

## Teología y mundo actual

Facultad de Teología  
Granada

El sustrato espiritual de la misión *ad gentes*: del decreto conciliar a *Evangelii gaudium*

MANUEL DÍAZ PALACIOS SJ

*Laudato si'*: de Francisco de Asís al papa Francisco

EDUARDO GARCÍA PEREGRÍN

Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico

ELOY HUERTAS AGUADO

El debate actual sobre la justicia

JOSÉ LUIS SOTO SOTO







# 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 LXIII  
nº 260  
enero – marzo 2016

## **DIRECTOR**

Pablo Ruiz 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  
Ildefonso 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**

Ildefonso 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. Apartado 2002. E-18080 Granada. Tel.: 958 18 52 52. Fax: 958 16 25 59. E-mail: 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.

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.

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

---

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

## **IMPRIME**

Aeroprint Producciones S.L.

Pol. Industrial La Rosa. C/ Industria naves 38 y 40 · 18330 Chauchina (GRANADA)

Teléf.: 958 292 739

E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

## SUMARIO

El sustrato espiritual de la misión *ad gentes*: del decreto conciliar a *Evangelii gaudium* ..... 9-40

*MANUEL DÍAZ PALACIOS SJ*

*Laudato si'*: de Francisco de Asís al papa Francisco ..... 41-67

*EDUARDO GARCÍA PEREGRÍN*

Génesis del anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Unamuno. El deseo antropológico ..... 69-82

*ELOY HUERTAS AGUADO*

El debate actual sobre la justicia..... 83-98

*JOSÉ LUIS SOTO SOTO*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 99-130

LIBROS RECIBIDOS..... 131



## MANUEL DÍAZ PALACIOS SJ

Licenciado en Filosofía (Itinerario de Religión y símbolos) por la universidad de Deusto. Licenciado en Estudios Eclesiásticos y Licenciado en Teología sistemática por la Facultad de Teología de Granada. Especialista Universitario en Ejercicios Espirituales por la Escuela de Ejercicios Espirituales de Salamanca (título otorgado por la Universidad Pontificia Comillas). Ha impartido el Seminario “Introducción a la Teología de la misión” en la Facultad de Teología de Granada. Prepara su doctorado en Teología espiritual en la Universidad Pontificia Comillas sobre la vocación misionera de José de Acosta SJ (1540-1600).

## EDUARDO GARCÍA PEREGRÍN

Doctor en Farmacia por la Universidad de Granada. Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad de Comillas. Master en Bioética por la Facultad de Teología de Granada. Catedrático jubilado de Bioquímica y Biología Molecular de la Universidad de Granada. Académico de Número de la Academia de Ciencias Matemáticas, Físico-Químicas y Naturales de Granada. Ha publicado unos 150 trabajos de investigación en revistas internacionales de su especialidad y cerca de 300 artículos sobre bioética y otros temas en distintos diarios y revistas periódicas. Es autor de varios libros entre los que cabe destacar “Bioética. Temas para el debate” (2 vol.), “La fraternidad, precursora de la ecología en Francisco de Asís”, “La dignidad de la vida humana” y “La investigación como colaboración con Dios en la creación”.

## ELOY HUERTAS AGUADO

Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Facultad de Teología de Granada. Máster en Filosofía por la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada. Actualmente prepara el Máster en Educación Secundaria y continua sus estudios de filosofía española del s. XX.

## JOSÉ LUIS SOTO SOTO

Licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas; Licenciado en Teología por el Centro Sèvres de París (Francia); Master en inmigración por la Universidad Pontificia Comillas. Actualmente es profesor en el Centro Universitario Sagrada Familia (Úbeda). Ha publicado: “La inmigración en el marco de la cooperación al desarrollo”: *Critica* 56 (2006) 72-75; “El fenómeno migratorio desde la óptica de una nueva sensibilidad”: *Proyección* 226 (2007) 189-205; “Crisis de las ONG: la domesticación

de la solidaridad”: Proyección 232 (2009) 7-25; “Espiritualidades y éticas para la justicia global”: Proyección 235 (2009) 391-409; “Solidaridad y Yihad”: Crítica 996 (2015) 20-23. “Análisis de la realidad: algunas herramientas que ayudan a interpretar los acontecimientos sociales”, en INTERED (Ed.) *Voluntariado: una expresión personal de ciudadanía para la transformación global* (9-44).

# ***EL SUSTRATO ESPIRITUAL DE LA MISIÓN AD GENTES: DEL DECRETO CONCILIAR A EVANGELII GAUDIUM***

*Manuel Díaz Palacios sj*

*Sumario:* El presente trabajo es un recorrido por los textos magisteriales sobre la espiritualidad misionera que, desde una perspectiva integradora, constata la importancia de la convicción espiritual de todos los miembros de la Iglesia, llamados a participar en la misión ad gentes. La motivación espiritual, que arranca del Vaticano II, va creciendo en los textos en una época en la que se hace evidente la desilusión misionera y la necesidad objetiva del primer anuncio a una parte importante de la humanidad.

*Summary:* The present work is a tour of the magisterial texts on missionary spirituality, from a holistic perspective, that notes the importance of spiritual belief of all members of the Church, called to participate in the mission ad gentes. The spiritual motivation, which starts in the II Vatican, is growing in the texts in an era in which the missionary disappointment and the objective necessity of the first announcement to a significant part of humanity is evident.

*Palabras clave:* evangelización, espiritualidad, misionero, desafío, anuncio.

*Key words:* evangelization, spirituality, missionary challenge, announcement.

Fecha de recepción: 10 junio de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 15 julio de 2015

## **1. Introducción**

El presente artículo quiere explicitar la motivación espiritual de la misión *ad gentes*, a partir de los documentos que poseemos desde el Vaticano II sobre la evangelización. Para ello describiremos la situación en la que surgió cada uno (AG, EN, RM, DA, EG)<sup>1</sup>, junto con sus aportaciones a la espiritualidad misionera. Estos textos no pretenden primariamente desarrollar una espiritualidad. La lectura en esa clave tiene mucho de elaboración personal, pero, al mismo tiempo, intenta mostrar, siguiendo a otros autores, que los elementos espirituales no son un simple apéndice. En algunos casos, constituyen todo un capítulo de importancia (EN, RM, EG), aún sin contar con los indicios indirectos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ad gentes* (AG), *Evangelii nuntiandi* (EN), *Redemptoris missio* (RM), *Diálogo y anuncio* (DA) y *Evangelii gaudium* (EG).

<sup>2</sup> De modo similar hace Juan Pablo II cuando en su encíclica sobre el trabajo, *Laborem exercens*, dedique el capítulo V a la espiritualidad del trabajo.

La necesidad de una visión complejiva brota del reconocimiento de que la espiritualidad de la misión es una parte de la misionología<sup>3</sup>. La Iglesia es consciente de que, de la espiritualidad cristiana, debe brotar la imprescindible motivación para la misión (cf. EG 261). Desde ahí se podrán asumir los retos de cada contexto. El recorrido que proponemos enriquece la perspectiva de la espiritualidad misionera de *Evangelii gaudium*, que aparece como respuesta ante el reto de concienciar a la Iglesia sobre su identidad y misión. Cuando hagamos alusión al término misión nos estaremos refiriendo fundamentalmente a la misión *ad gentes*. En otros casos usaremos, para referirnos a toda la misión eclesial, el concepto de “misión evangelizadora de la Iglesia”.

## 2. El desafío actual: La necesidad de una motivación de cara a la misión

A medio siglo del Vaticano II, algunos autores han hecho balance eclesial a nivel de motivación misionera. En las diversas confesiones cristianas, David Bosch denuncia que la diferencia entre la actualidad y la historia anterior de la misión radica en que ahora somos más conscientes de las dificultades, aun cuando éstas estuvieron siempre presentes<sup>4</sup>. Esa mayor conciencia, que lleva a la desilusión, hace más actual el tema de la fundamentación de una espiritualidad cristiana de la acción misionera. La cuestión se complica en el contexto de cristianismo mundial, donde han cambiado los escenarios de antaño, que daban por supuesto que había países evangelizadores y países a evangelizar. La globalización de la información nos hace mucho más conscientes del poco interés por la misión, realidad presente siempre, pero quizá no tan manifiestamente conocida.

Un diagnóstico semejante nos lo ofrece la obra de Bevans y Schroeder en el campo católico, al constatar que la motivación conciliar, teológicamente asumida, de que toda la Iglesia ha de estar implicada en la misión, no se corresponde muchas veces con la realidad. Hasta épocas recientes se había delegado esta responsabilidad en unos pocos especialistas, pensando que la única ayuda que se podría prestar en favor de los misioneros era la oración o la limosna del resto de los cristianos. Esa mentalidad aún debe recibir el mensaje conciliar de una implicación real activa del conjunto del pueblo de Dios, ya que toda la Iglesia es, “por su propia naturaleza, misionera” (AG 2). Así pues, los fieles no han asumido en su cultura cotidiana el compromiso con la misión

<sup>3</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, en AA.VV., *Dizionario di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Bologna 1993, 481.

<sup>4</sup> Cf. D. BOSCH, *Transforming mission: paradigm Shifts in the Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 1991, 3-4. A esta conciencia (cf. RM 2) ha contribuido la denominada moratoria misionera en el ámbito protestante, que se puede dar por concluida teóricamente, según lo reflejan los documentos ecuménicos *El testimonio cristiano en un mundo multi-religioso: Recomendaciones de conducta*. Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Consejo Ecuménico de Iglesias. Alianza Evangélica Mundial, 2011, en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20111110\\_testimonianza-cristiana\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonianza-cristiana_sp.html) (Consulta del 2 de junio de 2015). Y Juntos por la Vida: Misión y Evangelización en Contextos Cambiantes. 05 de Septiembre 2012. Propuesta de una nueva Afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización, Presentada por la Comisión de Misión Mundial y Evangelización (CMME) en la 10ª Asamblea del CMI en Busan (Corea), en 2013. En [https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set\\_language=es](https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes?set_language=es) (Consulta del 2 de junio de 2015).

que brota del bautismo<sup>5</sup>. Esta situación ya era percibida por el Vaticano II, que, en el decreto *Ad gentes*, pide ser conscientes del estado actual de la misión<sup>6</sup>. Pero pastoralmente, en las últimas décadas, no se ha asumido tal conciencia como un objetivo primario. De ahí que, aunque hoy nadie discute en la teología católica la responsabilidad evangelizadora del pueblo de Dios, aún no ha llegado a dar todos sus frutos, entre otros factores, por falta de convicción espiritual.

Desde la perspectiva española, Martín Velasco, al valorar la aportación de *Evangelii gaudium*, constata que si los mensajes misioneros en el último siglo han sido tantos, ello no ha de leerse sólo en clave del deseo positivo evangelizador. También habría que descubrir en tal insistencia la conciencia de que esa intención no se ha sabido concretar en medidas efectivas, para que los cristianos sean conscientes de su identidad y compromiso en la Iglesia<sup>7</sup>. Y este fracaso se constata independientemente de que sus causas se deban al alejamiento de nuestros contemporáneos ante el tema eclesial o a la secularización de los cristianos<sup>8</sup>.

Es significativo que el libro de R. Latourelle, sobre el Vaticano II, publicado el mismo año que se firmaba la *Redemptoris missio*, no dedique ningún apartado a la actividad misional. Todo lo más concedía un epígrafe a “Evangelización y diálogo en el Vaticano II y en el Sínodo de 1974”, dentro del apartado de “Religión y religiones”<sup>9</sup>. Ello parece indicativo de lo poco que eclesialmente ha calado la preocupación misional<sup>10</sup>. Así lo constataba también en 1992 la Conferencia de Santo Domingo: “reconocemos, sin embargo, que la conciencia misionera «ad gentes» es todavía insuficiente o débil”<sup>11</sup>.

No obstante, la urgencia demográfica en la misión *ad gentes* no es menor que en la época conciliar (cf. AG 10). “Se puede afirmar que aún no conocen o reconocen a Jesucristo el 70% de la población mundial. Del 30% que se confiesan cristianos, sólo el 18% forma parte de la Iglesia católica”<sup>12</sup>. Por ello, el magisterio ha pretendido volver a animar la misión, a nivel teológico y también espiritual. El objeto de nuestro artículo es constatar

<sup>5</sup> Cf. S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy. Constantes en contexto*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, 253.

<sup>6</sup> Cf. A. GARCÍA, *Las misiones. Decreto del Concilio Vaticano II*. Edición bilingüe, Propaganda Popular Católica, Madrid 1965, 25-27.

<sup>7</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, “Desafíos a la misión en *Evangelii gaudium*”, en J.L. Segovia; A. Ávila; J. Martín Velasco; J. A. Pagola, *Evangelii gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, PPC, Boadilla del Monte (Madrid) 2014, 113-114.

<sup>8</sup> En este sentido también cf. D. MOLINA MOLINA, “La Iglesia en estado de evangelización”: *Proyección* 59 (2012) 159-176

<sup>9</sup> Así también en otros apartados menores como el 18. II: “el «christifidelis» en la ministerialidad y en la vocacionalidad eclesial”. Cf. R. LATOURELLE, *Vaticano II, Balance y perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990.

<sup>10</sup> Cf. K. MÜLLER, “Misionología: una introducción”, en S. KAROTEMPREL, (DIR.), *Seguir a Cristo en la misión. Manual de misionología*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000, 15-16.

<sup>11</sup> Citado en J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, BAC, Madrid 1995, 76.

<sup>12</sup> *La Misión 'Ad gentes' y la Iglesia en España*, en <http://www.conferenciaepiscopal.es> (Consulta de 1 de Abril de 2015), 9.

cómo la espiritualidad de la misión *ad gentes*, no sólo no está ausente de ninguno de los documentos recientes sobre la misión o la evangelización, sino que además constituye un movimiento *in crescendo*. La llamada a desarrollar una mayor convicción espiritual, la iremos viendo por orden cronológico, en *Ad gentes* (AG), *Evangelii nuntiandi* (EN), *Redemptoris missio* (RM), *Diálogo y anuncio* (DA) y *Evangelii gaudium* (EG).

### 3. Vaticano II: Decreto *Ad gentes*

#### 3.1. La misión en el Decreto *Ad gentes*: una visión de conjunto

Al recordar el plan del cardenal Suenens sobre la necesidad de que la Iglesia se plantease no sólo cómo debía ser *ad intra*, sino que estableciera una relación *ad extra* “de colaboración y de servicio con el mundo externo”<sup>13</sup>, no es extraño advertir en *Lumen gentium* una dinámica misionera (LG 1)<sup>14</sup>. La misma reflejaba, a su vez, que “la idea misionera sirve de hilo directriz y de noción transversal a la doctrina conciliar en su conjunto, como expresión de su dinamismo o espíritu interno”<sup>15</sup>. Este planteamiento es sostenido por Ratzinger en 1967<sup>16</sup>, para quien el peso de un tema en el Vaticano II dependía de su presencia transversal en todo el repertorio conciliar, y no sólo de lo que decía un documento específico sobre el mismo. De este modo, fuera del decreto *Ad gentes*, la actividad misional encontraba su fundamento en *Lumen gentium*, “y su plasmación en los decretos sobre el apostolado seglar y sobre el ministerio de los presbíteros, sin olvidar [los decretos en torno a] el problema mismo de las misiones, es decir, la dialéctica que se establece entre el mandato misionero y la libertad religiosa, entre el anuncio del Evangelio y las otras religiones no cristianas”<sup>17</sup>.

Dando por supuesto este marco general del Concilio, queremos ceñirnos, por razones de espacio, al decreto sobre la actividad misionera, aun sabiendo que la espiritualidad del misionero *ad gentes* no puede desentenderse de los otros documentos conciliares<sup>18</sup>, para los que “la vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación al apostolado” (AA 2)<sup>19</sup>. Dicho encuadre teológico impide olvidar las indicaciones de Balthasar cuando denuncia la ruptura entre teología y santidad: “No existe, pues, en el

<sup>13</sup> S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia, «Ad gentes divinitus missa ut sit universale salutis sacramentum»”, en V. VÍDE, J. R. VILLAR (EDS.), *El Concilio Vaticano II, una perspectiva teológica*, San Pablo, Madrid 2013, 379. Cf. *Ibid.*, 391

<sup>14</sup> Según David Bosch “la eclesiología de inspiración trinitaria de *Lumen gentium* es misionera hasta los tuétanos”, citado en S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 381.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 364

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 364-365.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 365.

<sup>18</sup> Así, por ejemplo, S. Madrigal recoge diversas referencias conciliares sobre el testimonio cf. DV 4.7.8.17; CD 11; P0 3; PC 25; LG 44.38; AA 16.6.11.29; GS 48.49.62.72. 75.76. Cf. *Ibid.* 377.

<sup>19</sup> O como ha recordado la XIII Asamblea ordinaria del Sínodo de Obispos, “el cristiano y la Iglesia o son misioneros o no son tales”. Cf. *Ibid.* 390.

sentido de la revelación, ninguna verdad real que no deba ser encarnada en una acción, en un «camino», hasta tal punto que la encarnación de Cristo pasa a ser el criterio de toda verdad real (1 Jn 2, 22; 4,2) y de que el «caminar en la verdad» es la forma como el creyente posee la verdad (2 Jn 1-4; 3 Jn 3-4; etc.)<sup>20</sup>.

De esta manera, la doctrina de la carta magna conciliar sobre la actividad misional, es consecuente con la experiencia misionera secular de la Iglesia, al tiempo que toma conciencia de los problemas más actuales<sup>21</sup>. Los antecedentes de dicha doctrina, los encontramos en los papas que, sobre todo a partir del siglo XIX, fueron asumiendo progresivamente la dirección en la obra evangelizadora, al tiempo que desaparecían los patronatos. En ese momento, “fue esbozándose una doctrina misional pontificia, lo que supuso casi un estatuto de las misiones, que más tarde aparecerá plasmado en las encíclicas”<sup>22</sup> sobre la misión, hasta llegar al decreto *Ad gentes*, que las recapitula y complementa. Pero, a diferencia de lo que había venido sucediendo hasta antes del Concilio, en AG no se consideran las misiones sólo como responsabilidad de la Santa Sede (CIC 1917) sino de toda la Iglesia (AG 6), pues brotan de su misión, de la que es responsable todo el colegio episcopal<sup>23</sup>.

El decreto conciliar es aprobado en la última sesión, el 7 diciembre de 1965, con vistas a la aplicación de la intención misional de la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Aunque el tratamiento de la misión *Ad gentes* atraviesa todo el Vaticano II<sup>24</sup>, va a tener como fundamento teológico inicial *Lumen gentium* 17, que ubica la actividad misional en el contexto de la vocación misionera de la Iglesia como pueblo de Dios, al final del capítulo II.

LG 17 aparece, en consecuencia, en el centro de la visión de Iglesia de la Constitución, por estar al final del capítulo II, y antes del III, ya que esquemáticamente el capítulo primero habla de la unidad, el segundo de la catolicidad<sup>25</sup> (LG 13-17), el tercero

<sup>20</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Ensayos teológicos, Vol. I. Verbum caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 236. De modo similar, “hace algunos años lamentaba el teólogo J. Ratzinger que el lenguaje sacramental aplicado a la Iglesia hubiera quedado encapsulado en la jerga especializada de los teólogos, sin haber llegado a calar en la conciencia del pueblo cristiano”, en S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 395.

<sup>21</sup> Cf. A. GARCÍA, *Las misiones*, 5-16.

<sup>22</sup> J. M. LABOA, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. V, Edad Contemporánea, BAC, Madrid 1999, 251. En el siglo XX, tras la carta apostólica *Maximum illud*, se sucedieron las encíclicas *Rerum Ecclesiae*, *Evangelii praecones*, *Fidei donum* y *Princeps Pastorum*. Cf. J. CAMPMANY, J. ESQUERDA BIFET, *La Iglesia misionera: textos del magisterio pontificio*, BAC minor, Madrid 1994, 143-282.

<sup>23</sup> Cf. AG 6; cf. LG 22-23.

<sup>24</sup> Cf. E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia”, en R. BLÁZQUEZ, A. CAÑIZARES, J. MARTÍN (Coord.) Vaticano II. Edición oficial promovida por la conferencia episcopal Española, BAC minor, Madrid 1996, 547. Cf. I. MORALI, “I principi dottrinali del Decreto *Ad gentes*: significato ed attualità dell’opzione conciliare”: *Studia Missionalia* 63 (2014) 49-60.

<sup>25</sup> Cf. M. J. LE GUILLOU, “La vocación misionera de la Iglesia” en G. BARAÚNA (DIR.), *La Iglesia del Vaticano II*, vol.1., Juan Flors Editor, Barcelona 1966, 697. En este sentido también cf. J. RATZINGER, “Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia”, en ÍD., *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Herder, Barcelona 1971, 417-446.

de la apostolicidad y el quinto de la santidad<sup>26</sup>. El lugar del número 17 en la estructura de LG resalta, por tanto, la vocación apostólica de este pueblo escatológico que marcha por el mundo. Es todavía un boceto insuficiente de teología misionera, y aunque no habla de teología trinitaria, ha de ser insertado dentro de la misma, que fue abordada en el capítulo I, al hablar del misterio de la Iglesia. Su vocación misionera se funda, de esta manera, en la misión del Hijo y del Espíritu, asume lo bueno encontrado en pueblos y culturas, y en ella participan todos los fieles según diferentes títulos<sup>27</sup>.

Así pues, *Ad gentes* arranca de la misión de la Iglesia “que subyace a toda actividad eclesial”<sup>28</sup>, y por ello recoge el planteamiento histórico salvífico y trinitario de *Lumen gentium*, que sitúa la misión “en el corazón del plan salvífico de Dios, por lo que puede afirmar que la Iglesia es por naturaleza misionera, y que todos los miembros del Pueblo de Dios deben asumir su propia responsabilidad”<sup>29</sup>.

De ahí, que en el título del Decreto, el término “misiones”, con sus connotaciones jurídicas y geográficas, es sustituido por “De activitate missionali ecclesiae”. En consecuencia, “desde la misión única queda determinado el sentido específico de las misiones en función de las circunstancias”<sup>30</sup>. Y se supera la alternativa de las escuelas de Münster y Lovaina<sup>31</sup>, al considerar la Iglesia más como misterio y pueblo que como institución. Ello tiene consecuencias para la cooperación misionera de todo el pueblo de Dios, y para la valoración de la vocación específicamente misionera, de tal modo que “supone un gran avance eclesiológico la presentación del misionero como un enviado de la comunidad eclesial, que es el sujeto radical de la actividad misionera en cuanto modalidad de la misión de la Iglesia”<sup>32</sup>. Además, da gran importancia a las iglesias particulares, dedicándoles todo un capítulo, y destacando el papel activo en la misión, no puramente receptivo, de las Iglesias jóvenes, que al quedar establecidas, deben continuar la obra evangelizadora<sup>33</sup>.

Dado el inicial planteamiento jurídico del Decreto, costó no poco alcanzar los principios doctrinales del capítulo I, donde la Iglesia aparece como enviada (AG 5), y

---

<sup>26</sup> Cf. M. J. LE GUILLOU, “La vocación misionera de la Iglesia”, 712: “Y como la unidad y la santidad divinas recapitulan a los hombres, implican en sí la catolicidad. Pero esta catolicidad no puede realizarse sino a través de la apostolicidad que atañe a la Iglesia gracias a la presencia en ella de Jesucristo”. Luego esta catolicidad no es la única nota en que se apoya la Iglesia, aunque en el capítulo II se acentúe pues, bien entendida, supone la tensión escatológica.

<sup>27</sup> Cf. *Ibid.*, 697.

<sup>28</sup> E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*”, 549.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Desde esta base teológica inicial, *Ad gentes*, se encuentra con el reto de integrar los acentos teológicos de las escuelas del momento, tanto la salvación individual (Escuela de Münster) como la implantación de la Iglesia (Escuela de Lovaina). Cf. A. GARCÍA, *Las misiones*, 18-19. Cf. E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*”, 548.

<sup>32</sup> E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*”, 551.

<sup>33</sup> Cf. Y. M-J. CONGAR, “Principes doctrinaux” (nn. 2 à 9), en J. SCHÜTTE (DIR.), *L'activité missionnaire de L'Église, Décret «Ad gentes», Unam Sanctam 67*, Les Éditions du cerf, Paris 1967, 208.

dentro de ella, se sitúa la actividad misionera (AG 6)<sup>34</sup>, o expresado de forma sintética, “Chiesa essenzialmente missionaria e missioni come operatio”<sup>35</sup>. De este punto de partida sobre las misiones en AG 6, son un buen comentario el capítulo II sobre los actos por los que se efectúa la evangelización, y el capítulo III sobre las iglesias particulares. El fundamento teológico de AG servirá, además, como base para otros documentos posteriores. De él resaltamos “la noción más honda de misión [...], con su dimensión cristocéntrica, eclesiológica y escatológica”<sup>36</sup>, que supone que “la actividad misionera, en último término, es la manifestación, epifanía y realización del plan de Dios en el mundo y en la historia, en la que Dios, por medio de la misión, realiza abiertamente la historia de la salvación” (AG 9).

Otro reto teológico con el que tuvo que enfrentarse el decreto fue el de integrar “la posibilidad de salvación de los no bautizados y el valor de las religiones no cristianas, con lo que ello significaba para el sentido y alcance de la mediación eclesial”<sup>37</sup>. AG reconoce que la salvación puede ser encontrada fuera de la visibilidad de la Iglesia, sin que ello supusiera aceptar el valor salvífico de las religiones, y sin que disminuyera “la absoluta necesidad de la Iglesia y de su misión [...] La Iglesia, por ello, no es superflua, sino radicalmente necesaria a la luz de los presupuestos teológicos”<sup>38</sup>. Además, “en el proceso de la acción misionera se da gran relieve al primer anuncio y a la conversión, aunque asimismo se reconoce la importancia del respeto, del diálogo, de la libertad y de la inculturación en los diversos contextos socio-culturales”<sup>39</sup>.

Por otro lado, entre los problemas misionales de la época que afronta el decreto, destacan: la situación sociológica mundial, la reorganización de las fuerzas misionales<sup>40</sup>, una demografía realista en resultados misionales<sup>41</sup>, la corresponsabilidad eclesial en la misión, la concienciación sobre la cuestión financiera, la necesidad de nuevas estructuras, y el entendimiento práctico ecuménico<sup>42</sup>. Asimismo, el peligro de perder la urgencia misionera, al acentuar la misión en los países tradicionalmente cristianos, o por respeto

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 194.

<sup>35</sup> I. MORALI, “I principi dottrinali del Decreto *Ad gentes*”, 65.

<sup>36</sup> S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 395.

<sup>37</sup> Cf. E. de la Fuente, “Introducción al documento *Ad gentes*”, I, 548. Cf. A. GARCÍA, *Las misiones*, 21. Sobre los no cristianos: cf. LG 16. Sobre la relación con las otras religiones: cf. NA.

<sup>38</sup> E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*”, 550.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Cf. A. GARCÍA, *Las misiones*, 28-29. O como lo explica E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*”, 549: “[el problema práctico que suponía] La organización administrativa central, es decir, el sentido y valor de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, que había que conjugar con una mayor presencia y participación de los obispos; asimismo se cuestionaba el derecho misionero, de carácter especial, por la sensación de aislamiento y marginación que ello suponía y por la renuncia de otros a verse privados de los beneficios derivados de tales privilegios”.

<sup>41</sup> A. GARCÍA, *Las misiones*, 25. Cf. AG 10.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, 27, 32-34.

a la libertad de las personas, las acusaciones de colonialismo en las misiones<sup>43</sup>, y la erección de una jerarquía nativa<sup>44</sup>.

### 3.2. *Motivación misionera y espiritualidad en Ad gentes*

El capítulo sobre los principios doctrinales, que fue elaborado por Congar, nos ayuda a encuadrar los elementos de la espiritualidad misionera, en la enseñanza sobre la actuación de la tercera persona divina, que “«unifica en la comunión y el ministerio y provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos», a la Iglesia entera a través de todos los tiempos, vivificando casi como un alma a las instituciones eclesíásticas y derramando en los corazones de los fieles el mismo espíritu de misión que impulsó a Cristo” (AG 4). No se puede olvidar, por tanto, la importancia vital que se da al Espíritu Santo en el decreto conciliar<sup>45</sup>.

Pero, para encontrar el desarrollo sobre la motivación espiritual, hemos de salir de la parte doctrinal para ir al comienzo del capítulo IV, en el n. 24, que recuerda que el misionero no puede responder a Dios “si no lo mueve y fortalece el Espíritu” (AG 24). El número está casi en el centro del documento, después de hablar de los principios doctrinales, de la obra misionera y de las iglesias particulares, y, antes de abordar la ordenación de la actividad misional y la cooperación misionera.

Dentro de la estructura del capítulo IV, el número 24 queda enmarcado, detrás de la vocación misionera (AG 23) y antes de la formación espiritual y moral, doctrinal y apostólica (AG 25- 26), para después encarnarse en el trabajo de los Institutos misioneros (AG 27). Aquí, la motivación espiritual del misionero supone la perseverancia en la vocación, y el testimonio en la tribulación, y anima a la renovación del espíritu, que será alimentado con la formación de cara a la preparación apostólica. Así se unen la espiritualidad con la formación, y se describen las características de la vida espiritual del misionero (AG 25). La formación espiritual y moral queda complementada con la doctrinal y apostólica, para desembocar en el trabajo misionero. AG, que yuxtapone la espiritualidad a la formación en su estructura, contrasta con RM, que integrará la referencia a la formación dentro del capítulo final, y hablará de “fortaleza y discernimiento” (RM 87) como rasgos esenciales de esa espiritualidad, exhortando a los misioneros a integrar la formación permanente dentro de la respuesta a su vocación (RM 90).

Llama la atención la separación estructural entre el tema de la espiritualidad de los misioneros, llamados a dar “testimonio de su Señor” (AG 24), en cuanto personas individuales, y la ubicación del tema del testimonio eclesial (AG 11-12), ubicado en

<sup>43</sup> S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 395.

<sup>44</sup> Cf. GARCÍA, *Las misiones*, 42-43. Cf. E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento Ad gentes”, 548-549.

<sup>45</sup> Cf. J. GRECO, “Direction et ordonnance de l’activité missionnaire (nn. 28 á 34)”, en J. SCHÜTTE (DIR.), *L’activité missionnaire de L’Église*, 370.

el capítulo II, sobre la obra misionera de la Iglesia en general<sup>46</sup>. Al ser desarrollada la “espiritualidad misionera” (AG 24)<sup>47</sup>, dentro del capítulo IV, aún se está pensando sólo en clave de los misioneros *ad vitam*: “Aunque la tarea de propagar la fe incumbe a todo discípulo [...], Cristo Señor llama siempre de entre sus discípulos a los que él quiere para que estén con Él y para enviarlos a predicar a las gentes” (AG 23). Aquellos, con la ayuda del Espíritu, responden con toda la vida a su vocación divina, son enviados por la Iglesia, siguiendo a Cristo, y se hacen todo a todos, para lo cual los misioneros han de ser hombres de oración y obediencia, capaces de reavivar el don de Dios<sup>48</sup>. Más adelante, encontramos el número en que fue acuñada la expresión “espiritualidad misionera”: “Aunque el Espíritu Santo suscita de muchas maneras el espíritu misional [...] con todo, este dicasterio [...] promueva también la vocación y *la espiritualidad misionera*” (AG 29).

Es decir, AG 24 todavía no busca explícitamente una motivación espiritual de la Iglesia al responder a su vocación misionera, si bien, AG 35-36 exhortará a la motivación espiritual de toda ella, de cara a la obra misionera, por medio de la “renovación interior”. De nuevo, hay que recordar que dicha motivación para cada uno de los cristianos se encuentra de hecho en la riqueza teológica de todo el Decreto (cf. AG 20, 21, 35-37, 41) y del Concilio, como hemos referido más arriba<sup>49</sup>. En décadas sucesivas, la Iglesia irá logrando nuevas síntesis de espiritualidad misionera que harán más fácilmente asimilable para todos la riqueza conciliar, de la que ahora recordamos los principales acentos:

“Su Decreto «*Ad gentes*» sobre la actividad misionera de la Iglesia enfatiza la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia. Su Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) caracteriza a la Iglesia como pueblo de Dios y sacramento universal de salvación en el mundo. Su *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (Nostra aetate)* ofrece una actitud positiva hacia los otros mundos religiosos, [...]. Su *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (Gaudium et spes)* asumió una antropología holística, reconoció la importancia y la bondad de la cultura, y ofreció una perspectiva de la existencia cristiana vivida en la esperanza de la inauguración plena del Reino de Dios”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Los números 11 y 12 “hablan del testimonio de la vida, el diálogo y la presencia amorosa como un preámbulo a la misión” S. PIÉ-NINOT, “Misión *Ad gentes*”, en C. O’DONNELL, S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Paulinas, Madrid 2001, 719-720. Sobre el testimonio como parte de la evangelización cf. la nota 60.

<sup>47</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 481.

<sup>48</sup> Cf. K. MÜLLER, “Les missionnaires” (nn. 23 á 27), en J. SCHÜTTE (DIR.), *L’activité missionnaire de L’Église*, 338-347.

<sup>49</sup> También cf. J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, 66-69, que pone en relación la misión de la Iglesia con «su realidad de sacramento» (cf. LG 1).

<sup>50</sup> S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 485.

#### 4. Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii nuntiandi*

##### 4.1. La evangelización en el contexto de EN

A diez años del Vaticano II, *Evangelii nuntiandi*, sintetiza las conclusiones del sínodo de obispos sobre la evangelización, que a modo recepción conciliar, tuvo lugar el año anterior. Su contexto está marcado como precedentes, por temas candentes de la época como la teología de la liberación, la injusticia en el mundo, o el diálogo con el marxismo. Sobre esta última cuestión la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI respiraba equilibrio, cuando en pleno Concilio, el Papa escribía “sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión”<sup>51</sup>. Su apertura al diálogo, realizado con seguridad profética, no era compartida por su interlocutor<sup>52</sup>.

En 1968, las conclusiones de la Asamblea del Episcopado latinoamericano de Medellín, muestran que no hay conflicto entre integración, desarrollo y liberación<sup>53</sup>. El año anterior, la *Populorum Progressio* (1967), había definido el desarrollo como el “nuevo nombre para la paz” (PP 76), aludiendo también al bien común en el contexto de los movimientos revolucionarios, no sin polémica en tierras americanas<sup>54</sup>. Justo antes de Medellín, había sido acuñado el término “teología de la liberación”, que respondía, de modo especial, a los cambios socio-políticos de Latinoamérica desde la década de los 50. En esa conferencia, por primera vez, fue oficialmente sancionada la teología de la liberación<sup>55</sup>, con lo que, en aquel marco, la Iglesia comienza a descubrir al pobre<sup>56</sup>.

Por último, en la II Asamblea General Ordinaria de Obispos de 1971, que aborda el tema *del sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo*, el episcopado comienza reconociendo: “nos hemos preguntado a nosotros mismos sobre la misión del pueblo de Dios en la promoción de la justicia en el mundo”<sup>57</sup>. Su respuesta declaraba que la justicia

<sup>51</sup> PABLO VI, “*Ecclesiam suam*”, en AA. VV., *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la «Ecclesiam suam»*, BAC, Madrid 1965, 1.

<sup>52</sup> A. ÁLVAREZ BOLADO, “El diálogo con el marxismo en cuanto humanismo ateo”, en AA. VV., *El diálogo según la mente de Pablo VI*, 427.

<sup>53</sup> El documento final de Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín, fue aprobado por Pablo VI, el 24 de octubre de 1968, en [http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes\\_online/91/medellin.pdf](http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf) (Consulta del 11 de Junio de 2014).

<sup>54</sup> PP31: “como es sabido, las insurrecciones y las revoluciones –salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país– engendran nuevas injusticias”.

<sup>55</sup> Cf. BOSCH, *Transforming mission*, 434-435.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, 444.

<sup>57</sup> *La justicia en el mundo. Nuevas responsabilidades de la Iglesia en el campo de la justicia*. Sínodo Mundial de Obispos, Roma 1971, en: [http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCkQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.bizkeliza.org%2Ffileadmin%2Fbizkeliza%2Fweb%2Fdoc\\_car%2FJM\\_Texto.doc&ei=Ln-YU866A42a1AWyk4GYCQ&usq=AFQjCNHhXk81awfFehZQR0\\_joErqLeCpbA&sig2=b6bpgzuyHknJhErY9IAdoQ&bvm=bv.68693194,d.bGQ](http://www.google.es/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CCkQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.bizkeliza.org%2Ffileadmin%2Fbizkeliza%2Fweb%2Fdoc_car%2FJM_Texto.doc&ei=Ln-YU866A42a1AWyk4GYCQ&usq=AFQjCNHhXk81awfFehZQR0_joErqLeCpbA&sig2=b6bpgzuyHknJhErY9IAdoQ&bvm=bv.68693194,d.bGQ) (Consulta del 11 de Junio de 2014).

era “una dimensión constitutiva del anuncio evangélico”<sup>58</sup>. Poco después, en 1974, se reunió en Roma el tercer sínodo de obispos celebrado tras el Vaticano II. El tema fue la evangelización en el mundo contemporáneo<sup>59</sup>, y al año siguiente, Pablo VI publica su exhortación apostólica, que supuso un renacimiento dentro del movimiento misionero católico, tras la década de convulsión posterior al Concilio, que había contribuido a la crisis de la misión.

*Evangelii nuntiandi*, firmada, por tanto, una década después del Decreto *Ad gentes*, en la mente del Papa constituía la preparación de la III Asamblea del Episcopado Latinoamericano, como declaró Juan Pablo II, en Puebla de los Ángeles: Pablo VI “supo que el telón de fondo de toda la Conferencia sería este texto [EN], en el cual puso toda su alma de Pastor [...] Se convierte en un testamento espiritual que la Conferencia habrá de escudriñar [...] para hacer de él otro punto de referencia obligatoria”<sup>60</sup>. También el Cardenal Tomko refiere que EN responde a la problemática de las teologías de liberación<sup>61</sup>. EN “ampliaba el dinamismo de la acción evangelizadora a la promoción humana, recordando que la obra de evangelización incluía las cuestiones [...] que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo”<sup>62</sup>. A pesar de ello, la motivación inicialmente declarada por Pablo VI, al elegir “la evangelización en el mundo contemporáneo” –como reza el subtítulo–, frente a otros temas posibles para el sínodo, fue “el cambio rápido en todos los aspectos de la vida”<sup>63</sup>. EN desarrolla los principios de AG a la luz de las experiencias posconciliares:

“Al reafirmar la naturaleza esencialmente misionera de la Iglesia (EN 14-15), el Reino de Dios se convirtió en el centro teológico clave de la teología de la misión. El segundo capítulo describía la naturaleza compleja de la evangelización, que incluye el anuncio explícito, el testimonio de vida, la incorporación a la comunidad eclesial y el envío de nuevos evangelizadores. Partes del documento se referían a ciertas preocupaciones respecto a la teología de la liberación, la inculturación y la conciencia emergente de la autonomía por parte de algunas iglesias locales. Al mismo tiempo, EN confirmaba la experiencia de la Iglesia del posconcilio en sus

<sup>58</sup> Citado en J. H. KROEGER, “Descubriendo el profundo contenido de la *Evangelii nuntiandi*”: *Misiones Extranjeras* 264 (2015) 28.

<sup>59</sup> Cf. M. BREMER, “Impresiones sobre el sínodo de la evangelización”: *Proyección* 94 (1975) 37-40.

<sup>60</sup> La Misión de la Iglesia: Alocución inaugural de la III Asamblea Episcopal de Latinoamérica en Puebla de los Ángeles (México) el 28-I-1979, en C. RUIZ IZQUIERDO, *Dos importantes documentos pontificios*, C. Ruiz Izquierdo Editor, Burgos 1980, 72. También cf. *Ibid.*, 71.

<sup>61</sup> Cf. S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER *Teología para la misión hoy*, 736. El mismo cardenal sugirió que RM también era respuesta a otra circunstancia que vivía la Iglesia en las últimas décadas, en relación a la cristología. En este sentido cf. *Ibid.*, 548.

<sup>62</sup> S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 384. Sobre la anterior concepción de que el testimonio era más bien preevangelización cf. Y. M.-J. CONGAR, “Principes doctrinaux” (nn. 2 à 9), 208.

<sup>63</sup> M. BREMER, “Impresiones sobre el sínodo”, 36.

declaraciones innovadoras acerca de la evangelización de la cultura (EN 20), la naturaleza liberadora de la evangelización (EN 30), la religiosidad popular (EN 48) y las comunidades eclesiales de base (EN 58)”<sup>64</sup>.

En la exhortación, “Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino” (EN 8). “Este reino y esta salvación –palabras clave en la evangelización de Jesucristo– pueden ser recibidos por todo hombre [...] mediante un total cambio interior, que el Evangelio designa con el nombre de *metánoia*” (EN 10). “Quienes acogen con sinceridad la Buena Nueva [...] se reúnen pues en el nombre de Jesús para buscar juntos el reino [...]. Ellos constituyen una comunidad que es a la vez evangelizadora” (EN 13). No hay, pues, oposición entre Cristo, la Iglesia y el Reino (EN 6-16). La “identidad más profunda” (EN 14) de la Iglesia es la evangelización, con la que continúa la misión del mismo Jesús (EN 15 y 7).

El conjunto de toda la misión de la Iglesia es denominado como evangelización, proceso complejo descrito en los cuatro momentos antes aludidos: testimonio, anuncio, incorporación y asunción de la tarea misionera por parte de los evangelizados. Estos logran así su salvación al participar “en la comunidad que es reflejo de lo que Dios es en su más profunda identidad: una comunidad-en-misión del Padre, Hijo y Espíritu / Misterio, Palabra y Presencia. Los cristianos son «salvados para salvar», «reconciliados para reconciliar»”<sup>65</sup>.

La profundización que hizo el sínodo, se hace “en la misma línea [...] que nos ha transmitido el Concilio Vaticano II, sobre todo en *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Ad gentes*” (EN 17). La exhortación, al hablar sobre los agentes de evangelización, cita textualmente AG 35 para recordar que: “la Iglesia entera es misionera, la obra de evangelización es un deber fundamental del pueblo de Dios” (EN 59). De ahí que no se pierde de vista la misión *ad gentes*<sup>66</sup>, ubicada ahora en el marco de toda la evangelización: “Aunque este primer anuncio va dirigido de modo específico a quienes nunca han escuchado la Buena Nueva de Jesús o a los niños, se está volviendo cada vez más necesario, a causa de las situaciones de descristianización frecuentes en nuestros días” (EN 52). La espiritualidad misionera *ad gentes*, queda en consecuencia ubicada dentro de la espiritualidad de la misión evangelizadora de la Iglesia.

#### 4.2. Motivación misionera y espiritualidad para la evangelización en EN

La Iglesia del siglo XX ha de plantearse si es “más o menos apta para anunciar el Evangelio” (EN 4) a la humanidad de un modo “comprensible y persuasivo” (EN 3). La exhortación apostólica pretende, además, “servir de renovado aliento a todos,

<sup>64</sup> S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 439.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>66</sup> Hasta trece veces es citado el decreto *Ad gentes* (EN 2, 15, 23, 53, 59, 67, 68, 75, 77 y 80).

especialmente a quienes “trabajan en la predicación y en la enseñanza” (EN 5). Para ello pone como ejemplo a Jesús, como primer evangelizador (EN 6-12). De su acción evangelizadora y la de los doce ha nacido la Iglesia. Su “vida íntima [...] no tiene pleno sentido más que cuando se convierte en testimonio, provoca la admiración y la conversión, se hace predicación y anuncio” (EN 15). De la conversión eclesial depende que la evangelización sea creíble.

De cara a la conversión evangelizadora ayudan, no sólo el capítulo final, sino los elementos de espiritualidad transversales en la exhortación. En el capítulo II, que describe en qué consiste la evangelización (EN 17-24), recalca la importancia primordial del testimonio (EN 21), y el capítulo III explica que su contenido (EN 25) afecta a toda la vida (EN 29) y, por tanto, exige la conversión (EN 36). En el capítulo IV, al hablar sobre los medios de la evangelización (EN 40-48), se pone en primer lugar el testimonio de vida (EN 41). Por otro lado, con vistas al anuncio de la Palabra, recuerda que “basta una verdadera sensibilidad espiritual para leer en los acontecimientos el mensaje de Dios” (EN 43). Más en concreto, pide no desatender las “expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe” (EN 48) propias de la religiosidad popular. Junto a estos elementos, *Evangelii nuntiandi* termina con el capítulo VII, dedicado a la dimensión espiritual. En conjunto, “la *Evangelii nuntiandi* offre una vera sintesi ordinata e relativamente completa della spiritualità missionaria, elencando nel capitolo finale i punti basilari”<sup>67</sup>.

Comienza el capítulo final, titulado “el Espíritu de la Evangelización”, invitando a cuidar las actitudes interiores de los evangelizadores de manera que sean dignos de su vocación (EN 74). La importancia de ese cuidado de cara al fruto, exige una apertura al Espíritu, porque sin su acción no será posible la evangelización (EN 75). Para ello, EN 75 cita AG 4: “No es una casualidad que el gran comienzo de la evangelización tuviera lugar la mañana de Pentecostés, bajo el sopro del Espíritu. Puede decirse que el Espíritu Santo es el agente principal de la evangelización: Él es quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y quien en lo hondo de las conciencias hace aceptar y comprender la Palabra de salvación”. De este modo, EN está apuntando “algunos elementos del enfoque trinitario de AG”<sup>68</sup>, y anticipa la importancia dada al Espíritu en RM.

Si tal es la importancia del Espíritu, es necesario un auténtico testimonio de santidad (EN 76) y de unidad eclesial y fraternidad apostólica (EN 77). Ello se realiza sirviendo a la verdad (EN 78) desde el amor y el respeto que animan a la misión (EN 79), y conservando, el fervor espiritual como los santos (EN 80) y como María. En definitiva, se trata de “una espiritualidad profunda, pero encarnada en la gran tarea de la evangelización”<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 482.

<sup>68</sup> S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 523-524. Y también en EN 53 y 78, como advierte Bevans, se anticipan los motivos de RM para la misión. En EN, no obstante, tal motivación se concentra en la prolongación del ministerio de Jesús (cf. EN 15).

<sup>69</sup> Cf. J. CAMPANY, J. ESQUERDA BIFET, *La Iglesia misionera: textos del magisterio pontificio*, 130.

Esta perspectiva espiritual se dirige de modo especial a “todos aquellos que, gracias a los carismas del Espíritu y al mandato de la Iglesia, son verdaderos evangelizadores” (EN 74). Si bien, es toda la Iglesia la enviada por Cristo (EN 59), e idealmente, todos “aquellos que ya la han recibido [la buena noticia] y que están reunidos en la comunidad de salvación, pueden y deben comunicarla” (EN 13). Es decir, toda la Iglesia es misionera (EN 59), como se recuerda al comienzo del capítulo sobre los agentes de la evangelización (EN 59-73), aunque cada miembro de la Iglesia tenga tareas diferenciadas (EN 66).

Hemos visto hasta ahora cómo la misión *ad gentes* se ubica dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia. Pero si toda la Iglesia es evangelizadora (EN), y está extendida por todos los continentes, se podría correr el riesgo de pensar que ya no tiene sentido la existencia de misioneros *ad gentes* con una vocación específica *ad vitam*. RM, recordará que si dentro de la Iglesia todos están llamados a colaborar en la misión *ad gentes*, no por ello, la vocación específicamente misionera, de cara al primer anuncio, ha perdido su importancia.

## 5. Encíclica *Redemptoris missio*

### 5.1. La misión en el contexto del documento RM

A los 15 años de EN, *Redemptoris missio*, constata el debilitamiento del impulso misionero, como consecuencia “de una crisis de fe” (RM 2). Entre las preguntas ya apuntadas en AG<sup>70</sup>, RM se planteaba si “¿no estamos imponiendo innecesariamente nuestra religión a los demás?”<sup>71</sup>. Pero otras razones se añadieron, como “oponerse a una cristología, desarrollada por ciertos teólogos, que estaba oscureciendo la noción de la mediación única de Cristo entre Dios y la humanidad”<sup>72</sup>. Al tema aluden tanto el título de la encíclica como el del primer capítulo, que explicita que la única mediación universal de Cristo no excluye las mediaciones participadas. Éstas son parciales y “no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias” (RM 5), porque “los hombres [...] no pueden entrar en comunión con Dios, si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu” (RM 5).

Los tres primeros capítulos hablan de la misión de la Iglesia desde la perspectiva trinitaria, subyaciendo el orden que podemos condensar en la fórmula por Cristo al Padre en el Espíritu<sup>73</sup>. La encíclica “centra su atención en Cristo como redentor y en la

<sup>70</sup> Cf. E. DE LA FUENTE, “Introducción al documento *Ad gentes*”, 550.

<sup>71</sup> S. PIÉ-NINOT, “Misión *Ad gentes*”, 721.

<sup>72</sup> Cf. S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 548. No estamos de acuerdo con la afirmación de este autor, en esta misma página, acerca de que la cristología de RM sea excluyente en algunas partes de la encíclica. Cf. *Ibid.*, 559-560 y 485. La cristología inclusiva de todo el documento (RM 10) y su asunción de los postulados conciliares (RM 1-2) impiden de raíz tal suposición.

<sup>73</sup> Cf. D. COLOMBO, “Fondamenti teologici e identita’ della «missio ad gentes» nella «Redemptoris missio»”: *Euntes Docete* 44 (1991) 206.

salvación (RM 4-11). Pero, siguiendo a muchos autores modernos, pone el acento no tanto en la Iglesia sino más bien en el Reino (RM 12-19), al que la Iglesia sirve (RM 20). Desarrolla especialmente AG 4 en un capítulo titulado «el Espíritu Santo, protagonista de la misión» (RM 21-30)<sup>74</sup>. La alusión al Espíritu vincula la misión con la mediación eclesial (RM 29), porque “*la Iglesia es el camino ordinario de salvación y [...] sólo ella* posee la plenitud de los medios” (RM 55). En consecuencia:

“Los cristianos tienen la plenitud de la verdad, y por ello están obligados a compartirla. Pero esto, según la encíclica, no es toda la razón para que la Iglesia sea esencialmente misionera. El anuncio del nombre de Jesucristo «tiene la prioridad permanente en la misión», dice el Papa en el párrafo 44, no sólo por «el mandato explícito de Cristo», sino también porque los hombres y las mujeres no deben ser privados de la verdad, de la Buena Nueva de que «son amados y salvados por Dios». Todos los pueblos tienen el derecho a la plenitud de la verdad y así la Iglesia tiene que estar en misión. La urgencia de la misión proviene del hecho [de] que, no obstante la plenitud de la vida se encuentre sólo completamente con la fe en Cristo, una gran cantidad de gente no lo conoce o ha dejado de conocerlo (RM 3). Por ello, «no podemos permanecer tranquilos si pensamos en los millones de hermanos y hermanas nuestros, redimidos también por la sangre de Cristo, que viven sin conocer el amor de Dios [...]» (RM 86)<sup>75</sup>.

A pesar de las dificultades<sup>76</sup>, el Papa reitera la validez del mandato misionero (RM 31-40) afirmando vigorosamente “la relevancia de la misión y las misiones de la Iglesia”<sup>77</sup>. Desea manifestar la solicitud misionera, en la que todos los bautizados han de implicarse<sup>78</sup>, y cuenta con el entusiasmo y las motivaciones que aporta la misión (RM 1). Toda la Iglesia –y no sólo los misioneros *ad gentes*– ha de implicarse en las diversas situaciones de la evangelización (RM 32, 34) ya sean la pastoral, la nueva evangelización o la misión *ad gentes*<sup>79</sup>. Ésta, por tanto, ha de ser insertada en la misión universal de la Iglesia<sup>80</sup>. Pero, la implicación de toda la Iglesia desde su diversidad de tareas (RM 31, 65, 75), y de un modo especial de los laicos (RM 71-73), no puede convertirse en una excusa para no ver la necesidad de misioneros *ad vitam* como vocación específica (RM

<sup>74</sup> S. PIÉ-NINOT, “Misión *Ad gentes*”, 721.

<sup>75</sup> S. BEVANS Y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 549.

<sup>76</sup> Cf. RM 4, 17, 18, 36, 46-47.

<sup>77</sup> S. PIÉ-NINOT, “Misión *Ad gentes*”, 722.

<sup>78</sup> Cf. RM 2, 3, 30, 40, 65, 71, 72, 74, 77-86.

<sup>79</sup> Cf. J. METZLER, “Redemptoris missio”, en AA.VV., *Dizionario di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Bologna 1993, 224.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 225.

66). De este modo, la encíclica pretende renovar la fe y la vida cristianas, cambiando el estancamiento con un nuevo lanzamiento misionero<sup>81</sup>.

Los caminos en orden a realizar esa misión son el testimonio, la evangelización, la inculturación, la formación de iglesias locales y la caridad (RM 41-60). También forma parte de la misión evangelizadora el diálogo interreligioso, al que todos están llamados (RM 57), y que es una de las expresiones de la misión *ad gentes* (RM 55). El tema será desarrollado en *Diálogo y Anuncio*<sup>82</sup>, documento que ve la luz el mismo año que RM. Dejamos aquí sólo apuntado el tema del diálogo, por sus consecuencias para la espiritualidad misionera, que desarrollaremos más adelante.

### 5.2. Motivación misionera y espiritualidad en RM

En la intencionalidad específica del decreto conciliar, el término «espiritualidad misionera» (AG 29), que dará título al capítulo VIII de *Redemptoris missio*, estaba centrada sólo en los misioneros *Ad gentes* (AG 24), aludiendo, según la mente del Concilio<sup>83</sup>, a la responsabilidad del resto de la Iglesia (cf. AG 20, 21, 35-37, 41). En contraste, EN, al hablar de la espiritualidad, no se refería sólo a los misioneros *ad vitam* sino a toda la Iglesia (EN 59 y 74), y presentaba una síntesis relativamente completa de la espiritualidad de toda la evangelización, basada en la vocación, la fidelidad al Espíritu, el testimonio, la fraternidad, la caridad y la actitud mariana (EN 74-82).

RM, retoma la perspectiva de AG en relación a los misioneros, si bien de un modo inclusivo para el resto de la Iglesia, al afirmar que “la actividad misionera [de toda la Iglesia] exige una espiritualidad específica, que concierne particularmente a quienes Dios ha llamado a ser misioneros” (RM 87)<sup>84</sup>. La encíclica, desde esta visión equilibrada, pretende renovar la vida cristiana, de donde se sigue que “la spiritualità missionaria è una chiamata al rinnovamento ecclesiale per la missione”<sup>85</sup>. Por ello, en toda la encíclica, y no sólo en el capítulo final, podemos descubrir las líneas espirituales en relación al deseo de renovación y la exigencia de santidad que son necesarios para la disponibilidad eclesial<sup>86</sup>.

<sup>81</sup> Sobre el contexto ecuménico posterior de ese relanzamiento, como superación de la falta de motivación misionera cf. nota 3.

<sup>82</sup> Cf. J. TOMKO, “El documento *Diálogo y anuncio* en relación con la encíclica *Redemptoris missio*”: *L’Observatore Romano, en lengua española* 26 (28 de Junio de 1991) 16.

<sup>83</sup> Nos referimos a nivel meramente terminológico, de aplicación a la misión *ad gentes* de por vida, porque el Concilio leído en clave misionera (cf. Nota 12) no permite suponer que la misión, en su sentido más amplio, carece de espiritualidad, como atestigua, por ejemplo, el capítulo V de LG sobre la vocación universal a la santidad en la Iglesia. Por ello recuerda RM 90, que “todo fiel está llamado a la santidad y a la misión. Ésta ha sido la [...] voluntad del Concilio [...] La espiritualidad misionera de la Iglesia es un camino hacia la santidad”.

<sup>84</sup> EG pondrá el acento de la espiritualidad en toda la Iglesia en estado de salida, y no sólo en los misioneros *ad gentes* (AG) o en los agentes de la evangelización (EN). Con ello, en la línea directriz del Concilio, desea hacer conscientes a todos de que la Iglesia entera es misionera. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco. Los desafíos desde «Evangelii gaudium»*, San Pablo, Madrid 2014, 125.

<sup>85</sup> J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 482.

<sup>86</sup> Cf. *Ibid.*

Para Pie-Ninot, de acuerdo con la intención de la encíclica, ante “la secularización de buena parte de la actividad misionera anterior, este capítulo [VIII] puede ser un aliento especialmente para los que están más directamente implicados en la actividad misionera”<sup>87</sup>. De ahí que la insistencia en la motivación espiritual se conecta con la problemática de la fe cristológica (cf. RM 2), que ha de entenderse en el marco más amplio de la teología pluralista y de la moratoria misionera protestante. Para entender esta relación entre teología y espiritualidad ayuda el considerar la interdisciplinariedad de la misionología, donde se conjugan teología de la misión, pastoral y espiritualidad misionera: “La missione può essere studiata a livello teológico (che cosa è la missione), a livello pastorale (come fare la missione) e a livello spirituale (come vivere la missione da parte dei singoli apostoli e da tutta la comunità”<sup>88</sup>.

La realización de la misión está relacionada, por tanto, con la espiritualidad<sup>89</sup>, y con la fe<sup>90</sup>: “El anuncio está animado por la fe, que suscita entusiasmo y fervor en el misionero” (RM 45). De modo parecido a como antes había indicado Pablo VI que “la fidelidad al mensaje” era “el eje central de la evangelización” (EN 4; cf. RM 44), para Juan Pablo II, la disminución del impulso misionero apunta a una crisis de fe (RM 2, 11), pues “la misión universal de la Iglesia nace de la fe en Jesucristo, tal como se expresa en la profesión de fe trinitaria” (RM 4). En este contexto, la encíclica explicita su dimensión trinitaria al manifestar, en el capítulo III, que el protagonista de la misión es el Espíritu. La Iglesia es consciente de que éste “actúa por medio de los Apóstoles, pero al mismo tiempo, actúa también en los oyentes” (RM 21). Los apóstoles son enviados en el Espíritu (RM 22), que “impulsa a ir cada vez más lejos, no sólo en sentido geográfico, sino también más allá de las barreras étnicas y religiosas” (RM 26), debido a que su acción está “presente en todo tiempo y lugar” (RM 29).

Pero esta realidad no es vivida con entusiasmo dentro de la Iglesia, entre otros factores, por una “falta de fervor” (RM 36) que hace que la Iglesia se acomode y desilusione. Fuera de la Iglesia hay diversos factores que explican esta situación, entre ellos una cultura que necesita ser evangelizada. En este contexto, el Papa no duda en invitar a evangelizar con el patrimonio espiritual cristiano las actuales búsquedas de sentido e interioridad (RM 38).

La necesidad de renovación, a la que antes hemos aludido, es expuesta al hablar del testimonio como primera forma de evangelización (RM 42; cf. AG 11-12). El cristiano no puede quedarse con una recepción pasiva del mensaje: “No podemos predicar la conversión, si no nos convertimos” (RM 47). Conversión que también ha de ser afectada por los pobres, porque la caridad con ellos muestra “el amor, que es y sigue

<sup>87</sup> S. PIÉ-NINOT, “Misión *Ad gentes*”, 722.

<sup>88</sup> J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 481.

<sup>89</sup> Cf. N. CONTRAN, “La espiritualidad misionera”, en S. KAROTEMPREL (Dir.), *Seguir a Cristo en la misión*, 121-128.

<sup>90</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 483: “Se mancasse questa fedeltà allo Spirito, la missione non sarebbe capita nel senso della fede, ma soltanto nella prospettiva delle ipotesi umane discutibili”.

siendo la fuerza de la misión” (RM 60). La cooperación misionera también encontrará aquí su eficacia: “La santidad de vida permite a cada cristiano ser fecundo en la misión de la Iglesia” (RM 77).

Y a continuación se expresa la prioridad de la cooperación espiritual “Entre las formas de participación, el primer lugar corresponde a la cooperación espiritual: oración, sacrificios, testimonio de vida cristiana” (RM 78). De una manera especial, aludirá a la oración familiar por las vocaciones (RM 80) y al intercambio recíproco de dones espirituales con otras iglesias (RM 85).

Estas pistas de espiritualidad que atraviesan la encíclica vienen a desembocar en el capítulo final (RM 87-91), donde apunta la necesidad de santidad misionera (cf. RM 77. 92). Podemos resumir así los elementos para una espiritualidad misionera:

a) Discernimiento en docilidad al Espíritu y generosidad de los misioneros, que a veces han de vivir en medio de situaciones complejas (RM 87);

b) Configuración con Cristo y abnegación. La comunión íntima con Cristo debe llevarle hasta el despojamiento total, como hermano de los hombres para anunciarles a Cristo: “A esto se orienta la espiritualidad del misionero” (RM 88), experimentando la compañía de Cristo, que espera al misionero en el corazón de los destinatarios de la misión;

c) Caridad apostólica. El punto de referencia de este amor es el de Cristo por su Iglesia (RM 89);

d) Santidad personal: “la llamada a la misión deriva de por sí de la llamada a la santidad” (RM 90), que es un presupuesto fundamental para la misión (cf. RM 92). De ahí que la necesaria renovación de métodos y personas, sea una invitación para que éstas sean contemplativas en la acción (RM 91);

e) Formación permanente: renovando constantemente su espíritu y actualizando [...] su formación” (RM 90);

f) Además, la Iglesia al colaborar con la misión ha de tener a María como “su madre y modelo” (RM 92)<sup>91</sup>.

Al vivir estos elementos, la relación con Cristo, en docilidad al Espíritu para “obedecer hasta el final el designio del Padre” (RM 88), ha de expresarse en una caridad apostólica misionera que quiera siempre superarse (cf. RM 89) y una caridad que, como a Cristo (Ef 5,25), le una a la Iglesia. Para todo ello, será “necesario suscitar un nuevo «anhelo de santidad» entre los misioneros” (RM 90), lo cual está vinculado a su formación. Aunque la dimensión trinitaria no aparece de modo explícito en el capítulo final,

---

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, 482.

está implícita en las abundantes referencias al Espíritu, como invitación a dejarse guiar por Él, en unión con Cristo (RM 87). Así se deduce, además, de la relación entre la Iglesia y el Espíritu como “protagonista de la misión” (RM 21; cf. 30). Hay que dejarse enviar por Él y colaborar con Él para realizar la misión (cf. RM 23; Cf. DA 81, 84).

Supuesto el marco de RM, nos adentramos ahora en las relaciones entre el diálogo interreligioso y el anuncio, de cara a la inclusión de la espiritualidad del diálogo (DA 78) en la espiritualidad de la misión. Si RM se publica en el 25 aniversario de AG, DA conmemora los 25 años de *Nostra aetate* (NA). La declaración conciliar NA presupone que todos los pueblos de la tierra forman una comunidad en la que las religiones tratan de responder a los enigmas del ser humano. En este contexto, la Iglesia por medio del diálogo ha de testimoniar la fe cristiana, al tiempo que considera los valores positivos de las otras religiones, y es invitada a la colaboración con los seguidores de las mismas<sup>92</sup>. NA considera “il dialogo con le altre religioni e culture come componente indispensabile della vocazione missionaria della Chiesa”<sup>93</sup>. Estos aniversarios y la relación de ambos documentos requieren abordar con más detenimiento la cuestión del diálogo.

## 6. Diálogo y anuncio

### 6.1. Contexto general de DA: La misión requiere de diálogo

Para encuadrar *Diálogo y anuncio* hemos de volver a la historia reciente del pasado siglo. La misión ha permitido descubrir la necesidad del diálogo ecuménico<sup>94</sup>, y también ha llevado, a partir del espíritu propugnado por el Vaticano II, a un diálogo con el mundo (GS 40-45), y a sentir la necesidad del diálogo interreligioso (Cf. NA). Pablo VI en *Ecclesiam suam* ya vio la relación de la misión con el diálogo: “El deber congénito al patrimonio recibido de Cristo [...] es el anuncio, [...]: *Id, pues, enseñad a todas las gentes* es el supremo mandato [...]. Estos [los apóstoles] con el nombre mismo de Apóstoles definen su [...] misión. Nosotros daremos a este impulso interior de caridad, que tiende a hacerse don exterior de caridad, el nombre, hoy ya común, de «diálogo»” (ES 26). Este espíritu de diálogo consiste en “una actitud de respeto y amistad, que penetra o debería penetrar en todas las actividades que constituyen la misión evangelizadora de

<sup>92</sup> En este sentido también cf. RM 59.

<sup>93</sup> D. ACHARUPARAMBIL, “Diálogo interreligioso”, en AA.VV., *Dizionario di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Bologna 1993, 178.

<sup>94</sup> En este sentido de la necesidad del ecumenismo para la credibilidad del anuncio cf. U.R. 1 y MUTISO-MBINDA, “Ecumenismo y evangelización”, en S. KAROTPREL (dir.), *Seguir a Cristo en la misión*, 142-143. Cf. *Consideraciones ecuménicas sobre el diálogo y las relaciones con creyentes de otras religiones* (2004) en [http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions?set\\_language=es](http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/ecumenical-considerations-for-dialogue-and-relations-with-people-of-other-religions?set_language=es). (Consulta del 10 de Junio de 2015). Como fruto del diálogo ecuménico de cara a la actuación conjunta, también se publicó el documento: *El testimonio cristiano en un mundo multi-religioso: Recomendaciones de conducta*. Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Consejo Ecuménico de Iglesias. Alianza Evangélica Mundial, 2011 (cf. nota 3). Por otro lado, ya no es posible dejar de considerar la mutua implicación entre las temáticas ecuménicas y misionológicas. Cf. S. PRÉ-NINOT, “Misión *Ad gentes*”, 722.

la Iglesia” (DA 9). Es decir, “diálogo es [...] la norma y el modo obligado de toda clase de misión cristiana, así como de cada uno de los aspectos, [...] presencia y testimonio, servicio o anuncio directo”<sup>95</sup>.

En el marco conciliar, *Nostra aetate*, da el paso a otro tipo de diálogo, el interreligioso, subrayando su importancia, al tiempo que recordaba “la obligación incesante de la Iglesia de anunciar a Cristo, camino, verdad y vida, en el que los hombres encuentran su plenitud (cf. *Nostra aetate*, 2)” (DA 1). En este sentido, la declaración se hace eco de la preocupación por el diálogo interreligioso que también tuvo Pablo VI en *Ecclesiam suam*, pero que, sin embargo, luego no formará “parte importante en la comprensión del Papa acerca de la evangelización en *Evangelii nuntiandi*. Sólo en fechas más recientes el diálogo ha sido reconocido como «uno de los elementos integrales de la misión evangelizadora de la Iglesia (DA 9)»<sup>96</sup>.

Esta integración ha hecho necesario, a su vez, explicitar las relaciones entre el diálogo interreligioso y la proclamación<sup>97</sup>, como hace *Diálogo y anuncio*. En ese documento, se usa el término “misión evangelizadora” para referirse a la “evangelización en sentido amplio”, mientras que “su aspecto más específico se traduce con el término anuncio” (DA 8). En consecuencia, la referencia posterior a la “espiritualidad del diálogo” (DA 78), no debe encerrarse en sí misma, sino ser comprendida en el contexto más amplio de la espiritualidad evangelizadora. Ello se explica al ser considerados el anuncio y el diálogo “como elementos esenciales y formas auténticas de la única misión evangelizadora [...]. Ambos se orientan hacia la comunicación de la verdad salvífica” (DA 2). Por ello, “todos los cristianos están llamados a comprometerse personalmente en estos dos caminos” (DA. 82).

De esta manera, el diálogo, a pesar de formar “parte de la misión evangelizadora” (RM 55)<sup>98</sup>, “no dispensa de la evangelización” (RM 55)<sup>99</sup>. Ha de realizarse sin renunciar a la propia identidad eclesial, aunque no deba ser instrumentalizado de cara

<sup>95</sup> Documento del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso: “*El comportamiento de la Iglesia frente a los adeptos de otras religiones: Reflexiones y orientaciones para el diálogo y la misión*” (1984) n. 29, citado en S. BEVANS y R. P. SCHROEDER, *Teología para la misión hoy*, 634.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 669 nota 9. Cf. RM 55.

<sup>97</sup> Cf. M. ZAGO, “Diálogo interreligioso”, en S. Karotemprel (dir.), *Seguir a Cristo en la misión*, 93. El otro documento sobre el diálogo, del Secretariado para los no cristianos en 1984, “sitúa el diálogo dentro de la misión global de la Iglesia”, en *Ibid.* En este mismo sentido conviene considerar que DA ha de leerse a la luz de RM 55-57 (cf. DA 4).

<sup>98</sup> Sobre el necesario discernimiento eclesial de los elementos de bien y verdad de otras tradiciones religiosas, como parte integrante de la misión de la Iglesia cf. el documento de la CTI, “El cristianismo y las religiones”, n. 78, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 2000, 586-587. Sobre el diálogo interreligioso como una de las “ocho formas posibles de llevar adelante la misión evangelizadora de la Iglesia cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, “El desafío a la fe: los escenarios de la nueva evangelización”: *Almeriensis* VII/1 (2014) 81. Cf. RM 42-59.

<sup>99</sup> Esta idea también es recogida por el Cardenal F. Arinze, Presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, en el n. 6 de su *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca de la Espiritualidad del Diálogo*, Ciudad del Vaticano, 3 de marzo de 1999, en <http://es.catholic.net/ecumenismoydialogointerreligioso/392/63/articulo.php?id=9196> (Consulta del 12 de Junio de 2014).

al anuncio (RM 55). De hecho, “no nace de una táctica [...], sino que es una actividad con motivaciones [...] propias” (RM 56). Esa intencionalidad no impide que pueda ser, para quienes en él participan, “método y medio para un [...] enriquecimiento recíproco” (RM 55), y que pueda producir en el futuro más frutos con vistas al Reino (RM 57).

El diálogo es, en determinadas circunstancias, el único lugar desde el que es posible dar testimonio de Cristo (RM 57)<sup>100</sup>, como consecuencia de la fidelidad a la propia identidad que es necesaria en todo diálogo<sup>101</sup>. Esta modalidad del diálogo puede darse en cuatro niveles: diálogo de la vida, de las obras, del intercambio teológico y de la experiencia religiosa (DA 42). De esa manera, no quedará relegado a los especialistas, sino que podrá y deberá ser participado por “todas las iglesias” (DA 43) y por todos sus miembros.

*Diálogo y anuncio* también explicita las razones por las que el diálogo interreligioso es “elemento integrante” (DA 38) en la misión eclesial. Podemos condensarlas en tres:

1.- En primer lugar, el papel profético ejercido por la Iglesia “mediante el diálogo”, al testimoniar “los valores evangélicos” (DA 79). Al desarrollarlo, puede ser cuestionada, pues el diálogo purifica las propias convicciones (cf. DA 32, 46, 49-50, 79). De modo análogo, también RM reclamaba “una actitud de verdad, humildad y lealtad” (RM 56). Es decir, si “mediante el diálogo, los cristianos y todas las demás personas están invitados a profundizar su empeño religioso” (DA 40), entonces con el objetivo de “una conversión más profunda de todos a Dios, el diálogo inter-religioso posee ya su propio valor” (DA 41).

2.- Todos somos compañeros de camino. El diálogo entre los miembros de otras religiones y la Iglesia puede concretarse en la promoción de valores humanos, desarrollados cuando caminan juntos hacia la misma meta trascendente (DA 79).

3.- La Iglesia es sacramento de salvación cuando alienta el diálogo “no sólo entre ella y las otras tradiciones religiosas, sino también entre estas mismas. [...] Así, el diálogo interreligioso forma verdaderamente parte del diálogo de salvación iniciado por Dios” (DA 80) con toda la humanidad (DA 38).

## 6.2. *Motivación espiritual misionera en DA*

Junto a las anteriores razones para el diálogo, algunos elementos pueden enriquecer la espiritualidad del anuncio:

<sup>100</sup> Sobre el concepto de testimonio como “el lugar teológico en donde diálogo y anuncio se entrelazan y articulan” cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, “El desafío a la fe”, 90.

<sup>101</sup> El discernimiento de las mismas circunstancias de cara al diálogo o al anuncio se sale de los límites de nuestra reflexión. La introducción del Cardenal Tomko conecta RM 57 con el respeto de la Iglesia ante el proceso gradual de los que escuchan (DA 69). Cf. J. ТОМКО, “El documento *Diálogo y anuncio*”, 376. También cf. AG 6.

1.- El contenido del mensaje transmitido ha de ser comprendido para poder anunciarlo. El mandato de transmitir la revelación está relacionado, gracias al Espíritu, con el crecimiento de la comprensión de lo que se transmite (DA 37), lo cual supone no sólo el estudio, sino también la experiencia espiritual.

2.- La necesidad de que la proclamación sea viva. Han considerarse, no sólo las circunstancias externas o internas de los destinatarios de la misión, sino también la vivencia que tiene el evangelizador de diálogo con el mismo Cristo (DA 71).

3.- Es necesario el discernimiento misionero (DA 81). La vida de unión con Cristo, de modo especial en la Eucaristía, está unida con la capacidad para discernir con vistas a la misión (DA 86). Asimismo, DA 89 pide al Espíritu que inspire los programas de la misión.

4.- La disponibilidad para la misión. Los cristianos, en actitud de obediencia de fe, han de estar atentos a las indicaciones del Espíritu, con vistas a “estar preparados para ir a donde éste los conduzca” (DA 84). El Espíritu aparece como inspirador y guía de la misión (DA 64, 68-70, 84, 89). Es importante este aspecto de la espiritualidad, para una adecuada relación entre el diálogo y la misión en obediencia al Espíritu<sup>102</sup> (cf. DA 81).

Tras este paréntesis sobre la espiritualidad y el anuncio, abordamos ahora la “Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca de la Espiritualidad del Diálogo”.

### 6.3. “Espiritualidad del diálogo” interreligioso en DA y en la “Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales”

Puesto que, el diálogo “forma parte de la misión” (RM 55; cf. RM 20), y es constitutivo de la misma, entendida ésta desde una perspectiva integral<sup>103</sup>, DA 78 invita a una “espiritualidad del diálogo” que habrá de tener en cuenta las circunstancias de cara a la evangelización (cf. AG 6). Es decir, la necesidad se plantea como sensibilización respecto a “los aspectos sociales, culturales y religiosos” (DA 78; cf. DA 71).

De este modo, la espiritualidad no sólo es afectada por la misión en general, sino también por el diálogo, que requiere discernir los signos de los tiempos, a través de los que el Espíritu guía a la Iglesia: “Tal sensibilidad y atención se despliegan por medio de una espiritualidad del diálogo. Requiere discernimiento interior y reflexión teológica sobre el significado de las diferentes tradiciones religiosas en el designio de Dios y sobre la experiencia de quienes hallan en ellas su alimento espiritual” (DA 78).

<sup>102</sup> Cf. J. TOMKO, “El documento *Diálogo y anuncio*”, 376.

<sup>103</sup> Cf. J. H. KROEGER, “Descubriendo el profundo contenido de la *Evangelii nuntiandi*”, 32.

Esta conveniencia fue retomada en 1998, por el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, en orden a ayudar la fe de los cristianos que dialogan con miembros de otras religiones. La reunión de ese año, “asumió como tema de su Asamblea Plenaria «la espiritualidad del diálogo»”<sup>104</sup>, pidiendo la ayuda de las diversas conferencias episcopales, de cara a “la preparación de un eventual documento” (n. 10). Como resultado de dicha Asamblea se escribió una “Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca de la Espiritualidad del Diálogo”.

En ella se propone como fundamento del diálogo el “misterio trinitario de amor y comunión” (n. 2). Dios Trinidad quiso comunicarse a la humanidad de modo supremo por la encarnación, de ahí que el ejemplo de Cristo haya de estar presente para los cristianos “cuando [...] encuentran a otros creyentes” (n. 3). Con vistas a tal encuentro, el cristiano ha de esforzarse en su conversión, entendida como apertura al Espíritu (n. 4) buscando discernir la voluntad de Dios, para obedecerla y llegar a un mejor entendimiento mutuo. El diálogo supone esta conversión, y a ella aspira el anuncio, siendo todo posibilitado porque Dios “atrae a las personas a Sí mismo, enviando su Espíritu que actúa en lo profundo” (n. 6).

El diálogo no abdica de la propia identidad, sino que la asume “con humildad y con el deseo de mutuo enriquecimiento” (n. 5), sin caer en el triunfalismo. En el deseo de algunos cristianos de entender mejor a los miembros de otras religiones, debe mantenerse una espiritualidad cristiana del diálogo, que crecerá si tiene en cuenta tanto los puntos de encuentro como los de diferencia (n. 7). Se trata de una espiritualidad “vivida en la fe, la esperanza, y la caridad” (n. 8), y “alimentada por la oración y el sacrificio” (n. 9).

Para concluir este apartado, volvemos a encuadrar la espiritualidad del diálogo dentro de la misión de la Iglesia (DA 80). Ello se hace necesario especialmente porque, por una parte, en el contexto de la teología pluralista, no se entiende fácilmente que “la verdad no es algo que poseemos, sino una Persona por la que tenemos que dejarnos poseer” (DA 49; cf. 74), y porque, por otra parte, “en el extremo opuesto algunos no logran ver el valor del diálogo” (DA 4). Esta situación hace razonable la invitación dialogal, a causa del olvido frecuente de que “todos los cristianos, cada uno en su propio ámbito, deberían ser alentados a prepararse mejor al cumplimiento de su doble cometido” (DA 89) en relación al diálogo y al anuncio. Dichas motivaciones explican la inclusión del diálogo en la espiritualidad de la misión evangelizadora, superando así la falsa alternativa, ya vislumbrada como problemática en el aula conciliar, entre la libertad religiosa y la misión *ad gentes*.

La presente toma de conciencia no produce ninguna confusión, sino que “el anuncio del misterio de Cristo sigue siendo el centro” (DA75) de la misión, sin el cual el diálogo no podría conseguir su plenitud (DA 82). No obstante, las circunstancias

---

<sup>104</sup> CARD. F. ARINZE, *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca de la Espiritualidad del Diálogo*, n. 1. En adelante indicaré el número correspondiente a esta carta entre paréntesis. (n. 1).

son tales que no siempre permiten el anuncio (DA 78; cf. 81-82), lo que no detiene la evangelización: “sea o no posible el anuncio, la Iglesia prosigue su misión, en el pleno respeto a la libertad, mediante el diálogo interreligioso, testimoniando y compartiendo los valores evangélicos” (DA 84). De este modo, se verifica que “el diálogo interreligioso [...] no está en contraposición con la misión *ad gentes*; es más, tiene vínculos especiales con ella y es una de sus expresiones” (RM 55). También *Evangelii Gaudium*, que se va a centrar en el anuncio evangelizador, va a tener presente el diálogo interreligioso (EG 247-254).

## 7. *Evangelii gaudium*

### 7.1. *El contexto de la XIII Asamblea de los obispos para la nueva evangelización*

Comenzábamos nuestro recorrido con la referencia al Concilio. A los 50 años de su inauguración, y en conexión profunda con ese acontecimiento, se celebra la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos en torno a la nueva evangelización<sup>105</sup>. También “es notoria su conexión más remota [...] con los sínodos de 1971 y 1974, dedicados a la presencia evangelizadora de la Iglesia en el mundo”<sup>106</sup>. El papa Francisco, se ha sentido libre con relación a lo allí tratado al redactar su exhortación<sup>107</sup>, que responde, entre otros aspectos, al momento histórico que describíamos al principio.

Aludíamos al comienzo de nuestra reflexión a la sensación de fracaso, puesta de manifiesto por algunos análisis, en los diversos intentos de hacer efectiva la puesta de la Iglesia en estado misión. En concreto, para Martín Velasco, tal fracaso podría responder, por un lado, al mayor alejamiento religioso de las personas, debido a que se radicaliza una increencia antes incipiente, y por otro, al hecho de que la fe de los creyentes se ha vuelto más débil, porque también a ellos les afecta la crisis de Dios experimentada en la sociedad.

“De acuerdo con esta sospecha viene proponiéndose en los últimos años que la Iglesia se encuentra incapaz de evangelizar porque ella misma no está evangelizada”<sup>108</sup>. En la toma de conciencia de tales desafíos por parte de la Iglesia, EG constituye el último paso. Sin hacer un diagnóstico puramente sociológico, se hace consciente de ello, al tomar en cuenta el tema de la cultura (cf. EN 20; EG 133). La descripción de la situación actual en occidente<sup>109</sup>, no permite al Papa, ni es su «función» (EG 51), abordar a fondo el tema de la inculturación en otros continentes, sin embargo, le lleva a plantear algunos desafíos (EG 61-75).

<sup>105</sup> Cf. S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 387.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 390.

<sup>107</sup> Aunque cronológicamente sea posterior al Sínodo de obispos, no es, sin embargo, denominada una exhortación “postsinodal”, como explica el artículo de J. L. SÁNCHEZ NOGALES, “El desafío a la fe”, 121 y 123.

<sup>108</sup> J. MARTÍN VELASCO, “Desafíos a la misión”, 114.

<sup>109</sup> Sobre este tema cf. *Ibid.*, 131.

En este contexto, *Evangelii gaudium*, quiere transmitir una convicción nacida de la experiencia personal del Papa (EG 3). Desea mover a los lectores para suscitar en ellos esa experiencia (EG 7, 280, 261) del encuentro con Jesucristo, para llevarlos a la misma convicción alegre del evangelio (EG 1) y a una actuación consecuente que la irradie. El contenido de la misma es el centro del mensaje de la exhortación, de donde surgen los demás temas: la alegría, el entusiasmo que evangeliza, una vida que se transforma y los criterios en orden a la reforma de la Iglesia, con vistas a hacer efectivo su estado de misión. Pues hay “consecuencias del centro del mensaje sobre la naturaleza de la evangelización, la vida de las personas y la comprensión de la Iglesia”<sup>110</sup>. El encuentro de experiencia con este centro produce un gozo que llena la vida: “de la alegría del evangelio y de la respuesta creyente a él surge el entusiasmo evangelizador indispensable para la nueva evangelización. En el contenido del mensaje, en el amor de Dios revelado en Jesucristo, está «el manantial de la acción evangelizadora» (EG 8)”<sup>111</sup>. Sin la convicción de que no es lo mismo conocer a Jesús que no haberlo conocido, no es posible la fervorosa perseverancia en la evangelización (EG 266).

Al comunicar esta alegría, la Iglesia se pondrá en estado de conversión, y por tanto, en estado de misión, que es lo que pretendían todos los proyectos evangelizadores del siglo XX. Desde aquí, “la opción misionera es capaz de cambiarlo todo en la Iglesia”<sup>112</sup>: sus estructuras, ministerios y tareas para cristianizar la Iglesia, y evitar que el cristianismo se eclesiastice. De ahí brota una “Iglesia que pone el centro de su mensaje en el Evangelio del amor que salva, y no en sistemas doctrinales o catálogos de normas”<sup>113</sup>.

La idea de que el cristiano no puede contentarse sólo con recibir la fe sino que debe comunicarla (EN 13), la transmite EG con honda convicción existencial: “La alegría del evangelio llena [...] la vida entera de los que se encuentran con Jesús [...] quiero dirigirme a los fieles cristianos, para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora” (EG 1).

De ese convencimiento brota la invitación al “encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él, de intentarlo cada día sin descanso” (EG 3). De esa manera, se producirá una alegría contra la soledad, gracias a la presencia de Cristo, que es el “Evangelio eterno” (*Ap* 14, 6), con una riqueza inagotable (EG 11). De ahí que el Dios siempre nuevo nos invita constantemente a renovarnos (EG 26. 12), con la necesaria creatividad eclesial<sup>114</sup>. Desde su misterio pascual, ofrece la alegría también a los que son tibios, y de un modo tan nuevo, que exige siempre usar un lenguaje positivo (EG 159), que refleja la iniciativa divina de buscar a todos<sup>115</sup>. La Iglesia ha de empeñarse, por tanto, en el anuncio:

<sup>110</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> Cf. EG 11, 28, 33, 129, 134, 145, 151, 156, 192, 207, 278-279.

<sup>115</sup> Cf. R. SÁNCHEZ, «*Evangelii gaudium*». *Razones para seguir creyendo y esperando*, martes, 7 de enero de 2014, en J. V. Chopin, *Misionología contemporánea*, en: <http://misionologiachopin.blogspot.com.es/2014/01/evangelii-gaudium-razones-para-seguir.html> (Consulta del 8 de octubre de 2014).

“El importante capítulo [III] dedicado al anuncio del Evangelio se sitúa en el contexto de la Iglesia convertida por la misión, y recibe de él rasgos peculiares [...]. Una lectura superficial [...] podría echar en falta la referencia al decreto *Ad gentes*, del Vaticano II, donde al describir las tareas que comporta la misión se hace referencia expresa a la presencia de los evangelizadores entre aquellos a los que quieren evangelizar, el diálogo y la colaboración con ellos, el testimonio y, finalmente, el anuncio explícito. Pero basta una lectura atenta del texto de EG para descubrir en él todos esos elementos del proceso evangelizador”<sup>116</sup>.

En este sentido podemos entender el subtítulo de la exhortación: “el anuncio del evangelio en el mundo actual”. El tema que aborda el presente texto “no es la evangelización en general, sino el «anuncio» del Evangelio [...] El acento aquí está en el anuncio más básico y elemental que nunca debe faltar en las palabras, los gestos y el testimonio de los miembros de la Iglesia”<sup>117</sup>. EG conecta con el anuncio como “prioridad permanente de la misión” (RM 44). O en otras palabras, una de las características de este escrito, que se inspira en Aparecida<sup>118</sup>, es “la preocupación por poner a la Iglesia en salida misionera”<sup>119</sup>, en continuidad con la visión de la actividad misionera como “el mayor desafío para la Iglesia” (RM 40). La preocupación sigue siendo la misma: “La inmensa multitud que no ha acogido el anuncio de Jesucristo no puede dejarnos indiferentes” (EG 246). Y ello ha de llevar, no a obsesionarse en competir con los no católicos, sino a tender con ellos “decididamente hacia expresiones comunes de anuncio, de servicio y de testimonio” (EG 246).

Para realizar el anuncio, la Iglesia ha de estar formada por «evangelizadores con Espíritu» (Capítulo V), y ha de involucrarse en el acompañamiento de la humanidad (EG 24), corriendo “el riesgo del encuentro” (EG 88). Acompañar de ese modo supone que a nuestros contemporáneos llegue también la «dimensión social de la evangelización» (EG 238-258), que no es una dimensión secundaria dentro del anuncio<sup>120</sup>. Porque “tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales” (EG 180), ya que escuchar el clamor de los pobres es algo que para todos “brota de la misma obra liberadora de la gracia” (EG 188).

<sup>116</sup> J. MARTÍN VELASCO, “Desafíos a la misión”, 125-126.

<sup>117</sup> V. M. FERNÁNDEZ, P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco*, 34.

<sup>118</sup> Siendo arzobispo, Jorge Mario Bergoglio llama a la Conferencia de Aparecida (2007) “La *Evangelii nuntiandi* de América Latina”. Cf. *Ibid.*, 178. Él fue redactor de la misma, de ahí que se convierta en uno de los precedentes citados por EG. Con relación al contexto remoto de Aparecida, cf. el proceso abierto por EN, e “impulsado previamente por la asamblea del CELAM en Medellín (1968)”, en S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 384.

<sup>119</sup> V. M. FERNÁNDEZ, P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco*, 4.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.*, 156.

En consecuencia, el modelo de Iglesia que anuncia es una “Iglesia «en salida» [...] con las puertas abiertas” (EG 46)<sup>121</sup>, una Iglesia en “transformación misionera” (Capítulo I), que no quiere excluir a nadie (EG 14-15,23-25), que sabe que “evangelizamos también cuando tratamos de afrontar los diversos desafíos que puedan presentarse” (EG 61), incluso el desafío que supone “la crisis del compromiso comunitario” (Capítulo II). Por todo ello, la exhortación convoca a la Iglesia a “un llamado a la conversión para volver a lo esencial del Evangelio, lo que trae consecuencias pastorales”<sup>122</sup>.

## 7.2. *Espiritualidad misionera en EG*

Antes de abordar el capítulo V, dedicado a la espiritualidad de los evangelizadores, es interesante advertir algunos indicios que brotan de la lectura transversal de la exhortación, y que muestran su dinámica espiritual. Apuntamos como pistas el estilo, la alegría, el acompañamiento y el desafío comunitario que supone la tentación del fatalismo. No pretendemos con ello resumir la riqueza espiritual de un documento en el que la teología misionera parece expresarse, a raíz de la asimilación de la experiencia de la que nace, en espiritualidad del anuncio. Más bien deberían incitar a una relectura permanente que haga experiencia de fe el mensaje, para que la comunidad cristiana pueda tomar conciencia de la actualidad de la exhortación.

“El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan [...] o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio”<sup>123</sup>. Para dar este testimonio, es fundamental cultivar unas “actitudes interiores que deben animar a los obreros de la evangelización” (EN 74). Tales actitudes constituyen, como enseña la misionología, el “espíritu y estilo de evangelización”<sup>124</sup>, esto es, su espiritualidad. Estas convicciones han calado notablemente en el Papa, y de ahí que su insistencia en el estilo evangelizador recorre la exhortación. Por ello, ante los desafíos del contexto actual, no se cansa de reiterar su llamada: “Me extendí en esos temas [...] para mostrar la importante incidencia práctica de esos asuntos en la tarea actual de la Iglesia. Todos ellos ayudan a perfilar un determinado estilo evangelizador que invito a asumir en cualquier actividad” (EG 18). Las citas sobre el estilo de vida son elocuentes al mostrar lo que puede dificultar la evangelización<sup>125</sup>, o beneficiarla<sup>126</sup>. La asunción de un estilo evangelizador positivo implica la conversión (cf. EG 25).

La segunda pista es la alegría, que da cuenta del tono de espiritualidad de la misión (cf. RM 91) que, ya desde su título, atraviesa el documento: “El acento puesto en el «gau-

<sup>121</sup> Cf. S. SILVA, “La exhortación Apostólica del papa Francisco como desafío a los teólogos”: *Teología y Vida* 55/3 (2014), 562-563, que muestra esta Iglesia en salida en EG 20, 49, 113, 179.

<sup>122</sup> *Ibid.*, 549.

<sup>123</sup> EN 41. Cf. EN 76.

<sup>124</sup> Cf. J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 482.

<sup>125</sup> Cf. EG 54, 67, 72, 75, 80, 94, 195, 218, 262.

<sup>126</sup> Cf. *Ibid.*, 18, 27, 33, 35, 72, 115, 140, 168, 199, 208, 269, 288.

dium», la alegría, tiene que ver con el desencanto y la melancolía del mundo actual. El papa Francisco quiere infundir a la Iglesia un viento de alegría y entusiasmo<sup>127</sup>. Esta característica es explicada en el número primero, como brotando de la experiencia de un encuentro espiritual, que tiende a difundirse hacia afuera en la misión evangelizadora. “El cristianismo es alegría porque anuncia que Dios está con nosotros”<sup>128</sup>. La alegría podemos encontrarla en muchos números del documento<sup>129</sup>, a la que se nos invita, de cara a marcar los caminos evangelizadores (EG 1). Y aparece como signo de la espiritualidad misionera (EG 261)<sup>130</sup>.

Sin embargo, lo novedoso no es el tema de la alegría, que ya había sido apuntado anteriormente<sup>131</sup>, cuanto la importancia que tiene de cara a la evangelización. Tampoco es simplemente el término lo importante, sino aquello hacia lo que apunta, pues la alegría está asociada con el amor de un encuentro salvador (EG 262-283): “Cuando la vida interior se clausura en los propios intereses ya no hay espacio para los demás, [...], ya no se escucha la voz de Dios, ya no se goza la dulce alegría de su amor” (EG 2). De ahí, que las referencias al amor son una alusión implícita a la experiencia espiritual<sup>132</sup>.

Una tercera clave es la importancia que se le da, en el anuncio, al “acompañamiento personal de los procesos” (EG 169-173). Se trata de un verdadero “acompañamiento espiritual” (EG 170, 173), no simplemente un “acompañamiento pastoral”<sup>133</sup>. De modo similar al caso del acompañamiento, se podría mencionar la necesidad de que el evangelizador escuche a Dios, de cara a escudriñar una Palabra con que responder ante las necesidades del pueblo (EG 154).

En cuarto lugar, en la estructura de *Evangelii gaudium*, es significativo el lugar que ocupa el “desafío de una espiritualidad misionera” (EG 78-80), situado con vistas a afrontar la “crisis del compromiso comunitario” (Capítulo II). Tal ubicación dice mucho de la necesaria preparación espiritual del evangelizador (EG 50). Como reconocerá más adelante la exhortación: “En el capítulo segundo reflexionábamos sobre esa falta de

<sup>127</sup> V. M. FERNÁNDEZ, P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco*, 33.

<sup>128</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>129</sup> Cf. EG 1-7, 10-15, 21, 23, 30, 52, 76, 79, 83, 84, 86, 109, 128, 140, 155, 165, 191, 217, 237, 250, 263, 269, 272, 281, 288.

<sup>130</sup> Cf. J. MARTÍN VELASCO, “Desafíos a la misión”, 140-142.

<sup>131</sup> “La característica de toda vida misionera auténtica es la alegría interior, que viene de la fe” (RM 91). Cf. EN 1, 9, 80. También cf. J. ESQUERDA BIFET, “Spiritualità missionaria”, 486. Cf. Exhortación apostólica de Pablo VI, *Gaudete in Domino*, sobre “la alegría cristiana”, 9 de mayo de 1975, cuya consecución atañía a muchos: “el Pueblo de Dios no puede avanzar sin guías. Estos son los pastores, los teólogos, los maestros del espíritu, los sacerdotes y aquellos que cooperan con ellos en la animación de las Comunidades cristianas”, en: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19750509\\_gaudete-in-domino.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html) (Consulta de 02 de junio de 2015).

<sup>132</sup> Cf. EG 2-4, 6-9, 11, 14, 24, 36-38, 40, 42, 44, 76, 81, 92-93, 99, 101, 112-114, 117, 119-121, 125, 127-128, 137, 139, 142, 146, 149, 151, 156, 161, 165, 167, 171, 178-180, 187-188, 194-199, 216-217, 250, 261, 264-265, 268, 272, 279, 283, 285-286, 288. También cf. S. Silva, “La exhortación Apostólica del Papa”, 565-567.

<sup>133</sup> Al que había aludido en EG 70 y 103.

espiritualidad profunda que se traduce en el pesimismo, el fatalismo, la desconfianza” (EG 275). El Papa afronta este reto desde la atención a la cultura, y alienta no sólo a estar comunitariamente atentos a los signos de los tiempos, sino a “ofrecer un discernimiento evangélico que conduzca, en términos ignacianos, a reconocer las mociones del bueno y del mal espíritu, [...] para poner de relieve aspectos de la situación que pueden debilitar o detener los dinamismos de renovación de la Iglesia”<sup>134</sup>. Desde esa composición de lugar, el Papa nombra “las tentaciones de los agentes de pastoral” (EG 78-109) en clave de espiritualidad misionera (EG 78-80).

Los indicios de espiritualidad apuntados ayudan a comprender el último capítulo, que, en esta ocasión, no pretende ofrecer “una síntesis de la espiritualidad cristiana” (EG 260). Deseamos resaltar sólo dos aspectos de su estructura, al observar los títulos, relativos al impulso misionero y a la posición que ocupa María. El presente capítulo trata de la espiritualidad misionera bajo la denominación de “motivaciones para un renovado impulso misionero” (EG 262-283)<sup>135</sup>. “Ninguna motivación será suficiente si no arde en los corazones el fuego del Espíritu” (EG 261). Con ello indica que la motivación verdadera procede de la experiencia espiritual (cf. EG 264, 266), a la que ya se aludía en EG 1.

Al hablar sobre las motivaciones, se ubica una formulación novedosa: “el gusto espiritual de ser pueblo” (EG 268-274), en conexión con el deseo del Papa de cercanía con los problemas de la gente (EG 265, 269-274)<sup>136</sup>, y para no quedarse sólo en el extremo de la mística o en el de la praxis (EG 262). En este apartado, hallamos la única referencia al estilo evangelizador de Jesús en relación con sus destinatarios: “Jesús mismo es el modelo de esta opción evangelizadora que nos introduce en el corazón del pueblo” (EG 269). Su entrega en la cruz culmina ese estilo<sup>137</sup>.

En segundo lugar, el capítulo final se refiere a la María (EG 284-288). Como en el cierre mariológico de *Lumen gentium*, se finaliza haciendo referencia al modelo evangelizador de la Madre de Jesús, pues “hay un estilo mariano en la actividad evangelizadora de la Iglesia (EG 288)<sup>138</sup>. Esta referencia tiene un final oracional, que pone en práctica lo dicho sobre «La fuerza misionera de la intercesión» (EG 281-283).

<sup>134</sup> J. MARTÍN VELASCO, “Desafíos a la misión”, 130.

<sup>135</sup> Sobre las cuatro motivaciones, a saber, el amor de Jesús (EG 264), el gusto de ser pueblo (EG 268), el sentido de misterio (EG 278) y la intercesión (EG 281), cf. V. M. FERNÁNDEZ, P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco*, 91-92. Notemos que las cuatro iluminan el sentido de una Iglesia en salida.

<sup>136</sup> Señalo dos modos de cercanía transversales en la exhortación. Por un lado la atención, a los pobres, que expresa el deseo de que la evangelización se acerque a la realidad social. Cf. S. SILVA, “La exhortación Apostólica del Papa”, 563-565. Por otro lado, un modo de transmitir el mensaje que tiene algo de personal, por las recurrentes referencias a experiencias del Papa. En este último sentido cf. *Ibid.*, 552-553, que hace referencia a EG 4, 6, 7, 27, 76, 100, 176, 198, 201, 208, 261, 280.

<sup>137</sup> “A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo una prudente distancia de las llagas del Señor. Pero Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás” (EG 270). Junto a esta consideración de Cristo en relación al pueblo también cf. EG 275-280 en conexión con el Espíritu que impulsa a darse a la misión.

<sup>138</sup> Así se hace eco el Papa de la dimensión mariana de la misionología. Cf. J. ESQUERDA BIFET, “María en la evangelización”, en S. KAROTEMPREL (DIR.), *Seguir a Cristo en la misión*, 129-133.

Llegamos así al final de nuestro recorrido, en el que no pretendemos ni agotar la riqueza de estos documentos, ni ver una evolución doctrinal. Cada uno de los mismos mantiene su importancia, según su rango conciliar (AG), pastoral (EN), de encíclica misionera (RM), de reflexión sobre el diálogo interreligioso (DA) o de exhortación apostólica programática (EG). Sin embargo, sí se aprecia un desarrollo gradual de la espiritualidad misionera, que invita a una reflexión de conjunto aterrizada en cada contexto.

## 8. Conclusión

Hemos recorrido medio siglo desde la acuñación del término “espiritualidad misionera” (AG 29). En ese período, el primer anuncio se ha enriquecido en el marco de toda la evangelización, gracias a la asunción del desafío de la injusticia en *Evangelii nuntiandi*. Asimismo la misión *ad gentes* se ha beneficiado de la espiritualidad de la misión evangelizadora de la Iglesia (EN 74-82), en un mundo que exige que los evangelizadores le hablen del Dios al que conocen (EN 76). En el 25 aniversario del Concilio, RM llamaba la atención sobre la motivación necesaria de los misioneros *ad gentes*, que son un símbolo de lo que cada uno en la Iglesia, desde su vocación específica, está llamado a realizar (RM 30)<sup>139</sup>.

Si esta llamada era asimilada, era de esperar una “renovación de la fe y de la vida cristiana. En efecto, la misión renueva la Iglesia” (RM 2), en lo cual habría que tener en cuenta, no sólo las necesarias “actitudes interiores” (EN 74; cf. AG 23-25), sino el protagonismo del Espíritu Santo<sup>140</sup>. En definitiva, se trataría de recuperar el enfoque conciliar “de máxima unión entre espiritualidad y acción, por una parte, y espiritualidad y Espíritu Santo por otra: la espiritualidad cristiana es sólo [...] respuesta a la moción del Espíritu”<sup>141</sup>. O dicho de otro modo, “todos los cristianos han recibido el Espíritu para realizar la misión de Cristo y están llamados a participar en la vida y el envío del Dios uno y trino”<sup>142</sup>. Podríamos resumir esta espiritualidad misionera en cuanto que:

“los temas teológicos y pastorales sobre la misión tienen necesariamente una *dimensión de espiritualidad*. Efectivamente, la misión supone *respuesta vivencial y comprometida* a los planes salvíficos y universales de Dios como agradecimiento de la fe recibida (dimensión trinitaria y salvífica); es *cumplimiento generoso* del mandato de Cristo (dimensión cristológica); es *fidelidad incondicional* a la misión y acción del Espíritu Santo (dimensión pneumatológica); es *amor y sentido de Iglesia* (dimensión eclesiológica); es *prolongación de la acción evangelizadora de Cristo* (dimensión pastoral); es

<sup>139</sup> Cf. D. COLOMBO, “Fondamenti teologici”, 222.

<sup>140</sup> RM III; RM 87; Cf. AG 4.24; EN 75; EG 261.

<sup>141</sup> J. CAMPANY, J. ESQUERDA BIFET, *La Iglesia misionera: textos del magisterio pontificio*, 129.

<sup>142</sup> S. MADRIGAL, “La actividad misionera de la Iglesia”, 383.

*cercanía comprometida* al hombre cercano (dimensión antropológica y sociológica)<sup>143</sup>.

Estos principios motrices de la misión todavía pueden ser enriquecidos, al considerar cómo DA apuntaba la necesidad de integrar el diálogo interreligioso en la misión (DA 2, 6), y reclamaba una “espiritualidad del diálogo” (DA 78). Algunos trazos de la misma se desarrollaban en la *Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales acerca de la Espiritualidad del Diálogo*. El discernimiento de las semillas del bien y la verdad, también forma parte de la misión de la Iglesia<sup>144</sup>, y de su espiritualidad, especialmente necesaria en un contexto donde la tentación de la teología pluralista era olvidar elementos irrenunciables de la identidad cristiana.

De la asunción de estas directrices, depende una espiritualidad encarnada, que una en la misión, la vida según el Espíritu, con las semillas que El mismo ha sembrado en las culturas y las religiones. La perspectiva del Espíritu permite una nueva lectura misionera de temas como el ministerio apostólico, la finalidad del anuncio, la cultura, los no cristianos, las religiones o el diálogo interreligioso<sup>145</sup>.

El Espíritu está presente en las religiones obrando en ellas los elementos de Verdad y Bien que hacen que puedan ser mediaciones salvíficas parciales. Éstas cobran valor en función de la única mediación de Cristo, en una economía salvífica única. Dentro del plan de Dios, la esperanza apunta a que todos esos elementos puedan ser explícitamente integrados en el misterio de Cristo, por la incorporación de todos los pueblos a la Iglesia.

Hasta que esto se cumpla, la Iglesia no cesa de respetar todos esos bienes, y para ello, los descubre, promueve y recibe, con vistas a poder ser más visiblemente universal<sup>146</sup>. Para ello discierne, con la ayuda del Espíritu, los elementos de Bien y Verdad. De este modo, el diálogo interreligioso, permite apreciar, la riqueza con la que el Espíritu se adelanta a la obra misionera, y lejos de que esta riqueza sea un obstáculo para la evangelización, es un estímulo para llevar a plenitud lo que el Espíritu ya ha comenzado (DA 18). El planteamiento que ofrecen estos documentos ayuda a ver cómo todas las cuestiones doctrinales que conciernen a “la espiritualidad misionera giran en torno al tema [...] de la fidelidad al Espíritu Santo, pues se trata de una misión vivida bajo su acción salvífica”<sup>147</sup>. Desde aquí se entiende la insistencia en la dimensión espiritual que atraviesa la última exhortación apostólica.

<sup>143</sup> J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, 380.

<sup>144</sup> Cf. CTI, “El cristianismo y las religiones”, n. 78, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, 586-587.

<sup>145</sup> Un desarrollo de estos aspectos sobre el diálogo se encuentra en J. LÓPEZ-GAY, “El Espíritu Santo, protagonista de la misión”, en J. LÓPEZ-GAY [et al.] *Haced discípulos a todas las gentes (Mt 28, 19). Comentarios y texto de la encíclica «Redemptoris missio»*, Edicep, Valencia 1991, 163-182.

<sup>146</sup> El Catecismo de la Iglesia Católica presenta la doctrina misionera al explicar la catolicidad de la Iglesia en el Credo (n. 748ss; 830-856). Aunque también se relaciona con su dimensión misteriosa (nn. 772-780) y apostólica (nn. 857-870).

<sup>147</sup> J. ESQUERDA BIFET, *Teología de la Evangelización*, 385.

Tras el reciente sínodo sobre la evangelización, *Evangelii gaudium*, deseaba “impulsar a la Iglesia en una audaz salida fuera de sí para evangelizar a todos los pueblos” (EG 261). El sujeto evangelizador había de estar dispuesto a transformarse en Iglesia en salida para ir a las nuevas fronteras. Con un lenguaje nuevo, transido por la alegría, propia de la espiritualidad misionera, el Papa procuraba transmitir a toda la Iglesia su convicción de que sólo queda convencido de la necesidad del anuncio aquél que ha tenido un encuentro personal con Jesucristo, que le transforme en anunciador (EG 1.3; cf. RM 91).

La cultura actual, lejos de los grandes proyectos modernos, no puede sumirse en el fracaso de la empresa misionera postcolonial. Al contrario, ha de vivir desde un proyecto evangelizador cuya alegría sea capaz de integrar la biografía de cada vocación eclesial, y a su vez transmitir vida a cada uno de nuestros contemporáneos, que siguen anhelando la vitalidad de Dios. Para conseguirlo, hay que considerar que “no hay mayor libertad que la de dejarse llevar por el Espíritu [...] Él sabe bien lo que hace falta en cada época y en cada momento” (EG 280). También en lo que respecta a la misión *ad gentes*, que requiere discernimiento en cada Iglesia particular “en orden a que este impulso misionero sea cada vez más intenso” (EG 30).

En nuestro análisis, ha ido creciendo la evidencia de que, sin la convicción de los misioneros, no es posible evangelizar, y de que el que anuncia necesita interiorizar las motivaciones de fe. La progresiva impregnación de esta espiritualidad en los textos estudiados ha sido un símbolo de la necesaria conversión y espiritualización de los agentes evangelizadores, en orden a transmitir eficazmente el anuncio (cf. PO 4).

El mensaje destinado a cada cristiano es, por tanto, evidente en los textos magisteriales. Después de haber mostrado esta constante espiritual *in crescendo*, se mantiene la pregunta de acerca del modo de su puesta en práctica. O dicho de otro modo, cómo formar agentes evangelizadores que puedan, a su vez, imbuir de espiritualidad misionera a los demás fieles, que requieren de ellos una mistagogía de la fe en orden a la misión *ad gentes*. Parte del reto comienza al llevar la misión al corazón de la teología, sin olvidar que la teología espiritual y la pastoral también han de contribuir en esta tarea. Ello ayudará a la renovación apostólica de cada cristiano “en su actitud relacional con Dios (contemplación), en su relación con los hermanos (comunión), en la capacidad de insertarse en el mundo (inserción), en la coherencia con el Evangelio (autenticidad) y en el sentido de trascendencia (esperanza)”<sup>148</sup>.

La llamada a una espiritualidad de la misión, ha de interpelar hoy a cada seguidor de Cristo en la Iglesia, para enfrentar la tentación de la desilusión misionera. Los caminos apuntados invitan a profundizar, a partir de las fuentes de la fe, en cada vocación, para que pueda nutrirse de cara al impulso evangelizador. En definitiva, lo que se sugiere como método misional, en esta etapa evangelizadora, es “compartir la llama que calienta”<sup>149</sup>, gracias al Espíritu, para “llevar la Iglesia a todas las periferias”<sup>150</sup>.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 387.

<sup>149</sup> V. M. FERNÁNDEZ, P. RODARI, *La Iglesia del Papa Francisco*, 79.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 78.

# LAUDATO SI': DE FRANCISCO DE ASÍS AL PAPA FRANCISCO

*Eduardo García Peregrín*

*Sumario:* El 18 de junio de 2015, el papa Francisco publicó una encíclica ecológica titulada *Laudato si'* "Sobre el cuidado de la casa común", la primera encíclica redactada sólo por él y dirigida a todo el mundo, con independencia de su religión. El lenguaje del papa recuerda el "Cántico de las Criaturas" de S. Francisco de Asís, que es el origen del título de la encíclica. En este artículo se estudia la relación entre el sentido de la fraternidad en S. Francisco y el concepto de ecología integral del papa Francisco, que incorpora la ecología ambiental, la económica y la social, así como la ecología de la vida diaria y los aspectos éticos de la justicia intergeneracional. También se comentan los discursos del Papa en la ONU y en el Congreso de USA proclamando la existencia de un derecho al ambiente, así como la llamada a los participantes en la COP-21 de París pidiéndoles que trabajen para la aprobación de un acuerdo sobre el clima que sea justo, legalmente vinculante y verdadero cambio transformacional.

*Summary:* On June 18, 2015, Pope Francis released an ecological encyclical entitled *Laudato si'*, "On Care for Our Common Home", the first encyclical prepared entirely at Francis's initiative and directed to everyone, regardless of religion. Pope Francis' language reminds to the tone of St. Francis of Assisi's "Canticle of the Creatures", which is the source of the encyclical's title. In this article, we studied the relationship between the fraternity feeling of St. Francis and the integral ecology concept of Pope Francis, that clearly comprises the environmental, economic and social ecology, as well as the ecology of daily life and the ethical aspects of the intergenerational justice. We also comment the pope's speeches to the United Nations and the USA Congress, proclaiming the existence of a right of the environment, as well as the appeal to COP-21 negotiating parties in Paris calling on them to work toward the approval of a fair, legally binding and truly transformational climate agreement.

*Palabras clave:* Cántico de las Criaturas, raíces franciscanas, fraternidad, cambio climático, ecología integral.

*Key words:* Canticle of the Creatures, franciscan roots, fraternity, climate change, integral ecology.

Fecha de recepción: 23 noviembre de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 11 enero de 2016

## 1. Introducción

El pasado 18 de junio, el papa Francisco publicó la carta encíclica *Laudato si'*, "Sobre el cuidado de la casa común". Se trata de la primera de las encíclicas redactadas

íntegramente sólo por él, ya que la anterior (*Lumen fidei*) fue redactada conjuntamente con su antecesor, Benedicto XVI. Por otra parte, merece la pena destacar que es la primera vez que se dedica un documento pontificio de la mayor importancia al tema de la custodia de la creación si bien es amplia la documentación eclesial sobre el tema.

Mientras que la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* representó el pensamiento del nuevo Pontífice sobre una Iglesia dirigida hacia las periferias, en esta encíclica el Papa comenta que:

“Ahora, frente al deterioro ambiental global, quiero dirigirme a cada persona que habita este planeta. En mi exhortación *Evangelii gaudium*, escribí a los miembros de la Iglesia en orden a movilizar un proceso de reforma misionera todavía pendiente. En esta encíclica intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común”<sup>1</sup>.

Esto significa que no va dirigida sólo a los cristianos sino a todos, creyentes y no creyentes, que deben sentirse llamados a defender nuestro planeta Tierra. En este sentido, la conocida activista y periodista canadiense Naomi Klein reconoció a principios de julio en la Conferencia sobre el Cambio Climático, organizada por el Pontificio Consejo de Justicia y Paz, que lo que dice el Papa:

“no es sólo un enseñanza para el mundo católico, sino para cada persona que viva en el planeta... Como feminista judía no practicante me siento sorprendida de haber sido invitada al Vaticano porque ciertamente me habla también a mí... En un mundo donde el beneficio se coloca constantemente antes que las personas y el planeta, la economía del clima tiene mucho que ver con la ética y la moral... Si estamos de acuerdo que poner en peligro la vida en la tierra es un problema de conciencia, entonces nos corresponde a nosotros actuar moralmente”<sup>2</sup>.

En la misma Conferencia, la subsecretaria de dicho dicasterio, Flaminia Giovannelli, destacó que lo que más preocupa al Papa es el tipo de mundo que queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo en un ambiente incapaz de sostener la vida porque el cambio climático es un problema global con graves consecuencias ambientales, sociales, económicas y políticas que nos implican a todos.

De la misma forma, el Secretario General de la ONU mantuvo un encuentro privado en el Vaticano con el Papa el pasado 28 de abril, tras el cual –comentando la próxima aparición de la encíclica– señaló que:

---

<sup>1</sup> PAPA FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato si'*, (LS) 3.

<sup>2</sup> N. KLEIN, *Declaraciones en la Conferencia sobre Cambio Climático*, (en línea), 1 de julio de 2015, <http://www.zenit.org> (Consulta del 3 de noviembre de 2015).

“transmitirá al mundo que proteger nuestro medio ambiente es un imperativo moral urgente y un deber sagrado para toda la gente con fe y conciencia”<sup>3</sup>.

Sin embargo, el Papa propone que los cristianos debemos implicarnos de una manera especial en el tema.

“Por otra parte, si bien esta encíclica se abre a un diálogo con todos, para buscar juntos caminos de liberación, quiero mostrar desde el comienzo cómo las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles”<sup>4</sup>.

Y citando el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de Juan Pablo II en 1990 nos propone que: “los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe”<sup>5</sup>.

También en relación con el interés del tema para los cristianos, merece la pena destacar –además de por su importancia en el aspecto ecuménico– que el Papa cita al Patriarca de la Iglesia Ortodoxa Bartolomé I, uno de los primeros líderes cristianos que nos ha recordado la responsabilidad que la Iglesia tiene en el campo de la ecología:

“El Patriarca Bartolomé se ha referido particularmente a la necesidad de que cada uno se arrepienta de sus propias maneras de dañar el planeta... invitándonos a reconocer los pecados contra la creación: «Que los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina; que los seres humanos degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados». Porque un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> BAN KI-MOON, *Declaraciones tras el taller Proteger a la Tierra, Dignificar la Humanidad*, (en línea), 31 de mayo de 2015, <http://www.zenit.org> (Consulta del 3 de noviembre de 2015).

<sup>4</sup> PAPA FRANCISCO, *LS* 64.

<sup>5</sup> Ver cita 4.

<sup>6</sup> PAPA FRANCISCO, *LS* 8.

## 2. Las raíces franciscanas de la encíclica

El día 13 de marzo de 2013, el cardenal Jorge Mario Bergoglio se convirtió en el primer pontífice que tomaba el nombre de Francisco, lanzando de ese modo un primer mensaje al mundo sobre el carácter de su pontificado:

“Algunos no sabían por qué el Obispo de Roma ha querido llamarse Francisco. Algunos pensaban en Francisco Javier, en Francisco de Sales, también en Francisco de Asís. Les contaré la historia. Durante las elecciones, tenía al lado al arzobispo emérito de San Pablo, y también prefecto emérito de la Congregación para el Clero, el cardenal Claudio Hummes: un gran amigo, un gran amigo. Cuando la cosa se ponía un poco peligrosa, él me confortaba. Y cuando los votos subieron a los dos tercios, hubo el acostumbrado aplauso, porque había sido elegido. Y él me abrazó, me besó, y me dijo: «No te olvides de los pobres». Y esta palabra ha entrado aquí: los pobres, los pobres. De inmediato, en relación con los pobres, he pensado en Francisco de Asís. Después he pensado en las guerras, mientras proseguía el escrutinio hasta terminar todos los votos. Y Francisco es el hombre de la paz. Y así, el nombre ha entrado en mi corazón: Francisco de Asís. Para mí es el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que ama y custodia la creación; en este momento, también nosotros mantenemos con la creación una relación no tan buena, ¿no? Es el hombre que nos da este espíritu de paz, el hombre pobre...”<sup>7</sup>.

En la homilía de la Misa de inauguración de su pontificado ante dignatarios de todo el planeta, el Papa afirmó –respecto al fundador de la Orden Franciscana– que:

“la vocación de custodiar no sólo nos atañe a nosotros, los cristianos, sino que tiene una dimensión que antecede y que es simplemente humana, corresponde a todos. Es custodiar toda la creación, la belleza de la creación, como se nos dice en el libro del Génesis y como nos muestra san Francisco de Asís: es tener respeto por todas las criaturas de Dios y por el entorno en el que vivimos”<sup>8</sup>.

Y dirigiéndose a todos los presentes continuó:

---

<sup>7</sup> Papa Francisco, *Discurso a los medios de comunicación presentes en Roma, en el Aula Pablo VI del Vaticano*, (en línea), 16 de marzo de 2013, <http://w2.vatican.va/vatican.es> (Consulta del 11 de enero de 2016).

<sup>8</sup> PAPA FRANCISCO, *Homilía en la Misa inaugural de su pontificado*, (en línea), 19 de marzo de 2013, <http://w2.vatican.va/vatican.es> (Consulta del 11 de enero de 2016).

“Quisiera pedir, por favor, a todos los que ocupan puestos de responsabilidad en el ámbito económico, político o social, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad: seamos «custodios» de la creación, del designio de Dios inscrito en la naturaleza, guardianes del otro, del medio ambiente; no dejemos que los signos de destrucción y de muerte acompañen el camino de este mundo nuestro”<sup>9</sup>.

Más concretamente, en la propia encíclica el Papa reconoce que:

“tomé su nombre como guía y como inspiración en el momento de mi elección como Obispo de Roma. Creo que Francisco es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad... En él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior”<sup>10</sup>.

Ya en esta frase, se pone de manifiesto uno de los objetivos principales que su autor pretende desarrollar: la íntima relación entre la ética ecológica y la justicia social. Asimismo, señala que no se va a quedar en un documento más o menos “verde” sobre la ecología ambiental sino que, lo mismo que para el Poverello de Asís la fraternidad cósmica no es solamente un espectáculo para la contemplación, sino que es sobre todo una obra que hay que ir construyendo día a día, el pontífice nos propone que:

“Su testimonio nos muestra también que una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano”<sup>11</sup>.

Aunque algunos autores han querido ver en el Cántico de las Criaturas sólo un amor cándido o idílico hacia la naturaleza, es sobre todo la expresión de una propuesta y una llamada a la superación. Como muy bien lo caracteriza E. Leclerc, se trata de una pura admiración ante la obra del Creador:

“Verdaderamente, este canto no se deja separar de la experiencia de la que ha brotado y de la cual es culminación. Se trata del canto de un hombre que, durante toda su vida, trabajó, luchó y sufrió para que hubiera un poco más de

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> PAPA FRANCISCO, *LS* 10.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 11

fraternidad entre la gente y apareciera por fin, en la sociedad de su tiempo, la humanidad de Dios”<sup>12</sup>.

Juan Pablo II hizo mención en numerosas ocasiones del espíritu que animaba al santo de Asís, especialmente en las Jornadas de Oración por la Paz que repetidamente convocó en esta ciudad durante varios años. Así, en la Jornada de 2002 se dirigía a los representantes de diversas religiones con estas palabras:

“Aquí el Poverello de Asís nos invita, ante todo, a elevar un cántico de acción de gracias a Dios por todos sus dones. Alabamos a Dios por la belleza del cosmos y de la tierra, «jardín» maravilloso que confió al hombre para que lo cultivara y conservara (cf. Gn 2, 15). Conviene que los hombres recuerden que se encuentran en un «huerto» del inmenso universo, creado por Dios para ellos”<sup>13</sup>.

Así lo reconoce también el papa Francisco al señalar que:

“Si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio”<sup>14</sup>.

Esta llamada a la acción debe tender a recuperar la armonía original de la creación, viviendo intensamente la experiencia religiosa del origen común de todas las cosas:

“La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas... Por eso es significativo que la armonía que vivía san Francisco de

<sup>12</sup> É. LECLERC, *Francisco de Asís. Un hombre nuevo para una sociedad nueva*, Sígueme, Salamanca 2006, 202.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II, *Discurso en la Jornada de Oración por la Paz en el Mundo*, (en línea), 24 de enero de 2002, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/january/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20020124\\_discorso-assisi.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi.html) (Consulta del 11 de enero de 2016).

<sup>14</sup> PAPA FRANCISCO, *LS 11*.

Asís con todas las criaturas haya sido interpretada como una sanación de aquella ruptura”<sup>15</sup>.

La armonía de la creación para el santo franciscano se basa en que todas y cada una de las criaturas forman parte de un proyecto único del amor gratuito de Dios. Por eso, cada criatura tiene su propia dignidad y encuentra en su Creador aquel valor que por sí misma no se merece, un valor que es independiente del que el hombre le quiera y le pueda dar. Todas las criaturas son hermanas porque han sido creadas por un mismo Padre; toda la creación es un sacramento de la presencia de Dios. Esta es la enorme novedad espiritual y el fundamento de la fraternidad en Francisco de Asís. Vive la filiación de Dios como una experiencia; y vive la experiencia de la fraternidad universalizándola a toda la creación. Al amor de Francisco a toda la creación no puede ser contemplado sólo como algo simplemente romántico. En el romanticismo, el “yo” se mantiene en su propio universo, cerrado sobre sí mismo. Sin embargo, Francisco se eleva por encima de sí mismo abriendo el círculo y hermanándose con toda la creación para cantar juntos el himno de alabanza al Creador.

### 3. *Laudato si'* en Francisco de Asís

#### 3.1. *El Cántico de las Criaturas*

El título elegido por el papa Francisco para su encíclica coincide con las palabras que Francisco de Asís emplea casi al comienzo de su Cántico de las Criaturas, escrito hacia los años 1225-1226 y considerado como una de las joyas más antiguas de la naciente poesía italiana y el himno más alegre y optimista que haya compuesto ningún ser humano, así como uno de los logros más importantes de la espiritualidad franciscana. El Cántico constituye una clara expresión de la mística de la naturaleza pero no es un escrito poético sin más, sino un escrito sobre todo teológico. No es ante todo una contemplación admirativa de lo creado, sino una contemplación de lo que es Dios. Con razón se ha dicho que:

“Tal vez no haya existido nunca una conciencia tan abierta, una sensibilidad más espontánea y más vivamente tocada por la naturaleza, por los demás seres y por Dios, un alma más constantemente inspirada que la de Francisco de Asís”<sup>16</sup>.

Francisco aprendió a contemplar los seres vivos y las cosas de una forma ingeniosa, sencilla y fraterna. Dejó de verlos desde el ángulo de su valor comercial, para considerarlos criaturas de Dios y, por lo tanto, dignos de interés por sí mismo. Francisco

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>16</sup> L. LAVELLE, *Quatre Saints*, Seuil, París 1951, 89.

cantó para mostrarles a los hombres la tierra fraternal, liberada del dominio del dinero y de toda servidumbre.

En el Cántico, Francisco de Asís revela la búsqueda y el encuentro de una unidad global: en él se entrecruzan dos líneas, una horizontal y otra vertical, ya que si bien al comienzo se dirige verticalmente a Dios (*“Altísimo, omnipotente, bondadoso Señor...”*), inmediatamente se da cuenta de que por su minoridad no puede cantar directamente a Dios (*“porque ningún hombre es digno de hacer de ti mención”*) y se vuelve a las criaturas en un movimiento horizontal, ya que todas son hermanas y constituyen la presencia de Dios en el universo, por lo que son sacramentos de Dios dignos de alabanza (*“Loado seas, mi Señor, con todas las criaturas...”*). Para Francisco, Dios es omnipotente no porque pueda hacer el cielo y la tierra y destruirlos, sino porque puede hacerse pequeño como nosotros y ser compañero de toda la humanidad. Asimismo, al cantar con las criaturas destaca siempre su aspecto positivo de acuerdo con su sentido optimista de la vida. El hermano sol es el símbolo de la luz divina; la luna y las estrellas... todo transmite belleza, lo mismo que el viento o cualquier otra circunstancia atmosférica que sirve para dar sustento a la humanidad. El agua, que a pesar de ser humilde y casta, es útil y preciosa. Y el fuego, al que Francisco consideraba la criatura que más se parece a Dios: los dos alumbran y calientan; los dos resplandecen y mueven; los dos son hermosos y vibrantes.

Utilizando las palabras de L. Boff:

“El sol al que él canta es otro sol, es el sol de dentro, el del corazón redimido. La vibración, el fuego y el agua son los arquetipos de la totalidad, de la integración, que viene tras un largo recorrido”<sup>17</sup>.

De la misma forma, la Tierra es considerada como madre, pero por haber sido creada también por Dios es teológicamente hermana: *“Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana madre tierra, la cual nos sostiene y nos gobierna, y produce frutos diversos, con vistosas flores y hierbas”*. Esta doble relación de hermana y de madre es reconocida por el papa Francisco ya desde el principio de la encíclica:

“En ese hermoso cántico nos recordaba que nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos”<sup>18</sup>.

Francisco llamó también hermanas a las enfermedades y hermano al dolor. Cuentan sus biógrafos que en sus últimos días le comentó a Clara que le daba gracias a Dios por el hermano dolor, compañero inseparable del Señor Crucificado, por esa cria-

<sup>17</sup> L. BOFF, “Lo numinoso y el discernimiento en Francisco de Asís”, en J.Y. LELOUP – L. BOFF (eds.), *Terapeutas del desierto*, Sal Terrae, Santander 1997, 137.

<sup>18</sup> PAPA FRANCISCO, *LS 1*.

tura de quien todo ser viviente huye. Y también llamó hermana a la muerte corporal, porque viene a abrirle las puertas de la eternidad.

### 3.2. *La fraternidad como ecología*

Francisco de Asís fue un personaje singular que quedó fascinado ante el espectáculo de la naturaleza. Esta fascinación se transformó no sólo en un canto sino, especialmente, en una forma de vivir y celebrar. Se ha dicho que quien celebra, respeta; y quien respeta, no destruye. Quien canta y ama a la vida no puede destruirla. Francisco supo vivir la armonía cósmica de un modo singular: como la utopía de la gran fraternidad anunciada por el profeta Isaías. Cuando Francisco canta al Señor por y a través de las criaturas, está estableciendo con ellas una verdadera relación de fraternidad, sin ninguna voluntad de poder o dominio sobre ellas. Se coloca en medio de las criaturas, con ellas, no sobre ellas ni por encima de ellas. Todos convivimos en una misma casa: de ahí el significado de la palabra ecología.

El término “ecología” fue acuñado en 1866 por el filósofo y naturalista alemán Ernst Haeckel a partir de las palabras griegas “oikós” (casa, vivienda) y “logos” (estudio o tratado)<sup>19</sup>. De ahí su significado etimológico: “estudio o ciencia de la casa”. En un principio, Haeckel lo consideró como la ciencia que estudia las relaciones de los seres vivos con su ambiente, pero más tarde amplió esta definición al estudio de las características del medio ambiente, incluyendo la transformación de materia y energía debida a las comunidades biológicas. Ya los antiguos filósofos griegos como Hipócrates y Aristóteles sentaron las bases de la ecología en sus estudios sobre la historia natural. Los conceptos evolutivos sobre la adaptación y la selección natural se convirtieron después en piedras angulares de la teoría ecológica moderna transformándola en una ciencia más rigurosa en el siglo XIX.

Por lo tanto si ecología es la ciencia de la casa, Francisco nos dio una gran lección de ecología por su modo de saberla habitar y así como de tratar a todos sus miembros. Ahora bien:

“La ecología, en cuanto ciencia del bien vivir en la casa planetaria, se transforma en Francisco en ecosofía o sabiduría de la sana y fraterna convivencia entre todos los seres de nuestra casa común. La canción de la fraternidad cósmica es el lenguaje de una persona que está con y entre las cosas y los seres de la naturaleza, que vive con ellos y desde ellos, que los siente y los presencializa como complementos de su ser y de su estar en la naturaleza”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cf. E. HAECKEL, *Morfología general de los organismos*, La Academia, Barcelona 1886.

<sup>20</sup> J. A. MERINO, *Francisco de Asís y la ecología*, PPC, Boadilla del Monte 2008, 31.

El filósofo alemán Max Scheler considera a Francisco como un fenómeno sin precedentes en la historia del cristianismo, pues:

“se ha llevado a cabo en san Francisco una interpretación afectiva e intuitiva de la relación entre la naturaleza, el hombre y Dios, no solo gradual, sino esencial y cualitativamente distinta, no comparable con nada de lo que encontramos en Occidente desde los tiempos más antiguos del cristianismo”<sup>21</sup>.

En efecto, todas las biografías más antiguas de Francisco coinciden en destacar la estrecha unión que establecía con todas las personas y con todas las cosas. Pero el torbellino de fraternidad que emanaba de él no nació de un modo intemporal, sino que coincide con la gran revolución social que se estaba produciendo en su tiempo. A una economía rural le estaba sustituyendo una economía de mercado. El régimen feudal estaba en decadencia. Nacía una vida en comunas, que rápidamente cayó bajo el dominio del dinero dando lugar a una nueva división de la sociedad: los ricos y los pobres. Francisco, aunque procedía de un ambiente comercial, descubrió inmediatamente la angustia de los pobres, pero sobre todo descubrió al Cristo evangélico entre los pobres. Y ese descubrimiento lo puso en camino de una verdadera fraternidad.

La experiencia de fraternidad cósmica que vivió Francisco estableció un nuevo paradigma para su época basado en el respeto y al amor a todos los hombres, a todas las criaturas y a toda la creación. Como muy bien ha escrito L. Boff:

“vivió una relación nueva con la naturaleza de una forma tan conmovedora que se transformó en un arquetipo de la cuestión ecológica para la conciencia colectiva de la humanidad. Aunque haya vivido hace 800 años, parece nuevo. Nosotros, si nos comparamos con él, nos descubrimos como viejos”<sup>22</sup>.

La ecología ha dejado de ser hoy una disciplina particular y sectorial para convertirse en una problemática universal e interdisciplinar. Se trata de una concepción del mundo en la que están implicados elementos científicos, tecnológicos, económicos, éticos, etc. y que ha llegado a presentarse como una filosofía de la vida. Lo que empezó siendo una ecología puramente ambiental, que trataba del medio ambiente y de las relaciones que los seres vivos establecen con él, se ha pasado a otros niveles mucho más profundos basados en la consideración de la naturaleza como un cuerpo armónico y activo, como un todo interrelacionado e interdependiente en donde los diferentes sistemas forman parte de un proyecto planetario e, incluso, universal. En efecto, la visión moderna del mundo que nos está proporcionando la física cuántica, la biología molecular o la propia ecología nos debe llevar a comprender que todo tiene que ver con todo, en todos

---

<sup>21</sup> M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1950, 124.

<sup>22</sup> L. BOFF, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996, 254.

los puntos y en todos los momentos, que estamos envueltos en una red de relaciones y que nada ni nadie existe fuera de esas relaciones. Por eso se ha dicho que hoy hemos llegado a un punto en que o nos salvamos todos o nos perderemos todos. O dicho de otro modo, el universo está constituido por una inmensa trama de relaciones de tal forma que cada uno vive por el otro, para el otro y con el otro. Este sentido relacional tiende a considerar al hombre como un nudo de relaciones, en todas las relaciones: hacia lo alto, hacia Dios; hacia los lados, hacia sus hermanos; hacia abajo, hacia la tierra; hacia adentro, hacia su corazón. Pues bien, en este ámbito es donde se mueve el santo de Asís. Pero con algo añadido. Para Francisco, el hombre no es solo un nudo de relaciones sino que es un nudo de relaciones cordiales. La cordialidad es una característica fundamental de Francisco: todo está unido a su corazón.

Por otra parte, en la actualidad se están perfilando nuevos planteamientos en la ecología que tratan sobre todo de las relaciones entre los propios seres humanos y entre estos y el medio ambiente, lo cual está originando un nuevo punto de vista dentro de la ecología conocido como “ecología social”. Los seres humanos tienen un puesto esencial en la naturaleza, en la que no se contentan con “estar” sino que necesitan “estar bien”. Sin embargo, la historia de la humanidad pasó por muchas crisis, pero jamás había estado amenazada por una catástrofe global como la que estamos viviendo hoy, frente al peligro del terrorismo, de una guerra nuclear y de un desastre ecológico. Por otro lado, nunca antes tampoco se había vislumbrado la posibilidad de generar una civilización global, común a todos los pueblos de la tierra. La crisis ecológica nos concierne a todos, por lo que es necesaria la participación de todos. Hoy más que nunca es necesaria una verdadera solidaridad, en la que todos los seres humanos sean verdaderamente seres en comunión, porque la sociedad actual es eminentemente utilitarista y antropocéntrica. El planeta Tierra se contempla en muchas ocasiones como un simple depósito de recursos de todo tipo sobre los que el hombre puede disponer a su libre antojo. Frente a ese antropocentrismo mal interpretado se necesita resituar al hombre, redescubrir su lugar en esa comunidad fraterna y global, del modo en que lo hizo Francisco de Asís: poniéndose al lado de todas las criaturas para amarlas y convivir con ellas como hermanos y hermanas en una casa común. Francisco descubrió intuitivamente lo que hoy conocemos por la ciencia: que todos los seres vivos somos hermanos porque tenemos el mismo código genético. Lógicamente, Francisco no fue un científico, sino un santo que no propuso teorías sobre la base científica de la fraternidad sino que la vivió, escuchando a toda la naturaleza y a todos los seres, oyendo la voz del Creador en todas ellas. Así, Francisco no define al ser humano por lo que le diferencia a los demás seres vivos y le hace superior, sino por lo que tiene de común con ellos.

Esta consideración antropocéntrica de corte franciscano nos lleva a la conclusión de que el hombre, como único animal ético, tiene una responsabilidad grave sobre sus actuaciones en relación a toda la naturaleza. A la misma conclusión se está llegando desde la ciencia: los grandes avances de la tecnología moderna ponen de manifiesto que el hombre solo vive de un modo ético cuando se esfuerza por mantener un equilibrio dinámico entre todas las cosas, poniendo límites a sus propios deseos. Cuando actúa de este modo en su misión cósmica de celador de la creación, el hombre culmina su misión

ética. Cada día aparece como más necesario establecer una cultura de la responsabilidad frente al universo que nos rodea y del que formamos parte. Desde esta perspectiva, la ecología ética representa todo un compromiso vital, pues compromete la vida entera en el mantenimiento del equilibrio natural, de la armonía cósmica y de la confraternización con toda la naturaleza. Responsabilidad significa tomar en consideración los riesgos y beneficios potenciales de cualquier modificación del entorno. En estos momentos no es aceptable prescindir de la responsabilidad porque las consecuencias de nuestros actos tienen consecuencias a nivel planetario y en muchos casos sin que se perciban sus resultados hasta mucho tiempo después. Por eso, si la ecología social mira más al aquí y al ahora, la ecología ética mira más al aquí y al futuro, pues nos obliga a pensar en las generaciones futuras y a actuar en consecuencia. La Tierra no nos pertenece sino que es patrimonio de todas las generaciones. Pues bien, Francisco de Asís no ofreció en su tiempo una ecología ética, sino algo más profundo y esencial: una espiritualidad ecológica que surgía de su sentimiento de simpatía cósmica y que se traducía en su comportamiento fraterno y de respeto por toda la naturaleza. Francisco, más que una ética, nos ofreció una mística y una estética del mundo y de la vida, porque si la ética se basa en el “yo debo”, la estética lo hace en el “yo siento” y la mística en el “yo participo”. El mensaje franciscano continúa teniendo vigencia hoy día, ya que nos invita a pensar, sentir, actuar y confraternizar ecológicamente con toda la creación, sintiéndonos responsables de ella.

En resumen, la visión franciscana de la ecología la podemos sintetizar, de acuerdo con J.A. Merino<sup>23</sup>, en el siguiente decálogo:

- 1.- Descubrir el sentido religioso de la naturaleza
- 2.- Estar presente en la naturaleza que habitamos
- 3.- Ver y mirar el mundo entero como un poema bellísimo donde está impresa la Trinidad
- 4.- Escuchar la realidad como complemento del mirar
- 5.- Reconocer que, a través de nuestra corporeidad, estamos vinculados al mundo
- 6.- Ser críticos objetivos de la situación ecológica actual
- 7.- Aunar todas las fuerzas para evitar que la violencia ataque al hombre ya la naturaleza
- 8.- Ofrecer una ética de la frugalidad que sustituya al actual consumismo incontrolado
- 9.- Trabajar a favor de un sistema alternativo que sustituya el egoísmo por la participación
- 10.- Inventar una pedagogía que nos haga tratar a la naturaleza como nuestra casa común

“Desde esta profunda experiencia vivida podremos cantar con Francisco: «Loado seas mi Señor, por la hermana madre tierra y por todos los seres que en ella habitan». Quien canta,

<sup>23</sup> Cf. J. A. MERINO, *o. c.* 148-152.

celebra; quien celebra, construye y quien construye es bienhechor de la humanidad y promotor de una nueva ecología que tanto necesitamos”<sup>24</sup>.

#### 4. *Laudato si'* en el papa Francisco

##### 4.1. *La encíclica*

La estructura de la encíclica viene diseñada por el propio pontífice en el n° 15 de la misma y se desarrolla en seis capítulos, siguiendo el típico esquema metodológico del ver, juzgar, actuar y celebrar. Por eso comienza con el “ver” en el capítulo 1 (n° 17-61), en el que hace un examen muy completo y bien documentado de los problemas medioambientales, bajo el título “*Lo que está pasando en nuestra casa*”. En él se incorporan los datos más recientes sobre la contaminación y el cambio climático (n° 20-26), la cuestión del agua (n° 27-31), la pérdida de la diversidad biológica (n° 32-42), el deterioro de la calidad de vida humana y la degradación de la vida social (n° 43-47), y se denuncia la alta tasa de iniquidad planetaria que afecta a todos los ámbitos de la vida (n° 48-52) y la debilidad de las reacciones de la política internacional (n° 53-59). En toda la encíclica, pero sobre todo en este tema, el Papa insiste en que no hay posibilidad de separar el aspecto ecológico y el de la justicia social. Así, hablando de la contaminación, señala que:

“La tecnología que, ligada a las finanzas, pretende ser la única solución de los problemas, de hecho suele ser incapaz de ver el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas, y por eso a veces resuelve un problema creando otros”<sup>25</sup>.

Y añade:

“Estos problemas están íntimamente ligados a la cultura del descarte, que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura”<sup>26</sup>.

Por otra parte, merece la pena destacar que este capítulo, como toda la encíclica, está muy bien fundamentado en las ciencias de la vida y de la Tierra, pero con la particularidad de que no maneja solo datos científicos sino que detrás de ellos descubre los correspondientes dramas humanos y del propio planeta Tierra. Sin embargo, muchos de sus párrafos han sido sometidos a fuertes críticas, especialmente por parte de las grandes multinacionales y empresarios y políticos de Estados Unidos. También ha habi-

<sup>24</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>25</sup> PAPA FRANCISCO, *LS*, 20.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 22.

do reacciones en la prensa polaca, puesto que según algunos periodistas se cuestionaría la extracción de carbón, uno de los referentes económicos de este país.

Una de las fuentes en las que el Papa se basa es el 5º Informe del IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) emitido en 2014. En el mencionado informe del IPCC han participado miles de científicos de todo el mundo, de las más variadas procedencias, religiones y creencias, por lo cual no se puede considerar como algo “partidista” desde el punto de vista religioso. Por citar sólo un ejemplo, en dicho informe se recoge textualmente que “*no hay duda de que la actividad humana es la principal causa del aumento de temperatura en los últimos años*”. De ese informe el Papa, considerando al clima como un bien común, señala que:

“Hay un consenso científico muy consistente que nos indica que nos encontramos ante un preocupante calentamiento del sistema climático... pero numerosos estudios científicos señalan que la mayor parte del calentamiento global de las últimas décadas se debe a la gran concentración de gases de efecto invernadero emitidos sobre todo a causa de la actividad humana”<sup>27</sup>.

En este sentido merece la pena destacar que la revista biomédica “Nature”<sup>28</sup>, una de las más prestigiosas del mundo, en su editorial de 23 de junio pasado comenta muy positivamente la encíclica señalando la importancia de una buena relación entre la Ciencia y la Iglesia Católica, tal como se pone de manifiesto en este caso. Asimismo, la otra revista fundamental en biomedicina como es “Science” publicaba una editorial de su directora en septiembre de 2014 en el que reconocía que la guerra al deterioro ambiental tiene un nuevo aliado poderoso: el papa Francisco; asegurando que el Vaticano estaba preparando una de las declaraciones ambientales más fuertes realizadas hasta la fecha en relación con la futura habitabilidad y sostenibilidad del planeta<sup>29</sup>.

Asimismo, un poco antes de su presentación, el 29 de abril de 2015, la Pontificia Academia de las Ciencias y la de las Ciencias Sociales habían publicado un breve pero denso documento sobre el cambio climático en el que se daba una visión holística, o como prefiere llamar el Papa, “integral” de este proceso, considerándolo en el marco del desarrollo sostenible y en sus tres pilares fundamentales (sostenibilidad ambiental, inclusión social y progreso económico). Es el mismo punto de vista que emplea el papa Francisco en la encíclica.

En los capítulos 2 y 3 sigue el tiempo metodológico del “juzgar”, tanto desde la fe cristiana (cap. 2, nº 62-100) como desde la razón (cap. 3; nº 101-136), las dos

<sup>27</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>28</sup> “Hope from the Pope The Vatican has produced a timely and valuable warning on the threat of climate change that will reach a wide audience”: *Nature* 522 (2015) 391.

<sup>29</sup> M. McNUTT, “The Pope tackles sustainability”: *Science* 345 (2014) 1429.

fuentes de donde brota la Doctrina Social de la Iglesia. A este respecto, merece la pena señalar que, aunque el tema de la ecología no se haya tratado estrictamente en los documentos sociales de la Iglesia, esta encíclica puede encuadrarse en el marco de la Doctrina Social. El mismo Papa nos lo dice claramente:

“Espero que esta Carta encíclica, que se agrega al Magisterio social de la Iglesia, nos ayude a reconocer la grandeza, la urgencia y la hermosura del desafío que se nos presenta”<sup>30</sup>.

El análisis teológico de la situación medioambiental es tratado profundamente en el capítulo 2 titulado “*El Evangelio de la creación*” en el que pone de manifiesto la verdadera sabiduría de los relatos bíblicos de la creación que no proclaman un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas:

“No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judeo-cristiano: se ha dicho que desde el relato del Génesis que invita a «dominar» la tierra (cf. *Gn* 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es la correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia”<sup>31</sup>.

Y es que, en efecto, la sociedad postmoderna se ha hecho eco de un enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, dando lugar a una polémica entre ecología y religión que comenzó con el célebre artículo de L. Whyte publicado en 1967:

“El cristianismo es la religión más antropocéntrica que ha existido jamás en el mundo... Además, insistió en que es la voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines”<sup>32</sup>.

Frente a esta interpretación incorrecta de los relatos bíblicos, el pontífice trata de explicar el verdadero significado de las palabras dominar, labrar y cuidar, haciendo un repaso de otros escritos bíblicos en los que se pone de manifiesto que el Dios que libera y que salva es el mismo que creó el universo, por lo que esos dos modos divinos de actuar están íntimamente relacionados:

“Para la tradición judeo-cristiana, decir «creación» es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde toda criatura tiene un valor y un signi-

<sup>30</sup> PAPA FRANCISCO, *LS*, 15.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>32</sup> L. WHYTE, “The historical roots of our ecological crises”: *Science* 155 (1967) 1203-1207.

ficado... El universo no surgió como resultado de una omnipotencia arbitraria, de una demostración de fuerza o un deseo de autoafirmación. La creación es obra del amor de Dios. El amor de Dios es el móvil fundamental de todo lo creado”<sup>33</sup>.

De este modo nos recuerda el concepto de fraternidad cósmica que movía a Francisco de Asís, al considerar a la naturaleza y a todas sus criaturas como hermanas, hijas de un mismo Padre, que nos ha creado a todos por amor y que nos tienen que servir como vehículo para expresar nuestra alabanza a ese Creador.

Por otra parte, dentro de este mismo capítulo hay un apartado que demuestra el importante carácter social de la encíclica: el relacionado con el destino común de los bienes. Citando a Juan Pablo II, el Papa nos recuerda que:

“El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una «regla de oro» del comportamiento social y el «primer principio de todo ordenamiento ético-social»<sup>34</sup>.

Y aplicándolo a la ecología, continúa:

“El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos”<sup>35</sup>.

A continuación, en el capítulo 3 (nº 101-136) titulado “*Ratz humana de la crisis ecológica*”, el Papa prosigue el momento del “juzgar” pero lo hace desde el punto de vista científico y social, señalando que la actual crisis ecológica no habría tenido lugar sin el inmenso poder que ha proporcionado a la humanidad la tecnología moderna, pero el problema no está en la propia tecnología sino en la humanidad que se ha convertido en una “tecnocracia” que ha acabado dirigiendo tanto la economía como la política.. Por eso constata que:

“Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo... ¿En manos de quienes está y puede llegar a estar tanto poder?... El hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto, porque el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia”<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> PAPA FRANCISCO, *LS*, 76-77.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 104-105.

El verdadero problema estriba en que la tecnología ha sometido a la economía, a la política y a la propia naturaleza, buscando solamente la acumulación de bienes materiales (cf. nº 109), y partiendo de la base equivocada que podemos disponer hasta el infinito de los bienes del planeta (cf. nº 106), cuando en el fondo sabemos que hemos tocado los límites físicos de la Tierra y que gran parte de los bienes y servicios no son renovables. La tecnociencia se ha hecho tecnocracia, una verdadera dictadura con su lógica férrea del dominio sobre todo y sobre todos (cf. nº 108). La gran ilusión dominante hoy día reside en creer que con la tecnociencia se pueden resolver todos los problemas ecológicos; una idea falsa y engañosa porque implica aislar cosas que en la realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial (cf nº 111). Todas estas consideraciones no significan que deba pararse el verdadero progreso científico. Al contrario:

“No es posible frenar la creatividad humana. Si no se puede prohibir a un artista el despliegue de su actividad creadora, tampoco se puede inhabilitar a quienes tienen especiales dones para el desarrollo científico y tecnológico, cuyas capacidades han sido donadas por Dios para el servicio a los demás... En todo caso, una intervención legítima es aquella que actúa en la naturaleza para ayudarla a desarrollarse en su línea, la de la creación, la querida por Dios”<sup>37</sup>.

#### 4.2. *El concepto de ecología integral*

En el capítulo 4 titulado “*Una ecología integral*” (nº 137-162), quizás uno de los más importantes de toda la encíclica, el Papa nos propone una “ecología integral” que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales estrechamente vinculadas a la situación ambiental. Con otras palabras, no estamos ante una ecología simplemente naturalista, sino que es algo mucho más profundo y normativo, que exige una reconstrucción y una apelación a la raíz de las actividades relacionadas con la casa común en todos sus niveles y escalas. Partiendo de datos científicos, Francisco hace hincapié en el lugar que le corresponde al ser humano en este mundo, tal como escribía en el capítulo 1 recogiendo lo expresado por la Iglesia latinoamericana:

“Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”<sup>38</sup>.

Pues bien, Francisco nos habla ahora de una ecología ambiental, económica y social (nº 138-142), de una ecología cultural (nº 143-146) y de una ecología de

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 131-132.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 49.

la vida cotidiana (nº 147-155), términos parecidos a los usados en el lenguaje científico. En primer lugar, Francisco une estrechamente la ecología ambiental con la económica y la social, ya que no podemos entender la naturaleza como algo separado de nosotros:

“sino que estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados... No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”<sup>39</sup>.

En segundo lugar, Francisco habla de una ecología cultural, que supone el cuidado de las riquezas culturales de la humanidad en su sentido más amplio, constatando que la desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal (cf. nº 145). Por eso, el Papa defiende el mantenimiento de las minorías étnicas que, en muchas ocasiones son obligadas a abandonar sus medios de subsistencia para dejar el campo libre a las grandes multinacionales que explotan la naturaleza. En este sentido considera que:

“Es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales... Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino un don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores”<sup>40</sup>.

En tercer lugar, se refiere a una ecología de la vida cotidiana, destacando que ecología humana no es sólo defender cualquier vida humana sino también la calidad de la vida de todos, para lo cual descende a problemas concretos que la pueden afectar gravemente como son la necesidad de cuidar los lugares comunes para que todos se sientan como en su propia casa; el problema de la falta de viviendas, que considera una cuestión central en la ecología humana, tanto en las grandes ciudades como en las zonas rurales; los medios de transporte, sobre los que da prioridad al uso de los medios públicos para evitar el consumo de cantidades excesivas de energía y disminuir los problemas de contaminación ambiental; la situación en que se vive en muchas ocasiones en los medios rurales, donde no llegan los servicios que la sociedad urbana considera como esenciales y, sobre todo, destacando que:

“La ecología humana implica algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 146.

su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno”<sup>41</sup>.

De nuevo hablando de la ecología humana el Papa constata que es inseparable del principio del bien común, por su papel esencial y unificador de la ética social:

“En las condiciones actuales de la sociedad mundial... el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres”<sup>42</sup>.

El capítulo 4 finaliza con un breve comentario sobre lo que se puede llamar ecología ética por cuanto que, al hablar de la justicia entre las generaciones, relaciona nuestro comportamiento de hoy con el bien de las generaciones futuras, señalando que ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional:

“¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos suceden, a los niños que están creciendo?... ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿para qué vinimos a esta vida?... Somos nosotros los primeros interesados en dejar este planeta habitable para la humanidad que nos sucederá”<sup>43</sup>.

De esta forma, parece recoger el llamado nuevo imperativo de Jonas, ampliación del famoso “imperativo categórico” de Kant y enunciado de la siguiente manera:

“Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos diría algo así como: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra» o, expresado negativamente: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”<sup>44</sup>.

Esto significa que la ecología ya no puede ser pensada sin una ética de la responsabilidad vigilante que promueva una nueva forma de vivir sin descuidar las dimensiones de nuestra vida moral.

De aquí que después de analizar la situación actual de la cuestión ecológica, resaltando la unión del medio ambiente con los aspectos económico, social, cultural,

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 160.

<sup>44</sup> H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona 2004, 39-40.

cotidiano y futuro de la humanidad, el pontífice para al tercer tiempo metodológico, el “actuar”, que desarrolla en los capítulos 5 y 6 de la encíclica y que, lógicamente, están muy relacionados con el concepto de ecología integral. En efecto, en el capítulo 5 titulado “*Algunas líneas de actuación y acción*” (nº 163-201) nos sugiere el establecimiento de un honesto diálogo sobre el medio ambiente a nivel de la política internacional que nos ayude a salir de la espiral de autodestrucción en la que estamos inmersos. Es decir, lo que propone claramente es establecer un diálogo sobre el medio ambiente a nivel de la política internacional en primer lugar, nivel en el que existen grandes dificultades debido sobre todo a la falta de un consenso mundial en estos temas y a que la política y las empresas reaccionan con una gran lentitud y no están a la altura de los desafíos mundiales, a pesar la publicidad que se le ha dado a sus reuniones:

“Las cumbres mundiales sobre el ambiente de los últimos años no respondieron a las expectativas, por falta de decisión política, no alcanzaron acuerdos ambientales globales realmente significativos y eficaces”<sup>45</sup>.

En este sentido, menciona los pobres resultados de la Declaración de Estocolmo (1970), el Convenio de Viena sobre la protección de la capa de ozono (1985) implementado por el Protocolo de Montreal (1989), la Convención de Basilea sobre desechos peligrosos (1989), la célebre Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992), etc. hasta llegar a la Conferencia de las Naciones Unidas “Rio+20” sobre desarrollo sostenible (2012). Todas estas negociaciones no avanzan lo suficiente por los intereses particulares de muchos países que predominan sobre el bien común de la humanidad, de tal manera que, como siempre, los más perjudicados son los países más débiles. Concretamente, en el nº 170 cita a los obispos de Bolivia constatando la diferente responsabilidad de cada país:

“Los países que se han beneficiado de un alto grado de industrialización, a costa de una enorme emisión de gases invernaderos, tienen mayor responsabilidad en aportar a la solución de los problemas que han causado”<sup>46</sup>.

Volviendo a la importancia de la relación entre los problemas ecológicos y la pobreza, el Papa nos dice que:

“Los países pobres necesitan tener como prioridad la erradicación de la miseria y el desarrollo social de sus habitantes, aunque deban analizar el nivel escandaloso de consumo de algunos sectores privilegiados de su población y controlar mejor la corrupción”<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> PAPA FRANCISCO, *LS*, 166.

<sup>46</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA, *El universo, don de Dios para la vida*, 2012, 86.

<sup>47</sup> PAPA FRANCISCO, *LS*, 172.

Por eso propone que, resguardando la soberanía de cada país, se deben lograr acuerdos internacionales para intervenir en aquellas situaciones de elevada fragilidad local adoptando las acciones adecuadas o los marcos reguladores globales que eviten catástrofes locales que terminen por afectar a todo el universo. Como hemos mencionado, el Papa no sólo achaca los problemas a los países más adelantados, sino que también se refiere a cada país en particular, donde se producen las mismas diferencias que a nivel internacional:

“No solo hay ganadores y perdedores entre los países, sino también dentro de los países pobres, donde deben identificarse diversas responsabilidades. Por eso, las cuestiones relacionadas con el ambiente y con el desarrollo económico ya no se pueden plantear sólo desde las diferencias entre los países, sino que requieren prestar atención a las políticas nacionales y locales”<sup>48</sup>.

Tampoco sugiere que haya que oponerse a cualquier innovación tecnológica que mejore la calidad de vida de cualquier país que lo necesite, pero teniendo siempre en cuenta que la rentabilidad no puede ser el único criterio a perseguir, sino que hay que hacer una evaluación en la que participen todas las partes interesadas. Posteriormente retoma el tema de la economía y de la política, que deben servir al bien común y a crear las condiciones para una plenitud humana posible:

“La política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy... necesitamos imperiosamente... que se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana. La salvación de los bancos a toda costa, haciendo pagar el precio a la población... reafirma un dominio absoluto de las finanzas que no tiene futuro y que sólo podrá generar nuevas crisis después de una larga, costosa y aparente curación”<sup>49</sup>.

Son palabras muy claras con las que tiende a señalar que la crisis medioambiental no puede superarse sólo con medidas económicas que, a fin de cuentas, favorecen sobre todo a las grandes empresas y a una política de mercado que solo pretende lograr el máximo beneficio sin pensar en los daños causados a ésta y a futuras generaciones. Cuando el Papa plantea todo esto, puede ocurrir que algunos piensen en que está pidiendo un freno irracional del progreso. Sin embargo, él mismo constata que:

“tenemos que convencernos de que desacelerar un determinado ritmo de producción y de consumo puede dar lugar a otro modo de progreso y desarrollo”<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 176.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 191.

Hay que cambiar de modelo de crecimiento, buscando fundamentalmente un desarrollo global, aunque sea a costa del sacrificio de los más poderosos a favor de los más necesitados, moderando el consumo propio y facilitando el de los demás:

“Por eso ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes”<sup>51</sup>.

“Simplemente, se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo tecnológico y económico que no deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso”<sup>52</sup>.

“La política y la economía tienden a culparse mutuamente por lo que se refiere a la pobreza y a la degradación del ambiente. Pero lo que se espera es que reconozcan sus propios errores y encuentren formas de interacción orientadas al bien común”<sup>53</sup>.

Estas son frases que no necesitan muchas explicaciones sino aplicaciones. El capítulo termina con un apartado enormemente importante desde mi punto de vista: el diálogo entre las religiones y las ciencias. Este tema está siendo ampliamente tratado a múltiples niveles; los libros sobre el mismo se han triplicado en las últimas décadas sólo en Estados Unidos, llegando a contabilizarse cerca de 500 las obras que están siendo traducidas a los más diferentes idiomas. El Papa nos invita de nuevo a este diálogo, porque las ciencias empíricas no pueden explicar completamente la vida y el conjunto de la realidad. Pero este diálogo debe ampliarse también dentro de cada uno de los campos:

“Esto debería provocar a las religiones entrar en diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcciones de redes de respeto y fraternidad. Es imperioso también un diálogo entre las ciencias mismas, porque cada una suele encerrarse en los límites de su propio lenguaje, y la especialización tiende a convertirse en aislamiento y en absolutización del propio saber”<sup>54</sup>.

Por todo ello, el papa Francisco reconoce que la humanidad necesita cambiar, para lo cual pide en el capítulo 6 titulado “*Educación y espiritualidad ecológica*” (nº 202-245) una modificación de los estilos de vida, una verdadera conversión ecológica basada en el cuidado, la sobriedad y una alianza entre la humanidad y el medio ambiente que

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 201.

implica una “espiritualidad ecológica” fundamentada en el modelo de Francisco de Asís de sana relación con todo lo creado. En este sentido, la encíclica es un nuevo alegato contra el exagerado consumismo de nuestra sociedad actual, consumismo que nos lleva a una falsa noción de libertad en la que parece que todo lo tenemos al alcance de la mano, cuando en realidad somos esclavos de los grandes poderes económicos y financieros que se aprovechan del vacío del corazón de las personas para llenarlo de objetos para comprar, poseer y consumir. Para luchar contra esta nueva forma de esclavitud, el Papa nos propone una educación para una alianza entre la humanidad y el medio ambiente:

“Muchos saben que el progreso actual y la mera sumatoria de objetos o placeres no bastan para darle sentido y gozo al corazón humano, pero no se sienten capaces de renunciar a lo que el mercado les ofrece... Por eso estamos ante un nuevo desafío educativo”<sup>55</sup>.

Este nuevo desafío educativo implica asumir el deber de cuidar la creación con pequeños gestos que pueden llegar a cambiar el mundo produciendo frutos a veces invisibles pero, en el fondo, nos conducen a una mayor y mejor valoración de nuestra propia vida:

“La educación en la responsabilidad ambiental puede alentar diversos comportamientos que tienen una incidencia directa e importante en el cuidado del ambiente, como evitar el uso de material plástico y de papel, reducir el consumo de agua, separar los residuos, cocinar sólo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir el mismo vehículo entre varias personas, plantar árboles, apagar luces innecesarias. Todo esto es parte de una generosa y digna creatividad, que muestra lo mejor del ser humano”<sup>56</sup>.

Aunque como veíamos al principio, la encíclica va dirigida a todo el mundo, en este capítulo el Papa se dirige directamente a los cristianos para proponerle algunas líneas de espiritualidad ecológica basadas en vivir nuestra relación con el mundo de acuerdo con las consecuencias de un verdadero encuentro con Cristo, siguiendo el modelo de Francisco de Asís que vivió una relación con la creación como una dimensión de la conversión íntegra de la persona. Estaríamos en el cuarto tiempo metodológico: el “celebrar”:

“La gran riqueza de la espiritualidad cristiana, generada por veinte siglos de experiencias personales y comunitarias, ofrece un bello aporte al intento de renovar la humanidad...”

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 211.

Tenemos que reconocer que no siempre los cristianos hemos recogido y desarrollado las riquezas que Dios ha dado a la Iglesia...<sup>57</sup>.

Esta espiritualidad ecológica no se deriva tanto de las profundas doctrinas teológicas como de las motivaciones que la fe suscita para el cuidado de la casa común, de una verdadera mística que movilice a las personas a vivir el equilibrio ecológico, porque la crisis ecológica es una llamada a la conversión interior, necesaria para la vida de cada cristiano. Francisco emplea el término “conversión ecológica” ya utilizado por Juan Pablo II, pero que este pontífice ha elevado a la categoría de magisterio en esta encíclica:

“Les hace falta entonces una *conversión ecológica*, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana”<sup>58</sup>.

El Papa propone a continuación algunas de las actitudes necesarias para llevar a cabo esta conversión de modo celebrativo: gratitud y gratuidad, responsabilidad, fraternidad como la que vivió Francisco de Asís, gozo, sobriedad, humildad, paz interior, acción de gracias, etc.:

“La paz interior de las personas tiene mucho que ver con el cuidado de la ecología y con el bien común porque, auténticamente vivida, se refleja en un estilo de vida equilibrado unido a una capacidad de admiración que lleva a la profundidad de la vida... Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía de la creación...”<sup>59</sup>.

“El amor fraterno sólo puede ser gratuito... Esta misma gratuidad nos lleva a amar y aceptar el viento, el sol o las nubes, aunque no se sometan a nuestro control. Por eso podemos hablar de una *fraternidad universal*”<sup>60</sup>.

En este mismo sentido, es de destacar la cita que el Papa hace del místico musulmán Ali Al-Kawwas:

“Los iniciados llegan a captar lo que dicen el viento que sopla, los árboles que se doblan, el agua que corre, las moscas

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 225.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 228.

que zumban, las puertas que crujen, el canto de los pájaros, el sonido de las cuerdas o las flautas, el suspiro de los enfermos, el gemido de los afligidos...”<sup>61</sup>.

¿No nos recuerda todo esto el espíritu tierno y fraterno de Francisco de Asís? Al descubrir el misterio de la naturaleza como obra de Dios, viendo en ella la presencia de su Creador, el Poverello aprendió a celebrar la creación como un don gratuito y maravilloso de Dios, viviendo en paz y en armonía con todo lo creado y considerando que si todo nos ha sido dado de forma gratuita, todo tiene que volver al Creador por medio del propio hombre:

“Y restituyamos todos los bienes al Señor Dios altísimo y sumo, y reconozcamos que todos son suyos, y démosle gracias por todos ellos, ya que todos los bienes de Él proceden. Y al mismo altísimo y sumo, sólo Dios verdadero, a Él se le tributen y Él reciba todos los honores y reverencias, todas las alabanzas y bendiciones, todas las acciones de gracias y la gloria, porque suyo es todo bien y sólo Él es bueno”<sup>62</sup>.

Después de todo lo anterior, podemos concluir que la encíclica no debe considerarse como una visión puramente negativa de la actitud ecológica actual, sino que encierra sobre todo un mensaje de esperanza y una llamada a la acción. Él mismo lo reconoce cuando escribe:

“Sin embargo, no todo está perdido, porque los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, también pueden sobreponerse, volver a optar por el bien y regenerarse, más allá de todos los condicionamientos mentales y sociales que les impongan. Son capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad”<sup>63</sup>.

Citando la Carta de la Tierra del año 2000, continúa diciendo:

“Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva referencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida”<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>62</sup> 1R, 17, 17-18, en J. A. GUERRA (ed.), *San Francisco. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid 2006<sup>2</sup>, 122.

<sup>63</sup> PAPA FRANCISCO, *LS*, 205.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 207.

Y termina poéticamente en *“Más allá del sol”* con la misma expresión «Laudato sí» con la que comenzaba:

“Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por el planeta no nos quiten el gozo de la esperanza... [Dios] no nos abandona, no nos deja solos, porque se ha unido definitivamente a nuestra tierra, y su amor siempre nos lleva a encontrar nuevos caminos. Alabado sea”<sup>65</sup>.

## 5. A modo de epílogo

En la presentación de la encíclica el pasado 18 de junio intervinieron personalidades tan diferentes como el cardenal P. Turkson, uno de los colaboradores en su preparación; el metropolitano de Pérgamo, I. Zizioulas; el miembro de la Pontificia Academia de Ciencias, J. Schellnhuber; la presidenta de la principal organización caritativa católica de Estados Unidos, C. Woo, y la miembro de la comunidad de San Egidio en Roma, V. Martano. Si dicha presentación “ecuménica” había despertado una gran expectación en todos los ambientes, no es menor la que se tiene ante la Conferencia de la ONU sobre el Cambio Climático, cuya celebración está próxima cuando se escriben estas líneas. Tampoco podemos silenciar las importantes intervenciones del Papa o de destacados miembros del Vaticano posteriores a la misma. Entre ellas destacaría el discurso de apertura de la Asamblea General de la ONU pronunciado por el Papa, en el que, entre otras cosas, dijo:

“Ante todo, hay que afirmar que existe un verdadero «derecho del ambiente» por un doble motivo. Primero, porque los seres humanos somos parte del ambiente. Cualquier daño al ambiente, por tanto, es un daño a la humanidad. Segundo, porque cada una de las creaturas, especialmente las vivientes, tiene un valor en sí misma, de existencia, de vida, de belleza y de interdependencia con las demás creaturas... El abuso y la destrucción del ambiente, al mismo tiempo, van acompañados por un imparable proceso de exclusión... una negación total de la fraternidad humana y un gravísimo atentado a los derechos humanos y al ambiente... El mundo reclama de todos los gobernantes una voluntad efectiva, práctica, constante, de pasos concretos y medidas inmediatas, para preservar y mejorar el ambiente natural y vencer cuanto antes el fenómeno de la exclusión social y económica...”<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 244-245.

<sup>66</sup> PAPA FRANCISCO, *Discurso ante la Asamblea General de la ONU* (en línea), 25 de septiembre de 2015, <http://w2.vatican.va/vatican.es> (Consulta del 11 de enero de 2016).

Asimismo, en su discurso en el Congreso de Estados Unidos hizo mención a la encíclica, señalando directamente que:

“Estoy convencido de que podemos marcar la diferencia y no tengo alguna duda de que los Estados Unidos –y este Congreso– están llamados a tener un papel importante. Ahora es el tiempo de acciones valientes y de estrategias para implementar una «cultura del cuidado» (231) y una «aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza» (139). La libertad humana es capaz de limitar la técnica (112); de interpelar «nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder» (78); de poner la técnica al «servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral» (112). Sé y confío que sus excelentes instituciones académicas y de investigación pueden hacer una contribución vital en los próximos años”<sup>67</sup>.

Por último, diferentes cardenales, patriarcas y obispos en representación de las conferencias episcopales de todo el mundo han redactado un llamamiento dirigido a los participantes en la Conferencia sobre el Cambio Climático (COP 21) de París en el que se les insta a que trabajen para la aprobación de un acuerdo sobre el clima que sea justo, legalmente vinculante y motor de un verdadero cambio transformacional, mediante una propuesta de diez puntos de acuerdo con la encíclica, redactada a partir de la experiencia concreta de personas de todos los continentes y basada en la íntima relación entre cambio climático y la injusticia y exclusión social de los más pobres y vulnerables de nuestros ciudadanos.

---

<sup>67</sup> PAPA FRANCISCO, *Discurso en el Congreso de Estados Unidos* (en línea), 24 de septiembre de 2015, <http://w2.vatican.va/vatican.es> (Consulta del 11 de enero de 2016).



# **GÉNESIS DEL ANHELO DE INMORTALIDAD EN EL PENSAMIENTO DE UNAMUNO. EL DESEO ANTROPOLÓGICO**

*Eloy Huertas Aguado*

*Sumario:* El anhelo de inmortalidad es una dimensión del tragicismo de Miguel de Unamuno. Este deseo antropológico intenta ser encauzado por nuestro autor de distintas maneras, hasta llegar a su madurez filosófica. El presente artículo pretende mostrar la génesis del ansia de inmortalidad, así como las primeras exploraciones llevadas a cabo por nuestro autor en este ámbito, antes de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*.

*Palabras clave:* Anhelo de inmortalidad, muerte, fama, perpetuación, lucha, Dios, nada, tragicismo, quijotismo, egotismo, hombre de carne y hueso, eternidad.

*Summary:* The yearning for immortality is a dimension of the tragicism of Miguel de Unamuno. This anthropological longing tends to be channeled by our author in different ways, until reaching his philosophical maturity. The present article intends to show the genesis of the yearning for immortality, as well as the first explorations carried out by our author in this field, previous to his work *Of the tragic feeling of life*.

*Key words:* Yearning for immortality, death, fame, perpetuation, struggle, God, nothing, tragicism, quixotism, egotism, man of flesh and bones, eternity.

Fecha de recepción: 12 diciembre de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 10 febrero 2016

## **1. Introducción**

El tema de este trabajo es el anhelo de inmortalidad en el pensamiento de Miguel de Unamuno. Nuestro autor habla de inmortalidad, de anhelo de seguir viviendo, incluso habla de Dios o de la fe. No obstante, se puede comprobar que también habla de fama, de su obra, de eterno nombre (*Vida de Don Quijote y Sancho*), habla de la muerte y lo que supone para él (*Recuerdos de niñez y mocedad*), o de la descendencia (*La tía Tula*). Realizando una hermenéutica lo más objetiva posible, no puedo ver aquí ningún pensamiento exclusivamente religioso. ¿Qué sucede? ¿De qué naturaleza es este planteamiento? ¿Ha existido alguna evolución en nuestro autor? Cuando se plantea el futuro de su existencia, ¿está pensando en Dios o piensa más bien en su porvenir?

Lo cierto es que Dios y la fe en la inmortalidad del alma son temas que quedan planteados como postulados de la voluntad de vivir<sup>1</sup>. Son algo necesario para asegurar su inmortalidad, por lo que en algunos casos incluso da la impresión de que juegan un papel casi instrumental, al servicio de esa voluntad de perdurabilidad, por ejemplo, cuando predica de Dios atributos tales como “inmortalizador” o “eternizador”. En realidad se puede hablar, en cierto modo, de paralelismo entre Unamuno y Kant, ya que éste también apela a Dios instrumentalmente como mediación necesaria para que la moral tenga un sentido. A Unamuno no le preocupaba, en primer lugar, la existencia de Dios y luego su inmortalidad. Le preocupaba su inmortalidad y para asegurarla necesitaba de la existencia de Dios como inmortalizador. De hecho, su supuesta fe no le trajo a Unamuno el consuelo que le trajo a Kierkegaard<sup>2</sup>. La fe, Dios, la inmortalidad del alma, siendo temas religiosos, tampoco compensaban totalmente el anhelo de inmortalidad, que estaba en la raíz de estos planteamientos, y que era lo que realmente atormentaba a nuestro Unamuno.

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo el anhelo de perdurabilidad está presente como fundamento de sus distintas temáticas e intentar clarificar, sobre todo, que ese anhelo de inmortalidad es de naturaleza antropológica, no primaria o específicamente religiosa. Siendo esto así, el ansia de inmortalidad tiene derivas o desemboca en ocasiones en cuestiones de naturaleza religiosa-teológica, pero como fundamento de estos temas religiosos aparece siempre un impulso que es antropológico.

Para ello he escogido, siguiendo a Pedro Cerezo en *Las máscaras de lo trágico*, una serie de obras de Miguel de Unamuno<sup>3</sup>. Utilizaré un método que me permita hacer un estudio genético del anhelo de inmortalidad en un primer momento. Y, teniendo

<sup>1</sup> “Para Kierkegaard la fe es fe religiosa y tiene como notas esenciales la de ser paradójica y estar asentada en el absurdo. En él, la fe [...] es creencia aún en el absurdo. Por otro lado se da un componente de duda o incertidumbre, producto del conflicto con la razón [...] pero que, a diferencia de Unamuno, puede ser superada a través del “salto” de fe. En Unamuno el concepto de fe es más amplio y tiene un campo de referencia superior. El punto de partida es de orden vital, parte de la necesidad de creer en el ser del hombre, en su inmortalidad y en la existencia de Dios. Además la fe, ya desde sus primeros escritos, está considerada desde un punto de vista ontológico y gnoseológico. Así, en múltiples ocasiones nos dice que la fe crea su objeto, que es cosa de la voluntad y de querer que el objeto exista, que querer es crear o, al menos, principio de creación, etc... [...] Aunque hay que resaltar que por su carácter vital y ontológico esta duda o incertidumbre no es superable, como lo era para Kierkegaard, sino que es constitutiva de la fe”. J. C. LAGO BORNSTEIN, “Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos”: *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI (1986) 66-67. También Cf. P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Trotta, Madrid 1996, 506.

<sup>2</sup> “Se ha hablado asimismo de la influencia de Kierkegaard sobre Unamuno, pero aunque éste habló muy a menudo de Kierkegaard y lo llamó «el hermano Kierkegaard», lo cierto es que los temas específicamente unamunianos fueron desarrollados por Unamuno antes de su «encuentro con Kierkegaard». Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Tomo III, Ariel, Barcelona 2012, 2014. J. C. Lago Bornstein trata más específicamente esta temática. Cf. cita anterior.

<sup>3</sup> “El mismo Unamuno ya dio la medida de esta interpretación, cuando a propósito de la reseña de Adriano Tilgher sobre su obra, le escribía a su editor italiano Gilberto Beccari: No recuerdo haber sido interpretado mejor. Y me complace que Tilgher haya visto bien y tan clara la íntima relación entre mis *Recuerdos*, mi *Vida de Don Quijote* y mi *Sentimiento trágico*, tres actos de mi tragedia íntima (Apud M. GARCÍA BLANCO, Introducción al tomo VIII de *o.c.*, 11). A lo que habría que añadir el cuarto y definitivo acto de San Manuel Bueno, mártir como los cuatro nódulos del drama espiritual unamuniano” P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico...*, *o.c.*, 116.

presente el objetivo antedicho, intentaré, en un segundo momento, exponer el trasfondo de la importancia que se le da a la fama o al quijotismo. Como trataré, además, de mostrar la evolución del pensamiento de nuestro autor me ha parecido más oportuno presentar primero la obra *Recuerdos de niñez y mocedad*, donde Unamuno rescata desde su madurez los recuerdos de su infancia y primera juventud con objeto de mostrar cómo comenzaba a despuntar una cierta preocupación desde entonces por lo que él llamará “los misterios del espíritu” y se podrá entrever una primera confrontación con la muerte. Si en *Recuerdos de niñez y mocedad* aparece ya la naturaleza antropológica de su anhelo de inmortalidad, en *Vida de Don Quijote y Sancho*, se entrevé que sus primeros intentos de dar solución a esa hambre de eternidad, se apoyan en elementos humanos, nada trascendentes, tales como la fama, la gloria o el eterno nombre. Aunque también se podrá comprobar que estos intentos de respuesta acaban fracasando.

## 2. Desde la eternidad de la infancia hacia la confrontación y la lucha contra la muerte

Al analizar *Recuerdos de niñez y mocedad*<sup>4</sup> se advierte que la temática que sobresaes es la de la muerte; desde la muerte de las hojas de los árboles en otoño, pasando por la de una mosca dentro de una botella y terminando por casos concretos de personas conocidas e incluso cercanas. Se entrevé en esta obra una clara aversión al morir<sup>5</sup>. En nuestro autor se revela un sentimiento inducido por varias experiencias cercanas a la muerte, además de por una especial sensibilidad a la hora de percibir emocionalmente y reflexionar acerca de esta realidad. ¿Es posible que sea la muerte la que haga nacer en nosotros el anhelo de inmortalidad? Según la concepción de nuestro autor la respuesta sería negativa. El encuentro de la persona con dicha realidad no causa el anhelo de inmortalidad, sino que ambas van de la mano hasta tal punto que al descubrir la primera se descubre inmediatamente la segunda<sup>6</sup>.

Puede que fuera esa la experiencia del propio Unamuno ante la vivencia de distintas muertes, que él mismo narra en esta obra. Especial mención merece la de un amigo suyo de infancia, Jesús Castañeda<sup>7</sup>. Él mismo comenta lo complicado que puede resultar para un niño comprenderla, pues piensa que la inconsciencia del niño le hace sentirse eterno, lo que le veda la comprensión de la muerte. Muchas serán las ocasiones en que el propio Unamuno añore esa sensación de la infancia y desee volver a ella.

<sup>4</sup> La misma plasmación por escrito de la obra por parte de Unamuno puede indicar un cierto anhelo de inmortalidad recurrente en sus obras, hablando de su propio “yo” desde su infancia y juventud. Cf. M. DE UNAMUNO, *Recuerdos de niñez y mocedad* (Alianza Editorial, Madrid 2012) 105.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 11.

<sup>6</sup> El helenismo descubrió el anhelo de inmortalidad al afrontar la realidad de la muerte. Cf. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (Alianza Editorial, Madrid 132013) 91-92.

<sup>7</sup> “Es un momento solemne cuando la muerte se nos revela por vez primera, cuando sentimos que nos hemos de morir. Recuerdo la impresión que me produjo la muerte de Jesús Castañeda, un muchacho compañero de colegio. Faltaba hacía días [...]. Y un día sobrecogidos de temor misterioso, supimos que había muerto. [...] ¡Pobre Jesús!”. M. DE UNAMUNO, *Recuerdos...*, o.c., 56-58. Además refiere la muerte de Juan el bedel, Cf. *Ibidem*, 88.; y la de Julia, la madre del protagonista del libro *Juanito*, Cf. *Ibidem*, 52-53.

Es imprescindible tener una primera experiencia para que, conforme la persona va madurando, madure también su percepción de la muerte y pueda percibir la diferencia entre el primer contacto con la finitud de la existencia y la progresiva toma de conciencia de esa realidad. Por eso Unamuno, en ocasiones parece descubrir la experiencia de la muerte en su dimensión o aspecto psicológico. De ahí que anhelara, según él, comenzar a estudiar psicología en cuarto curso de bachillerato, con la expectativa de entender los “misterios del espíritu”, que ya con una cierta madurez comenzaban a atormentarle<sup>8</sup>.

En este sentido se podría formular una primera hipótesis directriz. El propio Unamuno reconoce que, desde su mocedad, era atormentado por los misterios del espíritu. No es difícil deducir que tuviera conciencia de que estos anhelos misteriosos hundieran su raíz en lo más íntimo del hombre, que estos misterios o enigmas que darán lugar a sus planteamientos existenciales tuvieran fundamento primariamente antropológico<sup>9</sup>. Parece, por otra parte, que estos misterios que comenzaban a inquietarle desde joven, hubieran sido estimulados por sus experiencias en la infancia. Según entiendo, es la experiencia de la muerte, además de su peculiar personalidad, la que despierta en Unamuno aquellos planteamientos que le atormentarán durante su vida. Por esto no es extraño que, en ocasiones, confiese haber deseado volver a aquellos años de infancia en que se consideraba eterno<sup>10</sup>. Sin embargo, aunque ciertamente nuestro autor anhelara en ocasiones volver a la inocencia de la infancia, llega un momento en su vida en que toma conciencia de esta finitud mediante la experiencia de la muerte y comienza a entreverse un anhelo de inmortalidad que, en su caso, le lleva a plantearse (1) una lucha contra la muerte y (2) la preocupación por los misterios del espíritu. Ambos aspectos están presentes en *Recuerdos*.

Parto de una hipótesis fundada en el análisis de *Recuerdos*: que estos aspectos de la conciencia de la muerte no se dan primero uno y después otro, sino que se dan en la experiencia de nuestro autor simultáneamente, de forma continuada y a lo largo de toda su vida. En la exposición de este trabajo, por secuenciación metodológica, expondré sucesivamente ambos ilustrándolos desde la obra citada.

### 3. La confrontación y lucha contra la muerte

En lo que tiene que ver con la lucha desesperada contra la muerte, Unamuno analiza el “trágico espectáculo” que se da en una botella de las utilizadas para cazar moscas. Observa su lucha por sobrevivir<sup>11</sup>. En su narración emerge el tormento de quien continuamente reflexiona sobre su existencia y sobre el óbito. Este pasaje reve-

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, 100.

<sup>9</sup> Sobre la atracción del niño por lo misterioso, Cf. E. B. ARRANZ FREIJO, “Psicología evolutiva en Miguel de Unamuno. «Recuerdos de niñez y de mocedad»”: *Ohienart* 18 (2000) 8-9.

<sup>10</sup> Sobre la infancia inmortalizada Cf. M. DE UNAMUNO, *Recuerdos...*, o.c., 144, 156.

<sup>11</sup> “¿Quién no se ha fijado en el trágico espectáculo que nos ofrece una de esas especiales botellas que sirven para cazar moscas? Allí se las ve luchando en el agua con la muerte”. *Ibidem*, 41.

la que el impulso por sobrevivir ya no es sólo antropológico, sino incluso instintivo. De alguna forma, manifiesta la persuasión de que todos los seres de este mundo participamos de ese afán de lucha en pos de la vida. En esta reflexión y en otras semejantes<sup>12</sup> el lector percibe un ansia de vivir instintiva, animal, aunque Unamuno no se quede ahí, sino que siga profundizando en el ansia de vida del hombre, que no es sólo instinto animal, para llegar a sentir un anhelo de inmortalidad del hombre entero. Es capaz de emocionarse ante lo que he dado en llamar “la muerte de la casa de Deusto”<sup>13</sup>. Hace referencia a sus lágrimas al ver que el pasado se va desvaneciendo y que en un futuro, quizá no muy lejano, él puede llegar a ser pasado y simplemente desaparecer, como la casa de campo de Deusto. No obstante, la lucha en Unamuno siempre persiste, siempre mantiene una esperanza de “resurrección” para no volver a morir, semejante a las hojas que caen muriendo en otoño para volver a “resucitar” en primavera<sup>14</sup>.

Se deduce de lo expuesto que el infante y mozo Unamuno ya comienza esa lucha contra la muerte, propia de aquél que anhela sobrevivir. Habría que yuxtaponer a lo anterior lo que él denominaba “los misterios del espíritu” que, en un primer momento, intentó resolver desde la psicología.

#### 4. El afrontamiento de “los misterios del espíritu”

El segundo aspecto que despierta la conciencia de la muerte es la reflexión acerca de los misterios de la vida: “Pero no, no, no; hay un misterio, hay un más allá, hay un dentro”<sup>15</sup>. Unamuno parece luchar consigo mismo a propósito de una cita de la Odisea<sup>16</sup>. Se niega a que la realidad sea absolutamente plana, sin trasfondo ni interioridad; niega a Homero apelando al misterio como hondura, profundidad, interioridad, alteridad, más allá; y este misterio sólo se puede contemplar si se conserva “una niñez eterna en el lecho del alma”. Es decir, vuelve sobre el tema del hombre entero que no puede ni quiere dejar atrás nada de su comienzo en el ser; no le interesa perdurar como otro, sino como el mismo que fue, es y quiere seguir siendo.

Estos misterios de la vida, por otra parte, se podrían identificar con los “eternos problemas”, que abarcan todo aquello que hace sufrir a la inteligencia y la conciencia. Por el contexto parece inclinarse a los problemas de la filosofía como “amor a la sabiduría”, pues habla de un “rayo de la Verdad”, con mayúscula, lo que va en la dirección de la

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 44.

<sup>13</sup> Su expresión, ya de mayor, al notar la falta de la casa: “Mi casita ya no existe”. *Ibidem*, 95.

<sup>14</sup> “Es uno de esos espectáculos que bajan hasta el fondo del alma de un niño y quedan allí formando parte ya [...] de su tierra espiritual, de aquella a que los recuerdos, al caer como las hojas secas de otoño, abonan y fertilizan para que broten nuevas hojas primaverales de visiones de esperanza”. *Ibidem*, 78.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 130.

<sup>16</sup> “Los dioses traman y cumplen la perdición de los mortales para que los venideros tengan algo que cantar (VIII, 579-580)”. *Idem*. Cf. M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote y Sancho* (Alianza Editorial, Madrid 2008) 301-302.

verdad referida al hombre, a lo antropológico, y entre esos problemas creo que en efecto el tema de la eternidad y la inmortalidad ocupan un lugar preeminente<sup>17</sup>.

La imagen del “mar sin orillas”, mentada en sus fantasías, en el cual él se sentía sereno y en paz, y que ubica más allá de lo que la ciencia pueda abarcar, pues considera que ésta se empequeñece con cada descubrimiento que abre nuevos horizontes a lo desconocido —a la nada gnoseológica que crece con el avance del saber—, le sirve para justificar su convicción de que no se puede prohibir el volver una y otra vez sobre el “misterio transparente” que, en el recuerdo de los primeros años, “vivifica” desde los hondones del espíritu<sup>18</sup>.

Concluyo por ahora poniendo de manifiesto algunas referencias que pueden apuntar a lo que nuestro autor desarrollará en su madurez en *Del sentimiento trágico de la vida*. Estas referencias hacen alusión, sobre todo, a aspectos religiosos con fundamentación antropológica y apuntan hacia la idea de inmortalidad como perdurabilidad de la vida del “hombre de carne y hueso” tal y como aquí en el mundo vive. No obstante esto, avanzando en la lectura y análisis de *Recuerdos*, se detecta su preocupación por el tema del espíritu desde el punto de vista antropológico: no quiere dejar de lado nada humano y la dimensión religiosa es una cuestión humana que hunde sus raíces en las estructuras antropológicas más hondas; de hecho, llega a decir que, aun en el caso de una religiosidad desvaída y lánguida, hay una oculta energía espiritual (savia) que vivifica el espíritu; parece querer decir que una pérdida total de la dimensión religiosa supondría una cierta muerte de la que el espíritu ha de ser vivificado. Es la preocupación por vivir y no morir en ninguna dimensión de lo humano<sup>19</sup>.

En *Recuerdos* rescata, desde su edad adulta y madurez intelectual, las primeras sensaciones, impresiones, sentimientos y reflexiones acerca de la vida<sup>20</sup>. Lo hace en algunos momentos en que su sensibilidad se siente herida por la evidencia de la caducidad de su mundo: personas cercanas que mueren, paisajes y lugares que desaparecen..., pero también desde el propio sentimiento de una niñez que se siente inmune frente a la contingencia a pesar de esos choques con ella. Se podría decir que el impacto de la caducidad despierta en el niño —según lo rescata en sus recuerdos— la sensación de una niñez eterna en un doble sentido: rescatar para la memoria actual unos recuerdos de niñez y mocedad que no desea que sean absorbidos por esa muerte gnoseológica que es el olvido y en ese sentimiento y anhelo de “una niñez eterna en el lecho del alma” preludia lo que será su lucha, no morir, seguir viviendo como él mismo, perdurar para la eternidad tal y como de niño sentía y como, ya adulto, anhelará.

<sup>17</sup> Cf. M. DE UNAMUNO, *Recuerdos...*, o.c., 106-107 y 109.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, 126.

<sup>19</sup> Cf. *Ibidem*, 112.

<sup>20</sup> “Desde la madurez, en *Andanzas y visiones españolas*, y en otros lugares, el escritor define de manera precisa el sentido del que llama su “libro íntimo”: en sus recuerdos, en la memoria, está “el alma de la niñez”; y, como él reitera, esto es lo que constituye la médula de su espíritu, su núcleo, el «lecho del alma». M. A. LOZANO MARCO, “«Recuerdos de niñez y mocedad». Unamuno y «el alma de la niñez»”: *Anales de Literatura Española* 14 (2001) 154.

## 5. Primeras exploraciones de la inmortalidad anhelada

He señalado en el apartado anterior como el deceso de personas conocidas despertaba en nuestro autor inquietudes ante lo que entonces denominaba los “misterios del espíritu”, pero es en *Vida de Don Quijote y Sancho* donde se intuye la centralidad que tiene en el pensamiento de Unamuno el anhelo de inmortalidad<sup>21</sup>.

Lo que el Quijote ansía ante todo es no morir: “Porque ésta era... la causa que le movió a hacerse caballero andante”. El sentido que parece desprenderse de esta frase es que en el trasfondo de la obra del Quijote (de su quijotismo) como caballero andante existe un anhelo de inmortalidad al que intenta dar respuesta mediante la obtención de gloria y la fama. Queda expresado claramente en esta frase: “El ansia de gloria y renombre es el espíritu íntimo del quijotismo”. Y no se puede olvidar el papel fundamental que tenía en la existencia de don Quijote su amor por Dulcinea. Unamuno lo plantea expresamente: “Y por debajo de esa ansia de no morir, ¿no andaba, mi pobre Alonso, tu soberano amor?”.

Por tanto, partiendo de esta hipótesis directriz, se detectan en la obra varios temas que manifiestan y tienen como fundamento el anhelo de inmortalidad: (1) la fama, la gloria o el eterno nombre, (2) el amor por Dulcinea y (3) el tema de la muerte. Estos son las tres cuestiones que manifiestan a lo largo de *Vida de Don Quijote y Sancho* el anhelo de inmortalidad. En el despliegue del análisis se observará el despunte de algunas derivas religiosas que revelan la notable presencia de estos aspectos religioso-teológicos en el pensamiento de nuestro autor en esta época y que alcanzarán mayor relieve en momentos posteriores de su vida y obra.

Pero como preludeo del análisis hago notar que estas tres cuestiones no se sitúan en un plano abstracto<sup>22</sup>. Cuando Unamuno habla de inmortalidad o de vida perdurable se está refiriendo a algo muy concreto: al “yo”, al “hombre de carne y hueso”. En esto nos recuerda a Levinas y su insistencia en el rostro del otro, en la carne y en el cuerpo como ocurre también en la fenomenología francesa de Merleau-Ponty, Nancy o Michel Henry. Hay una clara distancia respecto del sujeto racional cartesiano.

Es su egotismo el que está íntimamente unido al tratamiento de su anhelo de inmortalidad<sup>23</sup>. No hay uno sin el otro. ¿Qué se inmortaliza? Su “yo”. ¿Quién no quiere morir? Su “yo”. Sin insistir más de lo necesario en su egotismo, parece que se puede concluir que el ansia de existir se sustenta en su deseo antropológico de seguir siendo él mismo. Es el mismo “yo” de “carne y hueso” el que desea perdurar más allá de la muerte

<sup>21</sup> “Ésta es la raíz última [...] de la locura quijotesca. ¡No morir!”. M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote...*, o.c., 279.

<sup>22</sup> “Y en esta plática es cuando Don Quijote pronunció aquella sentencia tan preñada de sustancia, que dice: «Yo sé quién soy»”. *Ibidem*, 67.

<sup>23</sup> “El ansia de inmortalidad sentida por Don Quijote se manifiesta en una forma que parece ser mera egolatría: el deseo de gloria y renombre”. J. FERRATER MORA, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Alianza Universidad, Madrid 1985, 96.

o, más precisamente, el que se resiste a morir, ya sea en la obra imperecedera (quijotismo), en la descendencia o en la fama y gloria.

### 5.1. Fama, gloria y eterno nombre

En *Vida de don Quijote y Sancho* el quijotismo y la fama, la gloria o el eterno nombre aparecen muy unidos. El quijotismo, y todo aquel que en su vida lleve a cabo el programa quijotesco propuesto por Unamuno, procurará, como el personaje de Cervantes, conseguir fama y gloria. Es la locura quijotesca la que lleva a Alonso Quijano a querer enderezar entuertos al estilo caballeresco. Y es esa locura la que lleva a Unamuno a querer rescatarnos de la muerte del Quijote<sup>24</sup>. Pero la savia e inspiración que alimenta esta locura es el ansia de fama y eterno nombre, de gloria que permita a todo “Quijote” actual emprender una vida quijotesca, inmortalizarse. Esta es la raíz de la gran obra de la vida<sup>25</sup>. La gloria o el eterno nombre podrían conducir a realizar una obra que sobrepasara a su persona. ¿Por qué recordamos al Quijote? Por su obra. Es el nombre de Don Quijote de la Mancha, el hombre de la obra que sobrepasa al propio hombre, el que ha cobrado eterno nombre y fama. Dicho de otra forma, la fama y gloria consisten en forjar una verdad, en la cual uno vive y que sobrevive a uno<sup>26</sup>.

Toda moneda, sin embargo, tiene su doble cara. Tras estas heroicidades también se esconde el miedo: recelo a dejar de ser, turbación ante la nada<sup>27</sup>. La vanagloria se presenta, pues, como terror a la nada, una aprensión peor que el miedo al infierno, pues al menos en el infierno se sigue viviendo y, mientras se es, la esperanza sigue trabajando por hacerse porvenir<sup>28</sup>.

No obstante, parece como si la fama en este mundo con final fracasase en el intento de alcanzar una inmortalidad que no tenga fin en este mundo. Por mucho que dure ésta, también se ha de acabar al finalizar el mundo. Pues la fama no es la inmortalidad aunque la pretende, al menos no es la que anhela y ansía Unamuno; ella fracasa aun cuando pudiera prolongarse por un tiempo, pues cuando este mundo termine, todo acabará con él<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote...*, o.c., 25-36. Según el programa de vida quijotesco para Unamuno existir es obrar. Desde esta hipótesis podrían enfocarse muchos temas tratados por nuestro autor, algunos de ellos opuestos al pensamiento kierkegaardiano como, por ejemplo, el mismo quijotismo. Cf. J. C. LAGO BORNSTEIN, “Unamuno y Kierkegaard...”, o.c., 62.

<sup>25</sup> Cf. M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote...*, o.c., 53.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, 48-49. Es uno de los dos modos de inmortalidad que, según Ferrater, señaló Unamuno. La sobrevivencia en la memoria de los otros es la aspiración a perpetuarse en obras espirituales y en las hazañas, así como en los mismos hijos biológicos. D. Quijote es un ejemplo por su deseo de ser famoso por los venideros siglos. Cf. J. FERRATER MORA, *Unamuno...*, o.c., 73. También, Cf. M. DE UNAMUNO, *San Manuel Bueno, mártir. Cómo se hace una novela*, Alianza Editorial, Madrid 2012, 22, 52 y 55.

<sup>27</sup> Cf. P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico...*, o.c., 518.

<sup>28</sup> Cf. M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote...*, o.c., 228.

<sup>29</sup> “y su locura le ha merecido la gloria en el mundo mientras éste dure, la gloria también en la eternidad”. *Ibidem*, 212. Ver también 175.

Al percatarse de esta limitación, nuestro autor sugiere un aspecto nuevo que simplemente indico por ahora: el trasfondo religioso-teológico. Nuestro hidalgo comenta que tendrá fama en este mundo mientras dure y también gloria en la eternidad. Parece como si el fracaso de aquella con el fin de este mundo llevase al Quijote a pensar en una gloria eterna, que dure para siempre –inmortalidad<sup>30</sup>-. Desde esta posición Unamuno tiene despejado el paso a la creencia en un mundo distinto a este, que sea eterno, en el que se pueda conseguir gloria mediante las acciones en este mundo, en el que se pueda ser inmortal. De modo que la conquista del cielo está al servicio de una conquista mayor, la de la eternidad en la fama, gloria o nombre. Esto vuelve a poner de manifiesto que el fondo de la cuestión de la eternidad es antropológico. La conquista del cielo, que puede ser un aspecto más teológico, viene condicionada o, más bien, postulada instrumentalmente por la conquista de un afán de gloria y fama, aspectos que no necesitan en un primer momento el recurso a Dios o a nada trascendente.

En cualquier caso, lo que no se puede obviar es que al recurrir a un cielo en el que la gloria pueda ser eterna, queriéndolo o sin querer, se está planteando una oposición entre la fama duradera y la eterna. Opone, por tanto, “gloria inacabable” a “gloria pasajera” y “eternidad del alma” a “eternidad del nombre”, a pesar de ir ambas unidas.

### 5.2. *Amor y perpetuación en la carne*

Otro aspecto de la eternidad, entendiendo siempre ésta como perdurabilidad infinita de la vida en el tiempo<sup>31</sup>, es el amor y la perpetuación. Son dos aspectos que van íntimamente unidos. El amor, evidentemente, es hacia Dulcinea. Y la perpetuación es en carne o en espíritu. Es importante constatar que Unamuno relaciona a Dulcinea con la gloria, dicho de otro modo, la gloria que buscaba el Quijote se personifica en Dulcinea, o el amor frustrado hacia Dulcinea se transforma en amor de inmortalidad<sup>32</sup>. De hecho, si Unamuno ponía como motivación del amor por la inmortalidad el amor hacia Dulcinea, en ocasiones ubica el ansia de perpetuación como causa o motivación del ansia de inmortalidad. Y dado que Alonso Quijano nunca tuvo contacto con su amada, es la perpetuación carnal la que, por no darse, acaba sublimándose en el Quijote para realizar gestas espirituales<sup>33</sup>.

Todo lo expuesto acerca del amor y la perpetuación en la carne o en el espíritu, parece indicar precisamente que el anhelo de inmortalidad está motivado por necesidades y sentimientos que forman parte del hombre, esto es, su raíz y causa sería antropológica. Pero también el amor y la perpetuación son aspectos de la inmortalidad que acaban teniendo para Unamuno derivas teológicas. Parece claro que el amor a Dulcinea es causa que motiva el anhelo de su vida eterna en la fama de las hazañas. Persiste la amenaza de un yo caduco que perecerá en la tierra. Aquí se desliza ya el problema antro-

<sup>30</sup> Cf. *Ibidem*, 246. Sobre el “templo de la inmortalidad”, Cf. *Ibidem*, 47, 158-159.

<sup>31</sup> La eternidad es entendida siempre como perdurabilidad en el tiempo. Cf. *Ibidem*, 52, 234, 239.

<sup>32</sup> Cf. *Ibidem*, 95.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 96.

pológico hacia el religioso, pues hace intervenir a Dios<sup>34</sup>, Conciencia del Universo; es el modo de no caer en el absoluto olvido equiparable a una muerte absoluta y total. Hay una inconsciencia-nada de la que surgimos y a la que volveríamos si Dios nos olvidase. Fuera de Dios y de su recuerdo sólo queda la nada, la aniquilación del yo<sup>35</sup>. En esta dirección se insinuaría que Dios es remedio frente a la nada. Este dato ofrece el tránsito hacia su reflexión sobre la eternidad y la nada revelada en la muerte.

### 5.3. Muerte y nada

Señalaba que la obra de fama del Quijote estaba propiciada, en parte, por el miedo a la muerte, a la nada o la aniquilación del yo<sup>36</sup>. Es, por tanto, el recelo a morir, el temor a no ser, lo que vuelve a Don Quijote “loco” de amor por su existencia, obsesionado por conseguir fama, con tal de vivir para siempre: “Porque hay veces que, sin saber cómo y de dónde, nos sobrecoge de pronto [...] una sensación de anonadamiento, una suprema angustia”<sup>37</sup>. Parece que esta sensación es algo peor que la muerte. El sentimiento de anonadamiento provoca en el individuo angustia al suponer la aniquilación del “yo”, lo que es peor, pues es dejar de existir, mientras que la muerte podría tener un remedio. Esta congoja y angustia ante la posibilidad de la no existencia viene potenciada por la lucha lógico-cardíaca, que incrementa la angustia. La lógica racional se ve contrapuesta a la lógica que llama “cardíaca”. A la primera le asigna el régimen de lo aparente de las cosas, mientras que es la segunda la que rige lo sustancial. Unamuno afirma con fuerza que la verdad no es el resultado de las leyes de la lógica racional sino el impulso que alienta a vivir<sup>38</sup>.

Conectando con el apartado anterior –“Amor y perpetuación en la carne”–, destacaré la reflexión de Unamuno ante el lecho de muerte del Quijote, acerca de su amor hacia Dulcinea y la perpetuación en la carne y en el espíritu. Parece insinuar que si se hubiera casado con Dulcinea no se habría perpetuado en fama o gloria, pero sí en la carne<sup>39</sup>. La lectura de este fragmento no aclara qué prefiere Unamuno en este sentido, aunque tampoco era intención suya, seguramente, la de hablar de preferencias.

En las reflexiones de nuestro autor acerca de la muerte del Quijote, parece entrecerse la siguiente sentencia: según es tu muerte así es tu vida. Le da la vuelta al dicho clásico *sicut vita finis ita*<sup>40</sup>. No se muere según se haya vivido, en opinión de Unamuno es en la hora del morir cuando se revela la verdad de la propia existencia<sup>41</sup>. Parece, ade-

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, 135.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, 273-274.

<sup>36</sup> Cf. *Ibidem*, 302.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 252.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 253.

<sup>39</sup> “Y habría muerto sin gloria, sin que Dulcinea lo llamase desde el cielo de la locura, pero sintiendo sobre sus labios fríos los ardientes labios de Aldonza, y rodeado de sus hijos, en quienes perviviría”. *Ibidem*, 305.

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, 299.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 300-301.

más, señalar el tema de la bondad como base y fundamento de la locura quijotesca<sup>42</sup>. Aquí se le da un punto de vista nuevo a esta idea: el del óbito. Desde la proximidad de su última hora Don Quijote mira atrás y ve lo conseguido: “renombre de bueno”. El tema de la muerte es como la luz que ilumina la vida y su sentido. Parece que esto tiene mucho que ver con la concepción de la vida como sueño, a la que Unamuno recurre con frecuencia, y la muerte como momento del despertar de ese sueño. Pero, ¿despertar a qué o a dónde? Es una incógnita atormentadora. Unamuno se dirige a un supuesto Dios mediante lo que en ocasiones llega a parecer una oración. Culpa a ese Dios<sup>43</sup> de haber puesto en su corazón ansia de fama y eterno renombre y se plantea si desaparecerá con el mundo. Si somos sueño de Dios, prefiere que Dios siga soñando, para así existir, aunque sea siendo soñado y, siendo soñado, también poder él soñar con la eternidad. Pero si desaparecemos con el mundo, ¿qué sentido tiene el desear ser inmortal? Estas incógnitas son, bajo mi punto de vista, las que se plantea nuestro autor. No obstante esto, se esfuerza por ver la muerte como inmortalizadora<sup>44</sup>, pero llama la atención que lo que se eterniza es “la más pequeña partecilla de materia y el más débil golpecillo de fuerza”<sup>45</sup>. Su anhelo es una inmortalidad sin que nada cambie, que todo siga igual sin morir. Esta bondadosa locura quijotesca acerca de la inmortalidad, también fue contagiada al bueno de Sancho<sup>46</sup>. Parece que cuando uno se contagia de la locura quijotesca, se percata de que la verdadera locura es dejarse morir sin más. Pero si la realidad se impone y el último día nos alcanza, lo único que le queda al quijotesco Unamuno es soñar la inmortalidad: “¡Y si es la vida sueño, déjame soñarla inacabable!”<sup>47</sup>.

## 6. Deslizamiento hacia las cuestiones religioso-teológicas

A lo largo del artículo he hecho referencia a algunas derivas religiosas en las reflexiones de nuestro autor a la hora de tratar la inmortalidad en sus diversas manifestaciones. Parece un tema recurrente en Unamuno<sup>48</sup> que, según mi parecer, requiere ser analizado, siempre en consonancia con la cuestión central: el anhelo de inmortalidad. No es este lugar para plantear si Unamuno tenía o no tenía fe<sup>49</sup>, ni tampoco la de (supuesto que la tuviera) vislumbrar qué tipo de fe. Dado que la hipótesis que vengo

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, 303.

<sup>43</sup> Cf. *Ibidem*, 311-313. Un reproche similar en la referencia a la Odisea. Cf. *Ibidem*, 300.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 316.

<sup>45</sup> *Ídem*.

<sup>46</sup> Cf. *Ibidem*, 304.

<sup>47</sup> *Ibidem*, 317.

<sup>48</sup> Pedro Cerezo señala que “La religión quijotesca unamuniana no es sin más una religión de la fama, sino de la palabra o conciencia, que aspira a ser eterna. Pese a la ambivalencia en muchos pasajes entre fama e inmortalidad, se acaba imponiendo la evidencia de que don Quijote lucha por “un reino espiritual” (III, 79), que merece ser eterno, y que su fe, “si bien lleva –como puntualiza Unamuno– del cebo de la fama, busca ante todo el reino de Dios y su justicia” (III, 125). P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico...*, o.c., 328.

<sup>49</sup> Aunque en opinión de Cerezo “En la *Vida de Don Quijote y Sancho*, a diferencia con *Del sentimiento trágico de la vida*, y más en concordancia con el clima entusiasta del ensayo *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, se impone un sentimiento exultante de la fe, como la revelación de lo eterno en el hombre, como raíz de la aspiración por lo eterno para el hombre”. P. CEREZO GALÁN, *Las máscaras de lo trágico...*, o.c., 329.

siguiendo es que el anhelo de inmortalidad tiene raíz y fundamento antropológico aun con derivas religiosas, sí me parecía oportuno analizar hasta qué altura reflexiva teológica llega Unamuno, pues hay algunos fragmentos de su obra en los que observo reflexiones muy explícitas al respecto.

Nuestro autor parece suponer una cobardía antropológica en las gentes, en la que se eluden las preguntas fundamentales<sup>50</sup>. A raíz de esto comienza a añorar la misión de un pastor Quijotiz que nos despierte del adormecimiento intelectual, con el fin de que las personas se intriguen e inquieten por estos problemas que le atormentaban. No olvidemos que son estas luchas las que, según Unamuno, mantienen a la persona viva. Eludirlos supondría la muerte. Quizá sea por eso por lo que él mismo, en varias ocasiones, parece manifestar en *Vida de don Quijote y Sancho* esa exhortación a luchar en pos de un “Reino de Dios”, que garantice la inmortalidad; parece tomar el papel de ese pastor Quijotiz<sup>51</sup>. El Reino de Dios ha de bajar a la tierra, pero ese Reino ha de ser de vivos; y no ser llevados a él sino que “venga”, es decir, al tiempo y al espacio<sup>52</sup>. He aquí el anhelo de inmortalidad que se manifiesta en la lucha por un “Reino de Dios”, en el que se nos garantice fama para siempre. Y que ese Reino viene aquí, parece insinuar una eternidad aquí y ahora en fama. Es obvio que utiliza una expresión sacada de la oración cristiana *Padrenuestro*. “Venga” supone también no morir, pues para ir al “Reino de Dios” hay que morir y lo que desea Unamuno es no morir y vivir para siempre. Pidiendo a Dios que su Reino venga, se evita morir para poder llegar a él.

Existe influencia, pues, teológica-cristiana, que se relaciona con su ansia de eternidad –en este caso– en la fama. Creer en la posibilidad de este Reino por el que se lucha e incluso creer en él o crearlo –para nuestro autor creer es crear lo que se cree– parece ser, además, el fundamento de la filosofía española. La filosofía española es la de no morir que surge del corazón y no de la lógica<sup>53</sup>.

Para finalizar quisiera poner de manifiesto que la reflexión de Unamuno se encuentra en alguna ocasión con la reflexión mística de Santa Teresa de Jesús. Aquí se hará evidente la conexión de su reflexión acerca de la muerte como causa de vida imperecedera con la reflexión teológica cristiana; anhelo de vida inacabable y eterna, vida en muerte, vida perdurable, refiriendo este comentario a los versos de Santa Teresa de Jesús: “Sí, Don Quijote mío, la muerte tornó a darte vida y vida imperecedera. El vivir nos mata. Ya lo dijo la hermana Teresa de Jesús cuando cantó: [...] que muero porque no muero.”<sup>54</sup>.

Ciertamente existen referencias a la dimensión religioso-teológica que afloran a lo largo de la reflexión de Miguel de Unamuno, algunas de ellas muy explícitas y claras –

<sup>50</sup> Cf. M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote...*, o.c., 289-291.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 283.

<sup>52</sup> Una referencia similar al Reino de Dios aquí en la tierra Cf. M. DE UNAMUNO, *San Manuel...*, o.c., 45.

<sup>53</sup> Cf. M. DE UNAMUNO, *Vida de Don Quijote...*, o.c., 285-286.

<sup>54</sup> *Ibidem*, 292.

como por ejemplo la última citada—. Pero, sobre todo, veo que en el fondo de ellas existe una preocupación antropológica difícilmente eludible. De hecho para nuestro autor es imposible evitarlas y no entiende cómo existe quien sí pueda esquivarlas. Son estas inquietudes antropológicas las que recurren a la teología, pero en un segundo momento.

## 7. Conclusión

Como he intentado poner de manifiesto, existe en el pensamiento de Unamuno una constante preocupación por la muerte. Tras haber realizado un análisis y exposición de dos de sus obras, que recogían esta dimensión de su tragicismo, se ha podido comprobar que la presencia de la muerte y un pujante anhelo de inmortalidad invadían su pensamiento. Analizando dicho anhelo desde sus comienzos se comprueba una primera evolución en el pensamiento del autor. A la vez, va aflorando el carácter antropológico del deseo de inmortalidad, a pesar de las derivas religiosas que el tema suscitaba en Unamuno en muchas ocasiones.

El análisis de *Recuerdos de niñez y mocedad* proporciona una primera clave. Al ser ésta la obra en la que Unamuno rescata desde su madurez sus recuerdos de la infancia y primera juventud, en un intento de hacer perdurar todo su “yo” en el recuerdo de los hombres, era necesario indagar acerca de las preocupaciones que ocuparon los pensamientos y sentimientos de nuestro autor en dicha época tal como él los rescata en la obra citada. De esta forma se puede ver que ya desde su infancia y mocedad, comenzaban a despuntar en él reflexiones e inquietudes por resolver acerca del tema de la muerte y algunos enigmas misteriosos que él mismo definió como “los misterios del espíritu”. Tras este primer contacto con su obra, la génesis de dicho pensamiento se muestra clara: la preocupación por la muerte y estos misterios despuntaban ya desde su juventud. Se puede advertir también que dichas preocupaciones, en un primer momento, no apuntan hacia una solución que pudiera parecer religiosa o teológica.

Por su parte, la obra *Vida de Don Quijote y Sancho* muestra ya un pensamiento más evolucionado. La preocupación por la muerte, junto con su anhelo de inmortalidad que, evidentemente, van de la mano, han aparecido también de una forma constante. No obstante, en una primera evolución de nuestro autor se ha podido observar con claridad unas propuestas iniciales de consolación del anhelo de inmortalidad: la fama, la gloria, el eterno nombre, el amor, el perdurar en la vida de los hijos biológicos... y unas primeras señales de una posible salida de corte más religioso. Pero he intentado clarificar que el deseo que podría ser en parte satisfecho por la fama o por la perdurabilidad de la propia vida en la de los hijos, era de naturaleza antropológica.

Ciertamente, aquí ya se pueden vislumbrar algunas salidas hacia soluciones religiosas, a las que nuestro autor llega cuando es consciente del fracaso de la perdurabilidad en la fama o en el recuerdo en las gentes cuando este mundo precedero se acabe. Estos primeros intentos de solución de carácter más teológico están apoyados en comentarios o actuaciones interpretadas y comentadas por Unamuno, sin embargo, en

esta etapa de su pensamiento no he podido ver un tratamiento pormenorizado de estos, simplemente un primer despunte.

Por lo tanto, creo poder afirmar que el anhelo e inmortalidad unamuniano es primariamente una inquietud antropológica, a pesar de sus deslizamientos hacia una solución teológica: el problema es antropológico; el fracaso de las diversas soluciones exploradas le conducirá a explorar una respuesta teológica.

Ello indica que en el pensamiento unamuniano ocasionalmente se dan deslizamientos desde inquietudes de naturaleza antropológica hacia planteamientos de carácter más religioso. Esto podría ser una segunda pieza de investigación, ¿acaso las inquietudes o planteamientos religiosos no están lejos de pertenecer a la existencia del hombre concreto? Evidentemente, esto no ha formado parte del objeto de este artículo, pero pienso que es una línea fácil de cruzar destacando, a su vez, que hay ámbitos que el pensamiento no puede vislumbrar, o más bien, ámbitos infinitamente pensables.

## *EL DEBATE ACTUAL SOBRE LA JUSTICIA*

*José Luis Soto Soto*

*Sumario:* En este artículo pretendemos responder de forma muy sintética a las preguntas: ¿qué es la justicia? ¿Tiene esta que ver más con las reglas o con los fines, más con la razón o con el corazón? ¿Se construye la justicia fundamentalmente sobre la defensa del individuo o sobre la defensa del interés de la comunidad? ¿Existen posiciones intermedias en este debate sobre la justicia o se trata de posturas necesariamente irreconciliables? El debate actual sobre la justicia no es asunto solo de filósofos, ya que dependiendo de la perspectiva que adoptemos, asignaremos un papel u otro al Estado, a la comunidad y al individuo en la consecución de sociedades más justas. Vivimos en un tiempo crucial para la humanidad, en el que están en juego la justicia, la sostenibilidad y la paz, a causa de una crisis civilizatoria mundial que se traduce en una crisis de solidaridad. Necesitamos educar para la justicia y esto requiere de una buena dosis de racionalidad y de una enorme empatía y sensibilidad, de una defensa a ultranza del individuo y de una reconstrucción de las comunidades en las que este aprende a vivir virtuosamente cuidando de los otros.

*Palabras clave:* justicia, espiritualidad, crisis social, sostenibilidad.

*Summary:* This article aims to answer very briefly the following questions: What is justice? Does it have more to do with the rules or with the purposes, more with the reason or with the heart? Is the justice built primarily on the defense of the individual or the defense of the community interests? Are there intermediate positions in this debate on justice or are we dealing with irreconcilable positions? The current debate on justice is not a matter only of philosophers, because depending on the perspective we take, we will assign a different role to the State, the community and the individual in achieving fairer societies. It is a crucial time for humanity, in which justice, sustainability and peace come into a play, because of a global crisis as a result of a crisis of values. We need to educate for justice and this requires a good dose of rationality and an enormous empathy and sensitivity, a stubborn defense of the individual and a reconstruction of the communities in which he learns virtuously taking care of others.

*Key words:* Justice, spirituality, social crisis, sustainability.

Fecha de recepción: 02 noviembre de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 20 febrero de 2016

## 1. Justicia y benevolencia

En “Sicko”, el film de Michael Moore en el que se cuestiona el sistema de salud de los EEUU, aparecen muchas personas, que aunque son ciudadanos y ciudadanas del país más rico de la tierra, no disfrutan de cobertura sanitaria ni pública ni privada, ya que a pesar de estar pagando la póliza de un seguro privado, a la hora de la verdad, la compañías privadas les deniegan tratamientos o intervenciones, sirviéndose de trampas y engaños, para aumentar beneficios. En dicho documental vemos a una persona que tras amputarse accidentalmente los dedos corazón y anular tiene que elegir entre operar el primero por 60.000 \$ o el segundo por 12.000 \$; vemos a otra cosiéndose ella misma la pierna de una herida profunda; enfermos con tumores que no reciben tratamientos y a los que se les niega la existencia de un tumor para evitar el coste que supondría a la compañía aseguradora el tratamiento del mismo; una chica que cruza la frontera con Canadá para poder disfrutar de seguro médico; personas mayores a las que el hospital echa, literalmente, a la calle y las envía a centros de acogida, quitándoles todo aquello que pueda identificarlas y que vestidas con un camisón de hospital, deambulan perdidas en las proximidades de dichos centros de acogida. Frente a este sistema sanitario Michael Moore nos presenta el sistema sanitario canadiense, el inglés, el francés y el cubano. Todos ellos, incluso el cubano (y digo “incluso” por lo que esto significa para un ciudadano de los EEUU), ofrecen asistencia sanitaria universal y gratuita, algo inimaginable para un estadounidense. Detrás de la sanidad privada de los EEUU hay grandes sumas de dinero, grandes compañías, muchos incentivos para todos aquellos que la hagan posible y que la defiendan a capa y espada (Hillary Clinton intentó un cambio de paradigma hacia la sanidad pública, pero tuvo que desistir, ya que las presiones y los fuertes incentivos por defender lo contrario acabaron pesando más que sus argumentos. También Obama ha tenido muchas dificultades en la reforma del sistema sanitario estadounidense por la constante oposición del partido republicano).

¿Y qué tiene esto que ver con la justicia? ¿Es la sanidad pública cuestión de benevolencia o es cuestión de justicia? ¿Es un mínimo que podemos exigir o es un máximo que tenemos que agradecer? ¿Quiénes o quién deciden cuáles son los mínimos y los máximos sobre los que construir nuestras sociedades y nuestro mundo? Y en caso de que sea un mínimo que podemos exigir ¿Quiénes o quién tiene la obligación de proporcionárnoslo? ¿Es el Estado, son mis conciudadanos, es la humanidad entera? Estas preguntas son las que van a centrar nuestro debate sobre la justicia. La respuesta que se da a estas preguntas desde el liberalismo radical de Nozick no son las mismas que darían los defensores del liberalismo igualitario de Rawls, o las que darían los defensores de la justicia cordial de Adela Cortina o las que se derivan de la justicia desde la óptica de los excluidos de Martha Nussbaum. Tenemos que comenzar diferenciando benevolencia y justicia, máximos y mínimos éticos, espiritualidad y política; no para separar sino para ver qué tipo de relación se establece entre estos conceptos/realidades (no son puras teorías sino también realizaciones de las mismas). Algunos piensan que en un mundo habitado sólo por santos y santas no haría falta preguntarse por la justicia, pero puede que eso que llamamos santidad en unas tradiciones espirituales o en otras y en determinados momentos de la historia sea algo puramente ideológico (para defender nuestra posición de poder dentro del sistema) o re-

sultado de la ignorancia o falta de información. Si miramos hacia atrás y nos situamos en el siglo XV, vemos que fueron los cristianos viejos (los originarios cristianos de España) los que por sus celos y envidia ante los cristianos nuevos (marranos o conversos que abandonaron su religión para engrosar las filas del cristianismo) consiguieron que Torquemada se hiciese eco de sus protestas y comenzase a predicar acerca de la conveniencia de una Inquisición en Castilla. Tal vez no fuesen malas personas (seguro que ellos estaban convencidos de que eran buenos) pero lo cierto es que hoy su proceder no nos parece justo y mucho menos nos parece un proceder bueno. Esto nos lleva a pensar que incluso en un mundo de santos y santas sería bueno que nos planteásemos si nuestro concepto de santidad respeta esos mínimos éticos que ayudan a construir sociedades justas. Pero del mismo modo que nuestra idea de lo bueno tiene que dejarse interpelar por lo justo; también lo justo tiene que dejarse interpelar por lo bueno. Los mínimos éticos que conforman nuestra idea de justicia tienen que ir caminando hacia los máximos éticos, como de hecho ha ido ocurriendo a lo largo de la historia. Algunos actos que antes nos parecían de benevolencia hoy nos parecen de justicia. Luego la justicia y la bondad se besan y se aman profundamente (parafraseando el salmo 85 cuando habla de la justicia y la paz).

## 2. ¿Pero qué es la justicia?

No es fácil llegar a un entendimiento en este terreno y prueba de ello son las distintas concepciones de la justicia que ha habido a lo largo del tiempo. Sin embargo, así ha sido siempre que se ha tratado de definir algo complejo, como por ejemplo, el ser humano, la verdad, el tiempo, la historia, la vida, la muerte, el bien, el mal, etc. No vamos a detenernos en esto, pero cualquiera de estos conceptos han dado lugar a tratados interminables y a encendidas polémicas. No podía ser menos con la justicia. Esta constatación debería llevarnos, en primer lugar, a buscar con humildad, sabiendo que andamos siempre aproximándonos sin alcanzar la perfecta definición. Tal vez deberíamos conformarnos con ir logrando personas, sociedades y un mundo más justo. Volveremos sobre este tema que tiene que ver con la necesidad de poner el acento en criterios comparativos<sup>1</sup> y no en la conquista del ideal de justicia, que queda lejos de nuestras posibilidades. Partimos de que es posible mejorar, es posible un mundo más justo, aunque estemos siempre lejos de la justicia ideal. La justicia ideal sólo existe en el mundo de las ideas de Platón, pero no en el nuestro, en el que habitamos todos los días. Y en segundo lugar, la complejidad, debería servirnos, para considerar a los otros como interlocutores válidos<sup>2</sup> capaces de hacernos reconsiderar nuestras posturas, por muy sólidas que creamos que sean, desde otras perspectivas. En este sentido decimos que la ética es intersubjetiva, ni totalmente objetiva, ni totalmente subjetiva.

Podríamos resumir el debate sobre la justicia en torno a dos ejes: X- Reglas/fines; Y- Razón/sentimiento. Y en cada uno de estos ejes caben las posiciones intermedias. Desarrollamos a continuación cada uno de estos ejes:

---

<sup>1</sup> Cf. A. SEN, *La idea de la justicia*, Santillana, Madrid 2010.

<sup>2</sup> Cf. A. CORTINA, *Justicia cordial*, Editorial Trotta, Madrid 2010.

**X- Reglas/fines:**

Para algunos la justicia es cuestión de principios que se derivan de la naturaleza humana, de la dignidad de todos los seres humanos. Para otros la justicia es el resultado de un acuerdo entre los seres humanos para alcanzar un beneficio mutuo. Los primeros pueden parecerles fundamentalistas a los segundos, ya que los principios que ellos defienden son absolutos, pues responden a una naturaleza y no a varias naturalezas humanas y son ellos los que deciden qué es el ser humano para desde ahí construir una ética y una política. Es decir una idea de lo que es bueno y de lo que es justo. Los segundos pueden parecerles relativistas a los primeros, ya que lo que hace válida para ellos una teoría de la justicia no son los principios derivados de la naturaleza humana sino los acuerdos a los que se llega para el beneficio mutuo o para el beneficio del mayor número. Por ejemplo: aquellos que defienden una teoría de la justicia desde la óptica de los DDHH, entendiendo estos no como el resultado de un acuerdo sino como el resultado de la misma naturaleza humana, estarían entre los del primer grupo. Aquellos que creen que los DDHH son únicamente el resultado de acuerdos entre personas que buscan el beneficio mutuo o del mayor número y que nada tienen que ver con la naturaleza humana (negando incluso la existencia de la misma) estarían entre los segundos. Como representante de la ética deontológica o normativa tenemos a Kant, mientras que John Stuart Mill (utilitarismo ético) sería un representante de la ética teleológica o finalista. Mientras que para Kant lo que nos tiene que preocupar es actuar por puro deber sin buscar nada a cambio, lo que preocupa a la ética utilitarista es la felicidad del mayor número de personas. Los primeros defienden una acción desinteresada, pues les parece que cuando buscamos algún tipo de beneficio, aunque este sea la felicidad del mayor número, podemos poner en riesgo la dignidad de personas que se transforman en simples medios para la consecución de un fin.

Por ejemplo, podría ocurrir que la mayoría de los ciudadanos y ciudadanas de China, estuviese de acuerdo con el infanticidio femenino, por preferir los hijos varones y no tener posibilidad de tener más de un hijo, debido a la política del hijo único promovida por el gobierno; pero para las teorías de la justicia defensoras de la inalienable dignidad de las personas, ni siquiera siendo algo que contribuyera a la felicidad del mayor número podría estar justificado. Los segundos defienden una acción como medio para alcanzar un fin. No tiene sentido para ellos una teoría de la justicia que no haga un cálculo de las consecuencias de dicha acción. Un ejemplo claro de esto (en positivo) sería el caso de un país que es sometido a una cuarentena rigurosa, con la consiguiente privación de libertades, para evitar un posible contagio de una pandemia mortal. Aunque ciudadanos y ciudadanas de dicho país considerasen un atentado contra su dignidad y sus libertades básicas dicho aislamiento al que se los tiene sometidos, hay que pensar en las consecuencias de dejarlos libres, ya que muchas otras personas inocentes podrían salir perjudicadas por contagio.

Analizando estos casos vemos que no es fácil tomar partido por una o por otra teoría, pues para que la acción sea justa hay que tener en cuenta una pluralidad

de factores. Edgar Morin habla de la complejidad de la acción<sup>3</sup> que requiere evitar las simplificaciones razón por la que defiende lo que él llama “pensamiento complejo”. Esto nos lleva a contemplar todas las posibilidades intermedias entre una y otra postura y a caer en la cuenta de que es necesario, para que una acción sea justa, barajar tanto reglas como fines. Las posiciones intermedias de este eje reglas/fines son más capaces de expresar la complejidad a la hora de definir lo que entendemos por justicia. ¿Cuáles son las corrientes que se mueven en la actualidad dentro de este eje y cuáles ocupan las posiciones intermedias?

- a) Liberalismo radical
  - b) Liberalismo igualitario
  - c) Republicanismo
  - d) Comunitarismo
- a) Liberalismo radical de Nozick: Es lo más cercano a una defensa a ultranza de los derechos y las libertades de los individuos frente a cualquier intromisión del Estado. Su teoría de la justicia estaría dentro de la más pura tradición deontológica. Los derechos de un individuo no pueden ser violentados atendiendo al mayor bienestar de otros. Entiende los derechos como derechos negativos (no interferencia o derecho a que otros no me dañen en el sentido amplio del término). La libertad negativa de las personas es lo único que debe asegurar el Estado. Para el liberalismo radical de Nozick las omisiones no tienen valor moral: “forzarle, a usted, –afirma Nozick– a contribuir al bienestar de otros, viola sus derechos; mientras que alguien no le proporcione a usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola por *sí mismo* sus derechos, aun si esto evita que sea más difícil para alguien violarlos”<sup>4</sup>. Una transferencia de bienes para compensar las desigualdades y favorecer a los más desfavorecidos, sería para Nozick como obligar a alguien a compartir una de sus dos piernas con alguien que no tuviese ninguna. Como vemos desde esta posición el individuo tiene un papel protagonista frente a la sociedad o el resto de habitantes del planeta. Lo que importan son sus derechos individuales desde la óptica de la libertad negativa (que no me hagan daño, y sin considerar los daños indirectos como daños). Es muy ilustrativo de lo dicho el ejemplo de Nozick de los matrimonios entre A y A'...Z y Z'... si después de haber escogido cada uno su pareja al varón Z sólo le queda la mujer Z', no tiene que quejarse, los que han elegido antes no son culpables de que a él no le quede otra opción<sup>5</sup>. Tampoco plantea que puede que la que tenga que conformarse sea Z' con el varón Z.
- b) Liberalismo igualitario de John Rawls: Rawls también forma parte de la tradición deontológica. Criticará al utilitarismo por subordinar los principios de justicia al

<sup>3</sup> Cf. E. MORIN, *El método: ética*, Ediciones Cátedra, Madrid 2006, 126.

<sup>4</sup> R. NOZICK, *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1991, 42.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 255.

bienestar del mayor número (entre otras cosas porque podríamos estar tomando como relevantes los “gustos caros” de las personas sin prestar atención a los “bienes primarios”). Quiere llegar a establecer unas reglas o principios de justicia universales y absolutas. Para ello se sirve del contractualismo, pero defiende un contrato hipotético y no real (no es un contrato que se da entre personas reales). Se trata de un acuerdo que firmaríamos en ciertas condiciones ideales en el que se respeta nuestra condición de seres libres e iguales. En los contratos reales los más poderosos son los que obtienen más ventajas y eso es lo que quiere evitar Rawls con su contrato hipotético. ¿Y cómo debe ser dicho contrato hipotético? Lo que persigue es definir ciertos principios básicos de justicia y dichos principios tienen que aplicarse a la estructura básica de la sociedad y sus instituciones para que estas puedan administrar justicia correctamente. ¿Y cómo definir esos principios de justicia en condiciones ideales de libertad y de igualdad cuando lo que tenemos es sociedades reales en las que no somos ni libres ni iguales? Pues situándonos en una “posición original” en la que la elección de principios no esté condicionada o influida por las circunstancias de cada uno. Y esto se consigue situándonos detrás de un “velo de ignorancia” que nos impide conocer cuál es nuestro lugar de clase, inteligencia, etnia, sexo, fuerza, generación, etc. Estando detrás de este velo de ignorancia, no partimos tampoco de ninguna concepción del bien, ni nada que nos lleve a orientar la decisión sobre los principios en nuestro propio favor. La motivación de estas personas sería obtener ciertos “bienes primarios” (bienes básicos indispensables para satisfacer cualquier plan de vida). Y la regla de racionalidad que debe emplearse en caso de duda es la “regla maximin” que consiste en que deberá adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor resultado de las otras (el menos malo de los resultados). Lo que pretende Rawls con su teoría es igualar a las personas en sus circunstancias de manera que las diferencias que resulten sean debidas a sus propias elecciones, es decir a su propia voluntad. El Estado, mediante sus instituciones, tendrá que intervenir para lograr esta igualdad que es requisito para una sociedad justa. Aunque son muchos los que critican esta división tan neta entre circunstancias y elecciones pues no siempre resultan fáciles de distinguir, ya que las circunstancias están influidas por las elecciones y las elecciones por las circunstancias.

- c) Republicanismo de Adams y Q. Skinner: tiene dos características fundamentales: primera, defensa de la libertad y oposición a cualquier forma de dominación; y segunda, defensa de determinados valores o virtudes que son necesarios para alcanzar la libertad<sup>6</sup>. Vemos como en esta tradición, más próxima al comunitarismo que al liberalismo radical, se adoptan perspectivas de una y otra corriente. De los liberales radicales, la defensa de la libertad, y de los comunitaristas, la defensa de determinados valores o virtudes que hacen posible la libertad. El Estado podría llegar a tener un papel coercitivo a la hora de promover los valores y virtudes que permiten la conquista de la libertad. Esto puede resultar paradójico para un liberal conservador pero no para un republicano, ya que este considera que sólo

<sup>6</sup> Cf. R. GARGARELLA, *o.c.*, 163-164.

mediante una educación cívica, se puede llegar a una verdadera participación en los asuntos públicos. A diferencia del liberalismo radical no se distingue entre público y privado. A diferencia del comunitarismo no se concede un valor tan importante a la tradición cuanto al futuro que queremos construir. La comunidad viviente tiene que tener autonomía para decidir el modo en que quiere vivir.

- d) Comunitarismo de Taylor, Sandel y McIntyre<sup>7</sup>: Si el acento del liberalismo radical estaba puesto en el individuo sobre la comunidad, el comunitarismo va a poner el acento en la comunidad sobre los individuos. La pregunta fundamental a la que hay que responderse no es qué quiero hacer de mi vida sino de dónde provengo, a qué comunidad pertenezco. Si para el liberalismo lo fundamental es el *yo*, para el comunitarismo lo fundamental es el *nosotros*. El Estado para los comunitaristas no tiene que ser neutral, como pretendían los liberales radicales, sino que tiene que ser un Estado activista comprometido con la defensa de ciertos planes de vida virtuosa o vida buena. La vida pública no puede ser fruto espontáneo de los libres acuerdos entre particulares, sino algo en lo que el Estado tiene que intervenir. Para los comunitaristas no se puede separar lo público de lo privado, lo personal y lo político, pues los vínculos que unen una esfera y otra son muy estrechos. Para los comunitaristas nuestra vida es un relato dentro de otro mayor que es el de nuestra propia comunidad. Frente al atomismo del liberalismo radical tenemos la interdependencia comunitarista. El acento no tiene que ponerse en las preferencias de los individuos sino en estándar social a partir del cual tienen que ser evaluadas dichas preferencias individuales. Los comunitaristas ponen más el acento en la solidaridad que en la justicia, y para algunos de ellos si no existen lazos de solidaridad entre sus miembros la justicia puede resultar además de inútil, contraproducente. Para otros (como por ejemplo Walzer) solidaridad y justicia son compatibles siempre y cuando no entendamos por justicia una serie de principios abstractos y universalizables, sino bienes evaluados por cada comunidad de acuerdo a sus propios principios. Para Walzer los bienes tienen distintos significados en las distintas comunidades y por eso la justicia es fruto de acuerdos compartidos y una tarea en la que debe intervenir toda la sociedad y no sólo los expertos o filósofos.

El liberalismo igualitario y el republicanismo ocupan las posiciones intermedias de este eje. Dentro de ellas se encuentran autores que recuperaremos en la fase final de este trabajo, como Martha Nussbaum y Amartya Sen, herederos del liberalismo igualitario de Rawls, pero que añaden elementos nuevos a la teoría de Rawls:

- a) Los beneficios de la inclusión (discapacitados psíquicos, enfermos mentales, animales) traspasando la frontera del beneficio mutuo según la teoría de Martha

---

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.* 125-159.

Nussbaum<sup>8</sup>. Los excluidos no suelen estar en las mejores condiciones para negociar aunque son capaces de llevar una existencia digna. Y esto es lo que nos conduce a pensar que las relaciones con seres humanos y seres no humanos, que disfrutan de una menor capacidad racional, tienen que estar reguladas por principios de justicia y no por la guerra por la supervivencia y el poder.

b) La necesidad de completar la perspectiva de los derechos con la perspectiva de las capacidades, como defiende Amartya Sen<sup>9</sup>, que son las que nos permiten convertir los recursos en libertades para alcanzar nuestros objetivos y prioridades, entendiendo que estos pueden ir mucho más allá del bienestar personal.

c) Criterio comparativo en la búsqueda de la justicia social defendido por Amartya Sen. No se trata de buscar la justicia ideal sino de avanzar por el camino de las realizaciones de la justicia. Esto nos permite no perdernos en la abstracción y decantarnos por aquellas sociedades que nos parecen más justas. No se trata tanto de elaborar una teoría de la justicia cuanto de alcanzar sociedades más justas y para esto nos sirven los criterios comparativos<sup>10</sup>.

En resumen vemos distintos acentos. En unos casos tiene mucha importancia el individuo en otras la sociedad, en unos las reglas, en otros los fines, en unos la libertad, en otros la igualdad, en unos la autonomía, en otros la pertenencia. Las posiciones intermedias tratan de acercar los extremos, recogiendo lo mejor de cada una de estas tradiciones. La defensa de la inviolable dignidad de los seres humanos (y de otros seres para Martha Nussbaum) es condición necesaria para que sea posible un debate sobre los principios de justicia. Dicho debate es lo que posibilita llegar a consensos y acuerdos que conviertan los principios de justicia en una praxis de la justicia hacia sociedades más justas. En palabras de Habermas:

“Sin derechos básicos que aseguren la autonomía privada de los ciudadanos, tampoco habría ningún medio para la institucionalización legal de las condiciones bajo las cuales tales ciudadanos puedan hacer uso de su autonomía pública. Así, la autonomía privada y la pública presuponen mutuamente a cada una de las otras en tal forma que ni los derechos humanos ni la soberanía popular pueden reclamar primacía sobre su contraparte”<sup>11</sup>.

De aquí la importancia de moverse en las zonas intermedias del eje X.

---

<sup>8</sup> Cf. M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 2007.

<sup>9</sup> Cf. A. SEN, *La idea de la justicia*, Santillana, Madrid 2010.

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

<sup>11</sup> Citado en: R. GARGARELLA, *o.c.*, 189.

**Y- Razón/Corazón:**

El siguiente eje es el que va desde las teorías de la justicia que se construyen desde posiciones puramente racionalistas (ya se trate de racionalidad individual o de racionalidad dialógica) a las teorías de la justicia que se construyen desde los sentimientos, la compasión, el cuidado y dimensiones más cordiales y tradicionalmente asociadas a lo “femenino”. Como en el eje anterior hay posiciones extremas y posiciones intermedias que son las que, a nuestro parecer, más podrían contribuir a una praxis de la justicia global.

- a) Teorías racionalistas de la justicia (Kant, Habermas).
  - b) La justicia desde la razón-cordial (Adela Cortina, Martha Nussbaum)
  - c) Sentimientos de justicia (Stevenson)
- a) Teorías racionalistas de la justicia (Kant, Habermas): La Ilustración supuso una revaloración de la razón, frente a la tradición y la revelación, como herramienta para llegar a la conquista de la verdad. El deseo de autonomía en la búsqueda de la verdad lleva a Descartes a pensar un método, inspirado en el conocimiento matemático, capaz de llevarnos desde el “yo dudo” hasta el “yo pienso” (sustancia pensante) y de ahí a la existencia de Dios (sustancia infinita), y a la existencia del mundo material (sustancia material). La razón se convierte en clave para la autonomía personal y para el progreso de los pueblos. La razón moral y la razón tecno-científica suponen para muchos el paso a la mayoría de edad tanto de los individuos como de los pueblos. Kant considera que sólo desde la racionalidad podremos llegar a establecer principios éticos universalmente válidos. Si bien su manera de entender la razón es muy optimista, no cabe duda de que ella ha sido la artífice de no pocas conquistas en lo que a justicia social se refiere. Habermas da un paso más y defiende la necesidad de un “consenso racional” dentro de lo que podríamos calificar una ética dialógica o discursiva. Consciente de que la razón individual no puede alcanzar la pura racionalidad y que es necesaria una confrontación de perspectivas y el establecimiento de consensos racionales sobre los principios éticos (si bien dichos consensos, como hemos visto, también suponen la asunción de principios que hagan posible el diálogo). Algunos han llegado a hablar de una “religión de la razón” que ha sido la causa principal de la globalización económica y de la clonación cultural a escala planetaria. Sería difícil, imposible, prescindir de la razón en la construcción de una justicia global. Pero también resulta cada vez más claro que la pura racionalidad no nos basta. El sueño ilustrado tuvo su tiempo y los filósofos de la sospecha se encargaron de poner a la razón en su sitio y de dar paso a la Postmodernidad que supuso el declive de la razón.
- b) La justicia desde la razón-cordial (Adela Cortina, Martha Nussbaum): Para Adela Cortina (dentro de la tradición de la ética comunicativa de Habermas), la ética de la razón-cordial se sitúa en la tradición del *reconocimiento recíproco*. Y este reconocimiento recíproco no tiene en cuenta sólo la capacidad lógico-

formal de la razón, la capacidad de argumentar de los otros y de las otras; sino que como nos dice Adela Cortina:

“De ahí que la competencia comunicativa y la capacidad de entablar un diálogo presupongan inevitablemente la capacidad de estimar los valores, la capacidad de sentir y la capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de las virtudes. Este conjunto de capacidades compone el corazón de las personas, que es el lugar del afecto, pero también de la inteligencia, el espíritu, el talento, incluso el estómago para acometer grandes empresas, y en el que se reconocen mutuamente quienes realizan acciones comunicativas, si es que su ingreso en la comunicación tiene un sentido”<sup>12</sup>.

Más adelante nos dice: “La forja del sujeto capaz de entrar en un diálogo sobre lo justo exija [exige] cultivar las emociones y los sentimientos de justicia y compasión”<sup>13</sup>.

Para Martha Nussbaum los sentimientos morales han sido olvidados por la tradición racionalista. No es posible una práctica de la justicia sin que “las personas hagan gala de una solidaridad y una benevolencia muy grandes y mantengan esos sentimientos a lo largo del tiempo”<sup>14</sup>. Ella subraya cómo para Rawls era necesario que las instituciones se preocupasen de estabilizar la benevolencia, y esto no puede imaginarse sino es a través de programas e iniciativas de educación sentimental a gran escala<sup>15</sup>. Si conseguimos educar los sentimientos, si se nos conciencia del sufrimiento de otra persona, acudiremos en su ayuda. Tal vez no es casualidad que las dos sean mujeres.

- c) Sentimientos de justicia (Hume, Stevenson, Ayer): Esta corriente defiende que las emociones y los sentimientos son el centro desde el que arrancan los juicios morales. Y que para conocer qué es la justicia tenemos que escuchar a nuestro corazón sin tratar de justificarlo racionalmente. Es mediante las emociones y los sentimientos como logramos persuadir a otras personas para que consideren algo como justo o injusto. Y de la misma manera que la belleza no la captamos mediante un proceso de racionalización, a la hora de decidir qué es lo justo o lo bueno, tenemos que atender a nuestros sentimientos, que son los que mediante el placer y el dolor nos hacen desear o rechazar algo como bueno o como malo, justo o injusto. La esfera de la razón es la que nos permite conocer los medios para alcanzar los fines de nuestras acciones. Pero es la esfera del sentimiento la que está a la base de nuestra experiencia moral y estética.

---

<sup>12</sup> A. CORTINA, *o.c.*, 16.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 20.

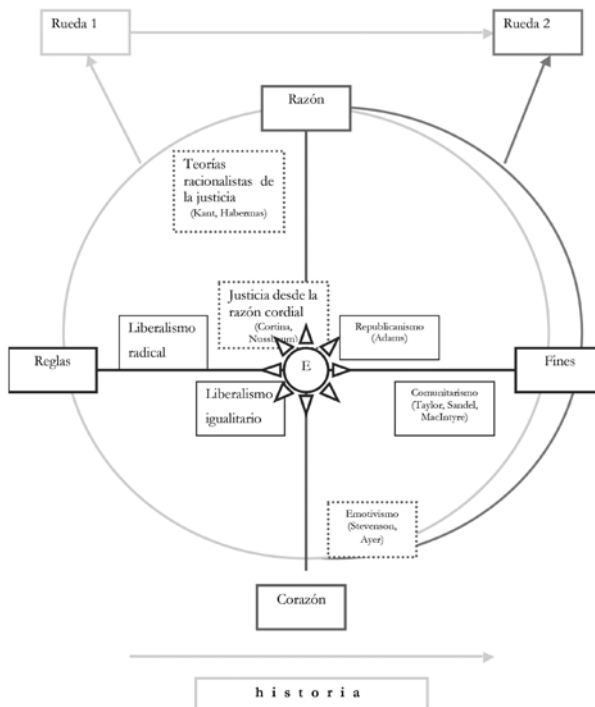
<sup>14</sup> M. NUSSBAUM, *o.c.*, 402.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 404.

En este eje razón/corazón también creemos que lo más sensato es moverse en las zonas intermedias, las que en esta presentación ocupan Adela Cortina y Martha Nussbaum. La razón no será suficiente para una praxis de la justicia, y tampoco creemos que sea suficiente para conocer qué es lo justo. Como decíamos más arriba la postmodernidad ha hundido los sueños de la razón en un mar lleno de sospechas que han sido formuladas desde distintas instancias (marxismo, psicoanálisis, filosofía del lenguaje, antropología cultural, etc.). El corazón dejado a su libre albedrío puede llevarnos a cualquier puerto y necesitará de alguna instancia crítica, así como la necesita la razón. No podemos renunciar a ninguna de ellas pues estamos tejidos por ambas. Como dice Zubiri somos inteligencia sentiente y sentimiento inteligente.

### 3. Las trampas

La pregunta que podemos hacernos tras este breve recorrido es ¿dónde estamos situados en esta esfera de la justicia? Aunque del debate de la justicia tiene muchos más ejes sobre los que podríamos reflexionar, los dos que hemos desarrollado pueden ayudarnos a situarnos. Además, los autores que hemos mencionado no se encuentran en un solo eje, ya que pueden ser más o menos racionalistas (razón/corazón) y más o menos utilitaristas (reglas/fines). Pero del mismo modo que un mapa es sólo una representación de un territorio, un mapa conceptual sobre el debate acerca de la justicia, no equivale a dicho debate, pero sirve para orientarnos dentro de él.



No siempre estamos en la misma posición ya que de la misma manera que esa rueda de la justicia es dinámica porque existe dentro de la historia, nuestras vidas también lo son. Pasamos por épocas de un mayor racionalismo y luego por épocas en las que le concedemos más valor a los sentimientos. La experiencia nos va llenando de matices y nuestra vida se va haciendo relato dentro de otros relatos que a su vez son transformados por el relato de nuestra vida. Qué peso le damos a cada uno de estos puntos cardinales y cuál es la dirección que hemos decidido seguir es una pregunta que nos tenemos que responder cada uno y cada una con ayuda de aquellos y aquellas que nos rodean.

Pero no debemos ser inocentes, o sí, siempre y cuando no dejemos de ser astutos como serpientes. Hay intereses por medio y a muchos no les da igual dónde estemos. Y por eso tenemos que estar atentos a las trampas que pueden impedirnos avanzar hacia un mundo más justo (recordemos la propuesta de Amartya Sen de aceptar los criterios comparativos de justicia para avanzar hacia realizaciones de la justicia más que hacia un ideal de la misma, siempre inalcanzable por demasiado lejos). Hemos hablado de razón y hemos hablado de corazón, de individuo y de comunidad, pero muchas veces estas palabras pueden estar envenenadas. Tenemos que ser capaces de escapar de un triple secuestro:

1. Secuestro de nuestra racionalidad por parte de las ideologías: Susan George, en su libro *Informe Lugano* (una fabulación en la que los poderosos de la tierra encargan un informe a un grupo de expertos para que estudien las amenazas que acechan al sistema neoliberal y que propongan soluciones para hacerles frente), nos deja claro la importancia que tiene para el sistema el “pilar ideológico-ético”:

“¿Por qué nos ocupamos –escribe– de ideas y creencias en lugar de proceder de inmediato a asuntos prácticos? Sencillamente porque las ideas y creencias gobiernan el mundo... pero no son inmutables. Surgen y cobran forma en función de las necesidades de los tiempos; Marx habría dicho que evolucionan para satisfacer las necesidades de las clases dominantes. La ideología es el agua para los peces de la que estos no son conscientes. Nuestro cometido aquí es moldear conscientemente la ideología para que las ideas y creencias dominantes de nuestra época sirvan para justificar el gran plan”<sup>16</sup>.

El orden moral vigente puede estar sirviendo para legitimar ciertas prácticas que benefician a unos pocos en perjuicio de la mayoría. Pogge dice que hay que revisar la moral porque el orden mundial vigente, su ideología y su ‘moral’, generan ‘incentivos ideales de recompensa’ que benefician al que actúa siguiendo sus intereses egoístas al margen de la justicia<sup>17</sup>. Por consiguiente, el orden moral vigente puede ser totalmente

<sup>16</sup> Cf. S. GEORGE, *Informe Lugano*, Icaria Editorial, Barcelona 2005, 103-104.

<sup>17</sup> Cf. T. POGGE, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 2005, 102.

ideológico y servir al sostenimiento del status quo. La racionalidad puede no ser suficiente para avanzar por el camino de la justicia, ya que la racionalidad es, en muchos casos, cómplice de nuestros intereses egoístas.

2. Secuestro de nuestro corazón por parte del marketing: Todos y todas sabemos de la habilidad de la publicidad para transformar el mundo de nuestros deseos. Conocemos bien sus estrategias para convertir en necesario lo superfluo. Todos y todas hemos caído repetidamente en sus redes y vemos cuán voluble es el mundo del deseo. Tener secuestrado el corazón es dejar que otros nos digan lo que tenemos que sentir y desear, es quedar expuestos y expuestas a que sea el mercado el que marque el rumbo de nuestra vida, modificando el mundo de valores y de sentimientos que sustentan nuestra praxis de la justicia. “Allí donde esté tu tesoro estará tu corazón”... Hoy los tesoros están en las estanterías y en los escaparates de los centros comerciales.
  
3. Secuestro de nuestra voluntad por parte de las otras voluntades dominantes: Hay grandes intereses en que las cosas sigan como están, en que siga funcionando el sistema que tan pingües beneficios deja a los que lo manejan. Estamos metidos en un engranaje del que parece difícil salir. A menudo decimos o escuchamos ¿Y qué puedo hacer yo frente a todo esto? Nos sentimos con las manos atadas, pues nuestras acciones parecen minúsculas frente a semejante gigante. David venció a Goliat, pero Goliat era un hombre y en este caso nos enfrentamos a algo mucho más difuso y global. La sensación de impotencia es total y nuestro desaliento es una de las mejores bazas con las que juega el enemigo. Claro que podemos hacer algo, pero para eso hace falta creérselo y comenzar a actuar.

Para saber dónde estamos situados en la esfera de la justicia, hemos de ser conscientes de hasta qué punto vivimos secuestrados por el sistema. Tal vez necesitemos añadir unas gotas de racionalidad a nuestra vida, o puede que más compasión. Muchos y muchas pueden verse faltos de autonomía, pero otros y otras parecen estar más necesitados y necesitadas de comunidad. No hay recetas. La historia de cada persona demanda diferentes ingredientes según el sabor y el color que va tomando nuestra vida. En nuestras sociedades occidentales se está prediciendo un cambio de paradigma, como plantea Alain Touraine en su libro “Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy”. En los comienzos de la modernización se pensó la sociedad en términos políticos. Con la revolución industrial y la llegada del capitalismo se pasó a una comprensión de la sociedad en términos socio-económicos. Finalmente, en esta época de individualismo feroz y de economía neoliberal globalizada se tiene que imponer el paradigma cultural que lleve a cabo la reconstrucción del sujeto y de la comunidad, ya que no hay comunidades sin sujetos, ni sujetos sin comunidades. Ha llegado la hora de las mujeres ya que ellas son capaces de enfrentar mejor el momento presente:

“... Son las mujeres quienes dirigen las transformaciones culturales actuales. Los hombres, en tanto que actores dominantes del sistema antiguo (que se puede denominar masculino),

han instaurado un sistema de pensamiento y de acción que define e impone constantemente opciones: o lo uno o lo otro; o es el capitalismo o es el pueblo el que está en el poder, hay que escoger entre naturaleza y cultura. Sistema de análisis que hace casi imposible el conocimiento de los individuos, rara vez hechos de una pieza. Las mujeres, al contrario, en el momento en que llegan a ser dominantes, afirman su superioridad por su complejidad, su capacidad de asumir varias tareas a la vez. Piensan y actúan en términos ambivalentes, que permiten combinar y no obligan a elegir. Y es en un mundo de ambivalencia (y no ya en un mundo bipolar) donde vivimos”<sup>18</sup>.

Resulta muy interesante el ejemplo que recoge Alain Touraine de un estudio realizado por Simonetta Tabboni, en el que se veía como las mujeres se negaban a elegir entre vida profesional y vida privada, pues no querían renunciar a ninguna de esas parcelas. Mientras que los hombres tenían la sensación de vivir encerrados en el mundo del trabajo<sup>19</sup>. Es necesaria la reconstrucción de sujeto y la reconstrucción de la comunidad, y no debemos elegir entre uno o la otra, lo que tenemos que aceptar la complejidad y escapar de la bipolaridad pasando a combinar diferentes elementos, pues así es como se presentan en la realidad.

Vivimos en un momento de inflación del individualismo, en una crisis de religación, y tal vez por eso deberíamos potenciar los procesos comunitarios. Vivimos en una sociedad donde lo que prima es la racionalidad tecno-científica, y por esto deberíamos apostar por una educación de los sentimientos de compasión que nos lleven a la solidaridad con los excluidos y excluidas de la Tierra, a una ética del cuidado, a una conciencia ecológica. Puede que Occidente tenga que aprender de África algunas cosas, como plantea Serge Latouche en “La otra África”<sup>20</sup>, que pueden salvarnos de la racionalidad económica y del imperio del individuo frente a la comunidad. La humanidad está en un momento crucial en el que el sentimiento de religación, que nos lleva a tomar conciencia de que somos parte de un todo, es una de las claves fundamentales para avanzar hacia una justicia global.

#### 4. Apuntes para la justicia

Llegados a este apartado puede que necesitemos algunas orientaciones claras, unos apuntes para caminantes que nos permitan mantener el rumbo:

1. Pues bien, lo primero que diría es que sigamos el consejo de Mahatma Gandhi: “Siempre que tengas una duda, pon en práctica la siguiente prueba: recuerda

<sup>18</sup> A. TOURAINE, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 2005, 251.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 251.

<sup>20</sup> Cf. S. LATOUCHE, *La otra África: autogestión y apaño frente al mercado global*, Oozeap, Barcelona 2007.

la cara de la persona más pobre y débil que hayas visto y pregúntate si el paso que vas a dar será de alguna utilidad para ella”. Por tanto, si queremos escapar de los secuestros, tenemos que cambiar el punto de vista y situarnos allá donde están las personas más pobres y más excluidas. Es por esto que nos sentimos especialmente próximos a Martha Nussbaum, en *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, por sus consideraciones acerca de una justicia global y por su interés en incluir en su teoría a las personas excluidas y a los seres excluidos, los que por unos motivos u otros no suelen estar presentes en otras teorías de la justicia. Esto no significa que queramos convertir “Las fronteras de la justicia” de Martha Nussbaum en la nueva biblia sobre la justicia; pero pensamos que sus aportaciones iluminan parcelas que estaban en penumbra.

2. Una teoría de la justicia debería construirse desde una clara conciencia de la exclusión y el dolor de muchas personas y seres que habitan nuestro planeta: 1) la exclusión de seres humanos y no humanos, de comunidades y países, y 2) el dolor, tanto el que se deriva de dicha exclusión como el que se inflige para dominar a otros seres que se encuentran en situación desfavorable con respecto a otros.
3. Una teoría de la justicia tiene que construirse desde la dignidad de los excluidos y excluidas de la tierra.
4. Una teoría de la justicia como consenso entrecruzado entre ciudadanos y ciudadanas de distintas tradiciones culturales.
5. Una teoría de la justicia que persigue el bien común desde el cuidado y el respeto a todo lo que existe.
6. Una teoría de la justicia que considera necesario el cambio personal para una justicia global.
7. Una teoría de la justicia que requiere de un cambio en las instituciones.
8. Una teoría de la justicia que confía en la importancia de la educación para la justicia.
9. Una teoría de la justicia desde el enfoque de las capacidades.
10. Una teoría de la justicia desde una espiritualidad que nos hace sentirnos unidos al resto de la creación.

## **5. Conclusión: la justicia y la espiritualidad también se besan**

Para concluir quiero volver a la rueda de la justicia. En el centro de la rueda hay un engranaje con una “E”. Con ese engranaje he querido representar la espiritualidad

que debería poner en movimiento esta rueda hacia sociedades más justas, hacia mejores concepciones de la justicia, hacia un mundo más preocupado por la vida en todas sus manifestaciones. Moltmann piensa que la espiritualidad es “vitalidad”, amor a la vida<sup>21</sup>. Una verdadera espiritualidad no puede quedarse de brazos cruzados ante la injusticia que mata la vida o la lastima. La espiritualidad nos conecta con otros seres desde el sentimiento de compasión. Y la compasión nos predispone para la justicia pues no hay justicia si no hay sensibilidad. No podemos avanzar hacia el ideal de justicia sin una educación de nuestra sensibilidad, de nuestra manera de sentir. Y al mismo tiempo la sensibilidad se enriquece y se desarrolla más en sociedades más justas. No se trata de escoger entre razón/corazón o entre reglas/fines; de lo que se trata es de saber qué tenemos que potenciar en este momento de la historia para hacer girar la rueda y que podamos avanzar hacia una sociedad más justa. Comenzamos diciendo que hay que distinguir justicia y benevolencia, ética de mínimos y ética de máximos; pero que no hay que separarlas, ya que juntas es como se retroalimentan.

Hoy para avanzar hacia sociedades más justas tenemos que crecer espiritualmente desarrollando sentimientos de compasión y de amor al prójimo que nos dispongan para el cuidado del otro, y tenemos que ahondar en la conciencia de ser miembros de una comunidad de la Tierra en la que todo está conectado. Sólo desde esta conciencia de ser parte de una comunidad de Vida en la que todo está conectado y desde la profunda compasión por todos los seres heridos de dicha comunidad; podremos realizar en nuestra historia presente el ideal de justicia. Y ambas realidades tienen mucho que ver con una auténtica espiritualidad.

---

<sup>21</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *El espíritu de la vida*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1998.

# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

AMBROSIO DE MILÁN, *Los deberes*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 311 pp., 23 €

Entre los libros más conocidos de los autores clásicos se encuentra el *De officiis* de Cicerón, una de sus últimas obras, publicada ya después de su muerte. La obra de Ambrosio Milán (que fue escrita al final del siglo IV, por tanto unos tres siglos más tarde) opta conscientemente por el mismo título porque quiere hacer una versión cristiana de aquel libro que tiene un contenido moral. Incluso mantiene el mismo esquema de los tres libros, que estudia sucesivamente sobre lo *honestum*, lo *utile* y la relación entre ambos. Si Cicerón nos propone como ideal de vida al sabio (como corresponde a la tradición estoico que él heredó de Panecio), Ambrosio se inspira en la Biblia y propone ejemplos sacados de sus páginas. También es preciso ser cuidadosos para no pensar que el uso de las mismas palabras por parte de ambos autores implica que las entiendan siempre en el mismo sentido. El contenido de la obra puede resultar algo desordenado. Más que a un plan sistemático, responde a la conciencia que tiene Ambrosio como obispo de su responsabilidad pastoral, que le mueve a intervenir con su magisterio en momentos de crisis religiosa, económica y política, agravada además por la amenaza de los bárbaros. Por eso los temas son variados, muchos de ellos coyunturales, siempre escritos en un lenguaje sencillo y apto para llegar a la gente.- B. A. O.

BLANCO, Pablo, *Gracia y gloria. Breve introducción al cristianismo*. Palabra, Madrid 2015, 187 pp., 16,90 €

El autor abre la Presentación recordando lo que supuso la *Introducción al cristianismo* que publicó Joseph Ratzinger en 1967, que contenía los cursos impartidos en la Universidad de Tübinga. La obra que publica ahora Pablo Blanco tiene un origen parecido en la Universidad de Navarra. La estructura no es la del Credo, como en el caso de Ratzinger, sino un itinerario que se articula en dos partes: Logos y Ethos. Precede una Introducción sobre el fenómeno del ateísmo, que, como se encarga de subrayar el autor, alcanza apenas a

un 20% de la humanidad. En la primera parte (Logos) se tratan las verdades de la fe en torno a siete términos: Creación, Palabra, Historia, Carne, Persona, Pascua, Iglesia. En la segunda parte (Ethos) se usan seis términos que son los pilares de la vida cristiana: Gloria, Gracia, Libertad, Verdad, Amor, Oración. El autor reconoce su gratitud a autores de origen anglosajón, como Chesterton o Fulton Sheen, que le han ayudado para comunicarse con la gente joven. Pero sus fuentes son: la Biblia y el Concilio Vaticano II, el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio*. El espíritu se lo debe a san Josemaría Escrivá, también al papa Francisco.- B. A. O.

CABRIA ORTEGA, José Luis – DE LUIS CARBALLADA, Ricardo (eds.), *Testimonio y sacramentalidad. Homenaje al Profesor Salvador Pié-Ninot*. Editorial San Esteban, Salamanca 2015, 691 pp., 45 €

En octubre de 2014 se han cumplido los 50 años de la ordenación sacerdotal de Salvador Pié-Ninot, y ésta ha sido la ocasión para este libro homenaje. Son 24 los profesores de diferentes centros universitarios que han querido hacerse presente en este volumen para rendir homenaje a una persona tan rica y polifacética como queda de manifiesto en la semblanza que de él hace Josep Maria Carbonell (págs. 15-23). Su dedicación universitaria, combinando la Facultad de Teología de Catalunya y la Universidad Gregoriana de Roma, ha sido el eje de su vida: véanse sus publicaciones (págs. 665-687). Pero esa dedicación ha sabido compaginarla a lo largo de los años con tareas pastorales e institucionales diversas, que han enriquecido su reflexión teológica. El contenido de los trabajos es rico y variado, reflejo de la diversidad de autores: revelación, fe, epistemología teológica, presencia en el mundo y diálogo con él, Iglesia en sus distintas facetas, son los capítulos en que han sido ordenados los trabajos reunidos.- B. A. O.

CODA, Piero, *Dios que dice amor. Apuntes de Teología*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 154 pp., 12 €

El Instituto Universitario "Sophia" pertenece al Movimiento de los Focolares. Piero Coda, que es su director, publica en este libro el curso que

impartió durante los cuatro años que dura la *Summer School*, organizada por dicha institución. Su objetivo: comunicar en palabras el significado de lo que previamente se vive por la fe. El autor se ha inspirado en los escritos de Chiara Lubich, fundadora del movimiento citado. La fe va a ser el hilo conductor del recorrido que emprende Coda como respuesta responsable al Dios de Jesucristo que se hace presente en nosotros. Se parte de algunas nociones relativas al conocimiento de Dios, tal como se tratan en la teología fundamental: revelación y tradición. En un segundo momento se presenta la figura de Jesús: desde el acontecimiento histórico se avanza hasta el reconocimiento del Mesías crucificado y resucitado y del Hijo de Dios. El resto del recorrido tiene por objeto profundizar en el misterio de la Trinidad: el Padre amor, el Hijo y la creación, el Espíritu Santo y la nueva creación.- B. A. O.

CODINA, Víctor, *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 192 pp., 12 €

La pneumatología es una de las partes de la reflexión teológica menos desarrolladas en la tradición occidental, en claro contraste con la atención que siempre ha merecido en la Iglesia oriental. Víctor Codina, jesuita que combina la docencia teológica en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba con la pastoral entre las clases populares, ha trabajado en estos últimos años esta parcela teológica. Y lo ha hecho de una clave hermenéutica propia: la acción del Espíritu Santo en América latina en estos últimos años desde la década de 1970, tal como queda descrita en el capítulo 1º de esta obra. Desde esa clave va luego leyendo la acción del Espíritu en toda la historia de salvación: en la Escritura, en la historia de la Iglesia, en la historia de la humanidad. Recorre así distintas corrientes teológicas que se han ido desarrollando en el tiempo para desembocar en la época del Vaticano II cuando este déficit pneumatológico se sintió especialmente. Teniendo como fondo las aportaciones del propio Concilio, se abordan movimientos recientes como el pentecostalismo, la renovación carismática o la “New Age”, hasta concluir con un amplio estudio sobre la pneumatología en la teología de la liberación, tanto en los años de la génesis de este pensamiento teológico como en su evolución posterior y en

la situación teológica de América Latina hoy.- B. A. O.

CRESPO HIDALGO, Alfonso, *La entrañable misericordia de nuestro Dios. Para vivir el Año de la misericordia*. San Pablo, Madrid 2015, 248 pp., 13,50 €

El Año Jubilar de la Misericordia convocado por el papa Francisco, a celebrar entre el 8 de diciembre de 2015 y el 20 de noviembre de 2016, se ofrece como una ocasión para profundizar en esta dimensión esencial de la fe cristiana, y tan olvidada también. Este libro está concebido por su autor, que es sacerdote de la diócesis de Málaga, como un instrumento que ayude a esa profundización. Por eso tiene la forma de meditaciones. Estas meditaciones tienen tres temas centrales, que responden directamente a las intenciones del papa en su convocatoria: la misericordia como rasgo esencial del Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo; la misericordia como tarea de la Iglesia, a la que se denomina “casa de la misericordia”; la reconciliación como forma de acoger y de celebrar la misericordia. Alfonso Crespo ha añadido un capítulo más sobre la familia como “lugar y escuela de misericordia”. El carácter de meditaciones está apoyado por las sugerencias para orar, reflexionar y trabajar en grupo, que se van intercalando al final de cada apartado.- B. A. O.

ESCRIVÁ IVARS, Javier – SARMIENTO, Augusto, *La familia en el magisterio de Benedicto XVI*. Rialp, Madrid 2015, 284 pp., 30 €

Una triple convicción ha movido a los autores de este libro: el papel insustituible de la familia en la sociedad; la urgencia de un cambio en los comportamientos y compromisos sociales, políticos y eclesiales en relación con la familia; la riqueza de la tradición cristiana sobre la familia. El libro es una colección de textos de Benedicto XVI durante los años de su pontificado, ordenados por orden cronológico, cada uno de ellos con un epígrafe que ilustra sobre el contenido para facilitar la consulta. Estos epígrafes sirven además para la elaboración de un índice de materias, que resultará también de indudable utilidad. Otros índices añadidos se refieren a lugares, citas bíblicas, citas de papas o de otros autores. Los dos autores, profesores respectivamente en las universidades de Valencia y de Navarra, habían publicado ya doce

volúmenes sobre el tema de la familia: *XX siglos de magisterio pontificio y conciliar sobre el matrimonio y la familia*.- I. CAMACHO.

GARCÍA ANDRADE, Carlos Luis, *Dios es amor recíproco. El carácter co-originario de la unidad y de la pluralidad en Dios Trinidad. En diálogo con Tomás de Aquino, Ghislain Lafont, Gisbert Greshake y Hans Urs von Balthasar*. Publicaciones Claretianas, Madrid 2015, 866 pp.

Estamos ante la tesis doctoral que ha sido defendida por su autor en la Universidad Lateranense de Roma después de muchos años de experiencia docente y cuando ya está en el horizonte su jubilación. De ahí que la considere una obra de madurez enriquecida por la evolución de la teología desde aquella época de ebullición posconciliar hasta el presente, cuando la mentalidad posmoderna muestra una notable indiferencia ante la cuestión de Dios. La tesis quiere hacer la síntesis de la teología trinitaria aprovechando las aportaciones de varios autores: ante todo el modelo clásico de Santo Tomás, a cuyo estudio dedica casi 300 páginas; luego, tres modelos más actuales (Lafont, Greshake, Balthasar). La síntesis, que no pretende aportar grandes novedades sino más bien poner en relación a los cuatro autores estudiados, queda apuntada en el título: hay que entender la unidad y la pluralidad como co-originarias para buscar luego en una metafísica del ser en clave de amor personal el núcleo central de la teología trinitaria. Esta síntesis teológica cree el autor que ofrece también elementos para dar una respuesta a los desafíos planteados a la fe cristiana por la cultura actual: por eso acaba la obra con un apartado sobre perspectivas espirituales y pastorales de la doctrina trinitaria expuesta.- B. A. O.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *El camino hacia una vida lograda*. PPC, Madrid 2015, 268 pp., 19 €

Este libro fue pensado en un principio como texto de Religión para el aula escolar. Esto explica su enfoque introductorio y su lenguaje sencillo y asequible. Pero su contenido es muy completo. Se presenta como un itinerario cuya meta está expresada en el título: “una vida lograda”. El punto de partida es la búsqueda de sentido como rasgo constitutivo de todo ser humano. El segundo paso, muy en consonancia con la visión cristiana

de Dios aunque en contraste con la experiencia de muchos cristianos, es el Dios que va en busca del ser humano, que toma la iniciativa, que se revela en Jesús. El tercer paso invierte el sentido del anterior: ahora es el ser humano el que busca a Dios, lo que permite al autor hacer una presentación de las grandes religiones históricas. La cuarta parte concreta lo que es esa vida lograda para el cristiano: la civilización del amor. González-Carvajal presenta brevemente cómo construirla inspirándose en la Doctrina Social de la Iglesia: expone entonces cuál ha de ser la presencia de los cristianos en una sociedad plural y algunos elementos centrales de la vida en sociedad (el trabajo, la solidaridad como antídoto a la pobreza y la exclusión, la paz).- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística*. Trotta, Madrid 2015, 357 pp., 25 €

Como el propio autor reconoce, este libro se enmarca en la celebración del quinto centenario del nacimiento de Teresa de Jesús. De esta manera, González de Cardedal pretende clarificar las relaciones entre el cristianismo y la mística, reconociendo desde el principio que su aportación se refiere a Europa Occidental, y no a otras latitudes, como las Iglesias orientales, donde la mística ha tenido expresiones muy significativas. El autor refiere que la mística es un fenómeno segundo con respecto al Misterio. Por Misterio se entiende el plan de salvación de Dios que se ha manifestado plenamente en la persona de Cristo. Así, a la irrupción de Dios, le sucede la experimentación que el hombre realiza de dicho acontecimiento. La obra se divide en dos partes que, a nuestro juicio, no están suficientemente explicitadas en sus acotaciones. De hecho, los títulos de cada parte son un tanto reiterativos: “Cristianismo y mística”, para la primera parte, y “Mística, filosofía y cristianismo”, para la segunda.- S. BÉJAR.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Enrique, *Conocer a Dios. Un Padre misericordioso*. San Pablo, Madrid 2015, 157 pp., 11,50 €

Las imágenes de Dios que alimentan nuestra experiencia son muy diferentes. Enrique González, que es profesor de Filosofía en la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, ofrece en estas páginas un ensayo en forma de largas meditaciones con la intención de acercarnos al conocimiento

del Dios verdadero. Su inspiración está en la Biblia, porque comenta textos de los distintos libros que la componen. Especialmente se fija en aquellos pasajes donde aparecen términos como “conocer” y “reconocer”. El Dios omnipotente lo es porque es capaz de amar a cada persona en particular. Y este cambio en la experiencia religiosa es lo que se quiere promover aquí, acercándonos también a quien es su imagen, el ser humano concreto con el que cada día convivimos.- B. A. O.

GREGORIO DE NACIANZO, *Discursos I-XV*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 798 pp., 49 €

No fueron sencillos para la Iglesia los tiempos en que vivió Gregorio Nacianceno, el siglo IV. Él era oriundo de Capadocia y llegó a ser, en medio de no pocas vicisitudes, obispo de Constantinopla. En el contexto cultural y religioso en que se movió predominaba el politeísmo: por eso la teología cristiana de la Trinidad estuvo sometida a amplias controversias para hacerla compatible con la fe monoteísta. A Gregorio le correspondió presidir el Concilio de Constantinopla en 381, el segundo de la serie de concilios ecuménicos. No sólo fue un gran teólogo; se le reconoce además como un excelente escritor. Buscó siempre la síntesis entre la tradición clásica y la doctrina cristiana. En su amplia producción literaria destacan los 45 discursos que se conservan de él, en los que se mezclan cuestiones doctrinales, asuntos eclesiásticos y elementos de su propia biografía. Por eso son difíciles de clasificar. En este primer volumen, de los tres previstos, se publican los 15 primeros siguiendo un criterio cronológico. La extensa introducción de Marcelo Merino Rodríguez, profesor de Patrología en la Universidad de Navarra, ayuda a contextualizar y comprender los discursos. También es él el responsable de la edición bilingüe, de la traducción y de las notas que acompañan al texto.- B. A. O.

KÜNG, Hans, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*. Trotta, Madrid 2015, 2ª edición, 214 pp., 16 €

Llega ahora la segunda edición de un libro que fue publicado en castellano en 1995 (original de 1993). Está concebido como la primera parte de una trilogía que tendría como objeto el cristianismo, cuyo segundo volumen, *El cristianismo. Esencia e historia*, fue publicado en 1997 y ha co-

nocido numerosas reediciones. Küng ha escogido aquí siete teólogos a los que considera esenciales en la historia de la fe cristiana: Pablo de Tarso, Orígenes, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Martín Lutero, Friedrich Schleiermacher y Karl Barth. Quiere ofrecer una síntesis del pensamiento de cada uno dejando de lado los detalles pero destacando el trasfondo vital de cada uno. Tampoco renuncia Küng a ofrecer una valoración crítica de estos autores, cuyo influjo en la teología actual es difícil exagerar. De esa capacidad de síntesis ha dado muestra Küng en otras obras. Ahora no pretende con ella que suplamos la lectura de esos autores y de su extensa obra, sino sólo ofrecer una introducción que nos ayude a adentrarnos en ellos.- I. CAMACHO.

MURRAY, Paul, *Tomás de Aquino orante. Biblia, poesía y mística*. Editorial San Esteban, Salamanca 2015, 329 pp., 22 €

Dominico irlandés y profesor en el Angelicum de Roma, Paul Murray se adentra con este libro en dimensiones menos conocidas de Santo Tomás de Aquino. Es un trabajo en el que se viene ocupando hace tiempo y del que ha publicado ya algunos textos que ahora se incorporan a este volumen. La dimensión mística del santo tiene que ver, más que con su teología de la oración, con la forma como él rezaba. Su oración está de hecho muy relacionada con su actividad como exegeta que se traduce en sus comentarios bíblicos; y eran las cartas paulinas y los salmos los textos más usados por él. Pero quizás la dimensión menos conocida del Aquinate es la de poeta. A ella se dedica la parte final de esta obra, comentando sus himnos para la liturgia de la Eucaristía (entre ellos, el *Pange lingua*, que se ha utilizado en la liturgia de la Iglesia desde entonces). Un capítulo especial merece el himno *Adoro te devote*, la más bella oración compuesta por Santo Tomás, no para la liturgia eucaristía sino como expresión de su devoción personal.- B. A. O.

SEVILLA, Cristóbal, *La misericordia de Dios en tiempos de crisis. Meditaciones bíblicas*. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2015, 142 pp., 13,50 €

El recorrido que se hace en este libro por el Antiguo y Nuevo Testamento pretende ayudarnos a comprender la misericordia divina desde el lenguaje bíblico. El autor, sacerdote de la diócesis de

Cartagena y especialista en la Biblia, ha ido leyendo textos en forma de meditación usando como clave la unidad espiritual entre Antiguo y Nuevo Testamento (el llamado método canónico) y con una sensibilidad actual. Su recorrido por el Antiguo Testamento lo organiza desde la doble experiencia del desierto (como lugar para el encuentro con Dios) y de las crisis por las que atravesó Israel. La misericordia de Dios ahí experimentada llega a su plenitud en Jesús, quien hace de esa misericordia uno de los ejes de su misión. Tan es así que ese mensaje deja un impacto inequívoco en los textos de las cartas neotestamentarias que quieren iluminar cómo ha de ser la vida de las iglesias primeras. El libro de completa con una meditación sobre la oración como encuentro con la misericordia divina, capítulo que se nutre sobre todo de las oraciones de los salmos.- B. A. O.

VILLAR, José R. (ed.), *Diccionario teológico del Vaticano II*. Eunsa, Pamplona 2015, 1.035 pp., 53 €  
 Cuando celebramos los 50 años de la terminación del Vaticano II corremos el peligro de que este último concilio ecuménico se pierda como uno más de la larga lista de todos los que se han celebrado a lo largo de la historia de la Iglesia. Por eso este libro quiere servir de iniciación al mismo, pensando en personas que ya no lo vivieron. Esta iniciación busca ante todo acertar en la hermenéutica de aquel acontecimiento, que tanta polémica ha desatado después. Aquí se sigue la orientación de Benedicto XVI: una hermenéutica de la reforma. Con este enfoque José Ramón Villar ha coordinado a un grupo de 29 profesores, todos de la Universidad de Navarra, que se han repartido las 50 voces seleccionadas. En este sentido, el término “diccionario” no da una exacta idea de su contenido. Lo aclara mejor el adjetivo que le acompaña, “teológico”, porque éste ha sido el verdadero criterio de selección de las voces: y en ellas se atiende más a los contenidos teológicos, con una atención preferente a los núcleos esenciales en cada voz, para ser fieles al principio de “iniciación teológica”. A las 50 voces precede una larga introducción (págs. 25-99), obra del mismo José R. Villar, que presenta una visión panorámica de la preparación y los protagonistas, un recorrido por las cuatro etapas de su desarrollo y una exposición cuidada de la hermenéutica conciliar.- I. CAMACHO.

VOICU, Server (ed.), *Sabiduría – Eclesiástico. Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia: Antiguo Testamento 11*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 312 pp., 35 €

Ya conocemos el enfoque de esta valiosa colección que viene publicando la editorial Ciudad Nueva, una iniciativa tanto más digna de elogio cuanto que la lectura que se hace hoy de la Biblia no suele alimentarse con la que se hizo en los primeros siglos cristianos. En el caso de los dos libros que se incluyen en este volumen se da la circunstancia particular de que no aparecen en la Biblia hebrea, aunque sí en la *Septuaginta* y en *Vulgata*. De todos modos, en los textos aquí recogidos, que abarcan desde Clemente de Roma hasta Juan Damasceno, no se duda del carácter canónico de ambos libros. De libro de la *Sabiduría* fueron usados en aquella época sobre todo pasajes que podrían ser interpretados como referencias alegóricas a Cristo o al Espíritu. El libro del *Eclesiástico*, en cambio, es empleado por su carácter sapiencial, especialmente como enseñanzas referidas a las virtudes. El método seguido es el acostumbrado en la serie: se reproduce en primer lugar cada pasaje bíblico, y a continuación se añade una “Presentación” que resume el contenido de los textos patristicos seleccionados antes de transcribir en su tenor literal cada uno de éstos. Los índices temático y bíblico que se incluyen al final son un buen instrumento para trabajar los textos.- B. A. O.

## ÉTICA Y MORAL

ALBERT, Marta, *Libertad de conciencia. El derecho a la búsqueda personal de la verdad*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 208 pp., 13,50 €

Dos modelos se han dado en la historia para entender la libertad de conciencia: el antiguo se relaciona con la verdad, a la que esta libertad pretende ser fiel frente a las desviaciones de las leyes; el moderno se relaciona, en cambio, con la determinación de lo que es verdad para cada uno en el ámbito de su intimidad. La autora, que es profesora en la Universidad Rey Juan Carlos, utiliza una amplia bibliografía filosófica y jurídica para desarrollar su tesis. Para ella “sólo cabe esperar respeto y libertad para la libertad de conciencia en un entorno donde predomine una concepción objetiva de la ética”. Por ello “la superación del relativismo es condición de posibilidad de la li-

bertad de conciencia” (pág. 191). El estudio tiene un enfoque histórico que contrapone el enfoque antiguo con las condiciones propias del pensamiento contemporáneo y se detiene en los retos que en él se plantean a la libertad de conciencia. Temas muy relacionados con éste son el de la objeción de conciencia y el de la desobediencia civil, a los que el libro dedica también atención. Como marco de todo el estudio puede considerarse en hecho de que la libertad de conciencia se mueve en ese terreno difícil entre el derecho y la moral.- F. L.

AYUSO, Miguel (ed.), *De matrimonio*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2015, 173 pp., 20 €

El editor de esta obra es profesor en la Universidad Pontificia Comillas y presidente de la Unión Internacional de Juristas Católicos. Ha coordinado la publicación de estos nueve estudios, todos ellos de miembros de la citada asociación, en torno a la crisis que atraviesan hoy el matrimonio y la familia. Una peculiaridad del libro es que los textos se publican en la lengua original (italiano, portugués, inglés, alemán, francés, y sólo los cuatro últimos en castellano), como expresión del carácter internacional de la asociación. Hay una línea común de defensa del matrimonio como institución de derecho natural, con sus características de unidad e indisolubilidad. De este modo quieren ofrecer una alternativa a esta situación que vivimos de “evaporación” del matrimonio y “eclipse” de la familia, que tiene que ver con la mentalidad moderna y su influencia sobre nuestras sociedades. En el último trabajo el propio Miguel Ayuso subraya la necesidad de ofrecer “un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reinado de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordenación justa y de su vida progresiva y pacífica” (pág. 151).- I. CAMACHO.

BENEDICTO XVI - FRANCISCO, *Hacia un ecoevangelio. El llamado ecológico de los papas Benedicto y Francisco*. Herder, Barcelona 2015, 401 pp., 25 €

El interés del papa Francisco por la ecología ha quedado bien de manifiesto con la encíclica *Laudato si'*. Pero este libro, que reproduce en su última parte el texto de la encíclica (págs. 259-401),

nos ofrece una amplísima selección de textos (más de 50) sobre ecología de Benedicto XVI (págs. 43-256). Han sido seleccionados por María Milvia Morciano, arqueóloga e historiadora del arte. Su lectura ilustra la profundidad del pensamiento de Benedicto XVI, que desarrolla distintos aspectos de una ecología humana y cristiana. Francisco ha añadido a esta tradición su doble perspectiva específica: escribe desde el Espíritu y escribe desde el Sur. Así lo explica el jesuita Juan Masía en el Prólogo, donde tampoco olvida los antecedentes del pensamiento ecológico en Pablo VI y en Juan Pablo II. Con esto se quiere salir al paso de las críticas que ha recibido la tradición cristiana de un excesivo antropocentrismo poco respetuoso con la naturaleza. En los textos pontificios aquí recogidos hay material muy apropiado para corregir los excesos que se hayan podido cometer en la línea indicada.- I. CAMACHO.

CAAMAÑO, José Manuel - CEBOLLADA, Pascual (eds.), *Pensamiento social cristiano*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015, 316 pp., 17 €

Este manual tiene un precedente: el del profesor Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego (recientemente fallecido) y su equipo, *Una nueva voz para nuestro tiempo*, que conoció varias ediciones. Pero éste, manteniendo el mismo objetivo de dar a conocer los elementos más fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia, tiene unas dimensiones más reducidas y realistas y un enfoque menos histórico y más sistemático. Histórico es el capítulo segundo, que sigue a uno inicial sobre epistemología de la Doctrina Social. Los restantes ocho capítulos recorren distintas áreas temáticas. Hay en ellos cambios significativos respecto a manuales más clásicos: se agrupan algunos temas (un solo capítulo para economía y empresa, por ejemplo) y se incorporan otros nuevos (familia, vida, migraciones, libertad religiosa). Llama la atención que no haya un capítulo expreso sobre la política, tema que no queda suficientemente suplido por el capítulo dedicado a “La Iglesia y la comunidad política. Relaciones entre Iglesia y Estado”. En conjunto se mantiene el estilo de manual, aunque la experiencia mostrará si en algunos casos se adapta a los conocimientos, sobre todo históricos, de los alumnos universitarios de hoy.- I. CAMACHO.

CHUVIECO, Emilio – MARTÍN, María Ángeles, *Cuidar la Tierra. Razones para conservar la naturaleza*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 252 pp., 14,50 €

Profesores respectivamente de la Universidad de Alcalá de Henares y de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, los autores de este libro han querido ofrecer un texto, que es fruto a la vez de su actividad académica y de su inquietud personal. Desde sus especialidades respectivas –la geografía y el medio ambiente– se han acercado a un tema tan de actualidad con una preocupación ética. Por eso, tras unos primeros capítulos donde se analizan las dimensiones del problema medioambiental, se recorren las diferentes corrientes filosóficas que han dado lugar a una ética ambiental, para abordar luego la posición de las principales religiones. Atención particular se presta al cristianismo, que ha sido acusado de estar en el origen de la crisis ecológica. La encíclica *Laudato si'*, que este libro no pudo tener en cuenta porque aún no había sido publicada, encontrará en estas páginas un buen complemento, que le ayudará a ampliar sus perspectivas en las áreas científicas, filosóficas y religiosas.- I. CAMACHO.

FORCADES I VILA, Teresa, *Por amor a la justicia. Dorothy Day y Simone Weil*. Ediciones HOAC, Madrid 2015, 143 pp., 14 €

Simone Weil fue una filósofa inquieta e inconformista que vivió pocos años (1909-1943). Dorothy Day, que fue una activista social, tuvo en cambio una larga vida (1897-1980). Pero ambas tuvieron una preocupación común, en lo que coinciden además con Teresa Forcades, esta monja benedictina doctora en Salud Pública y en Teología que últimamente se ha dado a conocer por su radicalismo político. Esa preocupación es la de cómo articular compromiso político y experiencia mística. Y Forcades ha ido indagando en la vida y escritos de una y otra distintos aspectos que arrojan luz sobre esa preocupación común huyendo siempre de las derivas fundamentalistas tan frecuentes al querer articular política y fe. Estos aspectos son: el valor del trabajo y los movimientos de trabajadores, el papel de la mujer, la experiencia de Dios y la experiencia de Iglesia, el pacifismo y la revolución; y siempre, como telón de fondo, la justicia y la opción por los pobres.- I. CAMACHO.

FORCADES I VILA, Teresa, *Está en nuestras manos*.

Ediciones Dau, Barcelona 2015, 168 pp., 18 €  
Después de estudiar medicina y teología en España y en Estados Unidos, Teresa Forcades ingresó en el monasterio de San Benet en Monserrat, pero hoy vive con un permiso de excomunión, lo que le deja abierta la posibilidad de ejercer su compromiso político. Suficientemente conocida gracias a su presencia en los medios, lo que nos ofrece en este libro está construido a partir de sus intervenciones orales y conferencias, sus escritos diversos. La parte primera se centra en una crítica dura del capitalismo, sobre todo por su deriva neoliberal, con una atención primordial a la privatización de la sanidad, tema que ella conoce muy directamente. Otros dos temas de los que se ocupa, a los que dedica las partes segunda y tercera, son la construcción de una democracia social y el nacionalismo. Por fin concluye disertando sobre algunos retos a los que se enfrenta hoy el cristianismo. Su tesis doctoral en Teología Fundamental sobre el concepto de persona en la tradición cristiana y en el diálogo con la filosofía moderna aporta elementos muy válidos para entender el trasfondo del pensamiento de esta monja tan singular.- B. A. O.

REINER, Hans, *Fundamentos, principios y normas particulares del Derecho natural*. Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 72 pp., 10 €

No es frecuente que el derecho natural sea tema de una emisión radiofónica. Pues bien, el contenido de este libro es el texto de tres programas de radio del autor en la "Südwestfunk" en marzo y abril de 1963. Un año después apareció el libro en Alemania y sólo ahora nos llega la traducción española. Hans Reiner (1898-1991) fue profesor en la Universidad de Friburgo hasta 1965. Como él confiesa, no fue al Derecho Natural desde el Derecho, sino desde la Filosofía, que era su especialidad. Desde ahí quiere proponer un esbozo de una nueva teoría del Derecho Natural, que se ocupe en primer lugar de su fundamentación, un tema que era objeto de debate en aquel tiempo y sobre el que dominaba una innegable desorientación. El hecho de que lo mucho escrito sobre esta cuestión no estuviera al alcance del gran público fue lo que movió a Reiner a componer este esbozo divulgativo, que toma como punto de partida la esencia y la fundamentación del Derecho Natural, para lo que piensa imprescindible remitir a

la razón en su función práctica. Cuestión ulterior, que también se aborda en estas páginas, es la de cómo llegar a formular los contenidos de ese Derecho Natural, para lo que Reiner echa mano del concepto de justicia siguiendo las diferentes modalidades que de ella propone Aristóteles, y presentando luego como base de esos contenidos el “derecho a la posesión originaria del propio cuerpo”.- I. CAMACHO.

SANTOS RODRÍGUEZ, Patricia – MARTÍN PUERTA, Antonio (coords.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia para universitarios*. CEU Ediciones, Madrid 2015, 132 pp., 12 €

Cinco son los profesores que han colaborado en este manual, cuatro de los cuales son especialistas en Filosofía del Derecho. Y eso deja su huella en el texto, como se manifiesta en la insistencia en la Ley Natural y su importancia en todo lo relativo a la Doctrina Social de la Iglesia. El manual está dividido en siete partes. La primera de ellas, introductoria, es la más extensa: presenta una panorámica histórica del desarrollo de la Doctrina Social, desde León XIII hasta el papa Francisco, para detenerse luego en las fuentes de ésta y los principios que la inspiran. Las otras seis partes se ocupan de otras tantas áreas temáticas: bioética, matrimonio y familia, economía, política, derecho, información y medios de comunicación. Se adopta, por tanto, la opción de incluir en la Doctrina Social temas tradicionalmente tratados en la moral personal. El carácter de manual destaca mucho, y la presentación de los temas es, sobre todo en algunos momentos, muy esquemática: casi un guion que reclama ser complementado y desarrollado por un profesor. Tampoco se aporta bibliografía.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

BELTRAMO ÁLVAREZ, Andrés, *La reforma en marcha. Emoción y desconcierto en tiempos de Francisco*. Stella Maris, Madrid 2015, 279 pp., 19 €

El argentino Andrés Beltramo es corresponsal en Roma de diferentes medios, desde donde, hace ya años, sigue de cerca la actividad de la Santa Sede. En este libro da buena muestra de cuál es su estilo de trabajo. Atraído por el papa Francisco, hacia el que siente una inocultable admiración, ha querido hacer en estas páginas, no un relato

oficial, sino “un recuento de primera mano sobre el fenómeno imprevisto y espontáneo provocado por su figura” (pág. 12). “De primera mano”, porque Andrés Beltramo se ha entrevistado con muchos testigos directos de la vida de Francisco antes y después de ser elegido papa. El libro se ciñe a los dos primeros años de pontificado, pero para explicar muchos aspectos que se han puesto de manifiesto en este tiempo tiene que acudir el autor a la vida toda de Bergoglio, es especial a los momentos más relevantes de ella. Y no sólo se ocupa de explicar su popularidad, indaga también la oposición que ha suscitado en la Iglesia y dentro del Vaticano. La voluntad de reforma que le anima es una clave de interpretación de su actividad, y ésa queda ilustrada con multitud de anécdotas que el libro recoge, y que hacen entretenida y agradable su lectura.- B. A. O.

DOLAN, Timothy, *Un pueblo de esperanza. Conversaciones con Timothy Dolan*. Ediciones Palabra, Madrid 2014, 318 pp., 17,50 €

El cardenal Dolan suscitó mucho interés en torno a su figura en vísperas de la elección del papa Francisco y en esta entrevista reflexiona en voz alta, ante un periodista, sobre los retos que se le presentan hoy a la Iglesia, al igual que sobre los temas candentes de la actualidad. En estos momentos es una de las personalidades más relevantes de la Iglesia Católica, por la acumulación de ascensos, honores y votos de confianza de que ha sido objeto por parte de los tres últimos papas. Ser arzobispo de Nueva York lo convierte inevitablemente en portavoz de primer orden del catolicismo, tanto estadounidense como mundial. Es un personaje de referencia obligada para cualquiera que desee hacerse una idea de hacia dónde camina la Iglesia Católica en los Estados Unidos. Libro de gran interés en todo su contenido, que puede reflejar un espíritu similar al que anima al papa Francisco y que tantas esperanzas a suscitado en su entorno.- A. NAVAS.

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *Alternativas proféticas. La pastoral del cambio a partir de Evangelii gaudium*. Ediciones Paulinas, Madrid 2015, 190 pp., 13 €

Es generalmente aceptado que la exhortación postsinodal *Evangelii gaudium* es más que una exhortación postsinodal: estamos ante un verdadero

programa papal, donde Francisco propone lo que para él es más decisivo en esta etapa de la Iglesia. El trinitario Juan Pablo García Maestro ha leído este documento papal desde sus preocupaciones como profesor del Instituto Superior de Pastoral de Madrid y de la Universidad Pontificia de Salamanca. Es decisiva en esta lectura la centralidad de la evangelización, una tarea de que tiene como eje vertebrador la opción por los pobres. Los temas del documento que se van recorriendo en el libro no reciben un tratamiento cuya extensión coincida siempre con la importancia que el mismo autor le concede a cada uno. Pero el conjunto constituye un buen reflejo de las preocupaciones del papa. Son: la parroquia, la homilía, la religiosidad popular, la opción por los pobres, la catequesis, el diálogo interreligioso, la familia. García Maestro ha leído muy concienzudamente el texto de Francisco: por eso todo su libro está construido sobre constantes citas del documento papal.- B. A. O.

SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando, *Memorias para la esperanza*. Encuentro, Madrid 2016, 469 pp., 22 € Han sido muchos los amigos que le animaron a escribir sus memorias. Y en verdad que hay que agradecerle que terminara aceptando la invitación. Fernando Sebastián ha sido testigo muy directo de la vida de la iglesia española y, a través de ella, de la historia de España. En estas páginas nos encontramos con un Fernando Sebastián que ya en los últimos años del franquismo formó parte del consejo particular que el Cardenal Tarancón creó para que le asesorara en aquella coyuntura compleja. Desde entonces han sido diferentes los escenarios donde transcurrió su vida: la Universidad Pontificia de Salamanca, la diócesis de León, la Secretaría de la Conferencia Episcopal Española, las diócesis de Granada, Málaga y Pamplona. Pero estas memorias no sólo nos acercan a la historia reciente gracias a su testimonio de primera mano: nos permiten además asomarnos a la personalidad de Fernando Sebastián, que se nos revela en toda su autenticidad, sin eludir sus propias limitaciones, a las que tantas veces se refiere con toda sencillez. Esa objetividad que quiere tener consigo mismo la desea para la realidad en la que vivió. Sebastián no se limita a narrar, se detiene muchas veces al hilo de la narración para reflexionar sobre temas de fondo, especialmente sobre aquéllos que más le han preocupado siempre (la presencia de la Iglesia en una

sociedad cada vez más secularizada, y sus reflejos y consecuencias tanto en la sociedad como entre los creyentes y en las comunidades cristianas). Tampoco oculta críticas de hechos, situaciones o personas, pero nunca se ensaña en ellas: sólo muestra su libertad, de que siempre se siente orgulloso. Sus conocimientos teológicos (aunque reconoce que la historia nunca fue su fuerte) se unen a una fe profunda y a una disponibilidad apostólica que es impronta de su vocación claretiana.- I. CAMACHO.

## VIDA RELIGIOSA

CLIMENT BUZÓN, Narciso, *Madre María de la Purísima. La santidad en tiempos difíciles*. San Pablo, Madrid 2015, 78 pp., 8 €

En poco tiempo ha llegado a los altares, antes de cumplirse los 20 años de su muerte: la Madre María de la Purísima fue canonizada por el papa Francisco el 18 de octubre de 2015. Fue la Madre General de las Hermanas de la Cruz desde 1977 hasta su muerte, acaecida en 1998. Este librito no pretende ofrecer una biografía de la santa, aunque se abre con una semblanza de ella. Busca, más bien, presentarnos su espiritualidad en sus rasgos más sobresalientes: por eso se destaca en él cómo quiso armonizar la mística con la actividad y la entrega a los enfermos y a los pobres. Porque el apostolado es fruto de la unión con Dios, pero esa unión sirve a su vez para fortalecer la actividad apostólica. En esta espiritualidad hay un eco indudable de la Madre Angelita, Sor Ángela de la Cruz, la fundadora en 1876 de la Compañía de la Cruz, a la que quiso seguir desde que la conoció en la obra de sus hermanas religiosas.- B. A. O.

GARCÍA, José A. (ed.), *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad. Escritos del P. Arrupe sobre la vida religiosa*. Mensajero, Bilbao 2015, 300 pp., 13,95 €

El P. Pedro Arrupe fue General de la Compañía de Jesús entre 1965 y 1983. Una buena parte de ese tiempo –quince años– fue además Presidente de la Unión de Superiores Generales, nombramiento repetido para cuatro mandatos como reconocimiento de su autoridad en relación con la vida religiosa en general. Esta circunstancia es la que está detrás del presente libro. La selección de textos de Arrupe que recoge está hecha con el criterio de su aplicabilidad a la vida religiosa en

general, especialmente a la apostólica, y no sólo a la más propia de los jesuitas. Son catorce textos en total. Sus contenidos tocan lo que fueron sus grandes preocupaciones en torno a la vida religiosa; y, aunque reflejan directamente el mundo del posconcilio, no han perdido actualidad. Un primer bloque responde a vuelta a las fuentes y a los carismas fundacionales que el Concilio pidió a todos los institutos religiosos, y que implica una vuelta a Jesús, que es la fuente de toda vocación. En segundo lugar se aborda el tema de la misión apostólica, una misión que sólo se entiende en el marco de la Iglesia. El tercer bloque se centra en el Espíritu que anima la misión. La palabra fresca y optimista de Arrupe vuelve a llegar a nosotros cuando se cumplen los 25 años de su muerte.- I. CAMACHO.

GÓMEZ MANZANO, Rafael – BERMEJO POLO, María Cruz (editora), *Relaciones interpersonales en la vida consagrada. Cursillos de formación*. San Pablo, Madrid 2015, 299 pp., 14 €

GÓMEZ MANZANO, Rafael – BERMEJO POLO, María Cruz (editora), *Los votos de pobreza y obediencia en la vida consagrada. Cursillo de formación*. San Pablo, Madrid 2015, 254 pp., 14,50 €

El claretiano Rafael Gómez Manzano, que murió relativamente joven (1942-2002), dedicó buena parte de su actividad como sacerdote y psicólogo a la formación permanente de las religiosas contemplativas. Y ese rico material es el que ahora se ofrece, en un proyecto que incluye cuatro volúmenes, del que aquí presentamos los dos primeros. Sor María Cruz Bermejo Polo, de las Hermanas Pobres de Santa Clara (clarisas), ha sido la encargada de transcribir sus charlas, así como los resultados de los grupos de reflexión que organizaba en sus cursillos. El primero de estos volúmenes recoge el cursillo que impartió a las religiosas clarisas en julio de 1997: en él se aborda la dimensión comunitaria de la vida religiosa a partir de la dimensión social de la persona, para estudiar lo que son unas relaciones interpersonales insuficientes y las vías para llegar a una auténtica relación. El segundo volumen responde a otro cursillo, celebrado en este caso en junio de 1998: su tema son dos de los tres votos de la vida religiosa (la pobreza, esencial en la vida de las clarisas, a quienes San Francisco de Asís ya bautizó como “Señoras Pobres”; la obediencia, entendida como camino de libertad). La

personalidad del autor explica su preocupación por insertar la vida religiosa en las experiencias humanas más auténticas, de modo que aquélla sea entendida como vía para alcanzar una verdadera plenitud humana.- B. A. O.

RUPNIK, Marco I. – CAMPATELLI, Maria, *Veo una rama de almendro. Reflexiones sobre la vida consagrada*. San Pablo, Madrid 2015, 367 pp., 18 €

Este libro se sitúa en el entorno de la preocupación eclesial por la crisis actual de la vida religiosa. La intención de los autores es contribuir a que pueda limpiarse en las instituciones de vida consagrada la morralla que puede parecer atractiva para el hombre contemporáneo, pero que no fomenta la vida en el espíritu, olvidando las modas de una época que los autores consideran que ya no tiene actualidad. Todo ello porque en la actual vida consagrada sería más fácil hablar, explicar o enseñar, que vivir y revelar. Se plantea la cuestión del testimonio, que muchos consagrados interpretan como un empeño propio, llevado adelante con esfuerzo personal, cuando debería consistir en traducir la energía de Jesús que une la humanidad de la persona con su vida divina, de forma que se transmita a los demás. Muy importante para esta renovación de la vida consagrada sería recuperar la conexión con el monacato tradicional, del que fluyeron las demás ramas de este tipo de vida.- A. NAVAS.

## PASTORAL

ÁLVAREZ, Chema, *El Evangelio para torpes*. San Pablo, Madrid 2015, 188 pp., 9,50 €

Más que “para torpes”, habría que decir “para no iniciados”. Porque este libro está concebido con la saludable intención de salir al paso de tanta gente que carece de una mediana formación religiosa y bíblica. Y lo hace con un gran sentido pedagógico: un estilo directo, lenguaje sencillo, conexión con las preguntas que muchos se hacen. El contenido consiste en un recorrido por los evangelios, que se inicia con la presentación de los cuatro libros neotestamentarios y se centra luego en la persona de Jesús, su mensaje, su actuación, sus conflictos, su muerte y resurrección. La presentación no es aséptica: tiene un claro enfoque teológico, con una idea de Dios cercano al ser humano y un Je-

sús comprometido con la instauración del Reino. Como complemento pedagógico de gran utilidad hay que señalar los recuadros que se van insertando en los sucesivos capítulos para explicar en pocas palabras términos consagrados en el mundo de los evangelios y en el lenguaje eclesial (como son “escribas”, “gnosis”, “presbíteros”, y así hasta unos 80), fáciles de localizar gracias al índice que se añade al final.- I. CAMACHO.

BERMÚDEZ, Fernando, *Luz en el desierto*. Desclee de Brouwer, Bilbao 2015, 120 pp., 9 €

El autor, que ha sido misionero en Guatemala y Chiapas durante tres décadas, califica esta obra de “parábola histórica”. En realidad es una novela, cuya acción se sitúa en el siglo IV y cuyos protagonistas principales son dos anacoretas, Agatón y Onofre, que desde el desierto pretenden arrojar alguna luz sobre la realidad de la Iglesia de su tiempo. La sensibilidad de Agatón se inclina más al cultivo de la vida interior; la de Onofre tiene un carácter más profético ante el sufrimiento del prójimo. La tensión entre ambas posturas, que está presente en toda la historia de la Iglesia, debe seguir alentando la vida de los cristianos en la actualidad. El autor busca, desde esta atalaya lejana en el tiempo, una ayuda para entender la misión del cristiano hoy en la línea de esa renovación profunda de la Iglesia que alienta y protagoniza el papa Francisco.- B. A. O.

JÁUREGUI, Juan, *Oraciones y reflexiones para el Año de la Misericordia*. Editorial CCS, Madrid 2015, 223 pp., 12,30 €

Este libro está concebido con un sentido práctico y pastoral, fruto de la experiencia de un sacerdote de la diócesis de Santander que ejerce como párroco en tres localidades. Y será una buena ayuda para hacer vivir el Jubileo de la Misericordia en parroquias y comunidades de todo tipo. Contiene hasta 14 guiones temáticos en torno a temas bíblicos: concretamente, a cuatro salmos de misericordia y a diez textos evangélicos. Su objetivo último es la escucha de la Palabra. Cada guión comienza con una ambientación (monición y oración); se reproduce luego el texto bíblico, seguido de una reflexión sobre él; se concluye con preguntas para la reflexión y con peticiones y una oración final. Como apéndice se incluyen 14 cantos. Con todo ello se busca que el corazón creyente sea

más misericordioso y de este modo comunique la misericordia de Dios a nuestro mundo tan duro y frío, tan deshumanizado y carente de entrañas y de corazón.- B. A. O.

MARTÍNEZ SISTACH, Lluís (ed.), *La pastoral de las grandes ciudades*. PPC, Madrid 2015, 383 pp., 19 €

La pastoral de las grandes ciudades es una preocupación que el hasta hace poco arzobispo de Barcelona compartía con el papa Francisco de su etapa al frente de la diócesis de Buenos Aires. Esto le movió a organizar un congreso internacional en Barcelona, cuyos materiales se recogen aquí. En una primera etapa (mayo 2014) se dio todo el protagonismo a los expertos: nueve ponentes internacionales que estudiaron el problema de las grandes urbes (que hoy habita ya el 52% de la población mundial) desde el punto de vista demográfico y sociológico, pero también desde la Biblia (el mensaje de Jesús en las ciudades de su tiempo) y desde la historia (la expansión del cristianismo en los primeros siglos). Esta parte del congreso dio como fruto un extenso “Documento de síntesis” (págs. 286-337), elaborado por los profesores Armand Puig y Joan Planelles, de la Facultad de Teología Catalunya. Sobre esa base reflexionaron en una segunda fase del congreso (noviembre 2014) un grupo de pastores (todos ellos obispos, venidos de los cinco continentes). El libro concluye con las palabras del papa Francisco con ocasión de la visita que le hizo el card. Martínez-Sistach para hacerle entrega de los resultados del congreso.- I. CAMACHO.

NEWMAN, John Henry, *Sermones parroquiales / 8 (Parochial and plain sermons)*. Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 244 pp., 24 €

La serie de los *Sermones parroquiales* constaba originalmente de sólo seis volúmenes y fue publicada entre 1834 y 1842. Cuando se quisieron reeditar aquellos sermones anglicanos (en 1868), una vez que Newman se había convertido ya al catolicismo, fue él mismo quien propuso añadir los dos volúmenes, números 7 y 8, con los que ahora concluye la serie editada en castellano. Newman pensaba que los contenidos de todos ellos podía suscribirlos absolutamente siendo ya sacerdote católico. Los volúmenes 7 y 8 constituyen la serie de “sermones sencillos” (*plain sermons*) y fueron seleccionados por él con criterios que no son fáciles

de percibir. En concreto los 18 sermones de este volumen 8 no están ordenados cronológicamente; corresponden además a épocas muy distintas: ocho son de 1830-1832, dos son de 1825, sólo cuatro son posteriores a su conversión. Si hay un tema recurrente en ellos, que explicaría quizás su selección, es la obediencia, preocupación permanente de un hombre que siempre buscó el conocer la voluntad de Dios sobre él para seguirla. El tema reaparece continuamente en estos sermones, a pesar de que fueron pronunciados a lo largo de muchos años y de que la temática que trata en ellos es muy diversa.- B. A. O.

PAGOLA, José Antonio, *Recuperar el proyecto de Jesús*. PPC, Madrid 2015, 239 pp., 16 €

Éste es el primero de los cuatro volúmenes que forman un proyecto para dinamizar las comunidades cristianas en respuesta a la llamada del papa Francisco. El autor, que es bien conocido y que tiene una gran capacidad para hacer accesible en sus escritos la persona y el mensaje de Jesús, quiere facilitar a las parroquias y a otras comunidades cristianas la tarea de seguir la senda de reforma que el papa ha propuesto a la Iglesia, y que va mucho más allá de la reforma de las instancias centrales del Vaticano. La estructura del libro está pensada como un itinerario de renovación para parroquias y comunidades. Por eso se inicia describiendo el modelo al que hay que apuntar teniendo en cuenta también los signos de nuestro tiempo. Se continúa luego ofreciendo el objetivo de esta renovación, que no es otro sino hacer a Jesucristo el centro de la comunidad. El resto de la obra se ocupa de presentar el proyecto de Jesús y de subrayar su carácter profético, lo que se completa con tres aspectos de especial importancia en nuestros días: seguir a Jesús desde los últimos, profundizar en la actitud sanadora que él manifiesta, promover el protagonismo que le corresponde a la mujer. Un capítulo final trata de cómo recuperar la experiencia vivificadora de Cristo resucitado.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ OLAIZOLA, José María, *Mosaico humano*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 263 pp., 12,95 €

En esta obra Rodríguez Olaizola ha recogido un buen número de reflexiones personales en respuesta a acontecimientos de la actualidad que

estaban sin publicar. Igualmente ha incluido un buen número de twits sobre temas diversos, lo que es una novedad muy interesante. El libro ordena todo este material repartiéndolo en varios temas genéricos como: “nuestra sociedad y sus dinámicas”, “la sociedad de la información”, “el amor y otras preocupaciones”... En general la obra consigue recoger lo más propio del estilo de Rodríguez Olaizola, dotado de una gran capacidad de expresar la fe en lenguajes y fórmulas adaptadas a la sociedad y la juventud de hoy. Tal vez le falta el tener un hilo conductor más claro; el resultado final es un poco fragmentario y a veces se pasa sin solución de continuidad de una temática a otra muy diversa, lo que hace difícil la lectura. En cualquier caso, creo que es una obra valiosa para aquellos agentes de Iglesia en contacto pastoral con la juventud. La lectura de los escritos de Rodríguez Olaizola es siempre una muy buena inspiración de cara a desarrollar formas actualizadas de presentación de la fe.- G. VILLAGRÁN.

## ESPIRITUALIDAD

ANCOS MORALES, Beatriz de, *Teresa de Jesús comunicadora del Dios inefable. Tres claves de lectura de su obra literaria*. Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 93 pp., 12 €

Este breve ensayo, con el que la autora quiere rendir homenaje a la Santa en el V centenario de su nacimiento (1515-2015), pretende acercar al lector la figura de santa Teresa como una comunicadora nata y, en último término, como comunicadora de Dios. Para ello desarrolla tres claves que nos ayudarán a comprenderla: en Teresa literatura y vida van íntimamente entrelazadas; escribir responde en ella a una imperiosa necesidad de comunicar; la comunicación de lo Inefable es un reto permanente para la escritora, una ardua tarea para la mística.- B. A. O.

LÓPEZ BAEZA, Antonio, *Francisco de Asís. Una luz puesta en lo alto*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 224 pp., 16 €

El libro está dedicado al papa Francisco, pero el autor, que es sacerdote y ha dedicado gran parte de su vida a la animación espiritual, reconoce que le ha movido a escribirlo su admiración hacia el santo de Asís. Su vida es auténtica poesía y expresión viva de que el Evangelio de Jesús está hecho a

la medida del hombre. En estos tiempos, cuando la humanidad se debate en una crisis como ocurriera en la época del santo, es necesario estar convencido de que otro mundo es posible si no queremos renegar del Evangelio del Reino. Los ocho capítulos del libro son variaciones sobre lo que el autor llama el *sanfranciscanismo*, que no es tanto una doctrina cuanto un testimonio que se expresa en distintas manifestaciones. Al final de estas páginas, ya en Epílogo, el autor vuelve sobre el papa Francisco: en él ve un testimonio significativo de todo lo que el franciscanismo representa, y muy adecuado, por cierto, a lo que necesitan la Iglesia y el mundo de hoy.- I. CAMACHO.

MASÍA, Juan, *Vivir. Espiritualidad en pequeñas dosis*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 191 pp., 19 €

El mucho tiempo que el autor lleva viviendo en Japón explica el eco de la tradición budista que se percibe en estas páginas. Y esto enriquece su contenido como expresión de un fecundo diálogo entre budismo y cristianismo. El autor define el libro como “notas sencillas sobre espiritualidad despier-ta” (pág. 11). Esta espiritualidad no se recibe desde fuera, sino que tiene su fuente en una iluminación interior. Para ello ayudarán estas 75 meditaciones, muy breves ya que ninguna pasa de una página: son “píldoras de contemplación”. Se orientan en una triple dirección: despertar a la vida para agradecerla confiadamente; convivir vivificándonos mutuamente con gozo; compadecer liberadoramente cuanto sofoca la vida. Todo ello no es más, ni menos, que un esfuerzo por ayudarnos a vivir en plenitud, con conciencia y con gratitud.- B. A. O.

MERTON, Thomas, *“La voz secreta”. Reflexiones sobre mi obra en Oriente y Occidente*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 222 p., 10,95 €

Se publican en estas páginas los prefacios que fue redactando Thomas Merton para sus obras, durante su vida. A lo largo del tiempo fue descubriendo que no son las cosas las que deberían adaptarse a nosotros, sino nosotros a las cosas. Paulatinamente fue contemplando las cosas, las personas o los eventos de la vida, no como el físico o el matemático, intentando objetivarlas, sino tal como se encuentra todo ello en Dios. No sigue un itinerario desde su yo personal hacia las cosas, sino que sigue un itinerario de la mente hacia

Dios, al estilo de san Buenaventura. En su aproximación a todo y a todos va manifestando una ductilidad llena de misericordia y compasión, que rechaza lo violento, lo frustrante, la crítica airada contra lo deshonesto o lo que reduce a la persona a un mero instrumento sujeto a ser explotado o desechado. Se ve cómo, en su evolución interior, se fue produciendo una empatía nueva (que no tenía en sus años jóvenes) con el mundo nacido de las manos de Dios y que gime anhelando su desarrollo y plenitud no logradas.- A. NAVAS.

RODRÍGUEZ, José Vicente, *Juan de la Cruz y el evangelio de la gratuidad*. PPC, Madrid 2015, 356 pp., 19 €

Estamos ante un interesante libro, de un muy buen conocedor de la obra sanjuanista. El aspecto más interesante del mismo es que el autor no sólo realiza una exposición precisa del pensamiento del místico, sino que pone al servicio del lector una buena dosis de su propia experiencia. Más allá del rigor intelectual, el autor nos facilita gustar del caudal de sabiduría del santo de Fontiveros. El libro tiene como hilo conductor una categoría muy actual: la gratuidad. Desde ella, se releen las obras de San Juan de la Cruz, para ofrecer al lector una interpretación muy pertinente para el momento que vivimos. La gratuidad es la meta del cristiano, y todo el proceso espiritual (vía purgativa, iluminativa y unitiva) tiene como objetivo la desposesión y el desasimiento con respecto al conjunto de lo real. En efecto, el pecado provoca que el hombre se enseñoree de la realidad y, finalmente, se relacione con Dios, con los otros, y con las cosas, desde una clara funcionalización de las mismas. De esta manera, el hombre se convierte en el dios de todas las cosas. El proceso vital, en diálogo con Dios, irá introduciendo al creyente en una noche en la que habrá de comprender que la realidad no está a su servicio, y que la clave de comprensión de la relación con la misma viene establecida desde la más pura gratuidad. Especialmente, esto se verifica en el trato con Dios: Él no es el tapagujeros de nuestra menesterosidad, sino que Dios es Dios, más allá de que pueda ser útil o inútil para nuestra vida. La obra se divide en dos partes claramente diferenciadas, con un total de diecinueve capítulos, un par de anexos y una recopilación. En la primera parte, se hace una exposición global del concepto de gratuidad en relación con la persona y obra de Juan de la Cruz. Y en la segunda parte, se entra a

desgranar dicha noción de gratuidad transitando por las grandes temáticas sanjuanistas (grados de amor, virtudes teologales, imitación de Cristo, obra del Padre, Espíritu aposentador, alianza esponsal, apetitos desordenados, noches, etc.).- S. BÉJAR.

## RELIGIONES

ASLAN, Reza, *Solo hay un Dios. Breve historia de la evolución del Islam*. Urano, Barcelona 2015, 187 pp., 16 €

En este libro el autor quiere hacer una presentación rigurosa del origen y evolución del Islam que responda a las múltiples preguntas que el lector novel tiene hoy en día sobre esta tradición religiosa. La perspectiva de la obra es esencialmente histórico-crítica, es decir, va repasando los principales hitos de la vida de Mahoma y del surgimiento del Islam intentado presentar lo más objetivamente posible lo que ocurrió. Esta lente histórica permite al autor desmontar muchos mitos occidentales sobre el Islam así como deslegitimar lecturas fundamentalistas de otros entornos musulmanes. En este sentido Aslan demuestra no sólo erudición en su conocimiento de la historia del Islam sino también capacidad de síntesis y el tener una buena síntesis personal de estos temas. Sí se puede afirmar que el autor está falto de una perspectiva interreligiosa, pues su tratamiento de la relación entre el Islam y otras religiones peca de simplista y apologetica. Igualmente el autor resuelve su breve tratamiento de la presencia del Islam en España con la referencia a los mismos mitos que en el resto del libro intenta desmontar. En cualquier caso el libro es una magnífica introducción primera a esta tradición religiosa que permite superar con rigor prejuicios y mitos. G. VILLAGRÁN.

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *Sólo el amor nos puede salvar. La actitud del cristianismo ante las otras religiones*. San Pablo, Madrid 2015, 245 pp., 14 €

El autor intenta descubrir qué ha quedado del espíritu del Vaticano II cincuenta años después, en relación con las demás religiones. También se trata el tema del relativismo y la verdad, la cuestión de la nueva evangelización, el diálogo entre el islam y el cristianismo, lo necesario que resulta que la vida religiosa se tome en serio el diálogo interreligioso, para terminar con las palabras y los gestos del papa

Francisco justamente en el campo del diálogo interreligioso. Se intenta que el lector, ante el seguidor de otra religión, lo contemple ante todo como persona, y como persona amada por Dios, que ama todo lo que ha creado.- A. NAVAS.

GOLEMAN, Daniel, *La fuerza de la compasión. La enseñanza del Dalai Lama para nuestro mundo*. Kairós, Barcelona 2015, 285 pp., 16 €

La amistad entre el Dalai Lama y el autor de este libro es estrecha y se remonta a comienzos de los años 1980. Daniel Goleman, que es periodista del *New York Times* y muy conocido por su obra *Inteligencia emocional*, ha vertido en estas páginas el resultado de varias entrevistas mantenidas con el Dalai Lama en momentos diferentes y en muy distintos lugares del planeta. Su contenido no tiene un carácter científico sino más bien testimonial. En un mundo tan cargado de divisiones e injusticias y tan dominado por el *selfie* y todo lo que ello representa, el Dalai Lama comienza proponiendo lo que él llama un proceso de *higiene emocional*, que busca destruir las emociones destructivas y cultivar las positivas. Desde esa autodisciplina es posible construir una ética universal apoyada en valores humanos básicos, todos ellos articulados sobre la compasión hacia todos. Esta compasión es la que habría de inspirar toda acción humana, una acción que no puede esperar. Los muchos testimonios que salpican el libro muestran la riqueza y posibilidades que se encierran en esta compasión en acción.- F. L.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, *Aproximación a una teología de las religiones. Religiones tradicionales - Vol. I: Judaísmo-Islam*. Editorial Católica, Madrid 2015, XXXII + 843 pp., 44 €

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis, *Aproximación a una teología de las religiones. Vol. II: Hinduismo-Budismo. Salvación en las tradiciones religiosas. El cristianismo y las religiones*. Editorial Católica, Madrid 2015, XXIV + 980 pp., 45 €

Esta última obra publicada en dos volúmenes por el profesor José Luis Sánchez Nogales es un trabajo bien estructurado y con un desarrollo excelente sobre la inexorable relación entre la exposición de una teología de las religiones y su análisis soteriológico. En él, resalta el autor, como eje axial, el dato soteriológico y su reflexión teológica (cf. sexta y séptima parte del segundo volumen). Es más,

esta publicación ofrece en todo el desarrollo de su aparato crítico, desde una óptica lógicamente selectiva (por su amplitud), las obras representativas de los autores más cruciales en torno a la reflexión y estudio de la teología de las religiones. El autor presenta el actual estado de los diversos intentos de acercarse a las religiones desde un enfoque específicamente teológico en el que se aproxima a un conocimiento histórico-fenomenológico de ellas dentro de un marco establecido por el Magisterio de la Iglesia. Así pues, nuestro autor pretende un encuentro desde la identidad católica, pero realizando un esfuerzo de conocimiento de las claves específicamente religiosas de las religiones; desde la propia pretensión de verdad e identidad y en actitud de respeto a la pretensión de identidad y verdad de las otras religiones. Contiene asimismo consideraciones acerca del estatuto epistemológico de la teología de las religiones, así como una exposición y valoración de los modelos y paradigmas elaborados en las últimas décadas para intentar dar cuenta de la pluralidad religiosa. El tema del diálogo así como el papel central de Jesucristo como único universal mediador entre Dios y los hombres, y de la Iglesia como su sacramento, ocupan también su lugar en este texto. Así las cosas, nos encontramos con un libro amplio y sistemático, que resume gran parte de la pasión por la reflexión e investigación teológica del autor desde la perspectiva soteriológica en las religiones no cristianas, ya que como señala el mismo autor, su objetivo es que contribuya «a un más ordenado y clarificado conocimiento de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, ayudando a encuadrarlas dentro de una visión teológica que deje ver con coherencia su lugar en la *historia salutis*, así como a profundizar –por el efecto espejo– en los hontanares de la fe cristiana» (p. XXIV, vol. I). Solo resta invitar a los interesados en esta magnífica obra a su lectura atenta y paciente.- J. G. GARCÍA AIZ.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

CAUSSE, Jean-Daniel – CUVILLIER, Élian, *Viaje a través del cristianismo. Exégesis, antropología, psicoanálisis*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 211 pp., 13, 95 €

Exégesis, antropología y psicoanálisis se aúnan en este interesante volumen a través de una serie de entrevistas realizadas a dos especialistas en

dos campos diversos: por una parte, responde Jean-Daniel Causse, psicoanalista especializado en cuestiones éticas y religiosas; de otro lado, Élian Cuvillier, exégeta y profesor de Nuevo Testamento. De este modo, en ese sugestivo diálogo de dos disciplinas tan diversas, se van repasando temas fundamentales de la experiencia cristiana como son la encarnación, la representación de Dios como Padre omnipotente, el sentido sacrificial de la muerte de Jesús, la resurrección, los sacramentos o el juicio final, entre otros. Desde una sensibilidad abierta, tanto en la perspectiva psicoanalítica como en la teológico-bíblica, todos esos temas adquieren una luz muy particular y convocan a una reflexión innovadora en capítulos fundantes de nuestra fe. El carácter espontáneo y fresco propio de unas entrevistas añaden un valor a la obra, favoreciendo el gusto en su lectura.- C. DOMÍNGUEZ.

CORTÉS SORIANO, Javier, *La escuela católica. De la autocomprensión a la significatividad*. PPC, Madrid 2015, 280 pp., 18 €

Dice José Antonio Marina en el Prólogo que este libro le gusta por la audacia y la lucidez con que está escrito, en contraste con tanta literatura como ve la luz hoy sobre este tema, tópica y prepotente cuando procede del lado católico, y agresiva y simplona si viene del lado laico. Javier Cortés aprovecha su rica experiencia como profesor y como director o como editor de materiales educativos. El autor se pregunta por la escuela católica y cómo se entiende a sí misma (autocomprensión) para abordar luego cuál es su función y su lugar en la educación (significatividad). No se quiere hacer un planteamiento reivindicativo que busque sólo respuesta legal o económica: lo que interesa es profundizar en la aportación del mensaje cristiano para una educación de alcance universal, y no sólo confesional. Esta capacidad está más que contrastada por la historia, porque el cristianismo siempre ha tenido una presencia significativa en el campo educativo. Este es el enfoque que adopta Javier Cortés para comenzar estudiando el contexto actual y sus retos. Aborda luego lo que es la educación y su relación con la evangelización: no se trata de usar la escuela como instrumento de evangelización, sino de evangelizar la educación. La persona del educador cristiano y la sostenibilidad de la escuela cristiana son objeto de

los dos últimos capítulos. Y el libro se cierra con un decálogo, que sintetiza lo que, en opinión del autor, puede esperarse hoy de la escuela católica.-

I. CAMACHO.

FRUZZETTI, Alan E., *La pareja altamente conflictiva. Guía de terapia dialéctico-conductual para encontrar paz, intimidad y reconocimiento*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 216 pp., 19 €

Cuando las reacciones afectivas están presentes, se hace muy difícil cualquier tipo de encuentro y diálogo. En el momento en que la intensidad emocional se agudiza, nace de inmediato todo el mundo interior que rompe y desborda nuestro psiquismo. Se trata, por tanto, de aprender a manejar los impulsos destructores; darse cuenta de las muchas consecuencias negativas que producen; y saber tomar distancias para aprender a dominarlos. El autor recoge todas las técnicas de la terapia conductual para llevar a la pareja a desactivar las múltiples situaciones que se presentan en su psiquismo. Habrá que descubrir cómo se afrontan los problemas, cómo superar los conflictos que puedan surgir, y aceptar con cariño y humor a la persona con la que se quiere convivir. Es un libro para leerlo con atención, y realizar las múltiples prácticas y ejercicios, que se leen a lo largo de sus páginas.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

GERGEN, Kenneth J., *El ser relacional. Más allá del yo y de la comunidad*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 573 pp., 42 €

En tiempo de exaltación del yo y del narcisismo siempre es bienvenida una reflexión profunda sobre lo que acontece en el ser humano como ser relacional, remitido a mirar más allá de su propio yo y de su propio grupo social. Eso es lo que intenta y nos ofrece el autor, gran teórico social en el campo de la psicología y siempre con planteamientos sugerentes, originales y, por eso, frecuentemente controvertidos. Se trata, sin duda, de una obra importante de un autor importante también por sus contribuciones siempre innovadoras en el campo de la psicología social. Captar la dimensión relacional como esencial en la constitución del sujeto humano y colocar, por tanto, ese aspecto relacional en el primer plano de la educación, la terapia, la empresa o la moral y la espiritualidad es la propuesta de la obra. El autor, que se enmarca dentro de lo que se ha llamado

el constructivismo social, nos deja ver de modo claro en esta obra su ya conocido axioma “estoy ligado, luego existo”. Su estilo ágil, vivo y clarificador favorece la lectura y la comprensión del texto.- C. DOMÍNGUEZ.

JUNG, Carl Gustav, *La psicología del yoga kundalini*. Trotta, Madrid 2015, 185 pp., 15 €

Como complemento a la edición de la Obra Completa de Jung, la editorial Trotta nos ofrece toda otra serie de textos de interés, como son los seminarios que sobre distintas temáticas fueron recogidos y transcritos por sus participantes. Tal es el caso del que se nos ofrece en el presente volumen sobre la psicología del Yoga Kundalini, inspirado de la tradición tántrica y en el que Jung advierte un excelente camino para la puesta en contacto con las dimensiones más hondas del inconsciente, favoreciendo de ese modo el “proceso de individuación” del sujeto. El libro cuenta con una clarificadora introducción de Sonu Shamdasani sobre “El viaje a Oriente de Jung” así como también los comentarios de Jung a las conferencias alemanas del indólogo Wilhelm Hauer.- C. DOMÍNGUEZ.

JUNG, Carl Gustav, *Psicogénesis de las enfermedades mentales – Obra completa, vol. 3*. Trotta, Madrid 2015, 284 pp., 30 €

Con la aparición de este volumen 3 sobre la psicogénesis de las enfermedades mentales, nos acercamos ya a la finalización del conjunto de las Obras Completas que realiza la editorial Trotta y que tanto es de agradecer. Una figura de ese calibre en el campo de la psicología profunda y del pensamiento occidental merecía desde hace tiempo ver en castellano una edición como la que está viendo la luz. De los 20 volúmenes, que será la edición completa, ya han aparecido 17. Quedamos, pues, a la espera de los volúmenes 2 sobre investigaciones experimentales y, finalmente, los volúmenes 19 y 20 de bibliografía e índices generales. El epistolario será también un complemento de máximo interés para el conjunto de la obra junguiana, así como otros seminarios de los que también la misma editorial se está haciendo eco, al margen ya de la traducción de las originales Obras Completas publicadas por la Walter Velag. En este volumen se nos ofrecen los ensayos de C. G. Jung sobre la psicogénesis de las enfermedades mentales que, en su mayoría, pertenecen a las pu-

blicaciones tempranas del autor, aunque también otros más breves de sus etapas freudiana y post-freudiana. Entre todos ellos destaca con mucho el de la psicología de la *Dementia Praecox* que fue objeto de mucho interés por parte de Sigmund Freud y motivo importante para el establecimiento del fuerte, intenso y problemático vínculo que se creó entre ambos. La profundización de Jung en el campo de la psicosis jugó ciertamente como un motivo de primer orden para su entrada en el campo psicoanalítico freudiano. Y, aunque en textos como este nos encontramos todavía lejos de lo que será lo más característico de la investigación de Jung, la obra en su conjunto guarda un interés histórico fundamental para la comprensión global del pensamiento junguiano.- C. DOMÍNGUEZ.

MARINAS, José Miguel, *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 270 pp., 16 €

No todo se entiende con el psicoanálisis, pero nada se entiende por completo sin la participación del psicoanálisis. En efecto, no todo se explica por la intervención de las estrategias inconscientes del deseo, pero esas estrategias se encuentran presentes en todo hacer y decir humano. La reflexión ética y política también. Y eso es lo que pretende el autor: mostrar que no todo se agota en las intencionalidades voluntarias y conscientes del sujeto en estos campos, ya que, como Freud señalara, “el yo no manda en casa”. Dentro de esta panorámica la radical orientación del sujeto a la alteridad implica una dimensión moral que es la que el autor trata de desentrañar. Lo hace reuniendo una serie de ensayos sobre el encuentro de la comunidad y el psicoanálisis desde una perspectiva lacaniana. Cuestiones como la relectura de Kant y de Levinás junto con la aportación de J. Lacan en la comprensión de ética y política centran lo más importante de la obra.- C. DOMÍNGUEZ.

## FILOSOFÍA

AMENGUAL COLL, Gabriel, *La persona humana. El debate sobre su concepto*. Editorial Síntesis, Madrid 2015, 400 pp., 23,50 €

El autor es catedrático de filosofía en la Universidad de Baleares y ha dedicado una gran parte de su dedicación a la antropología filosófica. Sus

trabajos en esta disciplina se caracterizan por tener siempre en cuenta toda la historia de la filosofía y no solamente el desarrollo específico que la antropología filosófica ha adquirido desde Max Scheler. Este planteamiento nos parece muy enriquecedor, porque asume que siempre se puede encontrar en las llamadas filosofías del hombre, habidas a lo largo de la historia, elementos válidos para hoy y porque, de este modo, ofrece una visión más completa de los problemas. Esta obra es un ejemplo de lo que acabamos de indicar. El profesor Amengual estudia en este libro uno de los conceptos fundamentales en la tradición filosófica y, de manera especial, en la tradición cristiana: el concepto de persona. La importancia de la obra recae, como dice el mismo autor, en que este concepto ha sido problematizado en los últimos tiempos por el desarrollo de perspectivas como la bioética o la de las neurociencias. La estructura general del libro se divide en tres partes: en la primera, aborda el origen y primera evolución del concepto de persona hasta su arraigo; en la segunda, en lo que el autor llama los referentes del debate, recorre la evolución del concepto en la modernidad, en las filosofías del hombre de esa época, comenzando por Descartes y acabando en Hegel; y en la tercera, estudia el tratamiento del concepto en el siglo XX, que es analizado en tres grandes perspectivas, la del personalismo y fenomenología, la de la filosofía analítica y la de la bioética, estas dos últimas en el marco de un horizonte naturalista. Esta parte final, acaba con un capítulo en el que se propone una aproximación a un concepto integrador de persona. Se debe alabar el trabajo del autor y la propuesta que realiza. Hoy es necesario profundizar en la idea de persona y revalorizarla. Este trabajo es imprescindible para abordar los retos que las nuevas ciencias están planteando al hombre de hoy.- P. RUIZ LOZANO.

BALLESTER, Lluís – COLOM, Antoni J., *Walter Benjamin. Filosofía y pedagogía*. Editorial Octaedro, Barcelona 2015, 253 pp., 19 €

Cuando se cumplen 75 años de la muerte en Port Bou del filósofo alemán Walter Benjamin (1892-1940), los profesores de la Universidad de las Islas Baleares Lluís Ballester (doctor en filosofía y sociología) y Antoni J. Colom (catedrático de ciencias de la educación) publican un oportuno

trabajo sobre la filosofía y la pedagogía de este inclasificable y original autor vinculado a la Escuela de Frankfurt. De los siete capítulos de libro, los cuatro primeros resumen los temas fundamentales de la figura y la filosofía de Benjamin (su biografía, sus presupuestos y propuestas principales, su “hermenéutica del discurso fragmentario” y su “sociología de la memoria”) y los tres últimos abordan una investigación de la pedagogía benjaminiana. Una sistemática del pensamiento pedagógico de Benjamin (pensador convencidamente asistemático y tema poco atendido por los investigadores) supone un reto, sobre todo porque esa pedagogía se fundamenta, según el propio Benjamin, en la autobiografía: justo éste es su punto fuerte y su rasgo distintivo, la íntima vinculación entre pedagogía y biografía. Sus ideas educativas se enraízan en su devenir vital, por lo que bucear en las primeras es aproximarse singularmente a su contexto personal, familiar y social. Distinguiendo entre sus posicionamientos de juventud y su pedagogía madura, con el contraste de fondo entre ésta última y las ideas de Enrique Pestalozzi y de Antón Makarenko, entre otras, el estudio anuda las bases filosóficas de la reflexión sobre el tiempo y el recuerdo con las aportaciones en materia educativa. A su vez, la mirada pedagógica sobre la bibliografía de Benjamin permite añadir elementos hermenéuticos inesperados o inatendidos que ayudan a adentrarse mejor en su figura, como testigo reflexivo de los grandes conflictos de su tiempo, con su decidido abandono de las seguridades de la modernidad y su ácida crítica de las sociedades urbanas del siglo XX.- A. MARTÍN MORILLAS.

CEREZO GALÁN, Pedro, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*. Institución Fernando el Católico, Excma. Diputación de Zaragoza, 2015, 363 pp., 30 €

Ese libro supone haberse metido a fondo en la obra, nada fácil a primera vista, del jesuita Baltasar Gracián (1601-1658). Pedro Cerezo, que es catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Granada y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, enriquece con este estudio sus valiosas aportaciones en el campo de su especialidad, la filosofía moderna y contemporánea. Detrás del estilo barroco y cargado de retórica de Gracián, que ha desanimado a tantos

lectores, Cerezo descubre un denso trasfondo humanístico alentado por una fuerte pasión intelectual. Pero descubre también un reflejo del ambiente de la época, cargado de tensiones entre la Contrarreforma y el humanismo pagano. Todo ello lo vive Gracián en la tensión de su doble vocación: la religiosa, como educador y predicador, y la de escritor, moderno, reflexivo y perplejo. Cerezo piensa que en el pensamiento de Gracián hay una inspiración teológica de fondo, que cree concretada en la categoría de *infinito*. Desde ella se puede entender su ontología, su visión de la política, su concepción del ingenio creativo (con claras raíces en Luis Vives) y su ética del héroe. La figura del héroe la toma Gracián de la tradición jesuita y neoestoica, pero para proyectarla sobre el orden secular: ello da lugar a una antropología del destino humano en clave racionalista y de tono aristocrático, cuando está ya apuntando una sociedad de masas.- F. L.

HABERMAS, Jürgen, *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta, Madrid 2015, 277 pp., 22 €

Los tres conceptos del título son claves en la producción de Habermas y ahora se recogen en este libro de ensayos que tratan las tres temáticas. La primera parte del volumen, “El mundo de la vida como espacio para los argumentos”, consta de tres capítulos, que analizan la evolución de las cosmovisiones, así como la evolución histórica que lleva del mito a lo científico y los cambios que conlleva en la filosofía (“Desde las imágenes del mundo al mundo de la vida”). Luego se analiza el papel de los símbolos como modos de argumentación en el mundo de la vida y se presenta una hipótesis sobre el significado histórico-genético del rito, así como de la comunicación primera gestual hasta las formas discursivas, en las que se integra el mito. En la segunda parte, “Pensamiento postmetafísico”, se aborda “el nuevo interés de la filosofía por la religión” (entrevista con J. Mendieta); “religión y pensamiento postmetafísico”, centrada en los juicios morales, en su disputada diferenciación entre justicia y bien, y en la importancia y significado de la memoria de las víctimas. Estos son temas frecuentes en la producción de Habermas en el presente siglo, que se completan con “Un simposio sobre creencia y ciencia”, centrado en la filosofía de la religión de Kant, el diálogo con la teología contemporánea y el puesto de

la religión en la sociedad postsecular. La tercera parte, "Política y religión" estudia el concepto de "lo político" y su encuadre dentro de una teología política, centrada en C. Schmitt. A continuación ofrece un estudio sobre el concepto de "vida buena" en el primer Rawls y una discusión con éste sobre el liberalismo político. Finalmente, un trabajo sobre "la religión en la esfera pública de la sociedad postsecular" completa sus reflexiones sobre el papel de la religión en nuestras sociedades actuales, el papel de las minorías religiosas y los problemas que plantea el principio de traducción de los conceptos religiosos en una sociedad plural, democrática y secularizada. Mantiene la postura, ampliamente tratada y fundamentada, que rechaza reducir la religión al ámbito privado o personal y exige un replanteamiento de la tesis sobre la secularización, la modernidad y el fin de la religión. Al final hay un índice sobre la procedencia de los textos y otro de nombres que facilitan las consultas. No se puede hablar de nuevas contribuciones en estos trabajos, ya que todas las temáticas estudiadas han sido ampliamente tratadas en publicaciones anteriores. Pero sí sirven para sistematizar, completar y corregir anteriores afirmaciones, muchas veces teniendo en cuenta las críticas y reacciones que han suscitado.- J. A. ESTRADA.

HEIDEGGER, Martin, *Cuadernos negros (1931-1938)*. Trotta, Madrid 2015, 420 pp., 25 €

La aparición en español del primer cuaderno negro de Heidegger, que abarca la década de los años treinta, constituye una esperada novedad editorial. En este diario Heidegger presenta fragmentos que muestran la unión entre filosofía y vida, con especial referencia a asuntos muy debatidos, como el trasfondo nacional socialista de su filosofía en esa década; su identidad política y la vinculación que establece entre la revelación del ser, la diferencia ontológica entre ser y ente; y la irrupción de la filosofía en el ámbito político. Sus referencias a Alemania y a los alemanes muestran también el cambio que se ha producido desde sus orígenes teológicos y cristianos hacia una concepción marcada por los dioses, mitos y símbolos germanos. Desplazamientos filosóficos, como la toma de distancia respecto del humanismo y del mismo *Ser y tiempo*, así como el mito del ser de la época tardía encuentran aquí complementos y matizaciones, que preludian lo que luego se pre-

sentará como un giro filosófico. La edición de Peter Trawny y la traducción del Albero Ciria son muy cuidadosas. El cuerpo central del estudio son las reflexiones, con un epílogo final breve del editor, que da cuenta del trabajo realizado. Es un libro que no debe faltar para los interesados en Martin Heidegger.- J. A. ESTRADA.

KELSEN, Hans, *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones"*. Trotta, Madrid 2015, 355 pp., 33 €

Este libro contiene la respuesta de Kelsen a las tesis de Voegelin sobre las "religiones seculares" y se inscribe en el debate acerca de la secularización que se ha dado a lo largo del siglo XX. El estudio, cuyo origen data de 1964, va precedido de un estudio de Massimo La Torre y Cristina García Pascual, que intentan contextualizar su contenido, clarificando la aportación crítica de Kelsen a la luz de Voegelin. Se añade una breve Nota introductoria de Richard Potz, que intenta sintetizar las tesis fundamentales del autor. También hay una Nota de edición, que explica las vicisitudes del estudio hasta su publicación reciente. El estudio de Kelsen pretende liberar la filosofía social, la filosofía de la historia y las grandes ideologías políticas de la acusación de contaminación teológica que hizo Voegelin. Kelsen se une a Blumemberg defendiendo la legitimidad de la modernidad respecto de aquéllos que la acusan de una teología encubierta. Rechaza que haya que comprender los actuales movimientos políticos, sobre todo el comunismo, el nazismo y el mismo concepto de democracia, como el resultado de una apropiación reactiva de las corrientes religiosas, especialmente los mesianismos y los milenarismos. Para ello Kelsen procede a un análisis del recorrido histórico, buscando paralelismos entre la doctrina del progreso y la escatología, las aportaciones de J. De Fiore y San Agustín a las teologías de la historia, el gnosticismo y las grandes contribuciones de Hobbes, Hume, Kant, Saint-Simon, Proudhon, Comte, Marx y Nietzsche. Finalmente se centra en el concepto de ciencia moderna y de democracia, dentro de la política, como temáticas ajenas a los contenidos de la teología. El volumen adolece de actualidad, ya que la reflexión de Kelsen es de 1964, y desde entonces ha cambiado radicalmente el concepto

de secularización y la forma de entenderla a la luz de las contribuciones de la teología y de la filosofía. Sin embargo es un buen exponente de la polémica, todavía actual, sobre el significado de las religiones y su incidencia en los planteamientos políticos.- J. A. ESTRADA.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Tratado del amor de Dios – Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino*. Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 156 pp., 16 €

Se reproducen aquí dos obras menores, inéditas en castellano, de Nicolas Malebranche (1638-1715), filósofo y sacerdote del Oratorio. Son dos escritos polémicos, que requieren para ser entendidos una aproximación al contexto en que cada uno se gestó. El *Tratado del amor de Dios. En qué sentido debe ser desinteresado* (1697) se pronuncia sobre si el amor desinteresado a Dios es compatible con el deseo natural de felicidad. Se sitúa en el tiempo de transición entre el eclipse del Barroco, con su rechazo de todo lo humano, y el advenimiento de la Ilustración; en sus páginas resuenan los ecos de polémica entre Fénelon y los nuevos místicos y la crítica que hace de ellos Bossuet. La *Conversación de un filósofo cristiano con un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios* (1708) se enmarca en otra polémica de aquel tiempo: la que nació con Ricci (1552-1610) y otros jesuitas sobre la posibilidad de adaptación del cristianismo a los ritos y a la cultura china, una polémica que se mantenía viva un siglo después de la muerte de Ricci. En un caso y otro la postura de Malebranche busca un punto de equilibrio, original y personal, que no llegó a ser entendido por sus contemporáneos y por eso estuvo rodeado de nuevas polémicas. Con todo, este afán de Malebranche por roturar nuevos caminos es lo que da actualidad a su pensamiento, y precisamente en dos cuestiones que siguen abierta en el mundo de hoy.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo, *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. UNED, Madrid 2015, 352 pp., 33,90 €

Este texto es la reimpresión de la misma obra, que apareció en el año 2010. Se trata de una historia de la antropología, centrada en el análisis de las formaciones socioeconómicas y en las

teorías e ideologías que han configurado la antropología. Aunque esta ciencia ha sufrido desde su nacimiento, como tal, una gran evolución y ha ido tomando caminos de especialización cada vez mayores, la virtud de este libro es presentar en una visión integral el recorrido de esta ciencia y sus principales enfoques, sin excluir la praxis que se ha ido llevando a cabo. Hay que valorar el hecho de que haya un texto dedicado exclusivamente a la historia de la antropología. Normalmente los estudios sobre la misma son más sistemáticos y la historia es un aspecto que se trata de manera secundaria o como propedéutica a la misma ciencia. Se trata de una obra muy completa, cuya pretensión podría ser la de un manual de trabajo universitario, pero que supera esta intención.- P. RUIZ LOZANO.

MASIÁ CLAVER, Juan, *Animal vulnerable. Curso de antropología filosófica*. Trotta, Madrid 2015, 304 pp., 20 €

En 1997, Juan Masía publicó, en la editorial de la Universidad Pontificia Comillas, un libro que se titulaba, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*. Como, entonces, el subtítulo indicaba que se trataba de una invitación a promover el filosofar sobre lo humano. Y, aunque, lo que aparecía eran los apuntes de la asignatura de Antropología Filosófica que impartía en la Universidad, el autor rechazaba que la pretensión del texto fuera un manual. Casi veinte años, después, el profesor Masía publica otro libro con título similar. De hecho reconoce que se trata de una versión muy revisada y modificada del primero. Lo cual es cierto, de hecho mantiene la misma estructura y análogos capítulos, salvo un añadido al final en el que propone una revisión de la ética. Este capítulo es muy sugerente, porque refleja de manera clara la actitud intelectual y moral del autor. Independientemente de que se pueda estar más o menos de acuerdo con algunas de sus posiciones, se descubre en él y en su texto honestidad intelectual, búsqueda, deseo de comprender al ser humano y, en última instancia, reconocimiento de que el hombre no deja de ser más que un animal vulnerable. Vale la pena acercarse a este curso de antropología filosófica con la misma actitud abierta, dispuestos a dejarse cuestionar y a tratar de profundizar en la pregunta sobre qué es el hombre.- P. RUIZ LOZANO.

MORRIS, Michael, *El 'Tractatus' de Wittgenstein. Guía de lectura*. Cátedra, Madrid 2015, 387 pp., 25 €

En todas las épocas de la historia de la filosofía destacan algunas obras emblemáticas que se vuelven referentes para los pensadores de todos los tiempos. De entre los textos filosóficos del siglo XX, uno de esos escritos fundamentales es, sin duda, el *'Tractatus logico-philosophicus'* (1923) del pensador austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Como toda gran obra filosófica, el *Tractatus* revela, a pesar de su estilo sucinto y epigramático, no sólo importantes ideas para la reflexión, sino también rasgos del carácter de su autor y de la manera de pensar que éste exhibía en la etapa en que lo escribió. En base a ello, el profesor de filosofía de la Universidad de Sussex (Gran Bretaña) Michael Morris ofrece al lector una exhaustiva guía para la lectura de esta importante obra en la que se expone el pensamiento del llamado "primer Wittgenstein". Con estilo didáctico, riguroso y sistemático, muy apto para el aprovechamiento de profesores y alumnos, el Prof. Morris enseña a moverse por este breve y en ocasiones críptico texto, señalando y analizando sus temas y argumentos vertebrales en tres niveles entrelazados: vida de L. Wittgenstein como trasfondo del *Tractatus*, principales ideas y pasajes del *Tractatus*, y repercusión del *Tractatus* en la obra de Wittgenstein y vigencia de Wittgenstein en la filosofía contemporánea. Tras la Introducción, donde Morris aborda algunos problemas relativos a la interpretación del texto, este mapa de ruta para una lectura reflexiva del *Tractatus* encadena los principales contenidos de la obra en la siguiente secuencia, correspondiente a cada uno de sus siete capítulos: la naturaleza del mundo, el legado de Frege y Russell, la teoría general de la representación, el análisis de las oraciones, la lógica de las oraciones compuestas, la dialéctica solipsismo-idealismo-realismo, y las cuestiones de fondo de la metafísica, la ética y los límites de la filosofía, de especial relevancia. Este manual del *Tractatus* se complementa con un oportuno apéndice acerca del argumento wittgensteiniano sobre la sustancia y una completa bibliografía. Constituye, en definitiva, una herramienta de utilidad para preparar cualquier hermenéutica actualizada de este imprescindible escrito.- A. MARTÍN MORILLAS.

## HISTORIA

ALVAR, Carlos (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica*. Cilengua, San Millán de la Cogolla 2015, 1.216 pp., 100 €

El Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española ha reunido en este volumen más de 70 estudios sobre la literatura medieval en la Península Ibérica, elaborado tanto en Hispanoamérica como en nuestro país. Participan en él los mejores especialistas, coordinados por Carlos Alvar, que es Catedrático de Filología Románica en la Universidad de Alcalá. Es difícil hacer un resumen del contenido de este volumen, no sólo por la diversidad de temas estudiados, sino también por las técnicas empleadas. En general son estudios especializados, muchos de los cuales han nacido en el marco de diferentes proyectos de investigación. Entre los temas más conocidos que encontramos en sus páginas cabe citar: el *Libro del buen amor*, la *Celestina*, la *Estoria de España* de Alfonso X, el *Libro de Alexandre*, el *Cancionero General*, las *Coplas* de Jorge Manrique, y un largo etcétera; pero hay otros muchos menos conocidos, que precisamente por eso pueden ser de especial interés.- F. L.

BARDAVÍO, Joaquín, *El reino de Franco. Biografía de un hombre y su época*. Ediciones B, Barcelona 2015, 769 pp., 25 €

Joaquín Bardavío se inició como periodista en el diario *Madrid* y ha tenido luego un largo recorrido profesional en el que nunca ha estado ausente el interés por el franquismo y sus consecuencias para España. Algunos libros dedicó a los primeros pasos de la Transición hasta publicar recientemente su *Crónica de la Transición* (2009). Ahora, después de mucho tiempo de lectura y de contactos con personajes que fueron testigos directos de los 40 años de franquismo, publica esto que presenta como "un gran reportaje de cuarenta años de la historia de España" (pág. 23). El estilo periodístico es una gran ayuda para el lector de este grueso volumen. La historia de estas cuatro décadas, que comienza con el alzamiento (tras un capítulo inicial que resume la vida de Franco antes de ese momento) y concluye con la Ley de Reforma Política del Presidente Suárez (1976), está dividida en siete periodos. En ellos se muestra la evolución de

una sociedad con un marco institucional inconvencional. Ese marco lo concibió Franco como un reino (cf. el título del libro), pero un reino sin rey y con un Jefe de Estado que tenía la potestad de decidir quién sería el rey para sucederle sólo tras su fallecimiento. Bardavío ha seguido con interés a lo largo de su crónica las razones que llevaron a Franco a optar por el hijo de D. Juan de Borbón ya en 1969.- I. CAMACHO.

BARRÓN GARCÍA, José Ignacio, *La cuestión religiosa en España, 1876-1912. Iglesia y Estado. Clericalismo y anticlericalismo*. Ediciones 19, Madrid 2015, 834 pp., 23 €

Clericalismo y anticlericalismo son las claves que ha escogido José Ignacio Barrón para leer la historia española en una etapa tan convulsa como la que abarca su estudio: comienza con la restauración de la monarquía borbónica y culmina –sin que se explique por qué– con el final del gobierno de Canalejas (que fue asesinado en noviembre de 1912). Sabe el autor que éste es un tema muy estudiado. Pero él aspira a ofrecer testimonios que ilustren las dificultades especiales que tuvo en España el paso del Antiguo Régimen a un Estado moderno y laico, como consecuencia de la estrecha vinculación de Iglesia y Estado durante siglos. Si la paz social de un pueblo exige que la cuestión religiosa quede resuelta, los excesos del clericalismo (anclado en el pasado) y el anticlericalismo (muchas veces, reacción apasionada y radicalizada contra aquél) hicieron muy difícil alcanzar ese objetivo de convivencia. De los muchos aspectos que se pueden estudiar, Barrón presta especial atención a las constituciones políticas de estos años, al desarrollo de la moral, a las órdenes religiosas.- I. CAMACHO.

CABADA CASTRO, Manuel, *Crónica de un encuentro-desencuentro cultural. Análisis antropológico de las misiones populares jesuíticas en Galicia*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015, 205 pp., 22 €

El jesuita Evaristo Rivera Vázquez ha dedicado gran parte de su vida la investigación, que centró en la actividad de la Compañía de Jesús sobre todo en Galicia. Entre otras tareas en este campo había recogido abundante documentación sobre las misiones populares de los jesuitas en tierras gallegas. Como su avanzada edad ya no le per-

mitieron continuar su trabajo, ha sido el también jesuita Manuel Cabada, profesor jubilado de la Universidad Comillas, quien ha aprovechado todo ese material para elaborar el presente estudio. La etapa estudiada se extiende desde el siglo XVI hasta el XIX, pero los materiales disponibles y citados se circunscriben sobre todo al siglo XVII y al final del siglo XIX. El estudio se inicia con una presentación de lo que fueron las misiones populares en la actividad apostólica de la Compañía de Jesús y lo que hay de más específico en ellas. Este marco da paso al estudio de cómo en los informes y escritos de los misioneros populares se refleja la realidad gallega, sus gentes y sus costumbres, su religiosidad y sus instituciones. De esa presentación puede concluirse –y así se hace en las páginas finales de la obra– el escaso grado de inculturación de los misioneros en la realidad gallega. La lectura de estas páginas ayudará a comprender el difícil reto que la inculturación constituye para toda tarea apostólica y evangelizadora.- I. CAMACHO.

CABALLERO CASTILLO, Ernesto, *La democracia inconclusa. Memorias políticas de Ernesto Caballero (1977-2002)*. Utopía libros, Córdoba 2015, 578 pp., 20 €

Si los años de la transición española fueron para el autor “un tiempo convulso y apasionante”, lo que ha venido después han sido años “penosos y políticamente aburridos”. En todo caso a lo largo de este tiempo se han producido cambios profundos en la sociedad española. Y eso es lo que Ernesto Caballero narra en este volumen de memorias. Toda esta etapa la vivió el autor como militante del PCE, al que se incorporó en 1958 y en el que ocupó cargos de responsabilidad, tanto en la estructura interna cuanto en el parlamento español y en el andaluz, hasta 2002. Luego ha venido actuando como militante de base. Córdoba ha sido el escenario principal de su actividad. Lo que nos ofrece ahora es un relato al que no le falta pasión, un relato escrito por quien vivió de lleno los avatares de esta historia y, muy particularmente, la del comunismo: en ese ambiente se crió porque a ella perteneció ya su padre, que fue fundador del PCE y primer alcalde comunista de su pueblo natal Villanueva de Córdoba, antes de ser muerto a tiros por la Guardia Civil en el año 1947.- I. CAMACHO.

CASTRO, Concepción de, *El Consejo de Castilla en la Historia de España (1621-1760)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2015, 333 pp., 25 €

En estas páginas se explica el funcionamiento del Consejo de Castilla tal y como funcionaba en el Antiguo Régimen, hasta la llegada de Carlos III. La razón de ser de este consejo era la de asistir al gobierno, no era en ningún modo un tribunal de justicia, aunque organizaba y supervisaba los tribunales del rey de la jurisdicción ordinaria. Fue un organismo que siempre estuvo cerca del soberano, lo que lo hizo itinerante en numerosas ocasiones. Se muestra en estas páginas cómo se llevaba a cabo la selección de los consejeros por parte del rey, cómo funcionaban sus sesiones y qué tipo de personal constituía el grupo de asistentes del consejo. La etapa del consejo que se describe se mantiene en el período anterior a la llegada de los monarcas ilustrados, con Carlos III.- A. NAVAS.

CHATEAUBRIAND, François-René de, *De la Monarquía según la Carta*. Estudio preliminar, edición y notas de Ignacio Fernández Sarasola. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2015, XCVIII + 172 pp., 25 €

Es bien sabido que el siglo XIX francés fue políticamente muy inestable, entre otras razones porque el modelo político-representativo era objeto de una profunda controversia. Este libro, del poeta romántico François-René de Chateaubriand (1768-1848) refleja los debates de la época sobre el parlamentarismo francés y se cuenta entre quienes defendieron el modelo inglés que mantiene al rey apartado de la lucha política y hace al poder ejecutivo responsable ante el parlamento. La obra se basa en la *Charte constitutionnelle*, que Luis XVIII promulgó en 1814 para justificar su ascenso al trono invocando el derecho divino de los reyes. Para interpretar este documento cuasi-constitucional Chateaubriand toma pie en la práctica política de la llamada *Chambre introuvable*, un parlamento efímero (agosto 1815-septiembre 1816) en el que fueron continuos los debates sobre la *Charte*. Chateaubriand, que escribe a finales de 1816 cuando este parlamento ha quedado ya disuelto, busca armonizar la tradición con lo nuevo proponiendo un modelo de equilibrio sobre cuatro pilares: el rey, la Cámara de Pares (una reminiscencia de la aristocracia), la

Cámara de Diputados y los ministros (poder ejecutivo). Es destacable en esta edición de la obra en castellano la amplia y excelente introducción histórica de Ignacio Fernández Sarasola, profesor titular de Derecho Constitucional en la Universidad de Oviedo, imprescindible para comprender el texto del poeta francés.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ, José María, *Santa Faustina Kowalska*. San Pablo, Madrid 2015, 127 pp.

El papa Francisco, en la bula con la que convocaba el jubileo de la Misericordia para 2016 (*Misericordiae vultus*) se refiere a Santa Faustina Kowalska como “la gran apóstol de la Misericordia”. Y es así como ha pasado a la historia esta humilde mujer, cuya vida, llamativamente breve (1905-1938), se desarrolló como empleada de hogar y como religiosa de la Congregación de la Madre de Dios de la Misericordia. Pero Dios quiso fijarse en ella para llevarla por los caminos de la mística. Esta breve biografía tiene como fuente principal su diario de más de 600 páginas, que escribió durante los cuatro últimos años de su vida por indicación de su confesor. Su lectura nos permite, por tanto, acercarnos a su experiencia mística, centrada en la figura de Jesús misericordia. Será siempre un mensaje reconfortante para todo creyente.- B. A. O.

GARCÍA GARCÍA, FRANCISCO, *Doñana en su historia. Cuatro siglos entre la explotación y la conservación bajo la posesión de la Casa de Los Guzmanes*. Organismo Autónomo Parques Nacionales, Madrid 2015, 389 pp., 39 €

Cuando oímos hablar del Parque Nacional de Doñana suele pensarse que se trata de un espacio que se ha mantenido inalterado a lo largo de los siglos. La realidad es muy distinta, porque la intervención humana ha sido constante en la explotación de tanta riqueza de recursos naturales, como se encarga de mostrar este estudio de Francisco García García. Su libro tiene detrás una paciente labor investigadora en el Archivo General de la Fundación Casa de Medina Sidonia, que fue propietaria del parque desde una fecha incierta (algunos lo remontan al siglo XIV, pero el autor prefiere retrasarla a finales del siglo XV o comienzos del XVI) hasta el año 1900, en que fue vendida a D. Eduardo Garvey por 750.000 pesetas por el XIX Duque de Medina Sidonia

para hacer frente a las muchas deudas acumuladas por la familia Guzmán. De esta historia se ofrece una perspectiva de conjunto que enmarca todo el estudio. Se entra luego en las distintas áreas de explotación agraria y económica de la zona (pesca, salinas, caza, ganadería, bosques, etc.), así como en los distintos habitantes, usuarios o beneficiarios del parque. Es una obra típica de investigación, pero además ha sido cuidadosamente editada con magníficas reproducciones de planos, grabados, etc.- I. CAMACHO.

GARMENDÍA, Fermín – GONZÁLEZ, Manolo, *José María Arizmendiarrieta. Un hombre, un pueblo, una experiencia*. Esic, Pozuelo de Alarcón (Madrid) 2015, 254 pp., 23 €

En el año 2015 se cumplieron los 100 años del nacimiento de este sacerdote donostiarra que llegó a la parroquia de S. Juan Bautista de Mondragón en 1941. Fue allí donde puso en marcha la Experiencia Cooperativa que tuvo luego un desarrollo tan reconocido mundialmente: y lo hizo a partir de una escuela profesional, que creó en 1943. Quería aprovechar una cierta tradición industrial, de que siempre había gozado Mondragón, para poner en práctica además las enseñanzas sociales de Pio XI en su encíclica *Quadragesimo anno*, publicada en 1931. Este libro conmemorativo del centenario, que es fruto de la colaboración de un profesor de la Facultad de Ciencias Empresariales de Mondragón y de un periodista, pretende acercarnos a la figura y al pensamiento de D. José María. Lo hace en tres pasos. En primer lugar se recogen, a través de otras tantas entrevistas, los testimonios de cinco personas que conocieron personalmente a D. José María. Se incluyen luego cinco estudios sobre la experiencia de personas que, siendo reconocidos profesionales, no llegaron a conocerlo personalmente. La última parte está compuesta por ocho textos del propio D. José María, que iluminan su pensamiento sobre el apostolado social y sobre el cooperativismo y su función en la sociedad.- I. CAMACHO.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Las fiestas en la Europa Medieval*. Dykinson, Madrid 2015, 291 pp., 19 €

Las fiestas siempre son un reflejo de las creencias, de la cultura, de los símbolos, de las tensiones, de las formas de sociabilidad de un pueblo, todo ello

manifestado al margen de lo habitual y cotidiano. El profesor Ladero Quesada, que enseñó Historia Medieval en diversas universidades españolas y es hoy miembro de la Real Academia de la Historia, se ha ocupado del tema ciñéndose al área de su especialidad, el Medioevo. Fruto de ello fue ya un libro (*Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona 2004), del que éste es una versión actualizada y ampliada. Su estudio atiende a tres tipos de fiestas: las que formaban parte del ciclo anual, marcado por el calendario eclesiástico y relacionadas muchas veces con las faenas agrícolas; las que tenían un carácter extraordinario y puntual, que celebraban acontecimientos políticos, militares, etc.; las que celebraban momentos relevantes del ciclo vital de la familia y los entornos más cercanos (nacimientos, bodas, muertes...). Dentro de este esquema tipológico el autor se fija en los distintos aspectos que se manifiestan en las fiestas, las cuales siempre presentan un perfil complejo. Y tampoco se olvida la perspectiva histórica y el papel de la Iglesia, que tanto marcó la cultura medieval europea: se observan así unos comienzos donde el sistema festivo se consolida pero también la evolución ulterior hacia una cultura popular en la adaptación al mundo urbano a medida que las ciudades se desarrollan.- I. CAMACHO.

LAMET, Pedro Miguel, *Pablo de Tarso. El resplandor de Damasco. El apóstol de las naciones*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 370 pp., 22,90 €

El conocido novelista religioso Pedro Miguel Lamet, presenta en esta ocasión un monográfico sobre la figura de Pablo de Tarso. Con su estilo característico, Lamet conjuga datos históricos, canónicos y apócrifos sobre la vida y misión del apóstol de los gentiles. Todo ello adornado con la trama sobre la experiencia de un prefecto Marco Julio Severo quien va progresivamente introduciéndose en el conocimiento de la figura y las cartas del Apóstol. De esta forma, el autor va introduciendo al lector en el ambiente social y cultural de las comunidades del primer siglo. Junto a las licencias que le permite la novela, en los diálogos Lamet presenta también contenidos pertenecientes a la crítica moderna y a los estudios más recientes sobre Pablo, su entorno y su escuela. Véanse, por ejemplo, los últimos capítulos y el apéndice. Es un libro útil que ayudará a divulgar la vida y obra de san Pablo, y que, sin duda, puede

ser una primera inmersión en el mundo paulino de forma amena y de fácil lectura.- I. ROJAS.

LESOURD, Paul – BENJAMIN, Jean Marie, *Pablo VI el papa del diálogo*. Edicep, Valencia 2014, 446 pp., 23 €

La edición española de la monumental *Historia de la Iglesia* dirigida por A. Fliche y V. Martin incluyó una actualización como *Primer complemento: La Iglesia hoy* (Edicep 1981), cuya primera parte se dedicaba a Pablo VI (pp. 9-380). Este escrito es el que ha servido de base al libro que ahora ve la luz. Se ha querido hacer una nueva edición, algo reducida y aligerada de aparato bibliográfico, para recordar al Papa que llevó a término el Concilio y abordó su primera puesta en práctica. Pero la obra prescinde de este aspecto tan central en su pontificado, porque eso había sido abordado en otro volumen de la serie de la que procede. En cambio se presta mucha atención a los cinco sínodos que se desarrollaron en su pontificado (que ocupan cinco de los once capítulos de la obra): de ellos se ofrece casi una crónica (con alguna omisión notable, como es el caso del tema de la justicia en el mundo, que, junto con el sacerdocio ministerial, fue tema central en el sínodo de 1971). Tampoco se entiende por qué en el capítulo dedicado a las encíclicas casi todo el espacio se dedica a la *Humanae vitae* (nada se dice de su encíclica sobre el diálogo, *Ecclesiam suam*, a pesar del título de la obra). Con estas limitaciones, esta semblanza del pontificado (a su vida anterior sólo se consagra un capítulo inicial) ayudará a recordar la figura de Pablo VI.- I. CAMACHO.

LEWIS, C. S., *La alegoría del amor. Un estudio sobre tradición medieval*. Encuentro, Madrid 2015, 352 pp., 29 €

Catedrático de Literatura medieval y renacentista en Cambridge, Clive. S. Lewis (1898-1963) es reconocido como un especialista sobre todo en literatura del Medioevo. Este libro, que fue publicado en 1936 y apenas era conocido entre los lectores de habla hispana (a pesar de que se hizo alguna traducción), llega ahora a nosotros, en una muy cuidada traducción, como muestra de los profundos conocimientos de su autor. Quizás puede decirse que toda la obra gira en torno al *Libro de la rosa* (*Roman de la rose*) una de las obras cumbres de la literatura tardomedieval (si-

glo XIII). Para preparar su estudio se dedican los dos primeros capítulos al tema del amor cortés y a su deriva hacia la alegoría. Porque el *Libro de la rosa* es un poema en forma de sueño alegórico donde se mezclan el erotismo, la alegoría, la sátira de la mujer y de la Iglesia sin que falte una cierta cuota de didactismo. El resto de la obra se dedica a la literatura inglesa. En primer lugar a tres obras del siglo XIV: los *Cuentos de Canterbury* de Chaucer, la *Confessio amantis* de Gower y el *Testament of Love* de Thomas Usk. La obra concluye con un estudio de *La reina de las hadas*, de Edmund Spenser (ya en el siglo XVI), donde Lewis ve cómo se ha producido la derrota final del amor cortés a manos de una concepción romántica del matrimonio.- F. L.

MARTÍNEZ DíEZ, Felicísimo, *Ve y predica. La predicación dominicana en los siglos XIII y XXI*. Edibesa, Madrid 2015, 422 pp., 22,50 €

No es sólo cuestión de palabras: el nombre que finalmente se decidió para la Orden de Predicadores quiere ser expresión del carisma de ésta, la predicación. Y al cumplirse el octavo centenario de su aprobación pontificia (que tuvo lugar en 1216), Felicísimo quiere hacer una aproximación a lo que predicación significa para la vida de su instituto y para su actividad hoy. Porque, según sus palabras, esta efemérides “es una excelente oportunidad para hacer memoria de los orígenes, para evaluar críticamente el presente y para preparar el futuro” (pág. 20). La distancia temporal es muy tenida en cuenta por el autor, como se ve en la misma estructura de su libro. La primera parte estudia los orígenes, el siglo en que vivió Santo Domingo y concibió su obra: qué pretendió con la predicación (en un tiempo en que ésta no estaba especialmente prestigiada, aunque no faltaban los problemas en la Iglesia), cómo optó por la palabra frente a otros medios a los que se recurría (las cruzadas, por ejemplo). Esta parte concluye con un estudio del sermón que Montesino predicó en Adviento de 1511 en la Isla Española, que ha sido considerado siempre como emblemático. La segunda parte reflexiona sobre la predicación hoy, con unos destinatarios distintos y con problemas distintos también, en una época donde tampoco la predicación está bien vista ni fuera ni dentro de la Iglesia. La obra, que tiene mucho de contenido histórico aunque el autor no se consi-

dera historiador, busca últimamente una respuesta a la evangelización hoy y al papel que tiene en ella la palabra. De este modo se muestra que la historia, no meramente repetida sino adecuadamente comprendida, es una ayuda para afrontar nuestros problemas de hoy.- I. CAMACHO.

MELLONI, Alberto (dir.), *Atlas histórico del Concilio Vaticano II*. PPC, Madrid 2015, 280 pp., 52 €

En medio de la abundantísima bibliografía sobre el Concilio Vaticano II faltaba un libro como éste. Y ha nacido por fin como fruto de los trabajos emprendidos hace décadas en la Fundación para las Ciencias Religiosas Juan XXIII de Bolonia, entre cuyas realizaciones más importantes se cuenta la *Historia del Concilio Vaticano II* en cinco volúmenes, dirigida por Giuseppe Alberigo y traducida a varios idiomas. Este *Atlas* se considera como un complemento de esa *Historia* y sigue la senda marcada por la Escuela de Bolonia de interpretar el Concilio como un acontecimiento, interpretación que ha dado lugar a tan enconadas polémicas en estos años y que, bien entendida, resulta tan fecunda. Como atlas se busca ofrecer una visión de conjunto abundando en la dimensión visual: se recuperan rostros y escenarios valiéndose de los archivos fotográficos y de cine y televisión que se conservan; se ofrecen también en formato gráfico procedimientos y dimensiones del itinerario conciliar, cuadros estadísticos y listas de personas. El atlas tiene una estructura histórica porque va siguiendo las distintas etapas del Concilio sin olvidar la fase preparatoria. Se ha prestado una atención especial a la identificación de las personas: de los padres conciliares, pero también de los muchos peritos que tan decisivos fueron en la marcha del Concilio, así como de otros grupos que estuvieron presentes. La dimensión gráfica, incluido el uso de los colores, favorece la consulta de esta obra que será de gran utilidad para verificar muchos datos y tener una visión de conjunto.- I. CAMACHO.

MOA, Pío, *Los mitos del franquismo. Una revisión en profundidad de una época crucial*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 526 pp., 24 €

Pío Moa ha demostrado con anterioridad profesionalidad histórica de calidad en estudios relacionados con la guerra civil. En este caso analiza el franquismo, y lo hace con un desparpajo ca-

paz de producir el mayor asombro en todos los patrocinadores de la memoria histórica: o bien asombro producido por su ignorancia de lo que realmente ocurrió en España entre 1931 y 1936, o bien asombro por descubrir que la historia que les contaron está llena de falsedades y tergiversaciones, que incluso en nuestros días siguen defendiendo sin la menor base histórica. Es de suponer que este tipo de personas no pasarán en su lectura del prólogo del libro, cuando ya va siendo hora de que se pueda hablar del franquismo, tanto en pro como en contra, utilizando razonamientos y argumentos en lugar de arrebatos pasionales sin justificación. En este sentido Pío Moa presta un gran servicio al español medio no inficionado de ideologías totalitarias, ofreciéndole una visión del franquismo (con sus luces y sombras), basada en documentos históricos irrefutables, con los que hacerse una idea más acorde con lo que fue esa realidad en la historia de España.- A. NAVAS.

PAGDEN, Anthony, *La Ilustración. Y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Alianza, Madrid 2015, 542 pp., 32 €

No es la primera vez que Anthony Pagden se ocupa del tema. Ya en 2002 publicó *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad* (Ediciones Península). Aquella preocupación por los que denigraban la Ilustración sigue presente en esta obra de ahora. Porque las críticas han conducido a una interpretación errónea de la Ilustración que aquí se quiere corregir. El proyecto filosófico ilustrado no quiso sino fundar una ciencia absolutamente laica de la humanidad, basada en una concepción nueva y secular de la sociabilidad humana. Porque los seres humanos comparten una misma naturaleza y eso les permite reconocerse unos a otros como tales y fundar una nueva ciencia. Es cierto que la humanidad es culturalmente diversa, pero racionalmente es homogénea, y eso da pie para un auténtico cosmopolitismo. Suele identificarse con un periodo de la historia europea (entre la última década del siglo XVII y la primera del siglo XIX), pero es mucho más que una etapa histórica: es toda una herencia que marca a Europa y a todo Occidente. Como todo lo humano, ha dado frutos positivos indiscutibles (laicismo, derechos humanos, liberalismo, economía de mercado), pero también ha sido fuente de males para la humanidad (so-

bre todo cuando se ha querido imponer con un cierto espíritu colonialista). La Ilustración nos ha hecho crecer en el uso de la razón, en confianza en la persona y en la capacidad de ésta para superarse, en sentido universalista. Pagden quiere hacernos críticos (la capacidad crítica es típica del pensamiento ilustrado) respecto a nuestra propia historia y a nuestra condición de occidentales.- I. CAMACHO.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo – RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, Luis E. (coords.), *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2014, 643 pp., 23 €

Mediante bulas de 1255 el papa Alejandro IV convirtió en Estudio General o *Universitas* el Estudio del Reino de León patrocinado por el rey Alfonso IX. Estamos en los orígenes de la Universidad de Salamanca. Y este libro se hace eco de ello recogiendo los trabajos presentados en el Coloquio Internacional celebrado el año 2013, que se inscribe ya en la preparación remota del VIII Centenario de dicha *Universitas Salamantini*. Se estudian en él el contexto medieval universitario, los orígenes de aquella corporación académica, las relaciones con los papas. Todo ello se circunscribe al periodo comprendido entre 1450 y 1550, desde la finalización del concilio de Basilea-Ferrara-Florenza hasta el comienzo del concilio de Trento. Se ha hecho un gran esfuerzo hasta recoger estos 22 trabajos de especialistas, en los que se abordan cuestiones relativas al gobierno y a los poderes, aspectos socioeconómicos de la institución, figuras destacas y corrientes ideológicas dominantes. Queda muy bien destacado el papel del papado en el desarrollo de la institución universitaria en esta primera fase de su historia.- I. CAMACHO.

PÉREZ-EMBIW WAMBA, Javier, *Culto funerario y registro necrológico de la Catedral de Sevilla (siglos XIII-XV)*. Dykinson, Madrid 2015, 427 pp., 22 €

El *Libro de las dotaciones de la Iglesia de Sevilla*, escrito en 1411 por iniciativa del prior del cabildo catedralicio Diego Martínez, es la base de este estudio. Se trata de un manual para regular la financiación del culto funerario (oficios, aniversarios, memorias) y el lugar en el que habían de celebrarse, que no era otro que el altar de la

capilla donde se hallaba enterrado el difunto que la dotó en vida. La primera parte de este *Libro de las dotaciones* es reproducida en este volumen (págs. 205-348), que es propiamente el obituario, donde se describen las capillas de la catedral, sus dotaciones y las ceremonias que deben celebrarse en cada una de ellas. Pero el profesor Pérez-Embid, de la Universidad de Huelva, ofrece además un amplio estudio histórico que abarca el periodo que va de 1266 a 1507: en este periodo la catedral fue inicialmente la antigua mezquita, sobre la que se comenzaría a levantar la catedral gótica en 1433 (es la fecha que está documentada) para no quedar concluida sino en 1507. Pero el interés del autor es investigar el culto funerario, sus modos y financiación, así como la mentalidad que se refleja a través de él. Y para ello se ha valido de la extensa bibliografía disponible.- F. L.

POHLSANDER, Hans A., *El Emperador Constantino*.

Ediciones Rialp, Madrid 2015, 136 pp., 12 €  
 Historiador de origen alemán pero afincado en Estados Unidos, Hans A. Pohlsander es reconocido como especialista en el nacionalismo alemán del siglo XIX y en el desarrollo del Imperio Romano. Se explica entonces el valor que puede tener este estudio de un personaje que jugó un papel decisivo en la antigüedad tardía y, por esa misma razón, muy controvertido en todos los tiempos. Constantino llegó a ser emperador de Occidente tras la victoria de Puente Milvio sobre Majencio (312). Ese mismo año se convierte al cristianismo. Sobre las circunstancias de esta conversión y sobre sus consecuencias hay versiones diferentes, pero ello no resta valor al hecho. Porque es indudable que Constantino fue desde entonces un gran protector de la causa del cristianismo, tarea que tuvo un momento crucial en la celebración del concilio de Nicea convocado para hacer frente a la crisis arriana. Esa actitud la mantuvo hasta su muerte, acaecida en 337. Esta presentación de su persona y su obra se centra más en los aspectos religiosos, mejor conocidos por el interés que tuvieron en sí y en sus consecuencias que los civiles. El autor ha recurrido para redactar este libro a los mejores estudios disponibles, pero también a las fuentes que han llegado a nosotros, fuentes escritas ante todo, pero también el arte romano para estudiar el reflejo que hay en él de la figura del emperador.- F. L.

PORRES MARIJUÁN, R. (COORD.), *Entre el fervor y la violencia. Estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI- XVIII)*, Universidad del País Vasco, Bilbao 2015, 337 pp., 18 €

En este volumen se presentan nueve estudios que intentan desvelar los entresijos existentes en las relaciones entre la sociedad vasca y la Iglesia, caracterizadas en tantos casos por la alternancia entre el fervor y la violencia. La metodología seguida no ha sido única, sino múltiple, ya que ha dependido de las diferentes líneas de investigación de los autores de dichos estudios. El hilo conductor de todo lo que se aporta consiste en analizar una gran realidad, constituida por el enorme poder que ejerció la Iglesia en la sociedad vasca durante la Edad Moderna. Este poder no se limitó a todo lo concerniente a la vida religiosa, sino que llegó a contribuir a la configuración de la sociedad vasca, por constituir en ella un grupo indudablemente influyente. Los temas que se tratan son de lo más variado: inmunidad eclesiástica frente al contrabando; monjas levantiscas; espacios sagrados como símbolo de poder; violencia contra iglesias y conventos; Iglesia e igualitarismo social; negreros al servicio de la Inquisición; violencia en y contra los religiosos. Todo ello basado en una abundante documentación original.- A. NAVAS.

VIVANCOS GÓMEZ, Miguel – VILCHES VIVANCOS, Fernando, *Traducciones castellanas del Códice de San Millán de la Cogolla RAH 59*. Dykinson, Madrid 2015, 552 pp., 40 €

El monje benedictino Miguel Vivancos viene trabajando hace ya años en la recuperación y estudio de textos medievales procedentes de los monasterios de Santo Domingo de Silos y de San Millán de la Cogolla. Este segundo monasterio destaca por su magnífica biblioteca y por haber sido un hito en la historia de la lengua castellana, ya que en él se compusieron glosas que son consideradas entre las primeras manifestaciones escritas de la lengua de Cervantes. Esta actividad se relacionaba con el deseo de poner al alcance de quienes no dominaran el latín los textos básicos de la espiritualidad monástica benedictina. Este es el origen del manuscrito que ahora se publica, y que se conserva desde 1851 en la Real Academia de la Historia. En él están recogidas y encuadradas en un grueso volumen las traducciones realizadas en el siglo XV de las siguientes obras: la vida de

S. Benito, que insertó S. Gregorio Magno en el Libro IV de sus *Diálogos*; la vida de S. Millán escrita por Braulio, obispo de Zaragoza entre 631 y 646; la historia de la traslación de las reliquias de S. Millán, seguida de un libro con sus milagros póstumos; una historia equivalente también con libro sobre milagros tras la muerte del beato Felices. La presentación que hace Vivancos del monasterio y de su historia enriquece esta edición, que se completa además con un estudio filológico de Fernando Vilches Vivancos de la Universidad Rey Juan Carlos.- I. CAMACHO.

## CIENCIAS SOCIALES

ASCUNCE ARRIETA, José Ángel, *Sociología cultural del franquismo (1936-1975): la cultura del nacional-catolicismo*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 532 pp., 35 €

Inicialmente este libro quiso ocuparse de la cultura española en el periodo 1936-1975. Pronto se convenció el autor, que es catedrático emérito de la Universidad de Deusto, que había diferencias tan notables entre la cultura oficial del franquismo y las culturas de la disidencia que se imponía estudiarlas por separado porque incluso requerían un método distinto, más sincrónico en el primer caso, preferentemente diacrónico en el segundo. El presente estudio, que se limita por tanto a la cultura del nacional-catolicismo, se abre examinando los antecedentes de la Dictadura y lo que fue la realidad socioeconómica y cultural de la España republicana. Los rasgos de esta cultura pueden sintetizarse en aquello de “España, una, grande y libre”, “por la gracia de Dios” y por obra de un “Caudillo”. Para descubrir cómo esa cultura se pudo imponer se analizan distintos mecanismos: jurídicos (que se concretan en el orden político construido), físico-psicológicos (mediante la represión), ideológicos (de atracción, con la escuela y los medios de comunicación como instrumentos principales), emocionales (gracias a ciertos mecanismos de evasión). De este modo se va consolidando una cultura totalitaria e integrista, que se apoya en tres pilares: terror, adoctrinamiento, evasión.- I. CAMACHO.

GARCÍA FERRANDO, Manuel – ALVIRA, Francisco – ALONSO, Luis E. – ESCOBAR, Modesto (comps.), *El análisis de la realidad social. Mé-*

*todos y técnicas de investigación*. Alianza, Madrid 2015, 4ª edición, 695 pp., 45 €

Este libro se ha convertido en un clásico sobre la investigación social en España desde su primera edición en 1986. Sucesivas revisiones del mismo culminan en esta cuarta edición actualizada y ampliada. Una atención especial se presta en ella a la revolución digital y su incidencia en la investigación social. Desde su primera edición el libro ha pretendido abrir al lector a la diversidad de métodos de investigación social, sobre todo a la contraposición entre enfoques cuantitativos y cualitativos, pero yendo también más allá de ésta en busca de un planteamiento epistemológico más profundo que permita comprender mejor una realidad social en permanente cambio. Los problemas metodológicos ocupan las dos primeras partes, a partir de un recorrido por las cinco vías de acceso a la realidad social, aunque buscando luego cómo articularlas coherentemente. Las otras dos partes que componen la obra se ocupan de los distintos aspectos de la obtención de datos y de su ulterior análisis e interpretación.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ-ANLEO SÁNCHEZ, Juan María, *Generación selfie*. PPC, Madrid 2015, 287 pp., 19 €

El *selfie* es un fenómeno que se ha impuesto en los últimos años, ¿por casualidad precisamente cuando más ha arreciado la crisis económica? Para Juan María González-Anleo el *selfie* es una gran metáfora de la vida actual, pero en particular de la generación joven. Es reflejo de una forma de resolver la tensión individual/colectivo, que subraya el primer término porque la colectividad no es más que una yuxtaposición de individuos (de *selfies*). El *selfie* expresa además el triunfo de lo visual en un mundo donde, si no eres visto, no eres nada. Y el *selfie* es, por fin, expresión de las posibilidades y de la accesibilidad de la técnica, una técnica que se considera en principio desprovista de toda dimensión moral. Por estas razones el *selfie* expresa bien el rasgo más destacado de la juventud actual: su exclusión social, que impide a los jóvenes el acceso a la vida adulta (autonomía, trabajo, familia propia...). Esta ruptura precipita el alejamiento de los jóvenes de todo lo que constituye el entramado de la sociedad: de las instituciones, de las organizaciones, de todo lo que significa atención al "otro", de la política, de la religión. Estas formas de alejamiento son analiza-

das en los capítulos de este libro. El autor, sin embargo, que se encuentra diariamente a los jóvenes en sus tareas universitarias, no es pesimista: porque observa síntomas que anuncian una reacción frente a esta que él llama "generación *selfie*".- I. CAMACHO.

ORTÍ BORDÁS, José Miguel, *Desafección, posdemocracia, antipolítica*. Encuentro, Madrid 2015, 224 pp., 20 €

El autor tiene una larga experiencia política del tiempo de la transición española, años en que trabajó sobre todo en el Parlamento, en la Comisión de Competencia Legislativa. Desde esa experiencia se entiende mejor su análisis sobre lo que ve que está pasando en la vida política española, pero también fuera de nuestro país. La desafección domina la vida de nuestras sociedades en todos los ámbitos (reflejo de la posmodernidad), pero afecta de una forma más dramática si se quiere a la vida política, como consecuencia de la deriva que ha padecido nuestra democracia de partidos convertida en partitocracia. Lo que el autor llama posdemocracia es el "caparazón vacío de la democracia", la "democracia desprovista de sustancia", "su triste y demacrada apariencia" y, en el fondo, "la coartada política de la oligarquía" (págs. 126-127). El poder político ha dejado de ser controlado democráticamente, mientras que el ciudadano ha sido desprovisto de sus atributos políticos para quedar reducido a simple contribuyente y a consumidor. El gran beneficiado de todos estos procesos ha sido el populismo. Pero lo más grave es que la crisis de la democracia, en cuyo origen están tanto la partitocracia como la oligarquía, ha traído consigo la crisis de la política misma y la reducción del espacio público. Se generaliza así lo que el autor llama la antipolítica, que renuncia ya a reformar el orden político y busca sencillamente acabar con él.- I. CAMACHO.

OWEN, Robert, *Textos del "socialista utópico"*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2015, 488 pp., 52 €

En este volumen de la serie "Clásicos del pensamiento" se recoge una selección bastante completa de los escritos de Robert Owen (1771-1858), autor del que habían llegado a nosotros pocas traducciones en castellano. Del interés de este autor da cuenta el editor y traductor de esta obra,

José Ramón Álvarez Layna, que ofrece en la Introducción datos muy precisos para comprender la evolución del pensamiento y las iniciativas de Owen. Porque Owen es un reformador social, familiarizado con el mundo del trabajo desde que comenzó a trabajar a los diez años y preocupado siempre porque las posibilidades y los efectos de la revolución industrial se convirtieran en beneficios para todos. Por eso dio tanta importancia a la educación. La tradición anglosajona, en la que se mezclan los conflictos político-religiosos con el advenimiento de la modernidad y con la revolución industrial, es el contexto en que Owen desarrolló sus diferentes iniciativas, creando siempre asentamientos donde el trabajo industrial se realizara en condiciones más humanas y sobre la base de una adecuada educación. Los escritos recogidos aquí reflejan esta evolución, referida sobre todo a la etapa que va de 1813 a 1830, completados con algunos pocos que se extienden hasta 1849.- I. CAMACHO.

PÉREZ, Cive, *Renta Básica Universal. La peor de las soluciones (a excepción de todas las demás)*. Clave Intelectual, Madrid 2015, 434 pp., 20 €

Como activista social se define José Antonio (Cive) Pérez, y ello por imperativo categórico de supervivencia. La renta básica universal ha sido uno de los objetivos de su activismo. Es cierto que hace una década la propuesta de un ingreso garantizado para todos se consideraba como una utopía. Pero la crisis y el aumento de la pobreza que le ha seguido han servido para que el tema sea replanteado con mayor carácter de urgencia. Luchar contra la pobreza fue una utopía alentada por muchos, desde Tomás Moro y Luis Vives hasta el siglo XIX con personalidades como Thomas Paine y Charles Fourier que buscaban combatir los efectos de la revolución industrial. Hoy la crisis y el desempleo consiguiente han puesto de relieve que ya no se puede confiar que todo ciudadano pueda disponer de un puesto de trabajo para tener asegurado un ingreso o renta. Por eso se vuelve a proponer la renta básica universal, sin detenerse ante los posibles efectos negativos (alentar un cierto parasitismo social) o las dificultades para su implantación (la eventual falta de recursos para ello), argumentos tan esgrimidos por los que se oponen a la propuesta. Cive Pérez termina reconociendo cómo hace tiempo venía identificán-

dose con los que defendían esta renta garantizada para todos, y ahora quiere dejar este testimonio escrito de sus ideas.- I. CAMACHO.

RENDUELES, César, *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*. Seix Barral, Barcelona 2015, 231 pp., 15 €

Cuando uno recorre las 150 notas que tiene este libro (todas agrupadas, por cierto, en las páginas finales para incomodidad del lector) encuentra por lo general autores poco conocidos. Esta circunstancia ilustra el estilo del libro y la opción de su autor de escribir una "historia personal" del capitalismo recurriendo para ello a textos literarios muy heterogéneos. En este sentido no estamos ante un estudio histórico sistemático, sino más bien ante una exploración de "ese terreno pantanoso en el que se unen historia, vida y ficción" (pág. 12). El autor, profesor de Sociología en la Universidad Complutense, selecciona algunos temas relevantes en la historia de la economía y del capitalismo con la intención de desmontar la idea de que las cosas son inexorables y no se pueden concebir de otra manera: eso ocurre con el mercado en general, y más aún con el mercado de trabajo; ocurre con el individualismo como presupuesto del análisis económico; y ocurre con la organización laboral de la sociedad industrial. Todo ello suministra elementos para analizar la crisis de 2007 y el difícil futuro del Estado de bienestar, puntos a los que se dedican los últimos capítulos del libro.- I. CAMACHO.

REY PÉREZ, José Luis (dir.), *Sostenibilidad del Estado de Bienestar en España*. Dykinson, Madrid 2015, 315 pp., 20 €

La crisis que atravesamos hace indiscutible la actualidad de este libro. Pero eso hace más difícil la elaboración de este trabajo, que recoge los resultados de un proyecto de investigación realizado por un grupo de profesores de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid: difícil, porque ha sido elaborado al hilo de los cambios que se han ido introduciendo en la política española a partir de la crisis que estalló en 2007 y hacia los que los autores se muestran muy críticos, aunque vayan en la misma línea de lo que está ocurriendo en otros países de nuestro entorno. Después de analizar, en el primero de los trabajos aquí incluidos que firma el director de la obra, los distintos modelos que

hoy se barajan, se propone un nuevo modelo de construcción del bienestar que reafirma la universalidad e incondicionalidad de los derechos (frente a la focalización que se está imponiendo) al tiempo que aboga por abandonar el empleo como forma de inserción social y por proteger decididamente a la familia. Después de analizar los efectos de la crisis en España en términos de desempleo, pobreza y desigualdad, se abordan los dos aspectos esenciales del tema: en primer lugar, por la línea de las prestaciones, los sistemas de protección social y su deseada integración para evitar tanta ineficiencia; en segundo lugar, la financiación del sistema, lo que lleva a una revisión a fondo de la fiscalidad para alcanzar la progresividad y la capacidad económica que reconoce nuestra Constitución.- I. CAMACHO.

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ (ED.),  
*Impacto de la crisis en el proyecto europeo*. Mira editores, Zaragoza 2015, 370 pp., 20 €

¿Es Europa la solución o el problema? Quizás en estos momentos se percibe más como problema, pero no sería fácil pensar Europa al margen de proceso de convergencia/unidad en que se encuentra. Y el problema de que tanto se habla hoy tiene factores externos, pero también otros internos, que derivan de la propia dinámica del proceso. Las sesiones del Seminario de Investigación para la Paz de Zaragoza, ya tan reconocido, que se desarrollaron durante el año 2014, vieron desfilar a consolidados especialistas que fueron analizando los diferentes aspectos del problema que es hoy Europa, partiendo de un balance del camino recorrido. La conciencia europea de sus ciudadanos, la fractura interna (norte/sur), el euro, el modelo social y sus dificultades, la legitimidad democrática en relación con las instituciones políticas, la política exterior y de seguridad, los medios de comunicación, la identidad cultural y sus límites, la influencia del factor religioso: he ahí los aspectos que fueron objeto de las sucesivas sesiones. Problemas muchos, pero no suficientes para ignorar o minusvalorar que el proyecto es, ante todo, una decidida apuesta por la paz en el continente.- I. CAMACHO.

TORRES ALBERO, Cristóbal (ed.), *España 2015*.  
*Situación social*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 2015, 1.738 pp., 57 €  
Los informes sobre la situación social de España tienen una larga historia en nuestro país gracias

a los realizados desde los años 1960 por la Fundación FOESSA. De los siete hasta ahora publicados por esta institución se siente heredero el actual, que quiere aprovechar los muchos datos empíricos recogidos en el Centro de Investigaciones Sociológicas para analizar la evolución de distintos aspectos de nuestra realidad social en las últimas dos décadas y prestando una atención especial a los efectos de la crisis desde 2008. Los casi 120 trabajos que componen este volumen están estructurados en 15 capítulos, y son obra de un amplísimo abanico de expertos y profesores universitarios que se han sabido incorporar al proyecto. Los 15 capítulos abarcan todas las áreas, desde los temas demográficos hasta los relativos a la sociedad de la información y el conocimiento, incluyendo lo social lo económico, lo político, lo cultural o lo religioso. A la obra se le añade un extenso Epílogo con cuatro reflexiones finales de conjunto, encomendadas a otros tantos reconocidos sociólogos: Salustiano del Campo, Juan Díez de Nicolás, Amando de Miguel y Josep M. Vallès.- I CAMACHO.

## VARIA

ALLEN, John A. – FINCH, Patricia S., *Don Quijote en el arte y pensamiento de Occidente*. Ediciones Cátedra, Madrid 2015, 247 pp., 25 €

En estas páginas se incluye un centenar de representaciones artísticas sobre Don Quijote, producto de dibujantes, artistas y pintores, escogidos de autores pertenecientes a los últimos cuatro siglos. Los autores han necesitado diez años para reunir este conjunto de obras de arte sobre Don Quijote. Acompañan a las imágenes testimonios de figuras relevantes de relieve mundial, que han dado testimonio de la importancia capital que tuvo el Quijote en sus vidas. La idea tiene mucho que ver con la conmemoración del cuarto centenario de la publicación de la obra maestra de Cervantes. Los autores dan testimonio de que en más de quince museos que visitaron, en los Estados Unidos, España, Francia, Alemania, Inglaterra, Holanda y varias colecciones más, siempre encontraron alguna representación del Quijote, con el añadido de que también pudieron constatar su presencia en la sección de arte del siglo XX de algunos de esos museos. Un libro concebido como homenaje a Cervantes y que permite al lector recrearse con

recuerdos y sensaciones inolvidables en torno a Don Quijote y a Sancho.- A. NAVAS.

EGIDO, Luciano G., *La razón de la sinrazón. Contribución a la lectura del Quijote. Cuarto Centenario de la Segunda Parte (1615-2015)*. Visor Libros, Madrid 2015, 255 pp., 16 €

Situado en su marco temporal, el *Quijote* es el reflejo de un doble fracaso: el de la España imperial de Carlos V y el de la vida personal y profesional del propio Cervantes. Pero, más allá de estas coordenadas históricas, el *Quijote* ha llegado a ser una obra cumbre de la literatura española y universal porque su protagonista no es sólo un viejo testarudo e idealista, sino un héroe insólito en que se combinan la razón y la sinrazón (cf. título), separadas por esa frontera imprecisa en torno a la cual fluctúa toda la vida

humana. Si en una primera lectura Don Quijote aparece como la encarnación de la irracionalidad, su persona termina siendo atractiva porque en ella descubrimos “la razón de la sinrazón” y vemos reflejado mucho de lo que es la esencia de lo humano. Luciano G. Egido, que es profesor de la Universidad de Salamanca con una carrera literaria destacada, ha querido celebrar el cuarto centenario de la publicación de la segunda parte del *Quijote* con este libro que pretende ayudar al lector a una lectura actualizada de la obra de Cervantes. Nuestros tiempos son muy distintos a aquéllos del *Quijote*, pero en las páginas de esta obra, de la que nos separan 400 años, encontramos un testimonio de humanidad que hará sin duda pensar al lector y, quizás, decidirse a leerlo si no había encontrado hasta ahora una ocasión o una motivación para hacerlo.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS<sup>1</sup>

- ALI, T., *El extremo centro*, Alianza, Madrid 2015, 260 pp.
- BENITO OLALLA, P., *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 605 pp.
- BOFF, L., *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*, Trotta, Madrid 2015, 104 pp.
- DAWSON, CH., *Los dioses de la revolución*, Encuentro, Madrid 2015, 214 pp.
- DÍEZ MERINO, L. - RYAN, R. - LIPPI, A. (dirs.), *Pasión de Jesucristo*, San Pablo, Madrid 2015, 1.362 pp.
- FARIÑAS MARTÍN, J., *Periodismo de mandarina. Cuaderno de viaje sobre la pobreza en los medios de comunicación*, San Pablo, Madrid 2015, 267 pp.
- FERNÁNDEZ LUCIO, J. M. - CARMEN, M., *365 días con Ignacio de Loyola*, San Pablo, Madrid 2016, 305 pp.
- GERWARTH, R. - MANELA, E., *Imperios en guerra: 1911 - 1923*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 448 pp.
- HERNÁNDEZ PELUDO, G., *Creemos. La dimensión eclesial de la fe*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2015, 149 pp.
- JOHNSON, B., *El factor Churchill. Un solo hombre cambió el rumbo de la Historia*, Alianza, Madrid 2015, 471 pp.
- MAIR, P., *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*, Alianza, Madrid 2015, 172 pp.
- MARTÍN VELASCO, J., *Creo en la Iglesia*, PPC, Madrid 2016, 175 pp.
- MELLONI, J. - COBO, J., *Dios sin Dios. Una confrontación*, Fragmenta, Barcelona 2016, 176 pp.
- MERLEAU-PONTY, M., *La prosa del mundo*, Trotta, Madrid 2015, 147 pp.
- MERTON, TH., *Oh, corazón ardiente. Poemas de amor y de disidencia*, Trotta, Madrid 2015, 216 pp.
- MORA VARELA, J. H., *Ética aplicada al mundo de las profesiones. Una propuesta académica para universitarios del siglo XXI*, Universidad Católica de Ecuador, Quito 2013, 293 pp.
- MORENO YÁÑEZ, S. E. (comp.), *Humboldt y la emancipación de Hispanoamérica*, Universidad Católica de Ecuador, Quito 2011, 282 pp.
- NOGUÉS, R. M., *Neurociencias, espiritualidades y religiones*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 190 pp.
- OLABARRIETA CANUDO, B., *El quinto país del mundo. 1 historia, 214 millones de migrantes y 10 prejuicios*, San Pablo, Madrid 2016, 154 pp.
- OLIVER ROMÁN, M., *El Apocalipsis. Cartas a las siete iglesias*, San Pablo, Madrid 2016, 190 pp.
- RADCLIFFE, T., *Palabras de hoy. Una orientación a la luz de la Palabra*, Mensajero, Bilbao 2015, 152 pp.
- RODRÍGUEZ, J. V., *Los papiros de la Madre Teresa de Jesús. "La conversable"*, San Pablo, Madrid 2015, 559 pp.

<sup>1</sup> La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.

- ROJANO MARTÍNEZ, J., *Relación entre cultura posmoderna y cristianismo en Gianni Vattimo*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca 2015, 671 pp.
- SANTAYANA, G., *Pequeños ensayos sobre religión*, Trotta, Madrid 2015, 109 pp.
- SOLOZÁBAL, J. J., *Ideas y nombres. La mirada de un constitucionalista*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 329 pp.
- SPIDLÍK, T., *La eucaristía. Medicina de inmortalidad*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 112 pp.
- TEJERINA ARIAS, G., *La gracia y la comunión. Ensayo de eclesiología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2015, 629 pp.
- TEJERINA ARIAS, G. (coord.), *Experiencias del mundo, misterio de Dios. Jornadas de teología 2014*, Universidad Pontificia Salamanca, 2015, 240 pp.
- TELL, M. B., *Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2015, 283 pp.
- TERTULIANO, *El alma*, Ciudad Nueva, Madrid 2016, 416 pp.
- TIRADO, J. A., *Siete caras de la Transición. Arias Navarro • Juan Carlos I • Adolfo Suárez • Manuel Fraga • Torcuato Fernández Miranda • Santiago Carrillo • Carmen Díaz de Rivera*, San Pablo, Madrid 2015, 205 pp.
- TOCQUEVILLE, A. DE, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Trotta, Madrid 2016, 271 pp.
- VIDAL, S., *La resurrección de los muertos. El testimonio bíblico*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2016, 126 pp.

## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*La dimensión social de la encíclica Lumen Fidei*  
*El primer año del Papa Francisco*  
*Pablo de Tarso, un evangelizador para nuestro tiempo*  
*La dimensión social de Evangelii Gaudium*  
*La Compañía de Jesús en Andalucía y Canarias. La Provincia Bética*  
*Razón y Fe: una relación controvertida*  
*Biblia y Ciencia. Puntos de conflicto e intentos de solución*  
*“¿Verdad o fe débil?” Reflexiones a propósito de un diálogo*  
*75 años de la Facultad*  
*Cristología integral para un mundo en desarrollo*  
*La obra "María en la patrística de los siglos I y II" del P. José Antonio de Aldama SI*  
*El pensamiento trinitario de los Padres. A propósito de un libro reciente*  
*La nueva racionalidad y la fe en Dios*  
*La corporeidad de la Resurrección de Jesús*  
*Las manos de Dios. Lectura de textos patrísticos*  
*Sentido, resistencia, miedo, fascinación. El cambio como posibilidad en la vida religiosa*  
*Comunión y profecía: aportación de la vida religiosa a las nuevas familias carismáticas*  
*La vida consagrada en la acción social de la Iglesia*  
*Tres verbos bíblicos para una vida consagrada alegre*  
*La presencia de la Biblia en “Cien años de soledad”*  
*Dios, única esperanza verdadera para una historia crucificada: la pasión de Cristo y el rostro de*  
*Dios en la teología de José Ignacio González Faus*  
*Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard*  
*La coherencia humilde como imperativo ético*  
*“Y se puso a caminar con ellos” (Lc 24, 15). Claves para una espiritualidad de la parroquia*  
*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 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). Pe.: 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 entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: 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 entrecorillado; 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). Pe.: 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:

Pablo Ruiz Lozano, sj  
Revista Proyección  
Facultad de Teología  
Apartado 2002  
18080 Granada (España)  
proyeccion@teol-granada.com  
Tél. +34 958 18 52 52



ISSN 0478-6378



*Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA*  
*Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA*  
SECRETARÍA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559  
Correo e: [info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com) • [www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)