por causas externas al territorio (falta de apoyo de la metrópoli para el desarrollo de la Nueva Francia) e internas a él (enfrentamiento entre los pueblos allí existentes). Pronto fueron llamados los religiosos para ocuparse de la evangelización. Concretamente los jesuitas llegaron 1625, y trabajaron en el campo educativo y en el pastoral, tanto con los colonos como con las tribus que ocupaban aquellos territorios, especialmente los algonquinos y los hurones, enemigos mortales estos últimos de los iroqueses. Víctimas de estas luchas entre tribus fueron los ocho jesuitas, cuya vida y martirio se relatan en estas páginas. Los más conocidos son Juan Brébeuf e Isaac Jogues, ambos martirizados en 1649. El valor de este libro estriba en el rigor con que su autor, también jesuita, ha investigado las fuentes primarias, especialmente la correspondencia y las actas de la beatificación (que tuvo lugar en 1925).- I. CAMACHO.

IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan José – GARCÍA BERNAL, José Jaime (eds.), *Andalucía en el mundo atlántico moderno. Agentes y escenarios*. Silex ediciones, Madrid 2016, 790 pp., 24 €

“Andalucía en el mundo atlántico: actividades económicas, realidad sociales y representaciones culturales (siglos XVI-XVIII)” es el título completo del proyecto de investigación que está detrás de este volumen. Y el volumen recoge los 32 trabajos presentados en el I Coloquio Internacional que se celebró en Sevilla en octubre de 2015 como resultado de la primera fase de la investigación. El elevado número de participantes da idea del interés que el tema despertó en el mundo universitario, como reflejo de las consecuencias que tuvo para Andalucía, en especial para su zona occidental, la Carrera de Indias. Tradicionalmente se ha prestado más atención a las relaciones comerciales con este nuevo mundo. Pero las contribuciones recogidas en el volumen tienen un horizonte más amplio. El primer grupo se centra en el comercio, sus productos principales y sus protagonistas más señalados. Pero las otras tres partes del volumen se refieren a otros tantos ámbitos. El segundo estudia distintos colectivos (flamencos, mercaderes, burguesía...). El tercero identifica algunos de los conflictos más agudos derivados las relaciones entre un lado y otro de Atlántico (esclavitud, pleitos de hidalguía, redes clientelares...). Una última parte se reserva para temas culturales en el contexto del Barroco y todo su mundo religioso, social y artístico. Este rápido recorrido da idea de la variedad de estudios aquí acopiados, lo que muestra el interés y la riqueza del tema.- F. L.

JOHNSON, Boris, *El factor Churchill*. Alianza Editorial, Madrid 2017, 494 pp., 11,50 €

Esta publicación ve la luz con ocasión del cincuentenario de la muerte de Winston Churchill. La personalidad del que fue primer ministro británico da pie al autor de esta semblanza para llevar a cabo una reflexión sobre el liderazgo político y social en nuestros días. Por tanto no se trata de un libro meramente histórico o biográfico, sino que deriva hacia consideraciones sobre la importancia del ser humano a la hora de acometer empresas importantes; y ello con la pretensión de dar a conocer la pasta de la que están compuestos los grandes líderes. El relato está seriamente fundamentado en fuentes, documentación y bibliografía valiosas, como puede comprobarse por la abundancia de notas, pero Boris Johnson ha producido un texto

fluido, de fácil lectura, con un índice que parece más el de una novela que el de una obra seria de investigación, como lo es la presente.- A. NAVAS.

LARA MARTÍNEZ, Laura, *Historia social y política contemporáneas*. Centro de Estudios Financieros, Madrid 2017, 2ª edición, 313 pp., 35 €

Estamos ante un manual para alumnos de Grado de la Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA), preparado por una profesora de Historia Contemporánea de dicho centro universitario. Y consta de diez unidades didácticas organizadas según las exigencias de este tipo de libro: presentación sintética de cada unidad, a la que se añaden para complementarla y ayudar al aprendizaje conceptos básicos, actividades para el repaso, ejercicios, referencias bibliográficas (sin olvidar las disponibles en la red). El recorrido histórico se inicia en la crisis del Antiguo Régimen y la Revolución Industrial, para cerrarse con la Segunda República española y la guerra civil. El manual está muy centrado en Europa y en España, quedando muy en segundo plano el resto del mundo, del que apenas se dice nada. Quizás merecería alguna mayor atención, aunque fuera solo en la medida en que esa amplia realidad condiciona la historia de Europa y de España.- I. CAMACHO.

LOP SEBASTIÀ, Miguel (ed.), *Relatos ignacianos. Hablan los testigos*. Mensajero, Bilbao 2017, 200 pp., 12,95 €

Esta no es una biografía de san Ignacio de Loyola sino una colección de testimonios sobre su vida y su personalidad. El jesuita Miguel Lop, experto en la traducción y edición de textos de las fuentes ignacianas, ha seleccionado de esas fuentes esta antología de breves pasajes de testigos cualificados. Su contenido no tienen nada de las leyendas que se construyeron en torno a muchos santos porque aquí ha servido como única base la inmensa serie de *Monumenta historica Societatis Iesu*, de la que desde 1894 hasta hoy se han publicado 157 volúmenes recogiendo tantos documentos dispersos en diversos archivos sobre los orígenes y la historia de la Compañía. Los textos seleccionados se distribuyen en las dos partes en que se divide la obra: la primera es de carácter más narrati-

vo con recuerdos de la vida de Ignacio hasta la fundación de la Compañía en 1540; la segunda recoge anécdotas y hechos en los que queda reflejada la manera de ser de Ignacio durante los años en que fue general de la Compañía desde 1540 hasta 1556. Miguel Lop ha querido dar la palabra a textos menos conocidos que, por ejemplo, la *Autobiografía*. La lectura de estos testimonios ayuda a familiarizarse con la persona de Ignacio, con sus valores y sus limitaciones, con su teología y sus actitudes ante la vida.- I. CAMACHO.

MARÍN SÁNCHEZ, Ana M<sup>a</sup> (ed.), *Castigos de Sancho IV: Versión extensa (Ms. BNE 6559)*. Editorial Cilengua, San Millán de la Cogolla 2017, 632 pp., 30 €

En este volumen se nos ofrece la transcripción de la versión más extensa de los *Castigos* de Sancho IV, en la que se tiene en cuenta la versión más breve que existe de los mismos. Se han consultado las interpolaciones que ha podido sufrir el texto, incorporando los testimonios que contienen. En el estudio preliminar se examinan particularmente las adiciones al texto breve, dando a conocer (siempre que ha sido posible) las fuentes de las que proceden. No se dejan atrás aspectos tan importantes como la autoría de la obra, su datación, su estructura, el plan seguido en su composición, el contexto genérico en que surgió así como el contexto ideológico que la enmarca. De todo este análisis concienzudo se extrae también una gran cantidad de datos sobre la personalidad de su posible autor, junto con la mentalidad que lo animaba. La vida política y religiosa del siglo XIII queda bien retratada en esta edición.- A. NAVAS.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Fernando – ÁLVAREZ REY, Leandro (eds.), *La masonería en Andalucía y la represión durante el franquismo*. Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 342 pp., 23,90 €

La masonería tuvo un gran desarrollo en Andalucía desde finales del siglo XIX y durante el primer tercio del siglo XX, hasta el estallido de la guerra civil. Se empieza describiendo la impronta de la masonería andaluza en el siglo XX, con estudios pormenorizados de su realidad en las provincias de Cádiz, Sevilla, Huelva

y Córdoba, por Andalucía Occidental y otros sobre las provincias de Almería, Granada, Jaén y Málaga, para Andalucía Oriental. Los masones son descritos desde la vertiente personal y profesional. Varios capítulos están dedicados a la represión sistemática antimasónica a raíz de la llegada del general Franco al poder, al ser considerados peligrosos para el Estado al mismo nivel que el comunismo. Un capítulo está especialmente dedicado a la represión sufrida por los docentes masones y un segundo capítulo a la sufrida por los profesionales sanitarios. Unas tablas al final del libro consignan el destino de numerosos masones en los tiempos de la represión.- A. NAVAS.

MAZOWER, Mark, *La Europa negra. Desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo*. Editorial Barlin Libros, Valencia 2017, 527 pp., 23 €

El autor hace notar al lector que la democracia europea no ha sido el sistema político universal en el continente durante el siglo XX. Él opina que la historia del pasado la han escrito los vencedores con lo que la democracia sale favorecida en su presentación, mientras que los totalitarismos que le disputaron el terreno ideológico salen perjudicados. Tiene también la impresión de que Europa está corriendo el peligro de repetir errores pasados, si no reflexiona sobre su historia inmediata y saca las consecuencias adecuadas. Se analizan los imperios, las naciones y las minorías, la crisis del capitalismo, el nuevo orden de Hitler, con la imposición de la paz a los vencidos tras la guerra y el enfrentamiento, en la guerra fría, entre el estalinismo y la democracia europea occidental. El volumen se cierra con la descripción del colapso del comunismo, para acabar con un epílogo en el que se describen las incoherencias que siguen existiendo en Europa, así como las incógnitas sobre su futuro.- A. NAVAS.

McCOOG, Thomas M. (ed.), *Mercuriano. La cultura jesuítica (1573-1580)*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Santander – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 358 pp., 15 €

El P. Everardo Mercuriano fue el cuarto preposito general de la Compañía de Jesús. Su generalato fue breve (no llegó a los siete años),

pero constituyó una etapa decisiva en la consolidación de la Compañía, durante la cual además hubo que afrontar dificultades internas de calado (oposición a la admisión de “cristianos nuevos”, descendientes de judíos, o brotes de integrismo en la forma de entender la oración o de exigir ciertas reglas). Un estudio de más de treinta investigadores dirigido por el P. Thomas McCoog se ocupó exhaustivamente de estos años de generalato: *The Mercurian Project. Forming Jesuit culture 1573-1580* (Roma 2004). Lo que aquí se ofrece ahora es una selección de los contenidos de aquella obra monumental: nueve de aquellos estudios. Los dos primeros se ocupan de la biografía completa de Mercuriano y de la Congregación General que le eligió. Siguen algunos temas a los que tuvo que dedicar una atención especial: ante todo, el de la oración, para hacer frente a algunas desviaciones que se produjeron; también a la formación, o la situación de la Compañía en España y Portugal y sus relaciones con las cortes de ambos países. Los dos capítulos finales se consagran a dos figuras de la primera Compañía, los padres Nicolá de Bobadilla y Simón Rodrigues, que plantearon problemas en aquellos años, problemas que fueron felizmente superados gracias a la prudencia y al tacto de Mercuriano.- I. CAMACHO.

MÉNDEZ RODRÍGUEZ, Luis – BELTRÁN FORTES, José (coords.), *Cervantes en Sevilla. Un documento cervantino en la Biblioteca Universitaria*. Editorial Universidad de Sevilla, Sevilla 2017, 448 pp., 18 €

El manuscrito que se publica ahora en edición facsímil, fue dado a conocer en 1914, pero luego se extravió, hasta que ha sido encontrado de nuevo. Se trata de un expediente abierto a raíz de un proceso llevado a cabo por un amigo de Cervantes, contra una cofradía, con motivo del recibimiento de él en ella. Cervantes testifica a favor de su amigo y de él se conservan algunas opiniones sobre diferentes aspectos del mundo del teatro, así como dos firmas autógrafas del propio Cervantes. A la presentación del texto en facsímil acompañan cuatro estudios de especialistas y la transcripción del texto. Estos estudios analizan el papel de Cervantes en el pleito, los perfiles literarios del documento, las complicaciones propias de la búsqueda de

documentos cervantinos y la encrucijada de escrituras que se produce en el pleito y que acompañan a la pieza fundamental del proceso.- A. NAVAS.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio, *Desprecio del mundo y alegría de vivir en la Edad Media*. Editorial Trotta, Madrid 2017, 196 pp., 16 € Aunque se jubiló como Catedrático de Historia Medieval de la Universidad Complutense en 2007, Emilio Mitre sigue trabajando como medievalista. Este libro es una muestra de ello. Su origen está en la conferencia con la que clausuró un seminario del Departamento de Historia Medieval de la Complutense en febrero de 2015. Su objetivo es corregir una cierta imagen del Medievo, que fue ampliamente alimentada en la época romántica: la Edad Media como tiempo oscuro y triste, dominado por el fanatismo y la ignorancia; todo ello frente al Renacimiento como época deslumbrante. Mitre quiere contribuir a una visión más equilibrada, en la que no falta esa dimensión del *contemptus mundi*, pero se dan también elementos lúdicos y de disfrute de la vida: como él la define, una dialéctica “entre la frontal reprobación del mundo y su amable, e incluso jocosa, aceptación” (pág. 13). Los diez capítulos que componen la obra tienen al principio un carácter más analítico: van mostrando distintas manifestaciones de las miserias del mundo y de la alegría de vivir. Esta panorámica diversificada como corresponde a la complejidad de lo real, desemboca en los últimos capítulos que tienen, en cambio, un enfoque más sintético. La referencia al cristianismo es fundamental en toda la obra, de acuerdo con el peso que tuvo en toda la cultura medieval.- I. CAMACHO.

SANZ FUENTES, M<sup>a</sup> Josefa, *Escrituras y concejo. Écija, una villa de realengo en la frontera (1263-1400)*. Editorial Universidad de Sevilla, 2016, 749 pp., 25 €

En los años transcurridos desde su conquista (mediados del siglo XIII) hasta la conquista del reino de Granada Écija será la villa cabeza de frontera en la parte occidental de Andalucía. Por esa razón fue valorada como villa de realengo durante esta época y no fue cedida a ningún tipo de señorío. Esto explica la riqueza documental que se conserva en su archivo mu-

nicipal, que es la base sobre la que viene trabajando desde 1970 M<sup>a</sup> Josefa Sanz, experta en Diplomática, y que le permitió realizar ya en 1976 su tesis doctoral. Lo que ahora publica es una colección de 317 documentos, que ha seleccionado de entre los muchos allí conservados. Corresponden a la etapa que va de 1263 a 1400, pero su procedencia es muy variada, lo que explica la riqueza de sus contenidos. Los agrupa en cuatro bloques temáticos: el funcionamiento del concejo de la villa; la gestión de la rentas reales; todo lo referente a la frontera, que incluye las relaciones con las pequeñas poblaciones y castillos situados en ese entorno; los relativos al apoyo que prestó el maestre Don Lorenzo Suárez de Figueroa a Écija ante el rey Enrique III para que le fuera devuelto el título de ciudad.- I. CAMACHO.

SEGURÓ, Miquel – INNERARITY, Daniel (dirs.), *¿Dónde vas, Europa?* Editorial Herder, Barcelona 2017, 261 pp., 19,80 €

Este es un libro oportuno en momentos como los actuales. En él se han reunido textos de 17 intelectuales que nos ofrecen distintas perspectivas sobre Europa: no solo sobre su presente y futuro, sino también sobre su pasado y su historia. Porque Europa no comenzó con los acuerdos que dieron origen a las instituciones europeas después de la segunda guerra mundial. Es difícil sintetizar el contenido de este libro. Sí domina en él una apuesta por “más Europa”, no ajena a las dificultades que se han recrudecido en estos últimos años de renacer de los nacionalismos con esas expresiones palmarias que han sido la crisis de los refugiados y el “brexit”. Entre los autores se cuentan profesores universitarios, filósofos (Gianni Vattimo, Slavoj Žižek), cardenales de la Iglesia (Gianfranco Ravasi), sociólogos (Anthony Giddens), eticistas (Victoria Camps, Francesc Torralba), hombres de experiencia política (Javier Solana), etc. Su lectura ayudará para una aproximación crítica a la realidad de Europa en el mundo y a los retos que enfrenta de cara a su futuro, una Europa que es más que la Unión Europea.- I. CAMACHO.

SORIANO MUÑOZ, Núria, *Bartolomé de las Casas, un español contra España. Usos políticos de la figura del "Defensor de los Indios" a*

*partir de los testimonios de los jesuitas expulsos y otros escritos de finales del siglo XVIII.*

Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2015, 283 pp., 15 €

La obra del dominico sevillano y obispo de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas (1484?-1566) ha sido objeto de muchas interpretaciones. El título escogido para este libro es reflejo de una de ellas: "un español contra España". Y no es que la autora la defienda. Porque el objeto de este libro, que forma parte de un proyecto más amplio de investigación, es indagar la imagen de Las Casas y analizar cómo se hace de ella una instrumentalización ideológica y un uso político interesado; al mismo tiempo se busca conectar estas deformaciones con la configuración y difusión de la ideología nacionalista. Concretamente en los momentos en que esta comienza a desarrollarse, en el siglo XVIII, las interpretaciones de Las Casas oscilan entre dos extremos: el antiespañol y traidor que desfigura la realidad de la colonización americana, por una parte; por la otra, el profeta de la libertad de los pueblos y el abanderado de los derechos humanos. Después de una semblanza historiográfica de Las Casas (capítulo 1º), se estudian los contrastes de la imagen que se ofrece de él en dos testimonios de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Los primeros proceden de un grupo de jesuitas expulsos y que desde Italia participaron en la polémica sobre el Nuevo Mundo defendiendo la aventura colonialista (capítulo 2º). En el segundo caso (capítulo 3º) se presenta a Miguel Cabral Noroña, un clérigo que fue perseguido por la Inquisición en Canarias por un sermón anticolonialista de fuerte sabor lascasiano. El interés de este estudio radica en el recurso que se hace a las fuentes directas, y cómo en su lectura se pone de manifiesto hasta qué punto estamos siempre expuestos a interpretaciones interesadas de la historia.- I. CAMACHO.

TANNER, Norman, *Breve historia de la Iglesia católica*. Sal Terrae, Santander 2017, 265 pp., 17 €

Como indica su propio título, esta historia de la Iglesia Católica es sintética, intentando fijarse en lo que más ha marcado su vida a lo largo de los siglos. Para dar una idea del in-

terés de su contenido, se tienen en cuenta los siguientes aspectos: concilios, cruzadas, derecho canónico, devociones, escuelas, herejías, laicado, liturgia, mártires, misioneros, obispos, obras de caridad, oración, órdenes religiosas, papas, parroquias, peregrinaciones, sacerdocio, sacramentos, teólogos, universidades, vida consagrada. Además se hace hincapié en lo que es la vitalidad interna de la Iglesia Católica, en tiempos en que se ponía en duda (en la eclosión del protestantismo), cuando la Iglesia Católica se lanzó a la evangelización de más de medio mundo, todo lo contrario de lo propio de una Iglesia mortecina. El autor evita abrumar al lector con fechas y nombres, además de utilizar un estilo narrativo muy atractivo. Con ello se proporciona una excelente síntesis histórica.- A. NAVAS.

## CIENCIAS SOCIALES

ABAD CASTELOS, Montserrat – LLAMAZARES CALZADILLA, M<sup>a</sup> Cruz – RODRÍGUEZ PALOP, María Eugenia (coords.), *Políticas económicas y derechos sociales*. Dykinson, Madrid 2016, 221 pp., 19 €

Es voz común que la reciente crisis económica ha tenido efectos perniciosos sobre los derechos sociales, un tema de continuo debate en nuestro país en relación con los recortes a que la crisis nos ha conducido. Por esta razón no es de extrañar que el tema fuese objeto de estudio en las sesiones de la VI edición del Seminario Internacional Permanente durante el curso 2015-2016, organizado por el Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid. Lo que se publica en este libro, que constituye además el volumen 6º de la "Colección Gregorio Peces-Barba", son las cinco ponencias de otros tantos expertos y tres de las comunicaciones presentadas. Las ponencias tienen un carácter más general sobre lo que significan los derechos sociales y su relación con la igualdad, la diversidad, el crecimiento económico, sin olvidar la dimensión internacional de dichos derechos. Las comunicaciones descienden a aspectos más puntuales, pero no menos importantes: la sostenibilidad ambiental, la seguridad social, el trabajo.- I. CAMACHO.

LÓPEZ ANDRADA, Alejandro, *El viento derruido. La España rural que se desvanece*. Editorial Almuzara, Córdoba 2017, 284 pp., 18,95 €

En el Prólogo califica Julio Llamazares este libro como una mezcla de ensayo, novela, poemario y crónica periodística. Y es cierto que tiene un poco de todo eso. Esa España rural que se desvanece es, en este caso, el Valle de los Pedroches, la zona de la provincia de Córdoba de la que procede su autor. Alejandro López Andrada ha obtenido varios premios literarios y es autor de once novelas, siempre con el mundo rural en crisis como escenario. Este libro está tejido de recuerdos personales y enriquecido con el testimonio de muchos que han vivido en sus propias carnes ese desvanecimiento progresivo al que muchos buscaron salida emigrando al extranjero. Son páginas que se leen con gusto porque nos ponen en contacto directo con la historia y con el presente, con una realidad que es injusto ignorar pero que tiende a quedar cada vez más a trasmano.- F. L.

OSNOS, Evan, *China. La edad de la ambición. El Hombre del Tres*, Barcelona 2017, 522 pp., 26 €

“La edad de la ambición”: así es como califica el autor el momento actual que atraviesa China. Y lo hace en este libro que, según él, se basa en ocho años de conversaciones, las que ha mantenido durante el tiempo que ha vivido en aquel país (2005-2013) como corresponsal del diario *New Yorker*. La obra fue publicada al concluir esa estancia y obtuvo ese mismo año el *National Book Award 2014*. Osnos ha descubierto una China que tiene poco que ver con la imagen de millones de ciudadanos casi clónicos que vendió el régimen comunista como signo de igualdad. El mismo Partido Comunista Chino ha cambiado sus clásicas promesas de igualdad y final de las penurias por otras en torno a prosperidad, orgullo, fuerza. La obra está dividida en tres partes: “Riqueza”, “La verdad”, “La fe”. Son precisamente las tres cosas que la pobreza y la política impidieron alcanzar a los chinos durante 40 años. Hoy no es así, y eso es lo que testimonian los interlocutores de Osnos que desfilan por estas páginas. Osnos interpreta el momento actual como de colisión de dos fuerzas: ambición y autoritarismo. Y ad-

vierte una demanda imparable de información como vía de acceso a lo desconocido. El mismo régimen da síntomas de comprender que está quedando atrás aquel sistema político que llevó a la inmensa China a un crecimiento económico tan espectacular. En resumen, la lectura de este libro nos descubre una realidad cambiante, y eso es útil ante tanto desconocimiento de China como sigue habiendo en Occidente.- I. CAMACHO.

RONCAGLIA, Alessandro, *Breve historia del pensamiento económico*. Pressas Universitarias de Zaragoza, 2017, 392 pp., 22 €

Dice el autor que esta obra quiere ser una versión simplificada y reducida de su anterior *La riqueza de las ideas. Una historia del pensamiento económico* (publicada en 2001 y traducida al castellano en esta misma editorial el año 2006). Pero en ella no quiere perder lo que es más valioso en todo su trabajo del historiador del pensamiento económico: su enfoque metodológico. Desde el principio contrapone una concepción acumulativa (que supone que la ciencia económica progresa de forma lineal) a una concepción competitiva (que se apoya, completándolas, en las concepciones científicas de Kuhn, Lakatos o Feyerabend). La economía política es una ciencia, pero es una ciencia social: tiene que armonizar el rigor científico con la atención a lo humano y a lo histórico. La tensión entre esos dos elementos es esencial para acercarse al pensamiento económico, un acercamiento que implica comprender la teoría del otro y matizar la propia. De ahí el valor formativo de la historia, también la del pensamiento económico, que los defensores de la concepción acumulativa miran con desdén. Estos presupuestos son puestos en acción para recorrer esa historia, comenzando por una breve presentación de la etapa que arranca en la antigüedad clásica y llega hasta el nacimiento de la economía política en el siglo XVII (un extenso periodo al que denomina “prehistoria”). El recorrido concluye con Piero Sraffa, muerto en 1983 de quien el autor se siente deudor, y con una presentación de lo que se denomina como “la época de la fragmentación”, en la que el pensamiento económico se ha desarrollado en distintas áreas en las que se ha difundido y dispersado.- I. CAMACHO.

SUÁREZ LLANOS, Leonor (coord.), *El Derecho y la justicia*. Tirant lo Blanch, Valencia 2017, 501 pp., 39 €

Las relaciones entre el Derecho y la Justicia son siempre complejas y problemáticas, y la ignorancia recíproca es una salida fácil, para la que en el mundo universitario no faltan tentaciones amparándose en la especialización y la estructura departamental. Por eso es de alabar la iniciativa del Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Oviedo invitando a todos los miembros de su claustro a adentrarse en el mundo de la Justicia. Este volumen recoge el fruto de cuatro años de trabajo que han permitido reunir un total de 19 estudios, casi todos de profesores de la citada universidad, y que se publica cuando esta Facultad de Derecho ha cumplido ya cuatrocientos años. La variedad temática es amplia, y en ello radica la riqueza del libro. Los temas se abordan desde distintas áreas del Derecho: civil, administrativo, mercantil, canónico, fiscal y financiero, penal, procesal, laboral. Pero se incluyen también algunos estudios sobre cuestiones más generales, más cercanas a la Filosofía del Derecho, que contemplan la Justicia como inspiradora del Derecho y los principios generales de este.- I. CAMACHO.

TEZANOS, José Félix – DÍAZ, Verónica, *La cuestión juvenil ¿una generación sin futuro?* Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 263 pp., 19,90 €

Los profesores Tezanos y Díaz son catedrático y profesora de sociología en la UNED y en este libro recogen sus investigaciones dentro de un grupo de investigación sobre tendencias sociales que llevan realizando desde 1995. La tesis fundamental del libro es muy interesante: la precaria situación de los jóvenes en las sociedades modernas, particularmente la española, permite asimilarlos a la clase obrera de comienzos del siglo XX en cuanto que también está infraponcionada: de esa manera se puede hablar de una “cuestión juvenil” como se hablaba entonces de una “cuestión obrera”. Para sostener esta tesis los autores van presentando los datos estadísticos sobre los jóvenes fruto de diversas encuestas. Los datos presentados son sobre todo datos sociales y económicos: pobreza, dependencia, autovaloración de los

jóvenes, emancipación, clase social, imágenes de la sociedad, exclusión social, valores y creencias, visiones políticas e ideológicas. El conjunto de los datos ofrecidos ciertamente dibujan un panorama muy sombrío para la juventud que permite captar en toda su dureza su situación. En este sentido esta obra explica bien el surgimiento de nuevos partidos políticos y de una nueva radicalidad política entre los jóvenes actuales. La obra me parece muy sólida y lúcida aunque tal vez demasiado centrada en los datos socio-políticos. Creo que es una obra imprescindible para cualquier persona trabajando en entornos juveniles de cara a comprender la dura realidad de los jóvenes hoy.- G. VILLAGRÁN.

## VARIA

BERMEJO, José Carlos, *Cuentos que sanan. Para regalar*. Sal Terrae, Santander 2017, 135 pp., 10 €

Esta es otra faceta de la personalidad de José Carlos Bermejo, religioso camilo y profesor universitario experto en pastoral sanitaria y *counseling*: la de recopilador de cuentos. Y esta es ya la cuarta colección que publica, después de *Regálame la salud de un cuento* (2004), *Regálame más cuentos con salud* (2008), *Cuentos con salud: para seguir regalando* (2012), todos publicados en esta misma editorial. Se reúnen aquí 35 cuentos breves y 18 narraciones con moraleja, que el autor ha ido recogiendo y cuya fuente se cita siempre que es conocida e identificable. Estos relatos están cargados de sabiduría, de la que el lector se podrá aprovechar. Por eso estos cuentos son un regalo y así los ofrece José Carlos Bermejo.- B. A. O.

LAMET, Pedro Miguel, *El esclavo blanco. Pedro Claver. Novela histórica*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2017, 360 pp., 18,90 €

No es la primera vez que Pedro Miguel Lamet se aventura con una novela histórica: ya lo hizo recientemente con *El último jesuita. La dramática persecución contra la Compañía de Jesús en tiempos de Carlos III* (La Esfera de los Libros, 2011). Ahora se ocupa de San Pedro Claver (1580-1654), que trabajó más de 40 años con los esclavos negros en Cartagena de Indias. En un apéndice a la novela explica el

autor cómo ha trabajado: consultando fuentes históricas de la Compañía de Jesús y otros estudios históricos para reconstruir, no solo la vida del biografiado, sino el ambiente de aquella ciudad en época de gran florecimiento económico y social. El hilo conductor es un personaje ficticio: el gaditano Miguel Orozco, de espíritu aventurero, que marcha de joven a América y trabaja a las órdenes de un traficante de esclavos, Marcial de Andrade, hasta que el contacto con Pedro Claver le lleva a abandonar esa actividad. Las de Pedro Claver

y Miguel Orozco son dos vidas que corren paralelas con contactos esporádicos y no directos hasta que ambos se encuentran. A través de la admiración que Miguel siente por Pedro se nos va ofreciendo la personalidad de este, reconstruyendo incluso las primeras etapas de su vida, antes y después de su entrada en la Compañía de Jesús. La novela permite acercarse a un personaje histórico a través de una trama ficticia en la que se va poniendo de relieve las grandes virtudes del esclavo de los negros.- B. A. O.



LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>

- BERÁSTEGUI, A. (coord.), *Árboles a la intemperie. Cartas de esperanza para familias de hoy*. Mensajero, Bilbao 2017, 200 pp.
- BIERI, P., *La dignidad humana. Una manera de vivir*, Herder, Barcelona 2017, 392 pp.
- BONETE PERALES, E., *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*, Cátedra, Madrid 2017, 309 pp.
- CABRA, P. G., *El lenguaje de las plantas y las flores en la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2017, 126 pp.
- CHITTISTER, J., *Bajo la luz de Dios. La sabiduría de los monjes del desierto*, Sal Terrae, Santander 2017, 160 pp.
- DAJCZER, T., *Auméntanos la fe*, San Pablo, Madrid 2017, 110 pp.
- DEAR, J., *Las bienaventuranzas de la paz. La promoción de la paz y la vida espiritual*, Sal Terrae, Santander 2017, 214 pp.
- FELLMANN, R.-M. M., *Erótica de la transgresión. Georges Bataille - Jacques Lacan*, Herder, Barcelona 2016, 230 pp.
- FERRY, L., *La revolución transhumanista. Cómo la tecnología y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Alianza, Madrid 2017, 207 pp.
- FORCADES I VILA, T., *Fe y libertad*, Herder, Barcelona 2017, 120 pp.
- FOUCAULT, M., *La parresía*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 165 p.
- GARRIDO GOITIA, J., *Pedagogía de la afectividad cristiana. Salmos y evangelios*, San Pablo, Madrid 2017, 358 pp.
- GAUDENCIO DE BRESCIA, *Sermones*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 296 pp.
- GIL AMBRONA, A., *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*, Cátedra, Madrid 2017, 421 pp.
- LEOPARDI, G., *Diálogos morales*, Biblioteca Nueva, Madrid 2017, 292 pp.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, M. L. (ed.), *Los mártires de la Alpujarra – Volumen II (Manuscrito 1602 de la Biblioteca Nacional)*, Nuevo Inicio, Granada 2017, 279 pp.
- MERINO RODRÍGUEZ, M. (ed.), *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia – Vol. 6: Tobías, Judit, Ester, 1-2 Macabeos*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 400 pp.
- MORENO PÉREZ, C. M<sup>a</sup>, *Ética de la empresa*, Herder, Barcelona 2017, 143 pp.
- MURRAY, M. J. – REA, M., *Introducción a la filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 2017, 428 pp.
- OTÓN CATALÁN, J., *Misterio y transparencia*, Herder, Barcelona 2017, 160 pp.
- PAVÍA MARTÍN-AMBROSIO, A., *Las tinieblas no lo vencieron. Fuerte frente al mal*, San Pablo, Madrid 2017, 208 pp.
- PERRONI, M., *María de Magdala. Una genealogía apostólica*, San Pablo, Madrid 2017, 224 pp.
- PESCE, M., *De Jesús al cristianismo*, San Pablo, Madrid 2017, 436 pp.
- PIÑERO, A., *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Herder, Barcelona 2017, 693 pp.
- PUIGDOLLERS, R., *Apocalipsis de Jesús, el Mesías. Cuando se desvela el misterio*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2017, 136 pp.
- RADCLIFFE, T., *El borde del misterio. Tener fe en tiempos de incertidumbre*, Mensajero, Bilbao 2017, 142 pp.
- RIERA GINESTAR, J., *El Jesús de la Historia. Un acercamiento a través del Evangelio de Tomás*, Almuzara, Córdoba 2017, 391 pp.

<sup>1</sup> La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquellos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.



## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

El 'nuevo confucianismo de Boston'. Versiones y lecturas

La experiencia mística entre la dualidad y la no-dualidad

Las asociaciones internacionales privadas de fieles en el CIC 1983: una aproximación canónica

Fenomenología y fenomenología de la religión (del método husserliano a su aplicación al fenómeno religioso)

*La política en la doctrina social de la Iglesia*

*¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas de la existencia de Dios?*

*Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana*

*El sustrato espiritual de la misión ad gentes: del decreto conciliar a Evangelii gaudium*

*Laudato si': de Francisco de Asís al papa Francisco*

*Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico*

*El debate actual sobre la justicia*

*Para una teología de la misericordia*

*Justicia pastoral en la Iglesia: ser o no ser. A propósito de la relación justicia - misericordia*

*Consagrados por la misericordia. Maternales, reconciliados y extraordinariamente normales*

*El proyecto de la misericordia en el evangelio de Lucas*

*¿Está la teología "endeudada"? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de "deuda"*

*Justicia y redención de las deudas en la Biblia*

*El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia*

*Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico*

*Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad*

*La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia*

*La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general*

*De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz*

*Deuda desde una perspectiva cristiana*

*"Busco a mis hermanos" (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob*

*Biología y Espiritualidad: ¿puede ser la espiritualidad una dimensión de la biología?*

*Estrategia y vacío en la nueva izquierda*

*La investigación en los archivos públicos civiles para documentar el martirio de los mártires españoles del siglo*

*XX. El caso del beato Francisco López Navarrete*

*Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio*

*Desesperación. Søren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu*

*Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia*

*Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro*

*¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica? Una cuestión sobre el laicado planteada desde la vida consagrada*

*La espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús. Exposición sintética*

*La transculturación de la teología crítica española: la teología política que "deviene" en teología de la liberación*

*El acontecimiento propiciante en Heidegger. Guía de lectura*

*Haiku. La vida y el espíritu de la poesía japonesa*

*El multiculturalismo en Kymlicka*

*Hegel y la teología liberal. La Escuela de Tubinga*

*La real Junta de la Inmaculada de 1617 y los Libros Plúmbeos. Religiosidad popular y monarquía en la Andalucía barroca*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

**VI. Normas de presentación:** Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. Müller, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. Troeger, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. Granado, “Tertuliano”, en X. Pikaza – N. Silanes (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. Font, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. Alemany – J. A. García-Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

**VII.** A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

**VIII.** Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano  
Revista Proyección  
Facultad de Teología  
Apartado 2002  
18080 Granada (España)  
[proyeccion@teol-granada.com](mailto:proyeccion@teol-granada.com)  
Tel.: +34 958 18 52 52





## FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA  
(Campus Universitario de Cartuja)  
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



**958 185 252** (Centralita)  
**958 162 486** (Secretaría)

[info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com)  
[www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

**ISSN 0478-6378**

