



Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

Fenomenología y fenomenología de la religión
(del método husserliano a su aplicación al
fenómeno religioso)

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

La política en la doctrina social de la Iglesia
GONZALO VILLAGRÁN MEDINA SJ

¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas
clásicas de la existencia de Dios?

MANUEL PORCEL MORENO

Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo
religioso en la filosofía de la liberación
latinoamericana

ISRAEL FLORES OLMOS

259 octubre - diciembre 2015

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 LXII
nº 259
octubre – diciembre 2015

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 nave 38 y 40 · 18330 Chauchina (GRANADA)

Teléf.: 958 292 739

E-mail: info@aeroprint.es

(Con licencia eclesiástica)

SUMARIO

Fenomenología y fenomenología de la religión
(del método husserliano a su aplicación al fenómeno
religioso) 389-403

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

La política en la doctrina social de la Iglesia 405-421

GONZALO VILLAGRÁN MEDINA SJ

¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas
de la existencia de Dios? 423-444

MANUEL PORCEL MORENO

Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso
en la filosofía de la liberación latinoamericana..... 445-458

ISRAEL FLORES OLMOS

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO 459-484

LIBROS RECIBIDOS..... 485

JOSÉ LUIS SÁNCHEZ NOGALES

Sacerdote diocesano de Almería. Es profesor de Filosofía y Teología de la Religión en la Facultad de Teología de Granada. Consultor de las Comisiones Episcopales para la Doctrina de la Fe y para las Relaciones Interconfesionales. Ha publicado 20 libros, 25 colaboraciones en obras colectivas y unos 90 artículos en diversos campos de las ciencias de la religión. Su más reciente libro, “Aproximación a una teología de las religiones (2 vol)” fue editado en septiembre de 2015 por la BAC. Actualmente se ocupa en la segunda edición de su obra “Filosofía y fenomenología de la religión”.

GONZALO VILLAGRÁN MEDINA SJ

Licenciado en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad de Sevilla. Doctor en Teología por Boston College. Actualmente es profesor de moral social en la Facultad de Teología de Granada. Su principal línea de investigación es la presencia pública de la Iglesia en la sociedad y la forma de articularla. Ha publicado un libro (*Public Theology in a Foreign: A Proposal for Bringing Theology in Public into the Spanish Context*, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2013) y diversos artículos en varias revistas teológicas.

MANUEL PORCEL MORENO

Licenciado en Estudios Eclesiásticos en la Facultad de Teología de Granada. Posteriormente, se graduó en filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, defendiendo el trabajo de fin de grado “La existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard”. Durante los cursos 2012-2013 y 2013-2014 obtuvo el Master en Filosofía en la Universidad de Granada y la Licenciatura Pontificia en Filosofía pura en la Universidad Pontificia de Salamanca, presentando como trabajos finales de master y licenciatura “Más allá del ser. Aproximación a la filosofía de Jean-Luc Marion y ¿Ser o don? Aproximación a la filosofía de Jean-Luc Marion”, respectivamente. Actualmente, se ocupa de trabajos previos para el doctorado en filosofía, teniendo como campo de estudio la fenomenología en el pensamiento filosófico francés contemporáneo.

ISRAEL FLORES OLMOS

Autor de origen mexicano, es licenciado en teología (STPM) y en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, donde se graduó con una investigación sobre Lévinas bajo la dirección de E. Dussel. Realizó un

máster en filosofía contemporánea en la Universidad de Granada y actualmente es doctorando en filosofía en la misma Universidad, con una investigación sobre el influjo de Paul Ricoeur en las filosofías de la liberación, bajo la dirección de J. A. Estrada. Es profesor en el Seminario Evangélico Unido de Teología (SEUT) en Madrid.

FENOMENOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
(DEL MÉTODO HUSSERLIANO A SU APLICACIÓN AL FENÓMENO
RELIGIOSO)

José Luis Sánchez Nogales

Sumario: El estudio del hecho religioso ha pasado por diversas etapas hasta llegar a adquirir una cierta estabilidad en la fenomenología de la religión. Este artículo examina en qué medida el método y desarrollo de la fenomenología de la religión son deudores del método fenomenológico husserliano, así como las peculiaridades de su aplicación al estudio de la religión.

Summary: the study of the religious fact has gone through different stages until arriving to acquire a certain stability in the phenomenology of religion. This article examines up to what point the method and development of the phenomenology of religion are in debt to the Husserlian phenomenologic method, and also to the peculiarities of its application to the study of the religion.

Palabras clave: Fenómeno religioso, religión, método fenomenológico, noema, noesis, epochê, reducción, intencionalidad, intuición eidética, estructura eidética.

Key words: religious phenomenon, religion, phenomenological method, noema, noesis, epochê, reduction, intentionality, eidetic intuition, eidetic structure.

Fecha de recepción: 21 octubre de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 30 junio de 2015

1. Síntesis del método husserliano

El término fenomenología tiene su historia. Ya J. H. Lambert –*Nuevo Organon* (1764)– había empleado el término ‘fenomenología’ como teoría de los rasgos ilusorios de la experiencia que llamaba ‘fenómenos’. I. Kant sólo emplea el término dos veces para designar lo que luego sería la ‘Estética Transcendental’ de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), estudio de la formación del ‘fenómeno’ por aplicación de las formas de la intuición (espacio y tiempo) a una materia exterior desconocida en sí (noúmeno). G. W. F. Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* (1807) entiende por ‘fenomenología’ la ‘descripción’ de las formas-momentos que la realidad primordial, el Espíritu, va adquiriendo durante su manifestación y despliegue histórico hasta devenir consciente y transparente para sí. Sólo desde E. Husserl (1859-1938) ‘fenomenología’ designa un modo de hacer filosofía y un método:

“Pero, a un tiempo, y ante todo, ‘fenomenología’ designa un método y una actitud intelectual específicamente filosófica”¹.

El inacabado –y en ocasiones ambiguo– pensamiento de Husserl suele secuenciarse en tres etapas²: 1. Fenomenología descriptiva, que representa su pensamiento hasta 1901 y estaría recogida en *Investigaciones lógicas*³; 2. Fenomenología trascendental como desarrollo de su pensamiento hasta 1913, recogida en *La idea de la fenomenología* (1907)⁴ y en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (1913)⁵; 3. Fenomenología constitutiva, genética o egológica hasta 1929 que se contiene fundamentalmente en *Meditaciones Cartesianas* (1931)⁶.

A pesar de las fuertes discrepancias de los intérpretes en torno a estos niveles, hay un acuerdo básico entre ellos: ‘fenomenología’ es un método filosófico para “describir” los ‘fenómenos’⁷. Para ello, el fenomenólogo ha de abandonar la actitud directa o natural en la que el sujeto cognoscente presupone la existencia actual del mundo empírico trascendente (exterior al sujeto)⁸. La actitud fenomenológica parte del abandono de todos los presupuestos para no dar como evidente sino aquello que se da directamente a la conciencia –al conocimiento– y está inmediatamente contenido en ella. El concepto de “intencionalidad” –tomado de su maestro F. Brentano– le servirá para clarificar la estructura fundamental de la conciencia. Los objetos no están contenidos ‘en sí’ en la conciencia sino presentes ‘intencionalmente’, en cuanto la conciencia ‘se dirige a’ ellos (*in-tendere*). Por consiguiente, los objetos en su ser individual, fáctico, exterior al sujeto, no son contenidos de conciencia y no lo pueden ser mientras no sean ‘reducidos’, es decir liberados de su facticidad e individualidad, su ‘materialidad’ diríamos vulgarmente.

El primer momento metodológico es la “epochê” (primera reducción fenomenológica). Consiste en ‘poner entre paréntesis’ (Einklammerung) la existencia actual de los objetos del mundo exterior en su concreta individualidad y facticidad para considerarlos solamente como contenido intencional de la conciencia. El método no niega ni pone en duda el ser de los objetos fuera de la conciencia (su existencia trascendente al sujeto), sino que prescinde de esa existencia fáctica, no la tiene en cuenta como presupuesto: así el objeto se convierte en ‘fenómeno’, es decir un dato intuitivo inmediatamente en la conciencia como un contenido suyo considerado en su ‘eidos’, su esencia lógica o estructura. El principio fundamental de la fenomenología es:

¹ E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología* (1907), FCE, México 2004, 33; cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999, 13.

² Cf. W. SZILAZI, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu, B. Aires 1973, 19-20.

³ 2 vols. (1900-1901), Alianza, Madrid 1999.

⁴ FCE, México 2004.

⁵ Tr. de J. GAOS, FCE, México 1949; 21962. Edición completa: FCE, Madrid 1993.

⁶ Tecnos, Madrid 2006.

⁷ Cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo*, o. c. 15.

⁸ Cf. *Ibidem* 98 y 112.

“Todo lo que se nos presenta originariamente en la intuición, debe tomarse simplemente como se da, pero también sólo en los límites dentro de los cuales se da”⁹.

Contra los prejuicios teorizados por los grandes sistemas o corrientes como el psicologismo, el fenomenismo kantiano, el idealismo y el empirismo positivista, la fenomenología estableció como lema “vuelta a las cosas mismas” tal y como estas se nos dan, como ‘en persona’, en la experiencia intuitiva sin ‘sospechas’ o prejuicios.

En segundo lugar, la “reducción eidética” es la que establece el ‘fenómeno’ como lo originario e inmediatamente intuido en la conciencia. ‘Fenómeno’ es cualquier objeto que se nos da en la experiencia inmediata, descrito en cuanto ‘esencia’, sin tener en cuenta si existe extra-subjetivamente o no: la ‘intuición eidética’ capta el ‘eidós’ o esencia lógica del fenómeno considerado, del objeto de conciencia. Esa ‘esencia lógica’ –también ‘estructura’– es el conjunto de rasgos generales, necesarios e invariables sin los cuales el objeto considerado dejaría de ser lo que es.

La ‘intuición eidética’ establece dicho ‘eidós’ mediante la ‘libre variación eidética’¹⁰. Consiste ésta en tomar como punto de partida un caso particular conocido por la experiencia empírica y considerado como mero ejemplo, prescindiendo de su existencia fáctica, exterior. Sobre dicho ejemplo se van ‘variando’ mentalmente sus rasgos hasta descubrir aquellos que son ‘constantes’, pues están unidos por conexiones necesarias y se exigen mutuamente entre sí. Esos son los que constituyen su ‘esencia’ o ‘estructura’, de modo que no pueden faltar sin que el fenómeno deje de ser lo que es. Esa esencia (eidós) es el ‘residuo’ de la reducción y es la que constituye el fenómeno.

El tercer momento del método está constituido por la “reducción trascendental”. En ella, lo que se pone entre paréntesis es la existencia misma de la conciencia, realizándose un acto de ‘reflexión’ en el cual el acto de pensar (‘noesis’: intencionalidad) y lo pensado (‘noema’: contenido intencional del acto del pensar) se mueven en un ámbito de inmanencia –ambos acontecen ‘en’ la conciencia, ‘dentro de’ ella¹¹–. En este ámbito adquieren la máxima inmediatez y claridad, pues ahora la ‘intencionalidad’ de la conciencia está dirigida no ya hacia un objeto que conservase aún algo de su trascendencia –existencia exterior no puesta entre paréntesis–, sino que en la reflexión la conciencia está intencionalmente dirigida hacia sí misma y en ella coinciden el acto de pensar y el contenido del acto: así se obtiene el ‘fenómeno’ trascendental, es decir inmanente a la conciencia y sin resto de trascendencia (facticidad exterior). En la reflexión el ‘acto’ y el ‘hacia donde’ (*in-tentio*) del acto pertenecen a la misma esfera de ser, a la

⁹ *Ideen I*, § 24; *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, tr. de J. GAOS, o. c. 58; Cf. J. GAOS, *Introducción a la fenomenología. Seguida de la crítica del psicologismo*, U. Veracruzana, México 1960, 69. (Nueva edición: Encuentro, Madrid 2007).

¹⁰ Cf. R. SCHMITT, *Phenomenology*, en *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Publishers, Nueva York 1997, T. 5-6, 14.

¹¹ Cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo*, o. c. 207 y 143.

conciencia. Ésta no es un mero ‘pensar’ vacío, sino unidad del ‘pensar’ (noesis) y ‘lo pensado’ (noema).

La conciencia siempre es ‘conciencia de’ algo: es ‘intencional’, necesariamente dirigida a algo. La ‘noesis’ es el acto intencional dirigido a un ‘estado de cosas’; el ‘noema’ es el ‘estado de cosas’ intencionado. Mientras en la “reducción eidética” la atención recaía sobre la dimensión noemática, en la “reducción trascendental” ésta se vuelve hacia la dimensión noética, hacia el acto intencional. Todo ello acontece en un proceso inmanente en el cual la existencia empírica –extra-subjetiva– del estado de cosas está ‘puesta entre paréntesis’ de modo que se constituye en ‘fenómeno’, una realidad auténticamente trascendental –es decir, independiente de su existencia exterior, trascendente–, en la cual están incluidos el ‘objeto pensado’ y el ‘acto de pensar’, en lo que se llama una ‘vivencia’¹².

Al término de las reducciones se encuentra el “residuo fenomenológico” que es la “conciencia pura” en la cual se produce la máxima inmediatez cognoscitiva, pues el cognoscente y lo conocido se mueven en la misma esfera de realidad: el ‘fenómeno puro’ es, así, la conciencia pura. Llegados a este término, hay intérpretes de Husserl que piensan que, huyendo del psicologismo, terminó cayendo en el idealismo de un “ego puro” o conciencia pura originaria que estaría por encima del yo-sujeto empírico y del yo-sujeto trascendental y que los dirige, siendo como el ‘alma de la conciencia’, la que constituye a ésta en su unidad y constituye su ‘mundo’. Husserl buscó salida a este solipsismo aislante del “ego puro” conectando los distintos ‘mundos’ subjetivos así constituidos sobre la base de un acuerdo ‘intersubjetivo’ en el que cada mundo propio es transcendido y adquiere su validez.

Aquí queda un residuo de la monadología leibniziana¹³: a la postre, sólo la convergencia ‘armonizada’ de las mónadas-conciencia puede constituir el mundo ‘trascendente’ (objetivamente válido para todos los sujetos posibles) desde la experiencia inmanente. Ésta última parte sería la “fenomenología constitutiva”, propia del último Husserl, de la cual disienten la mayoría de los pensadores que forman parte del llamado movimiento fenomenológico, los cuales se sintieron desconcertados ante lo que consideraron un ‘giro idealista’ del maestro; posiblemente porque estos seguidores de Husserl habían entendido el ‘noema’ u objeto intencionado en sentido realista, extra-subjetivo. N. Hartmann, en esta línea, derivó hacia el realismo trascendental: conocer implica relación entre un sujeto y un objeto que permanece independiente al ser aprehendido.

La obra de Husserl ha suscitado interpretaciones divergentes y corrientes de pensamiento que, en uno u otro aspecto, se refieren a ella: el variopinto movimiento fenomenológico¹⁴. El acuerdo más relevante entre sus componentes es el de considerar que la fenomenología es fundamentalmente una actitud metodológica que prescinde de prejui-

¹² Cf. *Ibidem*, 128.

¹³ Cf. *Ibidem*, 235.

¹⁴ Cf. H. SPIEGELBERG, *The phenomenological movement. A historical introduction*, La Haya ³1978.

cios y un método descriptivo que intenta alcanzar el núcleo eidético –intencional– de las vivencias. El primer grupo de discípulos de Husserl en Gotinga se sintió impactado por la lucha frente a los prejuicios de los grandes sistemas filosóficos teóricos, que encorsetaban la percepción de la realidad, y por el esfuerzo para volver a partir de los datos inmediatos de la conciencia rigurosamente descritos. Entre los más conocidos se cuentan E. Stein, D. von Hildebrand, F. Kaufmann, R. Ingarden, N. Hartmann y M. Scheler. Este último aplicó el método a la esfera emocional y axiológica de la vida humana estableciendo un mundo de valores aprehensibles intuitivamente. En el periodo de Friburgo destaca el grupo de E. Fink, L. Landgrewe y M. Heidegger que publicó su obra *Ser y tiempo en el Jarhbuch*, la revista del movimiento. Éste, a pesar de las insuperables diferencias con Husserl, tomará el concepto de fenómeno distanciándose de Kant, no como contrapuesto a un desconocido noumeno sino en cuanto manifestador de la verdad del Ser.

En el camino de la llamada ‘fenomenología existencial’ destacan E. Lévinas, M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre. Éste último realiza un análisis existencial de la escisión insuperable entre las esferas del ser ‘en sí’ y el ‘para sí’ como constitutiva de la conciencia: ésta es pasión inútil por alcanzar un ser ‘en sí’, –la ‘cosa’– inalcanzable. Se habla también de una derivación ‘hermenéutica’ de la fenomenología, dirigida a la comprensión rigurosa y contextual de los fenómenos, que habría ejercido alguna influencia –sobre todo de carácter metodológico– en autores como P. Ricoeur e incluso H. G. Gadamer. La fenomenología de la religión, tanto en su sentido clásico como en la llamada neo-fenomenología tiene también ciertas deudas con la fenomenología de Husserl, especialmente en cuanto a la actitud metodológica y al uso de determinados conceptos, aunque no en un sentido rigurosamente husserliano¹⁵.

2. La fenomenología de la religión: su relación con la fenomenología husserliana

La fenomenología de la religión y su método, aunque el marco remoto de este saber se remonta a Max Müller (1865), considera a P. D. Chantepie de la Saussaye como su iniciador¹⁶ al haber aplicado a la historia de las religiones un nuevo método para describir los rasgos comunes y constantes observables en las diversas religiones. A pesar de denominarse ‘fenomenología’, llama la atención que sus cultivadores raras veces se refieren a la obra de E. Husserl, aunque es cierto que parte del léxico y un cierto uso del método –peculiarmente aplicado– proceden de aquél. J. Martín Velasco ha realizado una nueva sistematización de las diversas corrientes de la fenomenología de la religión que toman su punto de partida en Chantepie de la Saussaye:

1. La línea *husserliana*, que sigue de cerca el método fenomenológico e intenta describir una ‘esencia’ religiosa como rasgo antropológico estructural; en ella se insertarían Max Scheler, Edith Stein y Paul Ricoeur.

¹⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 45-64 y 423-511.

¹⁶ P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, J. C. B. Mohr, Friburgo de Brisgovia 1887-1889.

2. La línea *histórico-hierológica* que aplica a la historia de las religiones algunos elementos del método fenomenológico –y emplea matizadamente su terminología– en búsqueda de la ‘estructura’ del hecho religioso tal y como ésta se halla concretada en las diversas religiones históricas. En esta corriente se ubican muchos clásicos de la fenomenología. N. Söderblom, J. Wach, G. van der Leeuw, F. Heiler, K. Goldammer, G. Mensching, C. J. Bleeker, Mircea Eliade, Rudolf Otto, G. Lanczkowski, J. Waardenburg, J. M. Kitawaga, J. Martín Velasco.

3. Finalmente, la línea *sistematizadora*, seguida por quienes intentan ordenar, clasificar y sistematizar los datos del estudio histórico; en ella se sitúan B. Kristensen, Geo Widengren, E. O. James, Z. Werblesky, Rafaella Pettazzoni, Ugo Bianchi, Maria-susay Dhavamony, Ninian Smart, R. C. Zaehner, Michael Meslin y otros.

La fenomenología de la religión ha realizado ya un recorrido histórico desde sus primeros balbuceos en el último tercio del siglo XIX¹⁷, pero no le está resultando fácil la definición de un estatuto epistemológico suficientemente estable. En efecto, desde mediados del siglo XX la fenomenología de la religión fue sometida a una profunda crítica epistemológica, a veces excesivamente radical, que ha dado como resultado un mejor diseño de su estatuto, hasta el punto de que hoy se habla de una ‘continuidad crítica’ en nuevas formas de la fenomenología de la religión¹⁸ entre las que destaca la propuesta de ‘tercera vía’ de W. Gantke. Ésta pretende guardar la equidistancia entre la fenomenología clásica, demasiado esencialista y ahistoricista, y las nuevas corrientes, más radicalmente críticas, las cuales son reduccionistas y dan como resultado de sus investigaciones ‘otra cosa’ que la religión. Se propugna hoy una fenomenología de la religión contextual, que mantiene ‘lo sagrado’ como categoría hermenéutica básica, atenta a la historicidad de todo fenómeno religioso, y abierta a una prolongación hermenéutica¹⁹. Después de todo el movimiento de reflexión en torno a la fenomenología de la religión en los últimos años, en el Congreso de Zurich de 2001 se habló de la ‘inevitabilidad de la fenomenología de la religión’²⁰: ésta ha mostrado su validez en orden a un estudio global del fenómeno religioso, y ello a pesar de haberse evidenciado la necesidad de introducir matizaciones en sus procedimientos.

Una primera definición complexiva la encontramos en la obra de G. Widengren:

“La fenomenología de la religión pretende clasificar los diversos aspectos de la religión, es decir, pretende describir la religión tal y como aparece en sus cambiantes expresiones vitales. La fenomenología [...] se esfuerza por dar una expo-

¹⁷ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 24-84; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 19-43.

¹⁸ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 423-507

¹⁹ Cf. *Ibidem*, 489-498.

²⁰ *Ibidem*, 509-51. Cf. A. MICHAELIS - D. PEZZOLI-OLGIATI - F. STOLZ, (EDS.), *Noch eine chance für die Religionsphenomenologie*. Peter Lang, Berna 2001. (Actas del Congreso de Zurich 2001).

sición global de todos los aspectos cambiantes de la religión, convirtiéndose así en el complemento sistemático de la historia de la religión. Esta da el análisis histórico, mientras que la fenomenología de la religión nos proporciona la síntesis sistemática”²¹.

Más escueta es la definición de M. Velasco, que tomo como punto de partida:

“Interpretación descriptiva y no normativa del fenómeno religioso a partir de sus innumerables manifestaciones, que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo”²².

Como hermenéutica, la fenomenología de la religión no se queda en los meros datos, inconexos, desarticulados, pues no nos darían acceso al objeto de nuestro estudio, la religión. La fenomenología de la religión se hace cargo de la realidad del fenómeno religioso tal y como viene dado en la experiencia humana y aparece a la conciencia y tiene voluntad de interpretarlo, pero cuidando de no construirlo, para obtener sus estructuras tal y como se dan en dicha experiencia, las cuales pueden ser acogidas e interpretadas con el auxilio de un método riguroso. En esto puede advertirse la aplicación “*sui generis*” de la epoché del método husserliano.

Asimismo, es una disciplina descriptiva. No es normativa, porque no pretende establecer cómo deberían de ser los hechos. Intenta captar descriptivamente cómo son los hechos, describir su realidad tal y como ésta es dada en la experiencia, es decir tal y como aparece a la conciencia. No se pronuncia sobre el valor de esos hechos. Sus juicios son, en todo caso, descriptivos de la realidad que viene dada en la experiencia religiosa. Pero no pretende normar si esa realidad se adecua a una determinada “esencia” paradigmática de la religión, ni pretende establecer cuál es la religión verdadera. La fenomenología de la religión sólo puede aportar indicaciones al poner de relieve la coherencia del sistema religioso o comparando entre las diversas formas religiosas los índices de coherencia interna que manifiestan. El rigor del método consiste en la fidelidad a lo que aparece o se muestra, al ‘fenómeno’, la sagacidad y sensibilidad para captar los distintos matices y la prudencia en no dejarse llevar por prejuicios neutralizantes. En esto es evidente la influencia de las prevenciones aportadas por la fenomenología husserliana de acoger en la intuición lo que se da a la conciencia y sólo dentro de los límites en que se da sin introducir elementos no dados en la experiencia y por consiguiente no aceptables en la intuición limpia por la epoché.

El fenómeno religioso, o la religión, es su objeto de trabajo e investigación. Una definición de religión no es tarea fácil dada la variedad de experiencias y expresiones que han sido descritas bajo esta denominación ‘genérica’. Pero es necesario un horizonte deíctico que ofrezca una base suficiente para la ‘selección’ de los hechos objeto de estu-

²¹ G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión* (1969), Cristiandad, Madrid 1976, 1.

²² J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 64-65.

dio. La fenomenología de la religión se dirige a la historia de las religiones en demanda de una primera oferta de datos para ‘construir’ una definición estructural analógica de esos fenómenos que deberá ser contrastada continuamente en los hechos, dentro del ‘círculo hermenéutico’. M. Velasco ha ampliado y precisado una definición que acepto:

“‘Religión’, en el sentido que la palabra ha adquirido en la moderna ciencia occidental de las religiones, es un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un mundo humano específico definido por la categoría de ‘lo sagrado’; constar de un sistema organizado de mediaciones: creencias, prácticas, símbolos, espacios, tiempos, sujetos, instituciones, etc., en las que se expresa la peculiar respuesta humana de reconocimiento, adoración, entrega, a la Presencia de la más absoluta transcendencia en el fondo de la realidad y en el corazón de los sujetos, y que otorga sentido a la vida del sujeto y a la historia, y así le salva”²³.

Se trata de la cristalización de una experiencia humana que se manifiesta con toda la complejidad propia de lo humano. La religión que estudia la fenomenología de la religión no es un producto elaborado desde un “a priori” racional, ni de un constructo artificial, sino de una realidad que brota en la experiencia del hombre desde que éste se reconoce como tal. Se manifiesta en testimonios históricos. El analista lo encuentra ‘ahí’, emergiendo en la existencia, en la vida de los hombres y las comunidades humanas desde tiempo inmemorial, y que se da a conocer, hace notar su positividad. Vehicula una experiencia notable y destacable en el suelo de la existencia que cuaja en la realización de testimonios visibles y tangibles: comunidades, tradiciones religiosas, expresiones mitológicas y doctrinales notables, realizaciones éticas, aventuras políticas, expresiones artísticas específicas, pensamiento filosófico y teológico, etc.

Se trata, además, de una experiencia específica, original, primaria, en el sentido de autónoma, con identidad propia y definida. No es una realidad que dependa de otras realidades más primarias y originales de las que pueda ser considerada como emanación, subproducto o epifenómeno, sino que ha mostrado una identidad propia y persistente en el decurso de los siglos y los milenios, resistiendo, incluso, ataques e intentos de eliminación de considerable magnitud, potencia y seriedad, desde diversos ámbitos de la cultura. La ‘religión’ no es un subproducto de la cultura, derivación de la ética, construcción de la filosofía, epifenómeno de la emoción artística. Su realidad estriba en la estabilización subjetiva y objetiva de una experiencia a la que solo se tiene pleno acceso vital desde el interior de la misma, y que sólo es comprensible en su plena realidad si se respeta la complejidad de elementos que ostenta desde sí misma. R. Otto expresaba esta originalidad afirmando que “la religión comienza consigo misma”²⁴.

²³ *Ibidem*, 574.

²⁴ R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (1917), Alianza, Madrid 2005, 19.

Expresa asimismo una experiencia de relacionalidad, actitud de apertura y reconocimiento que hace lugar en el sujeto a un elemento experimentado como extra-subjetivo. Toda religión tiene la pretensión de que la meta a la cual se dirige la intención religiosa es extra-subjetiva. El Misterio, la Presencia, Dios es experimentado como trascendente al sujeto, como objeto-término al que se dirige la “intención religiosa”, y simultáneamente inmanente en cuanto presencia actual en la hondura de la realidad y el interior del sujeto religioso. Finalmente, la religión ha demostrado históricamente su capacidad para estructurar la existencia, dándole sentido, vertebrándola. Desde los principios de la humanidad ha brindado a ésta la posibilidad de organizar y vertebrar la vida de las comunidades humanas. Cuando se debilita o falta, ocupan su lugar elementos para-religiosos, cripto-religiones, formas débiles de experiencia sacra, u otros sustitutos.

La fenomenología de la religión toma como punto de partida las múltiples manifestaciones empírico-históricas de la religión. Tiene en cuenta las variadas manifestaciones de la religiosidad tal y como ésta se ha ido encarnando y desenvolviendo en las diversas tradiciones religiosas que acompañan el desarrollo de la historia de la humanidad. Del método husserliano queda aquí la atención “a lo que se da a la conciencia” sin pretender construir poniendo lo que no se da. No establece como punto de partida para su estudio una única religión histórica, ni tampoco una pretendida “super-religión”, ya sea construida por el “a priori” de la razón —llamada ‘natural’ por los ilustrados— o por una razón positiva que hubiera extraído una especie de “religión esencial” que contuviera en germen lo común y homólogo de las religiones históricas. Arranca, por el contrario, de las religiones históricas concretas, intentando una aprehensión del núcleo estructural de cada una de ellas.

Como indagación de tendencia hermenéutica la fenomenología de la religión intentará “comprender” el fenómeno religioso. No meramente ‘recontar’ en sentido cuantitativo una multitud de datos que forman parte del fenómeno fácticamente. No cuenta solo la acumulación de datos recogidos de la observación científicamente controlada. Sino que intenta ‘intuir’ el ‘logos’ interno de las formas religiosas estudiadas, su razón ordenadora, su estructura fundamental, en lenguaje husserliano su “eidos” como ‘residuo’ de la reducción que es la que constituye el fenómeno religioso como pensamiento articulado formulado en mitos, ritos, cultos, categorías religiosas, y otras expresiones de muy diversa índole. De lo que intenta hacerse cargo la fenomenología de la religión es del núcleo estructural o eidético del fenómeno religioso en cuanto hecho humano que, como tal, tiene una estructura de significatividad que le hace aparecer en el esplendor de su coherencia, como asumido por seres humanos racionales.

Finalmente, la fenomenología de la religión intenta comprender la ‘ley’ que rige el despliegue de la religión en la vida y en la historia, frente a toda determinación de esencia abstracta e intemporal que prescindiera de los elementos concretos espacio-temporales en que se desarrolla esa estructura. Aquí parece revelarse una aparente antinomia respecto del “eidos” husserliano que prescinde de la existencia del fenómeno intuido, pero en realidad no habría tal discordancia si se entiende que pertenece al “eidos” del

fenómeno religión el no ser estático sino dinámico. La religión no es algo inerte, sino una realidad viva que está en continuo hacerse, que evoluciona a lo largo del espacio y del tiempo tanto en el interior de cada tradición religiosa como en la variada multitud de religiones.

Es preciso, por otra parte, contar con las constantes o ‘invariantes’ que hacen posible que, de hecho, las religiones hayan evolucionado y evolucionen a lo largo de su historia, en dialéctica con la cultura, los factores ambientales, los accidentes geográficos, y se desplacen por el espacio-tiempo afinando sus actitudes, matizando sus contenidos, inculturando sus expresiones, etc. Esta última tarea del método fenomenológico es de fundamental importancia para comprender el fenómeno religioso como una realidad viva y en el constante fluir de la vida de las personas y las comunidades.

3. El método propio de la fenomenología de la religión: la conexión husserliana

Para llevar a cabo esta empresa de estudio global del fenómeno religioso, la fenomenología de la religión trabaja con un método que, como ya he advertido, hunde sus raíces más lejanas en el propuesto por E. Husserl, aunque lo aplica de modo muy peculiar²⁵. Según Husserl, la fenomenología es el análisis de algo que se muestra a la conciencia. De ahí la importancia de la ‘intencionalidad’ que caracteriza las relaciones entre fenómeno-objeto y conciencia sujeto, pues la ‘intención’ es el modo de acceso de la conciencia a lo real. El análisis fenomenológico no ‘ve’ el Misterio, o la Presencia, o lo Divino, sino que solo puede ‘captarlo’ a través del hombre que experimenta y vive unos fenómenos y unos hechos religiosos. Podemos, pues, conocer mediante el análisis, lo que el hombre considera ‘objeto’ de su fe y cómo determina su conducta la relación con ese ‘objeto’, así como la objetivación de su experiencia global en diversas manifestaciones. A partir de estas primeras raíces filosóficas se fue perfilando el método propio de la fenomenología de la religión como ciencia puente entre las ciencias positivo-sectoriales y las especulativas que se ocupan del fenómeno religión. Dado que el principio fundamental de la fenomenología es dejar hablar a los hechos por sí mismos, no es competencia del fenomenólogo discutir los fundamentos de las creencias ni interrogarse sobre el valor objetivo de los contenidos religiosos. Ello comporta que la aplicación del método exija unos presupuestos que ayuden a liberar de los esquemas performativos, que estorban el acceso a la realidad tal cual se muestra, es decir un ejercicio de ‘epoché’.

La ‘epoché’ es un primer ejercicio de preparación del fenomenólogo que habrá de realizar una ‘limpieza’ de conciencia para enfrentarse a su objeto de estudio, la religión y las religiones: atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre el mismo; acercarse y adquirir inmediatez al hecho en sí mismo; liberarse de todos los prejuicios acerca de su validez, verdad o valor recibidos desde otras instancias de la cultura. Se trata de poner al estudioso ante el hecho tal y como se manifiesta. No es competencia de la fenomenología de la religión discutir los fundamentos de las

²⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 45-65; J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o. c. 323-352.

creencias o interrogarse sobre si los contenidos religiosos tienen valor objetivo. El método exige rechazar en el plano metodológico-crítico toda precomprensión injustificada del hecho a estudiar. Sin embargo, es necesario admitir una ‘intuición’ primera o ‘dinámica directriz’ de la investigación, sin la cual no sería posible comenzar. La ‘primera intuición eidética’ consiste en una delimitación previa del hecho religioso, que señale bien el campo propio de sus manifestaciones, las que van a ser objeto de estudio. Esta delimitación-definición previa del campo-objeto a estudiar se realizará atendiendo a la conjugación de dos elementos básicos: la intención subjetiva específica del hombre religioso, a saber, su tensión a un Absoluto; los elementos comunes que pueden ser tomados como constantes o invariantes de las manifestaciones religiosas. Así se construye una primera definición deíctica, ostensiva, que aún no señala con claridad la esencia estructural o naturaleza del objeto, pero puede ya diferenciarlo y distinguirlo de otros objetos heterogéneos, que se salen del campo o ámbito de investigación de la fenomenología de la religión. Ocurre lo mismo en cualquier dimensión de las ciencias y de los saberes humanos.

El primer momento de aplicación comienza con la ‘comparación’ entre todas las manifestaciones que el hecho religioso ha revestido a lo largo y ancho de la geografía y de la historia a las que se tenga acceso de un modo rigurosamente controlado. Las condiciones de cientificidad de esta comparación son, como mínimo, tres. Comparación ‘sistemática’, que compara manifestaciones religiosas según un criterio de analogía y homeomorfismo, pues una comparación que equiparase elementos heterogéneos llevaría al fracaso del método y a la falsificación de los resultados. No sería sistemática una comparación que pusiese una romería típica de la religiosidad popular católica de Europa septentrional junto a una sesión de recitación mántrica budista, por ejemplo. Iría por el camino del sistema la comparación de una comunidad monástica católica y una comunidad monástica tibetana. Comparación ‘exhaustiva’ en el tiempo y en el espacio. Debe extenderse a todas las manifestaciones del hecho religioso. Y en esto hay que decir que mientras a más manifestaciones se tenga acceso, mejor para el ejercicio de la comparación. Además, ésta no se restringe a una sola área cultural ni a un único período histórico, debe extenderse a cuantas áreas culturales se tenga acceso y a las diversas etapas de la evolución histórica de los fenómenos, que cambian en el transcurso del espacio y del tiempo. Comparación ‘contextualizada’ para situar cada fenómeno religioso en su respectivo mundo cultural, en el que está imbricada, y en el conjunto del fenómeno humano: se debe atender a la historia, a las manifestaciones culturales relevantes, a la situación del conocimiento científico sobre ellas, etc. La climatología, la orografía, la historia de la civilización, la composición étnica, etc., son factores de fundamental importancia para establecer el contexto de la vida y evolución de los fenómenos religiosos.

El segundo momento es la ‘comprensión globalizante’. Se debe poner atención a la totalidad del fenómeno, pues se pretende ofrecer una comprensión del mismo que abarque todas sus dimensiones. El objetivo es evitar la mera acumulación de aspectos parciales para adentrarse en el descubrimiento de su estructura o ‘lógos’ interno. La religión, como todo hecho humano, tiene su propia lógica interna. La atención a la totalidad permite descubrir unas líneas maestras estructurales en torno a las cuales gira

el resto de los aspectos del hecho religioso y que se revelan como elementos irreductibles y centrales. Contra este segundo momento y principio del método fenomenológico atendería todo análisis que se centrara en un aspecto parcial del mismo.

La ‘reducción eidética’ constituye el tercer momento. La religión es un fenómeno humano que ostenta una estructura significativa, un conjunto de elementos noemáticos que soportan una intención específica, la cual la dota de significatividad humana. Una vez intuita y definida esa estructura fundamental, se percibirá que existen multitud de datos irrelevantes de los que puede prescindirse, pues no afectan decisivamente al núcleo estructural descubierto. Una personalidad, por ejemplo, puede describirse como ‘tipo ideal’ y en esa descripción puede ponerse entre paréntesis –‘epochê’– la existencia real empírica de la persona que encarna dicha personalidad. Por ejemplo, para la personalidad esencial estructural del D. Quijote cervantino es indiferente que haya existido o no de hecho Alonso Quijano. Para llegar a esa intuición de ‘esencia’ o estructura, además, es preciso tener en cuenta que la significación, el sentido, de un fenómeno humano –como es la religión– brota de la conjunción de dos elementos: 1. El aspecto noemático o ‘noema’: se trata del elemento objetivo que soporta una subjetividad, el elemento en el que se encarna, se exterioriza y objetiva, la intencionalidad del sujeto; 2. El aspecto noético, la ‘noesis’: es justamente el elemento subjetivo, la intencionalidad que pone el sujeto, el ‘espíritu’ del fenómeno²⁶. La ‘noesis’ –la intencionalidad espiritual– tiene que iluminar y determinar el ‘noema’ para que brote el significado, el sentido. La conjunción del soporte objetivo y la intención específica en el fenómeno religioso hacen posible el descubrimiento de su estructura significativa a través de sus manifestaciones históricas. Esa comprensión exige una cierta capacidad de comunión o ‘empatía’ del intérprete con la intención religiosa determinante del mundo o universo específico en el cual se circunscriben las diversas manifestaciones del fenómeno religioso²⁷. R. Otto deja muy clara esta condición de la empatía cuando se expresa así casi al comienzo de su libro *Lo santo*:

“Invito ahora al lector a que actualice en su memoria y examine un momento de fuerte conmoción, lo más exclusivamente religiosa que sea posible. Quien no logre representárselo o no experimente momentos de esta especie, debe renunciar a la lectura de este libro”²⁸.

Finalmente hay que poner atención en la ‘comprensión diacrónica’ de los fenómenos religiosos como momento dinámico de la ‘reducción eidética’. Todo fenómeno humano es siempre más un ‘faciendum’ que un ‘factum’. Siempre está llegando a ser. Su verdadera estructura sólo se puede aprehender atendiendo a un proceso de formación y desarrollo. La intención religiosa se encarna en sus medios de expresión de modo diacrónico; se trata de una realidad viva. Este momento del método pretende seguir el pro-

²⁶ Cf. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* I, o. c. 226.

²⁷ Cf. M. GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, *Vida y mundo*, o. c. 38-44.

²⁸ Cf. R. OTTO, *Lo santo*, o. c. 18.

ceso por el que la 'intentio' religiosa ha tomado un número determinado de realidades y actos mundanos como mediaciones para expresarse. Para 'comprender' la complejidad del fenómeno religioso hay que seguir el fluir a través del cual ha venido a ser así, tal y como se muestra ante el observador. Éste, en ese seguimiento, habrá de poner atención a: constantes, tendencias, tipos y estructuras fundamentales. Sólo atendiendo a este fluir vivo del fenómeno religioso se puede llegar a captar su 'eidos' en cuanto 'estructura'. Al final del proceso metodológico deben verse emerger, a través de la multiplicidad de los fenómenos, las estructuras y las formas fundamentales de la vida religiosa. En síntesis, las estructuras básicas que aparecen en un buen tratado de fenomenología de la religión son las ya descritas por G. v. d. Leeuw en un esquema de tres-cuatro partes: 1. El "objeto-término" o realidad suprema y trascendente a la que se refiere la religión en el marco de ese ámbito específico de la realidad en el que se circunscribe todo hecho religioso: lo "sagrado"; 2. El sujeto de la experiencia religiosa, el 'hombre' religioso que transita entre lo profano y lo sagrado; 3. La relación entre el sujeto humano con lo sagrado y su núcleo u 'objeto-termino' de su experiencia y actitud religiosa, las expresiones de la misma y los actos religiosos que la concretan; 4. Podríamos hablar de una cuarta parte: una tipología o taxonomía de las religiones atendiendo a su mundo cultural, modo de representación del 'objeto', figuras, fundadores, etc.²⁹ Estas cuatro dimensiones son presentadas por algunos autores mediante un esquema tridimensional: 1. El 'polo teológico', que comprende lo sagrado y el misterio que habita en su núcleo; 2. El 'polo antropológico' en el que se integran la experiencia y la actitud religiosa, sus expresiones y los actos religiosos concretos; 3. Las múltiples configuraciones históricas positivas en que se plasman las relaciones entre ambos polos, es decir las diversas tradiciones religiosas de la humanidad.

Finalmente y en síntesis³⁰, ¿qué queda del método husserliano en la aplicación del método propio de la fenomenología de la religión? Si leemos la siguiente expresión de J. Martín Velasco tendremos un concepto claro de la aportación del método de Husserl al estudio de la religión:

“La fenomenología de la religión tiene su centro en la presentación de la estructura del fenómeno religioso que se sigue de la lectura atenta, la comparación cuidadosa y la comprensión de los datos que aportan las religiones de la historia”³¹.

Frente a quienes piensan que la fenomenología de la religión debería limitarse a describir, clasificar y explicar el material obtenido en la observación, se arguye que este modo de proceder reduciría el fenómeno religioso a un hecho meramente cultural y por

²⁹ Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la Religión* (1925), FCE, México 1964, 52.

³⁰ Cf. la documentada reflexión de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 423-498. (Cap. 7: La fenomenología de la religión desde la segunda mitad del siglo XX. Problemas, tareas, perspectivas; Cap. 8: Nuevas formas de fenomenología de la religión; Cap. 9: La actual situación de la Religionswissenschaft y la fenomenología de la religión en el ámbito cultural alemán).

³¹ *Ibidem* 394-395.

consiguiente la fenomenología sería un estudio funcionalista. Aquella exigencia parte de un a priori injustificado: que la religión no es en sí objeto de ciencia. Se responde que puede serlo en cuanto fenómeno experimentado por el hombre y las comunidades humanas. Y lo peculiar del fenómeno religioso es la remitencia a una realidad diferente, peculiaridad no tenida en cuenta por el empirismo que trabaja con métodos inspirados en un cientismo reduccionista. Los reduccionismos de tipo cientista y analítico proceden de la Ilustración y de los maestros de la sospecha: pretenden explicar la religión por causas diferentes de las vividas y referidas por el sujeto de la experiencia. El reduccionismo modifica la percepción de la realidad de la religión. Entender el fenómeno religioso en los términos del creyente en el modo metodológico en que lo hace la fenomenología de la religión –desde la epoché husserliana– no es realizar la “posición” arbitraria de las realidades transobjetivas a las que remite dicho fenómeno. Las críticas de presupuesto reduccionista prescinden de uno de los más importantes elementos del método husserliano que ha acogido la fenomenología de la religión: la captación de la intencionalidad de la conciencia, que es peculiar de ese mundo humano específico. El mundo del arte, por ejemplo, tiene también sus peculiaridades y no por ello es desechado del campo del estudio y del saber. El reduccionismo no da cuenta de la religión sino de ‘otra cosa’ que ya no es el fenómeno experimentado por el hombre religioso³². El reduccionismo elimina arbitrariamente elementos que aparecen en el análisis, a veces elementos nucleares cuya eliminación deforma la realidad estudiada. El naturalismo empirista es un a priori que hace imposible la existencia del objeto de la religión y por ello del fenómeno religioso tal y como es ‘vivido’ por el hombre religioso. La ‘epoché’ implica la ausencia de prejuicios y de a priori, siendo un procedimiento metodológico válido y eficaz para distanciarse del acceso teológico al fenómeno religioso, pero ello no obliga al fenomenólogo a ubicarse ‘fuera’ del mundo de la religión o incluso, como algunos han hecho convirtiendo la ciencia de las religiones en una “ateología” en expresión de Martín Velasco³³.

El problema con el que ha de habérselas hoy la fenomenología de la religión es que los reduccionismos han pasado al uso de categorías metodológicas positivistas que reducen la religión a ‘otra cosa’ que lo que el hombre religioso vive y expresa. De ‘comprender’ se pretende pasar a ‘explicar’ en sentido positivista reduccionista. Hoy parece que la fenomenología ha de buscar la convergencia entre ambas actitudes metodológicas. Convergencia del método hermenéutico comprensivo con el positivista explicativo. El hecho humano no se agota en el análisis de los aspectos objetivos de las ciencias positivas. Lo propio de la comprensión es la captación del significado, lo que tiene que ver con la intencionalidad. Comprensión y sentido son elementos correlativos. El sentido remite a una intención (noésis) y ésta a un sujeto-conciencia con una experiencia que se encarna en un significante (noéma), y para ello la fenomenología se sirve de la reducción eidética recibida del método husserliano. La fenomenología no tiene por qué ‘poner’ como existente la realidad de la religión, o mejor aún la referencia transobjetiva de la intención religiosa, pero tampoco eliminar arbitrariamente la condición del hecho

³² Cf. R. T. McCUTCHEON (ed.) *The insider – outsider problem in the study of religion. A reader*, O. Cassel, Londres 1999.

³³ J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, o. c. 495.

religioso de ser expresión de una experiencia y símbolo de una realidad, sin dejar fuera ninguno de sus elementos: la realidad religiosa: el fenómeno religioso; la experiencia religiosa: lo que origina el fenómeno según lo vivencia del *homo religiosus*; la realidad de la religión: el objeto al que remite intencionalmente el fenómeno religioso.

Si consideramos que la fenomenología es fundamentalmente una actitud metodológica que prescinde de prejuicios y un método descriptivo que intenta alcanzar el núcleo eidético –intencional– de las vivencias, como decía al principio cuando señalaba los elementos sustanciales del método husserliano, una actitud metodológica rigurosa aplicada en este caso aplicada al fenómeno religioso, entonces podemos decir que lo sustancial del método husserliano ha pasado a formar parte del método propio de la fenomenología de la religión.

LA POLÍTICA EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Gonzalo Villagrán Medina sj

Sumario: Un repaso a la tradición del pensamiento social católico sobre la actividad política nos muestra como se ha desarrollado en diálogo con la evolución de las modernas democracias liberales. A pesar de la evolución de aceptación de la democracia liberal, en esta tradición es posible identificar varios puntos que han permanecido bastante estables a lo largo del tiempo y que forman sus rasgos más característicos.

Summary: The Catholic social thought tradition on political activity has developed in dialogue with the evolution of modern liberal democracies. In spite of the evolution of its consideration of democracy, in this tradition we can find several points that have remained quite stable throughout the years. These points represent the more characteristic traits of the tradition.

Palabras clave: participación, dignidad humana, subsidiariedad, bien común, partido político.

Key words: participation, human dignity, subsidiarity, common good, political party.

Fecha de recepción: 15 febrero de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 25 abril de 2015

1. Contexto histórico

Desde el comienzo del cristianismo siempre ha habido en la Iglesia algún tipo de reflexión teológica y moral sobre la actividad de aquellos que tenían autoridad política, sobre la del emperador primero y más tarde la del príncipe. Las obras del género escolástico llamado “instrucción del príncipe” son un buen testimonio de ello¹. Sin embargo, lo que hoy entendemos por compromiso político de los cristianos responde más bien al contexto de las democracias liberales modernas en las que los ciudadanos pueden escoger a sus representantes y ser, a su vez, elegidos. Esta característica de los regímenes liberales en el magisterio social se ha denominado “participación”: principio por el que los ciudadanos tienen el derecho, y el deber, de participar del gobierno de la cosa pública. Es entonces cuando la posibilidad de vivir el propio compromiso de fe a través de la actividad política se convierte en una opción real y abierta a todo cristiano. Por ello, la reflexión sobre el compromiso político de los cristianos va de la mano con el auge y evolución del liberalismo político en Europa primero y luego en el mundo, a partir de la Revolución Francesa.

¹ Un ejemplo de éstas es la obra *De Regimini Principum* de Santo Tomás de Aquino.

En ese sentido, la actitud intolerante del primer liberalismo político con respecto a la Iglesia (reflejado por ejemplo en las leyes de excomunión de las órdenes religiosas en España e Italia, o la constitución civil del clero en Francia) llevó a la Iglesia a ser reacia a la participación de los católicos en la vida política de las nacientes democracias liberales del siglo XIX². Se sentía además que las condiciones restrictivas de voto de estos primeros regímenes liberales (sufragio censitario) no daban suficiente espacio para una participación de los católicos en política que lograra realmente llevar la inspiración cristiana a la creación de las leyes.

A lo largo del siglo XX la Iglesia irá evolucionando en su actitud hacia la política y adoptando una visión más positiva y comprometida hacia esta. A la vez que la Iglesia irá confirmando su rechazo a posturas radicales como el marxismo o el fascismo, irá reconociendo el valor de otras corrientes políticas integradas en las democracias modernas. Por una parte se desarrolla la corriente de la democracia cristiana entre católicos implicados en política con la fundación en 1919 por Luigi Sturzo del *Partito Popolare Italiano*. Dicho partido, tras la Segunda Guerra Mundial, resurgió como *Democrazia Cristiana* bajo el liderazgo de Acide de Gasperi³.

Por otra parte, con esfuerzos, dudas, y duras controversias, la Iglesia irá reconociendo los valores de corrientes políticas basadas en un socialismo moderado en la línea de la socialdemocracia. La aceptación del socialismo como “movimiento histórico” por Juan XXIII en 1963 y la afirmación por parte de la Iglesia de la pluralidad de visiones políticas compatibles con la fe (*Gaudium et Spes, Octogesima Adveniens*), llevaron a la Iglesia a dejar de identificarse de manera privilegiada con el movimiento político de la democracia cristiana. De esta manera la Iglesia hoy invita a los cristianos a tomar parte en las democracias modernas integrando plenamente la pluralidad de posiciones existentes en éstas⁴.

2. Cómo usar el magisterio social para la reflexión política

Acercarse al magisterio social a veces provoca la sensación de que supone cortocircuitar la reflexión, pues sentimos que una voz autoritativa se introduce en la discusión cerrando toda posibilidad de intercambiar puntos de vista e imponiendo una visión concreta. No debe ser ese el caso, más bien esto refleja una mala utilización de la doctrina social.

Es cierto que al comienzo del magisterio social la Iglesia entendió el magisterio social como una visión completa de la sociedad y la economía, alternativa a toda otra

² El ejemplo clásico de esta posición es el decreto *Non expedit* de la penitenciaría vaticana de 1868 por el que se prohíbe a los católicos italianos el ser elegibles o elegidos.

³ Cf. M. FLEET, “Christian Democracy”, en J. A. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 148-149.

⁴ Cf. E. Ó. HÉIDEÁIN, “Socialization”, en J. A. DWYER (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 891-896.

postura⁵. La encíclica *Quadragesimo anno* hablaba del magisterio social como de una auténtica “filosofía social cristiana” (QA 14.110) Sin embargo, a partir del Vaticano II la Iglesia adopta una mayor humildad epistemológica que hace que se renuncie a vincular la posición de la Iglesia con una postura social concreta. El magisterio social no es pues una “tercera vía” entre socialismo y capitalismo, sino que está a un nivel diferente, al nivel de la teología moral⁶. González-Carvajal resalta que desde esta visión, son los lectores de las encíclicas, es decir nosotros, los responsables de inventar soluciones a los problemas sociales concretos a partir de los principios que nos proporciona el magisterio social⁷.

Para este esfuerzo de creación de respuestas sociales inspiradas por el magisterio social, la Iglesia ofrece una síntesis en forma de principios permanentes que el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia identifica como: la dignidad de la persona en cuanto *imago Dei* (108-159), el bien común (164-170), el destino universal de los bienes (171-184, dentro de este principio se incluye la opción preferencial por los pobres), el principio de subsidiariedad (185-188), la participación (189-191), y el principio de solidaridad (192-196).

Esta forma de introducir el magisterio social en la reflexión individual y comunitaria sobre temas sociales se puede entender como una correlación crítica de las diferentes fuentes de la moral: Escritura, tradición, razón natural y experiencia⁸. Cada uno ha de poner en diálogo en sí mismo, y en sus comunidades cristianas, lo que cada fuente tiene que decir sobre la realidad política a la que se enfrenta, en un auténtico círculo hermenéutico⁹ en el que unas fuentes iluminen las otras. No se trata pues de cortocircuitar la reflexión, sino de alimentar e iluminar nuestra reflexión con la sabiduría acumulada por la Iglesia en su tradición social en vez de tener que empezar a pensar los problemas desde cero en cada ocasión.

3. La política en el magisterio social

La Iglesia comenzó una reflexión magisterial sobre la política a finales del siglo XIX durante el pontificado de León XIII. Este Papa quiso desarrollar y explicitar las dimensiones sociales de la fe cristiana lo que le llevó a dar nacimiento a la doctrina social. Aunque, como vemos en León XIII, la reflexión política y la social tienen igual importancia y van de la mano¹⁰, popularmente asociamos el magisterio social sobre todo con

⁵ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander 1998, 24.

⁶ *Sollicitudo Rei Socialis*, 41.

⁷ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, 31.

⁸ Cf. D. HOLLENBACH, “Fundamental Theology and the Christian Moral Life”, en L. J. O’DONOVAN y T. H. SANKS (eds.), *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today’s Church*, Crossroad, New York 1989, 167–184; para la idea de correlación crítica como método en teología cf. D. TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981.

⁹ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, 17–18.

¹⁰ Cf. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991, 89–91.

temas económicos. Nuestro repaso por el corpus social nos mostrará cómo esta visión más economicista no recoge toda la riqueza del magisterio social.

3.1. *Visión histórica de las encíclicas sociales*

Podemos tomar como punto de partida de nuestra reflexión la situación contraria al compromiso político, el rechazo a la participación de los cristianos en la vida política de las sociedades liberales. Dicho rechazo se afirmó de alguna manera en oposición al nuevo estado Italiano y la elección de sus representantes. Desde 1868 a 1889 diferentes organismos del Vaticano, aunque no el Papa en ninguna encíclica, respondieron a la pregunta de si los católicos podían participar en la vida política y en presentarse en las elecciones con un *non expedit* (no es conveniente). De fondo estaba el enfrentamiento entre el papado y el nuevo estado liberal italiano tras ocupar éste los estados pontificios.

3.1.1. *León XIII (1878-1903)*

Sin embargo, León XIII va a abrir una fisura en esta actitud más dura frente al estado liberal adoptando una postura más posibilista, sin dejar de denunciar a los fundamentos de dicho estado. Ya en 1885, en la encíclica *Immortale Dei* (ID) sobre la constitución cristiana del estado, León XIII introduce elementos modernos en la visión católica de la política¹¹. Ciertamente la visión de la encíclica con respecto al estado liberal (al que denomina derecho nuevo) es muy crítica. Resalta la encíclica especialmente el rechazo por parte del estado liberal del origen de toda autoridad en Dios (ID 2.10). Pide igualmente la encíclica que el estado defienda la religión católica (ID 3) y critica igualmente la defensa por el liberalismo de una libertad ilimitada de conciencia en todos los campos (ID 10). Sin embargo, León XIII introduce una actitud de tolerancia práctica frente al estado liberal (ID 18) que abre las puertas a una visión nueva del problema. Invita así la encíclica a una colaboración entre Iglesia y estado (ID 6), admite que la postura cristiana es compatible con distintas formas de gobierno (ID 18) y, sobre todo, defenderá la colaboración de los católicos en el gobierno del estado, lo que luego se llamará participación (ID, 22). Dicha colaboración es muy importante para no dejar el campo libre a otras personas sin escrúpulos y para introducir una mayor inspiración cristiana en la sociedad.

Un poco más tarde, en 1888, León XIII en *Libertas Prætestisium* (LP), encíclica crítica con el concepto de libertad del liberalismo decimonónico, reafirma la bondad de la participación en política y su no oposición a la democracia como régimen de gobierno. La tesis de fondo de la encíclica es la necesaria relación entre la libertad y la verdad. De nuevo esta encíclica tiene muchos elementos que chocan con nuestra sensibilidad política moderna: en efecto la encíclica rechaza la separación Iglesia-estado (LP, 14) y pide la existencia de una religión de estado (LP, 16). Sin embargo de nuevo vemos el talante práctico de León XIII que afirma que se pueden tolerar otras situaciones no ideales si así lo exige un bien mayor (LP, 23ss). Pero lo más significativo es que en esta

¹¹ Para un muy análisis de esta encíclica, cf. *Ibid.*, 91-98.

encíclica, escrita en circunstancias históricas tan diferentes a las nuestras, hay principios muy importantes que van a permanecer presentes hasta hoy en el pensamiento social de la Iglesia. Así, se rechaza cualquier ideología como criterio último de la política y se invita en cambio a tener en cuenta la “prudencia política” a la hora de intervenir en ésta (LP 23) Se admite que el cristiano pueda implicarse en política buscando caminar hacia una mayor libertad y menos opresión en la sociedad (LP, 31), se dice abiertamente que la Iglesia no está en contra de la democracia (LP 32), y se reafirma la bondad de una mayor participación de los cristianos en política (LP, 33).

Si miramos a los textos magisteriales de León XIII centrados en la problemática económica, los textos considerados propiamente como integrantes del corpus social del magisterio, vemos que aunque no hay propiamente una reflexión sobre la política, si hay algunas afirmaciones importantes. Así, en la encíclica que inaugura la doctrina social, la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, encontramos una reflexión importante sobre un movimiento político: el socialismo. Esta reflexión es importante porque el debate sobre el socialismo llegará hasta Pablo VI cuando se acepte plenamente la socialdemocracia. En este sentido, en *Rerum Novarum* (RN) socialismo se equipara plenamente al marxismo y es por tanto rechazado. Se le achaca especialmente el proponer la abolición de la propiedad privada (RN 11) lo que, además de ir contra la visión del hombre del cristianismo, sólo se podría hacer con violencia.

3.1.2. Pío XI (1922-1939)

En la siguiente encíclica social, *Quadragesimo Anno* (QA), encíclica publicada por Pío XI en 1931, se percibe una evolución en el juicio del socialismo que responde a la evolución histórica de este movimiento. La encíclica diferencia así entre un bloque violento o comunismo y un bloque moderado o socialismo (QA, 112-113). Está claro el rechazo al bloque violento al que se asigna el mismo juicio que se hacía en RN. Se pregunta, sin embargo, el Papa como evaluar el bloque moderado y reconoce que dicho bloque efectivamente rechaza la violencia y modera la lucha de clases y la abolición de la propiedad privada. El Papa reconoce que muchos principios cristianos son muy similares a los principios de un tal socialismo (QA, 115). Sin embargo el Papa vuelve a rechazar un tal socialismo pues en el fondo no ha renunciado a la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y, sobre todo, propugna y propaga una visión puramente inmanentista de la sociedad (QA, 118ss). El Papa resalta, en resumen, que el modelo de sociedad que propone el socialismo, tanto violento como moderado es aún incompatible con la visión del hombre y la sociedad del cristianismo pues sólo podría ponerse en práctica con una gran violencia (QA 119-120).

3.1.3. Pío XII (1939-1958)

Un paso adelante importante en la posición de la Iglesia es el respaldo explícito a la democracia y la participación política como sistemas privilegiados de gobierno. Esto se produce como resultado de la experiencia de los terribles totalitarismos que llevaron a la 2ª Gue-

rra Mundial. Este cambio de postura se percibe en los diferentes radio-mensajes que difunde Pio XII a lo largo de la guerra. Estos radiomensajes no siempre se incluyen en el corpus de la doctrina social pero tienen una gran importancia para comprender su evolución. Así, en 1944 con el final de la guerra ya a las puertas, Pio XII emitió su radio mensaje *Benignitas et Humanitas* (BH). En dicho mensaje el Papa da un salto cualitativo en la doctrina social y acoge la democracia como una forma de gobierno privilegiada y profundamente deseada por los pueblos y culpa a la falta de democracia y de control del estado por el pueblo de haber conducido a la guerra¹². Recordemos que hasta ahora los documentos magisteriales tan sólo decían que la democracia no se opone a la doctrina de la Iglesia.

Pio XII se une así a un movimiento generalizado en la humanidad que el reconoce y que afirma es producto de la experiencia horrible de la guerra. Hay pues un reconocimiento generalizado de que la democracia es el sistema más adecuado para reconocer y honrar la dignidad humana de los ciudadanos. Sin embargo, Pio XII quiere indicar cuales son las condiciones de una democracia verdadera. Para Pio XII una verdadera democracia debe poner al hombre en el centro de sus inquietudes, y éste debe poder expresar su parecer y opinión sobre los problemas. Una democracia auténtica, que puede adoptar la forma de monarquía o de república, debe también tener como criterio último el bien común. Una democracia auténtica debe reconocer el vínculo entre Dios y la vida social y la autoridad de la ley natural sobre el ordenamiento jurídico. Esto exige que los representantes del pueblo tengan una suficiente altura moral, aunque provengan de los diferentes grupos sociales. Para Pio XII esto se expresa a través de la idea de que las sociedades deben formar un pueblo en lugar de una masa manipulable por sus dirigentes, y el formar un pueblo exige libertad y dignidad así como el reconocimiento de las mismas en el otro¹³.

3.1.4. Juan XXIII (1958-1963) y Concilio Vaticano II (1962-1965)

El cambio importante en la doctrina social se da con el magisterio social de Juan XXIII y los documentos del Concilio Vaticano II que este papa puso en marcha. El cambio supone el surgimiento de un nuevo paradigma frente al paradigma que podríamos llamar “leonino” de comprensión de la sociedad y la política del magisterio de la Iglesia. En este nuevo paradigma conciliar el punto de partida es una visión más positiva y abierta hacia las realidades sociales de la modernidad.

¹² “Estas multitudes, inquietas, trastornadas por la guerra hasta las capas más profundas, están hoy día penetradas por la persuasión —al principio tal vez vaga y confusa, pero ahora ya incoercible— de que, si no hubiera faltado la posibilidad de sindicarse y corregir la actividad de los poderes públicos, el mundo no habría sido arrastrado por el torbellino desastroso de la guerra y de que, para evitar en adelante la repetición de semejante catástrofe, es necesario crear en el pueblo mismo eficaces garantías” Pio XII, *Radiomensaje de 1944*.

¹³ “Pueblo y multitud amorfa o, como se suele decir, «masa» son dos conceptos diversos. El pueblo vive y se mueve con vida propia; la masa es por sí misma inerte, y no puede recibir movimiento sino de fuera. El pueblo vive de la plenitud de la vida de los hombres que la componen, cada uno de los cuales —en su propio puesto y a su manera— es persona consciente de sus propias responsabilidades y de sus convicciones propias. La masa, por el contrario, espera el impulso de fuera, juguete fácil en las manos de un cualquiera que explota sus instintos o impresiones, dispuesta a seguir, cada vez una, hoy esta, mañana aquella otra bandera”. Pio XII, *Radiomensaje de 1944*.

Un primer paso en este cambio de paradigma con respecto a la política lo supone la encíclica *Pacem in Terris* de Juan XXIII. El papa Juan publicó esta encíclica con el Concilio Vaticano II ya en marcha, en 1963. En esta encíclica intentaba recoger e integrar en el magisterio de la Iglesia los principios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Hasta ese momento la Iglesia había puesto sus objeciones a la declaración por la falta de referencia a la fundamentación de los derechos en Dios. Juan XXIII basa toda su argumentación en el principio de la dignidad humana, fruto de ser el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. A partir de este principio irá desgranando los derechos y deberes del hombre. El Papa da pasos, aún temerosos, hacia la afirmación de la democracia como el sistema político que mejor refleja la visión del hombre de la Iglesia. Así, junto con varias citas del radio mensaje de Pio XII de 1944, Juan XXIII vuelve a confirmar la compatibilidad de la democracia con la doctrina de la Iglesia, aunque curiosamente no llega a optar explícitamente por esta (PT, 52). Juan XXIII desarrolla largamente la comprensión cristiana de la autoridad política y de la necesaria obediencia de los ciudadanos (PT, 46), pero pone límites a esta autoridad en la forma del respeto a la dignidad humana (PT, 50) y la búsqueda del bien común (PT, 53ss). Afirma «Papa la necesidad de la división de poderes (PT, 68) así como el acceso (participación) de los ciudadanos en la vida pública (PT, 73-74), lo que en la práctica supone respaldar implícitamente el modelo democrático.

Esta visión moderna y democrática quedará sólidamente establecida en la síntesis doctrinal que suponen los documentos del Vaticano II (1962-1965). En ellos, tras la integración de la libertad religiosa como principio fundamental (*Dignitatis Humanae*) se acepta la democracia y la participación política como una de las dimensiones de la visión católica de la sociedad.

La declaración *Dignitatis Humanae* (1965) comienza describiendo muy bien el estado de la cuestión en el Vaticano II y los principios que van a guiar la comprensión de la política:

“Los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana, y aumenta el número de aquellos que exigen que los hombres en su actuación gocen y usen del propio criterio y libertad responsables, guiados por la conciencia del deber y no movidos por la coacción. Piden igualmente la delimitación jurídica del poder público, para que la amplitud de la justa libertad tanto de la persona como de las asociaciones no se restrinja demasiado”. *Dignitatis Humanae*, 1

La constitución *Gaudium et Spes* (1965), que recoge la relación entre la Iglesia y el mundo, en su segunda parte trata una serie de temas sociales concretos (familia, cultura, economía, política, comunidad internacional-guerra). El orden de estos temas ya está revelando una comprensión del funcionamiento y formación de la sociedad. En cualquier caso, el que la constitución dedique todo un capítulo, el cuarto, a la comu-

nidad política, supone una gran innovación y muestra el peso que la vida y actividad política estaba tomando en la doctrina social, sobre todo a raíz de la mayor participación de los ciudadanos en la política. *Gaudium et Spes* será por tanto el pistoletazo de salida de la participación de los cristianos en la política al darle carta de ciudadanía a esta colaboración.

El punto de partida del concilio es una más profunda comprensión de la dignidad humana (GS 73) que lleva a valorar la libertad de la persona y su participación en la vida pública (GS 73). Esto requiere un orden jurídico determinado que busque el bien común (GS 74), respete los derechos humanos (GS 73) y tenga una cierta separación de poderes (GS 75). El ideal es desarrollar una política “verdaderamente humana” (GS 73), a la que la Iglesia invita a los cristianos a contribuir e involucrarse.

El concilio aún no llegó a asumir la democracia como el mejor sistema político, manteniendo la libertad para elegir sistema político. Hay que pensar en ese sentido que había aún un gran número de países de honda tradición católica regidos por dictaduras que rechazaban la democracia (España, Portugal...). Sin embargo, GS estableció unos límites al poder político (el respeto a los derechos humanos) y realizó unas alabanzas a un tipo de valores (participación, libertad...) que claramente van en la dirección de proponer la democracia como mejor sistema de cara al respeto de la dignidad humana (GS 75)¹⁴.

Aunque, GS mantiene la defensa del papel de los cuerpos intermedios de la sociedad civil, la constitución recogía una idea previa de Juan XXIII: la socialización como fenómeno sociológico de la modernidad que supone una mayor interconexión de todas las dimensiones de la sociedad. Esta constatación llevó al Papa a favorecer una mayor intervención del estado en la sociedad y en la economía como única forma de responder a dicha socialización (GS 75). Esta reflexión sobre la socialización y la mayor acción del Estado en economía lleva a confiar más en la labor de funcionarios y gobernantes.

Finalmente, la Iglesia afirmaba explícitamente la necesidad de la separación Iglesia-estado (GS 76), aunque llamaba a una colaboración entre ambas instituciones como necesaria para el bien de las personas.

El respeto a la libertad de la persona, como expresión de la dignidad humana, lleva a reconocer la necesaria pluralidad de visiones de lo temporal (GS 75), y a reconocer el hecho del pluralismo religioso y moral en la sociedad (GS 76).

Al estar centrada en la persona, la visión de la Iglesia resalta la necesidad de formación cultural y moral (en virtudes) de los ciudadanos y de los políticos para lograr la buena salud de la comunidad política (GS 74-75).

¹⁴ De hecho en los años posteriores al concilio, y debido a la influencia de estas constituciones conciliares, hubo una oleada de procesos democratizadores en países de cultura católica (Portugal, España, Argentina, Filipinas...)

3.1.5. Pablo VI (1963-1978)

Podemos entender el magisterio de Pablo VI como un trabajo de aplicación y desarrollo de las intuiciones del Concilio. En este sentido, en 1971 Pablo VI publicó su carta *Octogesimas Adviens* (OA) como desarrollo de la doctrina conciliar en el campo de la política. Como veremos, Pablo VI recoge la intuición del concilio de la creciente importancia de la dimensión política de la vida social. OA no es una encíclica, el documento tiene la categoría de carta debido a la controvertida recepción de la encíclica de 1968 sobre la reproducción humana, *Humanae Vitae*. Pablo VI prefirió no comprometer de nuevo toda la autoridad doctrinal en este escrito¹⁵. OA es por tanto una carta dirigida al Cardenal Le Roy presidente del Consejo Justicia y Paz. En esos mismos momentos estaba a punto de celebrarse el sínodo de los obispos sobre la justicia en el mundo. Pablo VI dice estar a la expectativa de los resultados del sínodo (OA 6), pero quiere en cualquier caso conmemorar el aniversario de *Rerum Novarum*. Pablo VI afirma que en los momentos actuales el problema ya no es sólo económico (propiedad, trabajo...) el problema es más amplio, es un problema de una nueva civilización que está surgiendo (OA 7). Por esto OA es una encíclica especialmente política. Es interesante también tener en cuenta que la visión de Pablo VI es muy descentralizada y que considera que los principios que él pueda dar han de ser luego adaptados por cada comunidad cristiana (OA 4), esto pone gran responsabilidad en las manos de los cristianos a la hora de recibir la doctrina social.

Como expresiones del cambio de civilización que se está dando Pablo VI menciona el aumento de formación y de cultura generalizado que permite tomar más conciencia de la propia dignidad humana y lleva a pedir más igualdad y participación (OA 22). Estas aspiraciones Pablo VI las identifica ahora con bastante claridad con la democracia (OA 24). Pablo VI reconoce que la democracia no es perfecta pero invita a los cristianos a comprometerse en el trabajo de mejorarla.

Pablo VI pasa entonces a tratar de un tema más de fondo, las visiones de la sociedad que hay detrás de la acción política.

“La acción política –¿es necesario subrayar que se trata aquí ante todo de una acción y no de una ideología?– debe estar apoyada en un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración, que se alimenta de una concepción plenaria de la vocación del ser humano y de sus diferentes expresiones sociales”. *Octogesima Adveniens*, 25

Pablo VI rechaza que estas visiones últimas de la sociedad sean impuestas por los partidos políticos o por el estado. Afirma Pablo VI que desarrollar estas visiones es una tarea de los grupos intermedios de la sociedad, especialmente los grupos culturales y religiosos (OA 25). Pablo VI así avisa a los cristianos de la necesidad de no adherirse

¹⁵ Cf. I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia*, 398–399.

a ideologías, sino buscar visiones completas de la vida social de acuerdo con la visión cristiana (OA 26).

A continuación Pablo VI recupera una distinción de Juan XXIII entre ideologías y movimientos históricos (cf. PT 159). Estos movimientos serían “movimientos históricos fundados en una finalidad económica, social, cultural o política aunque estos últimos deban su origen y se inspiren todavía en esas teorías. ... los movimientos que tienen por objeto condiciones concretas y mudables de la vida, no pueden menos de ser ampliamente influenciados por esta evolución” (OA 30). De esta manera Pablo VI abre la puerta a los cristianos para la participación en diversos partidos políticos, particularmente aquellos inspirados por el socialismo, mientras no asuman una ideología contraria al cristianismo.

Pablo VI en los párrafos siguientes repasa de manera crítica las dos ideologías contrapuestas de aquel momento: el socialismo-marxismo y el liberalismo. Pablo VI critica igualmente ambas visiones en lo que tienen de contrario a la visión cristiana (OA 31-36). Pablo VI también habla de la aparición de múltiples utopías ante la crisis de las ideologías. Pablo VI alaba la imaginación nueva que éstas suponen aunque avisa del peligro de huida del compromiso concreto (OA 37).

Pablo VI, recogiendo el hondo deseo de liberación que percibe en los hombres y mujeres de su tiempo, recuerda que no habrá cambio de estructuras sin un cambio previo del corazón de cada uno, sin conversión (OA 45). En cualquier caso, Pablo VI, frente al peligro de tecnocracia, recuerda como la política, es decir el estado, ha de ser quien mande sobre la economía, y recuerda así las obligaciones del estado y de la política de construir el bien común (OA 46). Es por ello que Pablo VI recuerda a los cristianos que la política es un buen lugar desde donde servir a los demás. Pablo VI pone esto en el marco de la aspiración a un mayor participación social y política producto del aumento cultural de los hombres y mujeres (OA 46). Pablo VI muestra como esta aspiración requiere de la búsqueda de nuevas formas de democracia y como ha de llevar a recuperar el espíritu de servicio por medio de esa participación.

Pablo VI termina acentuando la dimensión de acción de la doctrina social: ésta tiene que llevar al compromiso y a la acción a los cristianos (OA 48). A la vez Pablo VI reconoce que esta acción de los cristianos puede tener pluralidad de formas y compromisos (OA 50) pues la realidad puede ser interpretada de manera diferente. Sin embargo esto debe de ser una llamada a un más profundo discernimiento de la propia posición y a permanecer abierto a nuevas visiones.

3.1.6. Juan Pablo II (1978-2005)

Tras Pablo VI y el corto papado de Juan Pablo I, fue elegido papa Juan Pablo II. Su carismática figura es conocida de todos y ha marcado la Iglesia. Su papado supone una continuación del desarrollo del concilio con acentos muy particulares y una cre-

ciente divergencia con el desarrollo de las sociedades modernas occidentales, sobre todo a nivel moral, que muestran las dificultades existentes detrás de la positiva relación que quiso instaurar el Concilio con la modernidad.

La visión de Juan Pablo II de la política se ha ido plasmando en sus diferentes encíclicas, aunque va cuajando a partir de *Centesimus annus* al incluir la reflexión sobre la caída de los regímenes comunistas. En esta encíclica, Juan Pablo II elabora su síntesis más completa sobre la visión del estado y de la política. De fondo está una visión que comprende tres actores: estado, mercado y sociedad civil (CA 48), y que se construye en tres niveles: sistema económico, régimen jurídico y sistema ético-cultural (CA 42). Juan Pablo II pone a la persona, concretada en sus derechos, como centro del sistema social (CA 47) Esto supone darle un espacio de actuación en la sociedad que no sea ahogado por la actuación del estado o del mercado (CA 48), e igualmente supone respetar los diferentes niveles de la vida social, de manera que las estructuras económicas no colonicen el régimen jurídico, ni éste imponga valores éticos o culturales.

Juan Pablo II parte de una crítica fuerte al sistema marxista que ha sido confirmada por los acontecimientos de 1989 (CA 44), pero esto no quiere decir que la Iglesia defienda acríticamente la postura opuesta. Juan Pablo II reitera la valoración que hace la Iglesia de la democracia como sistema que permite la participación de la sociedad en las decisiones (CA 46), pero avisa de los peligros que tiene la democracia y de cómo deben ser afrontados. Juan Pablo II habla así de las condiciones de una auténtica democracia, pensando sobre todo en los países que quieren adoptar este modelo. Estas condiciones son básicamente el respeto a los derechos humanos, con especial mención del derecho a la libertad religiosa y a la vida, así como el esfuerzo por buscar la verdad en diálogo con otros sin dejar que se impongan las mayorías por el mero hecho del número de votos (CA 46). De fondo está la relación entre libertad y verdad, que ya aparecía en *Libertas praestentisium* de Leon XIII. Juan Pablo II quiere recuperar la relación entre ambos conceptos que siempre ha estado presente en la Iglesia ante el peligro de identificar democracia con relativismo y ante la imposibilidad de llegar a visiones comunes del hombre y de la sociedad, el pluralismo moral actual (CA 46)¹⁶.

Pero no podemos reducir la enseñanza de Juan Pablo II para el político cristiano al debate sobre libertad y verdad y a los conflictos sobre moral, por importantes que estos sean. La encíclica *Centesimus Annus* incluye muchas otras llamadas de atención para un político cristiano fruto de la experiencia de la caída del comunismo y la efervescencia de esos años. Así el político cristiano no puede olvidar su responsabilidad en trabajar porque los pueblos pobres se incorporen a la economía mundial (CA 35), ha de trabajar también por crear una sociedad con mayor conciencia ecológica (CA 38), y mayor sensibilidad sobre las condiciones de vida de las personas, “ecología humana” (CA 38)

¹⁶ Jean-Yves Calvez invita a desarrollar la doctrina social explicitando mejor esta relación compleja entre libertad y verdad. Habla Calvez de evitar desde luego la imposición de la moral por la fuerza de la mayoría, pero sí habla de desarrollar más bien métodos de búsqueda de consenso en lo posible en las democracias pluralistas. Cf. J.-Y. CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine 1999, 99-103.

Juan Pablo II también invita a los cristianos a desarrollar el sindicalismo, de siempre reconocido como derecho necesario en la doctrina social, de manera que se ponga en el centro a la persona del trabajador dejando de lado consideraciones ideológicas o de clase (CA 26 y 35). Esto permitiría ir en la dirección de la reconciliación entre los movimientos obreros y la Iglesia.

Por último, una lectura de esta encíclica deja claro que el político, o actor social cristiano, ha de ser crítico frente a la cultura consumista que destroza la base moral de las sociedades occidentales a través del confort (CA 36).

Esta visión de Juan Pablo II sobre la política tal como se expresa en CA se endurecerá posteriormente como fruto del fuerte conflicto entre la Iglesia y los movimientos que buscan cambios morales en las sociedades pluralistas occidentales. Así en la encíclica *Evangelium Vitae* (EV) de 1995 sobre bioética, Juan Pablo II habla de la necesidad de introducir los principios morales, en la forma de la ley natural, en las deliberaciones de la democracia (EV 70). Juan Pablo II identifica un riesgo de identificar relativismo con democracia y afirma que esto lleva a vaciar de contenido la democracia y dar el poder al más fuerte.

En este sentido, EV tiene afirmaciones muy claras dirigidas al político católico. Así en EV 73 se afirma que no es lícito al cristiano someterse, participar o votar favorablemente a una “ley intrínsecamente injusta” como es una ley que permita el aborto o la eutanasia. Sí permite el Papa que un político cristiano, que haya dejado clara su postura contraria al aborto, vote a favor de una ley que permita el aborto en algunos casos, cuando esta ley reduzca las posibilidades de abortar.

3.1.7. *Benedicto XVI (2005-2013)*

Benedicto XVI ha tenido varias referencias al papel de los cristianos en la política en su magisterio social. En general se percibe en él un deseo de recuperar las fuentes de la fe en el compromiso político y de identificar bien la particularidad del servicio cristiano.

Ya en su primera encíclica de 2005, *Deus Caritas Est* (DCE), Benedicto XVI hace referencia a la política intentando distinguir lo que es el ámbito de ésta de lo que es el ámbito de la caridad de la Iglesia. Así afirma que el objetivo de la política ha de ser la justicia en la sociedad y en el Estado, además de objetivo, la justicia es también el criterio para evaluar la política (DCE, 28). Pero la justicia exige que nos preguntemos constantemente por ella en cada situación, y sobre todo, que nos dejemos convertir de nuestros egoísmos y ansias de poder para que nuestra razón pueda encontrarla (DCE, 28). A este purificar la propia razón para saber buscar la justicia y dejarse juzgar por ella ayuda la Iglesia y su enseñanza espiritual.

La labor caritativa de la Iglesia, junto con la de otros organismos, será siempre necesaria pues no podemos pretender colmar todas las necesidades del hombre con la

justicia del Estado. El hombre siempre necesitará el contacto y el apoyo fraterno del que descubre su necesidad y se mueve a socorrerla. Por ello el estado no debe pretender realizar todas las tareas de servicio a los necesitados, sino que ha de reconocer el buen trabajo que realizan otras asociaciones y favorecerlo y apoyarlo.

Benedicto XVI afirma que es tarea de los fieles laicos el trabajar por la justicia y el bien común por medio del compromiso en la política, lo que no debe confundirse con la labor caritativa de la Iglesia, aunque sí cree el Papa que los fieles laicos comprometidos en la política deben estar también movidos por la caridad, una “caridad social” que les lleva a trabajar por los demás a través de la estructuras de la vida pública (DCE 29).

Benedicto XVI desarrolló y matizó estas intuiciones en su gran encíclica social de 2009 *Caritas in Veritate* (CiV). En primer lugar, Benedicto XVI afirma claramente que la caridad por los otros se expresa con especial claridad cuando se concreta en buscar el bien común de la sociedad (y últimamente de toda la familia humana) a través de las instituciones, por lo tanto, a través del compromiso político. Un compromiso que sea inspirado por esta caridad tiene más fuerza y más valor que el mero esfuerzo por trabajar por la sociedad (CiV 7). Más adelante, Benedicto XVI recordará cómo estamos necesitados de la gracia en nuestro esfuerzo por construir una sociedad justa y fraterna y cómo nuestras propias fuerzas no bastan (CiV 34).

Hay una clara opción por la democracia como forma de gobierno y como objetivo a alcanzar en el esfuerzo por el desarrollo (CiV 21). Recuerda el Papa que la lógica económica no puede resolver los problemas de la sociedad, y que es necesaria una actividad política en un nivel superior que busque el bien común de la sociedad (CiV 36).

Un punto importante en el mensaje del Papa es su llamada a incluir siempre a la acción de la sociedad civil en la actividad social evitando que ésta se reduzca al Estado y el mercado (CiV 38-39). Sólo en el espacio de la sociedad civil puede darse la gratuidad y la caridad que la sociedad necesita.

Caritas in Veritate es, en gran parte, una petición del Papa para desarrollar nuevas formas sociales ante la crisis que estamos viviendo. En este sentido, el Papa habla también de la necesidad de repensar la autoridad política. Reafirmando la necesidad y el rol del Estado, Benedicto XVI habla de la necesidad de una “autoridad más repartida” por medio de la colaboración con la sociedad civil del Estado, pero también de la colaboración entre estados (CiV 41). En este sentido, Benedicto XVI pide que se dé una orientación a la globalización que sea humana (CiV 42).

Más adelante Benedicto XVI recupera la posición tradicional de la Iglesia con respecto al principio de subsidiariedad para pedir una búsqueda de nuevos sistemas de gobierno y autoridad más participados (CiV 57), todo esto sin reducir el principio de solidaridad que sigue siendo necesario reforzar (CiV 58).

Benedicto XVI hace también una llamada importante a los sindicatos a renovarse. El Papa no pone en duda el papel de las organizaciones de trabajadores, que la Iglesia siempre ha defendido, pero si les recuerda las nuevas necesidades que se plantean hoy en día y que requieren una forma nueva de afrontarlas. En este sentido el Papa invita a los sindicatos a ir más allá de la idea de sindicatos de clase y a no buscar objetivos políticos, por el contrario les invita a defender también a los ciudadanos en cuanto consumidores, a defender a los que están en paro o a los inmigrantes y a recuperar el sentido primero que la doctrina social les ha dado (CiV 64).

Benedicto XVI habla también de la necesidad de la presencia pública de la religión por el papel que esta tiene de purificación e iluminación de la razón política. Cuando se aparta a la religión de la vida pública por el laicismo, las mismas estructuras democráticas se empobrecen en sus motivaciones y pueden caer en el cinismo y la mera lucha de poder (CiV 56).

Tal vez sólo quede anotar la llamada que Benedicto XVI hace al final de su encíclica a afirmar que “[e]l desarrollo necesita cristianos con los brazos levantados hacia Dios en oración” (CiV 79). Esta afirmación recoge bastante bien el objetivo de la encíclica que busca reafirmar el papel de los cristianos en la vida y los compromisos sociales pero clarificando la forma y la identidad desde la que deben asumir este compromiso para no diluirse simplemente en el conjunto de fuerzas activas en la sociedad.

3.1.8. Francisco (2013-)

La reciente encíclica del papa Francisco, *Lumen Fidei* (LF), no está directamente relacionada con el tema que nos ocupa, pues trata más bien de problemas de antropología teológica (la virtud de la fe) Sin embargo la encíclica dedica algunos números a resaltar la contribución que la verdad (LF 34) y la fe (LF 54-55) hacen al bien común, la encíclica no busca imponer la fe o una verdad, tan sólo busca defender su papel en la sociedad. Esta defensa va dirigida a aquellos que quieren retirarlas del escenario público al defender el relativismo como única forma de vivir en la sociedad pluralista. Para Francisco (bebiendo del pensamiento de Benedicto XVI) la fe pone “todos los acontecimientos en relación con el origen y el destino de todo en el Padre que nos ama” (LF 55) esto permite iluminar esos acontecimientos “con una luz creativa en cada nuevo momento de la historia” (LF 55). Francisco repasa las múltiples contribuciones que la fe realiza a la vida social. Así la fe permite fundar sólidamente la fraternidad que una la sociedad al considerarnos hijos de un mismo padre, la fe introdujo la idea de dignidad de la persona humana y protege esta intuición, la fe nos permite respetar más la naturaleza al considerarla creación de Dios, nos permite reconocer formas de gobierno más justas al reconocer que la autoridad viene de Dios, la fe da fuerzas para introducir el perdón en la vida social y para superar el conflicto, la fe fortalece la confianza al interior de la sociedad. Por todo ello el Papa llama a hacer pública nuestra fe en nuestra vida social. La ausencia de la fe de la vida social podría llevar al hundimiento de los principios en que se apoya nuestra sociedad.

3.2. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia

Esta obra, publicada no por un Papa sino por la Comisión Justicia y Paz, supone una síntesis autorizada del corpus de la doctrina social publicada hasta el año 2005. El objetivo de la comisión Justicia y Paz al publicar el compendio era facilitar el acceso a las riquezas de la doctrina social al sistematizarla. Aunque su valor, en cuanto autoridad y contenido, es menor que el de las encíclicas, su lectura nos permite captar de una manera sintética las claves de la comprensión del compromiso político por parte de la Iglesia.

Así, en primer lugar, el compendio formula cuales serían los principios de la doctrina social, aquellos principios más estables que deben permanecer aunque la realidad social cambie. El compendio identifica 6 principios: la dignidad humana, el bien común, el destino universal de los bienes, el principio de subsidiariedad, el principio de participación, y el principio de solidaridad. Todos los principios son pertinentes para nuestra reflexión sobre el compromiso político pero no deja de ser interesante el resaltar aquellos que tocan más directamente nuestro asunto, es decir, los del bien común, subsidiariedad y participación.

En su capítulo 8 (CDSI 377-427), el compendio repasa los puntos principales de la visión de la doctrina social sobre la comunidad política: principales textos de la Escritura sobre el poder político (377-383), la persona humana y su dimensión social como el fundamento de toda la actividad política (384-392); la autoridad política como necesaria, originada en el pueblo y sometida al orden moral (393-405); la democracia como sistema privilegiado de gobierno (406-416), lo que implícitamente supone un respaldo; la autoridad política y el estado como últimamente al servicio de la sociedad civil (417-420); y la relación entre comunidad política y religión que debe incluir la libertad religiosa y la separación y autonomía de la Iglesia respecto al estado (421-427).

Por último, el compendio incluye también algunas indicaciones más directas sobre la forma de comportarse de aquel que asume compromisos políticos (544-548): su acción es fruto de la gracia, requiere espiritualidad, y necesidad de prudencia. También ofrece algunas orientaciones concretas a los laicos insertos en la actividad política (565-574), se habla así sobre la distinción de los planos legal y moral y su articulación, se dan indicaciones sobre cómo actuar en caso de conflicto de conciencia por la oposición de posiciones políticas con los principios cristianos, se invita al cristiano a una aplicación de la doctrina social a la realidad por medio del discernimiento, y se recuerda la imposibilidad de encontrar un partido político que refleje plenamente los valores cristianos y la necesidad por tanto de un discernimiento de a qué partido apoyar.

4. Conclusión

El magisterio social es últimamente una tradición en el sentido de la sabiduría acumulada por una comunidad a lo largo de los siglos que permite hoy construir

nuestro pensamiento apoyados en ella. No se trata tan sólo de una reflexión filosófica sobre la política y la sociedad, es el fruto de la reflexión y la oración que vuelven sobre la experiencia del pueblo de Dios que vive en la ciudad terrestre y quiere colaborar a construir el bien común (GS 40). Por todo ello, el conocer y dejarse moldear por esta tradición es un poderoso instrumento para nuestro posterior compromiso político. Nos permite no ir solos a la selva política sino acompañados, en Iglesia.

Tras repasar la evolución de la doctrina social sobre política podemos ver claramente como la Iglesia ha ido evolucionando junto con la humanidad y entrando en diálogo con los diferentes cambios históricos. Podemos identificar un primer momento de tolerancia más posibilista con el liberalismo en León XIII, un cambio cualitativo de actitud hacia la democracia en Pio XII motivado por la experiencia de los totalitarismos nazis y soviéticos, un paso delante de integración de los valores de la modernidad con Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, y el surgimiento de algunos puntos de conflicto con los modelos sociales y morales occidentales a partir de Juan Pablo II. Sin embargo, a la vez hay que reconocer que hay una continuidad clara y asombrosa de los grandes principios e intuiciones, aquí se percibe la fuerza de la inspiración de fe que hay detrás de estos documentos.

No debemos sorprendernos de posiciones o afirmaciones que podamos encontrar en estos documentos y que choquen con nuestra visión moderna de la sociedad. Estos documentos no pretender ser artículos de un código civil o penal que sólo puede ser impuestos. Estos documentos son una reflexión dinámica que surge del diálogo entre el Evangelio y la vida de la Iglesia con la vida y desafíos de las sociedades. Al acercarnos al magisterio social nuestra tarea es más bien reconocer los principios permanentes que se van forjando y solidificando a lo largo de la historia a medida que la Iglesia profundiza en los temas.

Mirado de este modo, descubrimos que las grandes líneas del magisterio social sobre política son de hecho terriblemente actuales y en muchos casos proféticas. Aunque con algunas dudas, desde el comienzo se promueve la participación de los cristianos en política para trabajar por el bien común como consecuencia de su fe; poco a poco se va dando un reconocimiento de la democracia como el sistema que mejor permite dicha participación propia de la dignidad humana; se defiende un orden moral superior a la lucha política e ideológica que asegura la libertad de conciencia del cristiano en política; hay una sabia apreciación del papel del estado como ayuda a otros grupos de la sociedad civil según el principio de subsidiariedad; se afirma como este papel del estado no puede desentenderse de la suerte de los ciudadanos según el principio de solidaridad ocupándose especialmente de los más pobres; se reconoce el papel relativo pero fundamental de los diferentes partidos políticos como movimientos históricos que permiten buscar diferentes soluciones a los complejos problemas sociales; se reconoce la pluralidad de posturas de los católicos... Estas líneas han permanecido mucho más estables de lo que nunca imagináramos y han ido profundizándose y perfilándose en diálogo con los cambios sociales y políticos.

El cristiano individual y las diferentes comunidades cristianas están llamados a actuar en la sociedad y tomar sus opciones según la prudencia política y discernimiento a que nos invita el magisterio social (CDSI 568). A la hora de tomar decisiones en este campo afortunadamente no estamos solos ante la inmensa complejidad de estos problemas, reflexionamos así desde una tradición de pensamiento de más de un siglo de antigüedad. Bebemos de la experiencia, oración y reflexión de muchos hombres y mujeres creyentes que se enfrentaron a los problemas sociales de su tiempo desde el evangelio y fueron así configurando la reflexión del magisterio social. De esta manera nuestro discernimiento y prudencia política no es un discernimiento individual, se trata de un discernimiento hecho en Iglesia y desde la Iglesia insertando nuestra propia opción en su misión por el bien de este mundo.

5. Bibliografía

JEAN-YVES CALVEZ, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, Editions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine 1999.

ILDEFONSO CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991.

MICHAEL FLEET, "Christian Democracy", en JUDITH A. DWYER (Ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 148-149.

LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander 1998.

DAVID HOLLENBACH, "Fundamental Theology and the Christian Moral Life", en LEO J. O'DONOVAN and T. HOWLAND SANKS (ed), *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today's Church*, Crossroad, New York 1989, 167-184

EUSTÁS Ó HÉIDEÁIN, "Socialization.", en Judith A. Dwyer (Ed), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville MI 1994, 891-896.

DAVID TRACY, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981.

¿SON REALMENTE ONTO-TEO-LÓGICAS LAS PRUEBAS CLÁSICAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS?

Manuel Porcel Moreno

Sumario: Jean-Luc Marion va a proponer una interpretación no onto-teo-lógica de las pruebas clásicas de la existencia de Dios. El filósofo francés trata, en primer lugar, de poner en tela de juicio la interpretación ontológica que, desde Kant, se le ha dado al argumentum anselmiano. Asimismo, va a tratar de desligarlo no solamente del horizonte de la metafísica, sino también de la cuestión del ser del ente. Por otra parte, también va a defender que la idea de “Dios sin el ser” podría convertirse en una tesis profundamente tomista, puesto que Tomás de Aquino no piensa a Dios a partir del ser, sino el ser desde Dios.

Summary: Jean-Luc Marion is proposing an interpretation not onto-theo-logical of the classic proofs of God’s existence. The French philosopher intends, in the first place, to question the ontological interpretation that, from Kant on, has been given to the Anselmian argumentum. Likewise, he is going to try to extricate it, not only from the horizon of metaphysics, but also from the issue of the being of the ens [entity]. On the other hand, he also is defending that the idea of “God without the being” could be transformed into a deep Thomist thesis, since Thomas Aquinas does not think God, starting from the being, but the being [starting] from God.

Palabras clave: Onto-teo-logía, argumentum anselmiano, argumento ontológico, esse divinum, esse commune, causalidad.

Key words: Onto-theo-logic, Anselmian argumentum, ontological argument, esse divinum, esse commune, causality.

Fecha de recepción: 6 agosto de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 8 febrero de 2015

1. Introducción

A partir del concepto de onto-teo-logía (esto es, la triple alianza de ontología, teología y lógica occidentales), Martin Heidegger, va a proponer una nueva definición de la esencia de la metafísica, desplegando a su vez una hermenéutica de la historia de la filosofía. Para el filósofo alemán, la metafísica tradicional ha consistido en una historia de la onto-teo-logía. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica se caracteriza por su incapacidad de pensar el Ser en cuanto tal, a saber, la diferencia entre Ser y ente. Es cierto que la metafísica no cesa de pensar el Ser, pero lo hace a su manera. Así pues, la metafísica solamente piensa el Ser a partir del ente que el Ser pone delante. Por tanto, la metafísica privilegia al ente en su ser. Este privilegio del ente en, y sobre, su Ser es expresado por la metafísica de dos maneras. En primer lugar, pensando, de igual modo

que Aristóteles al comienzo del libro Z de la *Metafísica*, el $\delta\nu$ como $\omega\upsilon\sigma\iota\alpha$ (esencia o substancia): de esta forma, el ente se presenta como la culminación del Ser. En segundo lugar, en el paso al Ente supremo: el *summum ens* se presenta como lo que fundamenta a cada ente en su ser.

En la metafísica u onto-teo-logía, pues, el Ser es confundido con el Ente supremo y se fundamenta a lo ente en este Ente o Ser supremo. Se presupone así que éste se muestra al ente, y que éste (en el caso del existente), de alguna manera, puede conocer por medio de la razón al Ser supremo. En la onto-teo-logía, “Dios”¹ es un concepto que se puede manejar. De hecho, la tendencia de la metafísica ha sido la de cosificar a Dios. Dios es un ente entre los demás entes, si bien el Ente mayor, el cual los crea, los dirige y mantiene en la existencia. El “Dios” de la onto-teo-logía, por tanto, se puede equiparar rigurosamente a un ídolo, el ídolo que presenta el Ser del ente pensado metafísicamente.

Pero ¿quién declara la equivalencia entre el término último en el que finaliza la demostración y el “Dios” que todos reconocen en él? ¿Sobre qué fundamento se apoya el discurso racional al término de la demostración para asimilar este concepto último a Dios mismo? O mejor aún, ¿qué conformidad queda entre el ente ya declarado supremo y la silueta fantasmagórica de su acuñación conceptual, tejida por infinitos atributos infinitamente reduplicados en una inflación atributiva que resulta tal vez vacía e insignificante?²

Tal vez, apunta Marion, ante esta concepción idolátrica de Dios, establecida por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, habría que “afrontar lo divino en una figura diferente a la del «Dios» onto-teológico”³.

2. El argumentum anselmiano⁴

Durante mucho tiempo, el argumento anselmiano no fue conocido como el argumento ontológico. Así, san Anselmo e incluso el mismo Descartes lo denominan

¹ Jean-Luc Marion escribe de diferentes modos las referencias a la divinidad. Escribe Dios cuando se refiere al que él llama Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es decir, el Dios de la religión positiva revelada cristiana y en general el Dios de la religión histórica como hecho. Escribe “Dios” cuando se refiere a la idea o concepto que sobretodo la modernidad ha elaborado desde la religión racional o religión natural.

² Lo que Antony Flew en la parábola oxoniense del “jardín en la jungla” llama “las mil calificaciones”, cf. A. FLEW; R. HARE; B. MITCHEL, “Theology and falsification”, en A. FLEW; A. MACINTYRE (eds.), *New essays in philosophical theology*, SCM Press, Londres 1955, 96-108. Para un análisis de dicha parábola, consultar: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2003, 611-613.

³ JEAN-LUC MARION, *L'idole et la distance*, Grasset, Paris 1977, 35.

⁴ Jean-Luc Marion desarrolla, con especial ahínco, una interpretación no onto-teo-lógica de la demostración de la existencia de Dios de san Anselmo. Esta interpretación marioniana es expuesta por primera vez en su ensayo: “L'argument relève-t-il de l'ontologie?”, en *Archivo di Filosofia*, vol. 58, N° 1-3, (1990) 43-70. Esta misma versión francesa aparece bajo el mismo título en su libro: *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991. Posteriormente, esta primera versión francesa fue ampliada en su ensayo: “Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant”, en *Journal of the history of philosophy*, vol. 30, N° 2 (April 1992) 201-218. La versión inglesa difiere de la versión francesa en las conclusiones que alcanza su interpretación.

como “*meum argumentum*”⁵. Más tarde, Leibniz hablará sencillamente de un “*argumentum dudum inter Scolasticos celebre et a Cartesio renovatum*”⁶. Kant, quien en un principio lo llama “*cartesianischer Beweisgrund*”⁷, lo caracterizará más tarde como “*ontologischer Beweis*”⁸. Pero, ¿por qué el *argumentum* anselmiano tuvo que esperar setecientos años para acoger el calificativo de “ontológico”? Según Marion, todo ese tiempo en el que el *argumentum* anselmiano no había recibido aún el calificativo explícito de “ontológico” indica que pudo nacer, e igualmente, continuar sin volverse necesariamente “ontológico”. Así, por tanto, ¿hubiera podido san Anselmo, y más tarde Descartes, desplegar su *argumentum* sin la necesidad de recurrir al concepto de ontología? Desde el punto de vista histórico, el término “ontológico” no nació hasta seis siglos después del nacimiento de San Anselmo en el año 1613 en el que Rudolf Goglenius introdujo por primera vez este término en su obra *Lexicon philosophicum*. Así, pues, el *argumentum* original anselmiano pudo sobrevivir por mucho tiempo, sin la ayuda de la ontología, como una prueba de la existencia de Dios.

Por consiguiente, cabe preguntarse: ¿es legítimo situar el *argumentum* anselmiano dentro de la cuestión del ser del ente, o de otro modo, dentro del horizonte de la historia de la metafísica, entendida ésta en el sentido heideggeriano? ¿O puede considerarse, en cambio, que san Anselmo formuló su *argumentum* fuera de los límites de la metafísica, y por tanto, fuera de la cuestión del ser del ente? Para tratar de responder estas preguntas, antes bien, hay que clarificar lo que Kant quiso decir cuando tildó de “ontológico” el *argumentum* anselmiano.

2.1. La interpretación ontológica kantiana

Kant interpreta ontológicamente el *argumentum* anselmiano al demostrar éste “de manera completamente *a priori*, a partir de meros conceptos, la existencia de una causa suprema”, esto es, constituir “la existencia de una esencia suprema a partir de conceptos”⁹.

⁵ SAN ANSELMO, «Proslogion», en *Opera omnia*, vol. I, prooemium, ed. de F. S. Schmitt, Thomas Nelson, Edimburgo 1938-1961, 93. “*Vulgaribus argumentis*”, SAN ANSELMO, «Monologion», en *Opera Omnia*, vol. I, Prolugus, ed. F. S. Schmitt, o.c., 7. Igualmente, R. DESCARTES, «Meditationes de prima philosophia», en *Oeuvres*, Vol. VII, ed. de Charles Adam & Paul Tannery, J. Vrin, París 1996, 65; 115. En este punto, J. L. Marion concuerda con Alexandre Koyré quien defiende que el argumento anselmiano no es “une preuve ontologique au sens exact du terme”, A. KOYRÉ, *L'idée de dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, J. Vrin, París 1984, 193.

⁶ G. W. LEIBNIZ, “Meditationes de cognitione, veritate et ideis”, en *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, ed. C. J. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1960, 424.

⁷ I. KANT, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Daseins Gottes”, III, 2, en *Akademie Textausgabe*, vol. II, Walter de Gruyter, Berlin 1968, 156; “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Daseins Gottes”, III, 5, en *Akademie Textausgabe*, vol. II, o.c., 162-163. También en: I. KANT, “Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio”, II, 7, en *Akademie Textausgabe*, vol. I, o.c., 395-396.

⁸ I. KANT, “Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Daseins Gottes”, III, 4, en *Akademie Textausgabe*, vol. II, o.c., 161. También en: I. KANT, “Kritik der reinen Vernunft”, en *Werke*, vol. IV, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, A592/B620.

⁹ I. KANT, “Kritik der reinen Vernunft”, en *Werke*, vol. IV, o.c., A590/B618; A602/B630 respectivamente.

Así pues, para el filósofo prusiano, el *argumentum* anselmiano deviene “ontológico” en la medida en que pretende, a través de puros conceptos, establecer la existencia de un ser supremo o de un ente privilegiado. Ahora bien, ante esto surge una dificultad: si el *argumentum* es calificado como “ontológico” por el hecho de demostrar la existencia de un ser supremo en base a conceptos puros, entonces todas las pruebas de la existencia de Dios de la teología racional son merecedoras también de tal calificativo, o, ¿tal vez no tienen como misma conclusión la existencia de un ser supremo a partir de conceptos puros? Según Marion, en realidad, Kant no solamente califica el *argumentum* como “ontológico” por establecer la existencia de un ser supremo en función de conceptos puros, sino por establecer la existencia de este ser supremo a partir del concepto de su esencia, esto es, a partir del “concepto de una esencia suprema” o del “concepto de la esencia más real”¹⁰. Por consiguiente, el *argumentum* deviene ontológico no solamente por establecer la existencia de un ser supremo, sino porque además este ser supremo adquiere su existencia únicamente a partir de su esencia. Esto quiere decir que el *argumentum* se vuelve ontológico en la medida en que pretende demostrar la existencia de un ser supremo bajo dos requisitos: a) en base a un concepto puro, sin dejar lugar a experiencia alguna, y b) en base al concepto puro de esencia. Para el filósofo francés, el hecho de que Kant identifique estos dos requisitos con el argumento ontológico, solamente indica algunas de las conclusiones a las que antes ya llegaron sus predecesores.

Descartes ya asume que una prueba de la existencia de Dios esté sustentada sobre un concepto de Dios. Lo vemos claramente en la *Meditatio V* cuando afirma que de una *cogitatio de Deo* se va a derivar la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Esta *cogitatio de Deo*, que extraigo del tesoro de mi mente, aspira al estatus de una idea verdadera, es decir, al rango de inteligibilidad de una idea tan clara y distinta como la de cualquier idea matemática. Por consiguiente, la idea de Dios se encuentra entre las ideas innatas. Esta idea de Dios se refiere a “las ideas verdaderas ingénitas en mí, de las cuales la primera y principal es la idea de Dios”¹¹. A pesar del esfuerzo de Descartes por mantener la incomprendibilidad de Dios, al final acaba admitiendo un “concepto de Dios”, a saber, un “concepto de la naturaleza divina” o un “concepto del ser supremamente perfecto”¹². Al admitir Descartes esta conceptualización de Dios da un paso decisivo, puesto que a partir de ahora el “argumento ontológico” va a presuponer la accesibilidad de un concepto de la esencia divina, o mejor aún, a través de un concepto de Dios se va alcanzar la esencia de éste. Este concepto aprehenderá a Dios dentro del horizonte de una esencia. Así, por tanto, a partir de ahora se admitirá en todo debate ulterior algún concepto de Dios, asumiendo a la vez que es totalmente apropiado y admisible asimilar un concepto con Dios mismo.

Asumida la existencia de Dios a partir de un concepto puro, queda ahora ver si este concepto puede llevarnos a la esencia de Dios, y qué esencia divina muestra dicho concepto. Si la primera cuestión no tardó en ser asumida, la determinación de la esencia de Dios va a necesitar de varias etapas hasta ser totalmente formulada.

¹⁰ *Ibid.*, A601/B629; A596/B624 respectivamente.

¹¹ R. DESCARTES, “Meditaciones de prima philosophia”, en *Oeuvres*, vol. VII, ed. de Charles Adam & Paul Tannery, *o.c.*, 68.

¹² *Ibid.*, 167, 151, 166 respectivamente.

- a) Descartes define a Dios como un ente supremo o sumamente perfecto¹³. Con este concepto de la esencia divina, la separación entre la esencia y la existencia no se anula aún del todo. Así pues, Dios no existe como consecuencia de un concepto de Dios o de su esencia, sino que existe a través de un tercer operador: “la suprema perfección”, entre las que se engloba, la perfección de existir. Para que Spinoza termine afirmando que a través de la esencia pura se llega a la existencia, es decir, que Dios es “aquello cuya esencia implica la existencia” o “aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”¹⁴, requiere que la historia de la metafísica dé algún paso más.
- b) Malebranche no solamente va a partir del concepto de “Dios o el ser infinitamente perfecto” sino que, además, se va a dar en el concepto de Dios una absoluta identidad entre la esencia y el ser en cuanto tal. Así, “la idea de Dios, o del ser en general, del ser sin restricción, del ser infinito”¹⁵ se va a contraponer a la idea del ser particular y finito. Por consiguiente, solamente en Dios se da una absoluta identificación entre la esencia y el ser en general, de manera que, cuando Dios obtiene la existencia, no obtiene nada que no sea ya de antemano. Según Malebranche, “el ser sin restricción, en una palabra, el ser, es la idea de Dios”¹⁶. De esta forma, rompe toda mediación posible entre la esencia y la existencia de Dios. En conclusión, Dios va a existir como consecuencia de su esencia, la cual no consiste en otra cosa sino en ser.
- c) Leibniz, dando un paso más allá de Malebranche, no solamente identificará la esencia de Dios con el ser en cuanto tal sino que, además, la identificará con el de ser necesario¹⁷. El argumento cartesiano, como también el malebranchiano, no deja claro en realidad por qué de la esencia divina se obtiene su existencia. En cambio, Leibniz logra dicha transición al equiparar en el concepto de Dios y únicamente en él, la posibilidad y la necesidad. Así, la necesidad no es algo externo que se agregue a la posibilidad, sino que de ésta surge intrínsecamente la ne-

¹³ Cf. *Ibid.*, 66; asimismo 54, 67. “Certe ejus ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quàm ideam cujusvis figurae aut numeri; nec minus clare & distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat [...] Non magis posse existentiam ab essentiâ Dei separari [...] Non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum) cui desit existentia (hoc est cui desit aliqua perfectio)”, *ibid.*, 65-66.

¹⁴ B. SPINOZA, “Ethik”, definition I, en *Werke*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, 87.

¹⁵ N. MALEBRANCHE, “Recherche de la vérité”, IV, XI, §2, en *Œuvres complètes*, vol. II, ed. de Geneviève Rodis-Lewis, J. Vrin, Paris 1963, 93, 95 respectivamente.

¹⁶ N. MALEBRANCHE, “Entretiens sur la métaphysique et la religion”, II, §5, en *Œuvres complètes*, vol. XII, ed. de André Robinet, *o.c.*, 53.

¹⁷ “L’Existence de l’Être nécessaire, dans lequel l’Essence renferme l’Existence, ou dans lequel il suffit d’être possible pour être actuel”, G. W. LEIBNIZ, *Monadologie*, §44, ed. de André Robinet, J. Vrin, Paris 1986, 95.

cesidad como su condición más íntima¹⁸. En el argumento leibniziano, para que Dios sea, le basta con que el concepto de existencia necesaria sea un concepto posible.

Establecidos los rasgos que Kant le atribuye al “argumento ontológico” y habiendo examinado qué pensadores en la historia de la metafísica preparan o se anticipan a dichos rasgos, podemos ahora preguntarnos si realmente el *argumentum* anselmiano cumple con los dos requisitos que la interpretación metafísica establece:

- a) Justificar la existencia de Dios a partir del concepto de esencia divina.
- b) Declarar esta esencia divina como el ser en cuanto tal, infinito y sin restricción alguna.

2.2. Dios, más allá del concepto

El *argumentum* anselmiano no se basa en un concepto de la esencia de Dios, puesto que su punto de partida no es un asunto de evidencia conceptual, sino un asunto de fe. San Anselmo ya deja ver esta máxima al comienzo del *Proslogion*: “*fides quaerens intellectum*” o “*exemplum meditando de ratione fidei*”¹⁹. La pretensión de ambas máximas no es dar razón de, sino hacer racional lo que de antemano la fe ofrece al pensamiento. La fe no busca darle a la razón un simple *datum* neutral para seguidamente arrebatárselo y hacerlo suyo, sino más bien la fe pretende guiar a la razón en su itinerario especulativo: “Ciertamente no busco entender para creer, sino que creo para entender. Y, en efecto, creo en esto porque a menos de que crea no podré entender”²⁰. Así pues, el pensamiento es quien necesita de la fe, ya que de ésta procede todo pensamiento. En otras palabras, la fe constituye la posibilidad determinante de todo posible entendimiento.

La conclusión del *argumentum* anselmiano también escapa explícitamente a toda conceptualización, ya que pretende acceder a Dios quien habita en una “*lux inaccessibilis*”²¹. Esta inaccesibilidad de Dios no sólo define la conclusión del *argumentum*, sino también el punto de partida²². Ahora bien, la fe e inaccesibilidad de Dios no se ven anuladas por

¹⁸ “Si l’Être nécessaire est possible, il existe. Car l’Être nécessaire et l’Être par son Essence ne sont qu’une même chose”, G. W. LEIBNIZ, “Leibniz gegen Descartes und den Cartesianismus”, en *Die philosophischen Schriften*, vol. IV, ed. de C. J. Gerhardt, o.c., 406.

¹⁹ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, prooemium, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 94. Algunos analistas afirman que la máxima “fides quaerens intellectum” la ha tomado san Anselmo de Isaías 7, 9: “καὶ ἐὼν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνήτε”, *Septuaginta*, Is. 7, 9, vol. XIV, Dandenhoed & Ruprecht, Göttingen 1939, 146. El texto griego de *Septuaginta* traducido literalmente dice así: “Si no creéis de ningún modo viviréis, o subsistiréis”. Jean-Luc Marion, en concreto, entiende este texto en sentido noético: “A menos de que creas no podrás entender”.

²⁰ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. I, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 100.

²¹ 1 Tim. 6, 16.

²² Cf. SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. I, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 98; “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XVI, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 112.

el conocimiento sino, más bien, es este conocimiento quien origina en la mente la pretensión de reconocer la inaccesibilidad de Dios como su característica más definitiva. Por consiguiente, el *argumentum* anselmiano no pretende ofrecer un concepto de Dios o de la esencia divina. Más bien, dicho *argumentum* nunca presupone concepto alguno de Dios al basarse éste en la imposibilidad de toda conceptualización de Dios²³.

El *argumentum* tiene como fundamento un no-concepto de Dios. Para san Anselmo, “*id quo majus cogitari nequit* o *aliquid quo nihil majus cogitari possit*”, significa que solamente se puede pensar a Dios como algo que no se puede concebir, como lo que trasciende todo concepto creado y finito. La cuestión de Dios solamente se abre en el pensamiento cuando éste se enfrenta a sus propios límites a la hora de concebir a Dios. Por tanto, mientras el pensamiento conciba a Dios a través de conceptos, éste no puede surgir. Dios comienza tan pronto como el pensamiento creado y finito choca con sus propios límites y no puede ir más allá²⁴. Según Marion, en realidad, san Anselmo no pretende a través de un concepto (“*id quo majus cogitari nequit*”) definir a Dios, ni conducirnos a un ser o ente trascendente, sino más bien trata de señalar los límites del pensamiento humano cuando éste trata de concebir a Dios a partir de conceptos, al igual que cuando trata de pensar más allá de los propios límites del pensamiento humano. Esta máxima pretende poner más de manifiesto la finitud humana que la posibilidad de pensar a Dios²⁵.

El filósofo francés afirma que esta demostración fundada en un no-concepto de Dios queda atestiguada en tres momentos²⁶:

- a) En primer lugar, es imposible refutar que “*id quo majus cogitari nequit*” no se fundamenta en un no-concepto de Dios. Si alguien pretendiera

²³ Jean-Luc Marion coincide con E. Gilson cuando afirma que el *argumentum* tampoco presupone un nombre divino, en contra de la tesis defendida por K. Barth, según la cual “*id quo majus cogitari nequit*” equivaldría a un nombre divino: K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2002. “Or il n’est pas besoin d’être grand exégète pour savoir que jamais l’Écriture n’a donné à Dieu nom semblable. Elle lui en donne beaucoup, et de toutes sortes; les théologiens du moyen âge les ont colligés et commentés, à la suite de Denys, dans leurs *De divinis nominibus*, ils n’y ont jamais trouvé celui-là”, E. GILSON, “Sens et nature de l’argument de Saint Anselme”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, N° 9 (1934) 26.

²⁴ “El llamado «argumento ontológico» trata de expresar el autotranscendimiento de la razón humana hacia la verdad que la ilumina y que es, como dice la extraordinaria fórmula de Agustín, *interior intimo meo et superior summo meo*, o sea, más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo más alto que hay en mí”, M. GARCÍA-BARÓ, *Sócrates y herederos*, Sígueme, Salamanca 2009, 252.

²⁵ Coloman Etienne Viola escribe al respecto: “C’est à tort qu’on identifie souvent l’argument d’Anselme avec la preuve cartésienne ou leibnizienne, qui part de l’idée de Dieu conçu comme *ens perfectissimum*, l’idée du plus parfait [...] En effet, chez Anselme, il ne s’agit pas de l’analyse d’un concept comme chez la plupart des partisans de l’argument ontologique”, sino “[...] d’une analyse de notre manière de comprendre Dieu que celle d’un simple concept”, C. E. VIOLA, “Les journées internationales anselmiennes”, en *Archives de Philosophie*, vol. 35, N° 1 (janvier-mars, 1972) 153.

²⁶ Cf. J. L. MARION, “Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant”, en *Journal of the history of philosophy*, vol. 30, N° 2, o.c., 210-212.

refutarlo so pretexto de ser ininteligible, esto es, incomprendible para el intelecto entraría en contradicción. Pues, en realidad, para refutarlo sería necesario primeramente poder comprenderlo, y aquél que pudiera o llegase a comprenderlo lo suficiente, ya no podría afirmar que éste es incomprendible. Es más, el no-concepto por definición no permite concebir conceptualmente la frontera de lo que “nada más grande puede pensarse”. Por tanto, cuando se arguye la incomprendibilidad para concebir este no-concepto, más que ponerlo en entredicho se le está reconociendo su carácter propio y único, en otras palabras, este no-concepto ha de entenderse como lo que sobrepasa, trastorna y enloquece todo pensamiento²⁷.

- b) En segundo lugar, estando ya demostrada la comprensibilidad de este no-concepto de Dios se sigue que éste no solamente está en el intelecto sino que, además, se encuentra en las cosas (*in re*): “Y ciertamente, lo que nada más grande puede pensarse, no puede existir solamente *in intellectu*”²⁸. “*Id quo majus cogitari nequit*” no solamente exige que la *cogitatio* tenga experiencia de sus propios límites a la hora de pensar este no-concepto, sino también reconocerle al *majus* su trascendentalidad, esto es, que la *cogitatio* ha de aceptar su imposibilidad para concebir aquello que trasciende más allá del entendimiento²⁹.
- c) En tercer lugar, es necesario reconocer que Dios está más allá del entendimiento. Pero, ¿cómo va a estar en la realidad aquello que ni siquiera se encuentra en el entendimiento? ¿Acaso debería pensarse este impensable como un *ens realissimum*? ¿O no se debería de pensar, por el contrario, que aquello que no se encuentra *in intellectu* tampoco existe en la realidad? Según Marion, en realidad, a los ojos de San Anselmo

²⁷ F. Alquié lo expresa de la siguiente manera: “Saint Anselme ne veut pas définir Dieu dans la pensée, mais hors de la pensée [...] Dieu est défini non dans la pensée, mais par rapport à elle. Il est défini comme extérieur à la pensée, ou du moins comme constituant pour elle une limite infranchissable [...] un obstacle à la pensée, quelque chose que la pensée sentira comme une limite, à laquelle elle se heurtera, qui l’empêchera d’aller plus loin”, F. ALQUIÉ, *L’argument ontologique chez Saint Anselme. Les critiques de Gaunilon et Saint Thomas d’Aquin*, tesis doctoral defendida en mayo de 1929, 17-18. Para Etienne Gilson, “saint Anselme a simplement dit que la vue des choses suffisait à permettre de ‘conjecturer’ le ‘*quo majus cogitari nequit*’, et qu’à partir de cette motion, même conjecturale, la preuve pouvait se développer complètement”, E. GILSON, *Études médiévales*, J. Vrin, Paris 1983, 9. Alexandre Koyré admite que la prueba es una “démonstration indirecte”, puesto que “part d’un concept indirect et n’exprimant pas l’essence de Dieu”, A. KOYRÉ, *L’idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme*, J. Vrin, Paris 1984, 201; 202 respectivamente. I. U. Dalferth lo ratifica de la siguiente manera: “weder ein Gottesbegriff noch ein Name Gottes, sondern eine Regel, eine Anweisung, wie man *denken* muss, wenn man *Gott* denken will”, I. U. DALFERTH, «Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms *Proslogion*», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 81 (1984) 78ss.

²⁸ SAN ANSELMO, “*Proslogion*”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. II, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 101. “Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quo maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re” (*Ibid.*, 102).

²⁹ Cf. E. CORETH, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006, 120.

“lo que nada más grande puede pensarse” invierte la jerarquización de los grados del ser, ya que con esta máxima no se pretende pensar en un mínimo sino siempre en un máximo. El nivel más bajo en los grados del ser es aquello que solamente se encuentra en el entendimiento y no en la realidad. El segundo nivel es aquello que se encuentra en el entendimiento y existe también en la realidad. El tercer nivel es aquello que existe en la realidad (*in re*) pero sin quedar sometido dentro del horizonte del *intellectus*. Este último grado alcanza su determinación en el capítulo XV del *Proslogion*: “Luego, Señor, no solamente eres lo que nada más grande puede pensarse, sino además algo más grande que lo que puede pensarse”³⁰. Así pues, Dios existe más allá del pensamiento, como lo que trasciende, supera y enloquece todo pensamiento creado y finito. Por tanto, cuando pensamos a Dios no solamente habría que admitir su existencia, sino también su existencia fuera y más allá de nuestro posible entendimiento³¹. Según san Anselmo, Dios “tan de verdad existe que no es posible siquiera pensar que no exista”³². Para el benedictino, Dios existe solamente cuando el pensamiento admite sus propios límites y reconoce la imposibilidad de negar que aquello que trasciende y escapa a toda conceptualización *in intellectu* pueda existir *in re*. La existencia de Dios queda demostrada por la incapacidad que tiene el hombre para producir verdaderamente un concepto de Dios o de su esencia. En conclusión, solamente podemos conocer a Dios como existente cuando nos es realmente desconocido a partir del concepto de su esencia divina. En la opinión del filósofo francés, el *argumentum* anselmiano no cumple con el primer requisito de su interpretación ontológica, a saber, justificar la existencia de Dios a partir del concepto de esencia divina.

2.3. Dios, más allá del ser o de la esencia

¿Determina el *argumentum* anselmiano, tal y como lo hace la constitución onto-teo-lógica metafísica, la naturaleza de Dios a partir de una esencia, pudiéndose identificar ésta con el ser *par excellence* e infinito? ¿Se puede entender esencialmente “*id quo majus cogitari nequit*” en términos del ser o de la οὐσία?

³⁰ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XV, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 112.

³¹ “El argumento de Anselmo dice que es de evidencia inmediata que Dios existe, porque quien piensa en él ya necesariamente lo ha de reconocer existente. En otras palabras: basta la idea de Dios para demostrar su existencia”, M. GARCÍA-BARÓ, *Sócrates y herederos*, o.c., 251. “Pero aquello mayor de lo cual no es concebible nada, no puede existir sólo en el entendimiento, en el pensamiento. Porque si, en efecto, existiera únicamente en el entendimiento, cabría también pensar algo como existente en la realidad, lo que evidentemente sería mayor. Con otras palabras, se daría la consecuencia contradictoria de que aquello, superior a lo cual no cabe pensar nada, sería a la vez algo superior a lo cual cabría pensar otra cosa. De todo ello saca Anselmo la consecuencia de que aquello, por encima de lo cual no cabe pensar otra cosa mayor, existe también sin duda alguna en la realidad”, B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Herder, Barcelona 1986, 112.

³² SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. III, ed. de F. S. Schmitt, o.c., 102.

Si con la máxima “*id quo majus cogitari nequit*”, san Anselmo, establece la primera ruptura, con la máxima “*id quo nihil melius cogitari potest*”³³ establecerá la segunda ruptura. La sustitución del *majus* por el *melius* aparece en el capítulo III del *Proslogion* con la intención de justificar el *majus*: “Si la mente pudiera concebir algo mejor que Tú, la criatura se pondría por encima del Creador y juzgaría al Creador, lo cual es totalmente absurdo”³⁴. Por lo tanto, el *majus* no se ve contradicho por el *melius*, sino más bien lo justifica. Esto vuelve a ser justificado explícitamente en el capítulo V donde se confirma que Dios es “aquello que es mejor que exista a que no exista”³⁵. El principio del *majus* entra en función al ser justificado por el principio del *melius*: “*id quo majus cogitari nequit*” implica “*id quo nihil melius cogitari potest*”³⁶. Aquí, el *majus* no debe entenderse en un sentido cuantitativo, sino cualitativo.

Ahora bien, en la opinión del filósofo francés, “*id quo majus cogitari nequit*” se rige por el principio del bien, entendido éste platónicamente como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, como lo que está por encima y más allá de la esencia y, por lo tanto, más allá de cualquier concepto de esencia. Así, en toda definición de Dios, el bien se va a constituir como el aspecto determinante. A través del bien, Dios, trasciende la esencia en el mismo momento en el que rompe con todo concepto. El bien solamente puede pensarse como lo que se da, no pretende comprender sino darse al otro, no opera por medio de condiciones de posibilidad que lo garanticen o reafirmen, puesto que no tiene restricción ni dominio alguno sino que simplemente se da sin fin ni límite³⁷.

El *argumentum* anselmiano está estructurado en base a esta segunda ruptura, la cual no solamente es más fundamental que la primera sino que ésta se ve justificada por la segunda. San Anselmo, en el *prooemium* del *Proslogion*, establece la finalidad de su *argumentum*: mostrar que Dios es el “bien supremo que no necesita de ningún otro bien y que todos necesitan para ser y ser buenos”³⁸. Si “*id quo majus cogitari nequit*” es la máxima que guía los tres primeros capítulos del *Proslogion*, ésta va a ser pronto desplazada por “*id quo nihil melius cogitari potest*”, puesto que es imposible “concebir algo mejor que Tú”³⁹. Es precisamente esta imposibilidad de pensar algo mejor que Dios la que conduce a reconocer la existencia de Dios⁴⁰. Si el *argumentum* pretende entender a Dios como lo *melius*, a saber, como el bien supremo, le es imposible al pensamiento

³³ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XIV, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 111.

³⁴ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. III, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 103.

³⁵ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. V, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 104.

³⁶ “Quaerebas Deum, et invenisti eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest”, SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. XIV, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 111.

³⁷ “Oh immensa bonitas, quae sic omnem intellectum excedis”, SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. IX, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 107.

³⁸ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, prooemium, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 93.

³⁹ SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. III, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 103.

⁴⁰ “Summum omnium solus existens [...] Deus sit quidquid melius est esse quam no esse”, SAN ANSELMO, “Proslogion”, en *Opera omnia*, vol. I, cap. V, ed. de F. S. Schmitt, *o.c.*, 104.

fundarse en un concepto de una esencia que es totalmente inaccesible. Así pues, para conocer a Dios solamente queda el propio deseo sin otra ayuda más que el amor infinito que Él nos da⁴¹.

San Anselmo sitúa su *argumentum* fuera de la metafísica y, por tanto, fuera de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, al reemplazar el *majus* por el *melius* y la οὐσία por el bien. Es más, el *argumentum* demuestra la existencia de Dios sin la necesidad de postular un concepto de su esencia divina, o establecer dicha esencia como una οὐσία. Solamente podemos llegar a conocer a Dios dentro del horizonte del bien, como lo que trasciende y sobrepasa todo concepto.

2.4. Conclusión

Según la opinión de Jean-Luc Marion, después de analizar el *argumentum* anselmiano podemos llegar a las siguientes conclusiones⁴²:

- a) Si bien, hemos visto que el *argumentum* tiene una independencia respecto a la ontología, y más concretamente a la cuestión del ser, no quiere decir esto que el *argumentum* este condenado a lo irracional, sino que la trascendencia de Dios está fuera del alcance y por encima de cualquier concepto creado y finito. Así pues, esta trascendencia de Dios hay que comprenderla dentro del horizonte del sumo bien, esto es, como el bien que sobrepasa todo conocimiento creado y finito, como el bien que no pretende comprender ni ser comprendido, ya que el bien solamente se da sin necesidad de condiciones de posibilidad que lo reafirmen o garanticen⁴³.
- b) Al comprender la trascendencia de Dios como una trascendencia del bien, éste ha de entenderse platónicamente como el bien que está “más allá de la esencia”: “οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”⁴⁴.
- c) Por tanto, conocer a Dios no conlleva cabalmente conocerlo a partir de un concepto de su esencia divina, sino conocer que la imposibilidad de comprender a Dios mismo es precisamente su conocimiento adecuado.

⁴¹ “Love goes further than understanding, because love can desire that which remains unknown, while knowledge cannot reach that which remains unknown or unknowable”, J. L. MARION, “Is the ontological argument ontological? The argument according to Anselm and its metaphysical interpretation according to Kant”, en *Journal of the history of philosophy*, vol. 30, N° 2, o.c., 215-216.

⁴² Cf. *Ibid.*, 217-218.

⁴³ “God escapes any concept (or theoretical reason) in so far as He remains open to love (or practical reason)”, *Ibid.*, 217.

⁴⁴ PLATÓN, “La república”, en *Platonis Opera*, vol. IV, cap. II, 509b-c, ed. de Joannes Burnet, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, Oxford 1952.

Según Marion, esta decisión inscribe a san Anselmo dentro de la tradición de Dionisio, quien afirma taxativamente que para llegar a Dios se trata de “*videre et cognoscere id quo supra visionem cognitionemque existit, hoc ipso quod non videmus neque cognoscimus: hoc enim est vere videre et cognoscere, et supra essentialiter supernaturaliter laudare per omnium rerum ablationem*”⁴⁵. De manera que, “*id quo nihil melius cogitari potest*” no puede comprenderse dentro del horizonte del ser, sino como lo que está más allá del ser.

- d) La dificultad que surge rápidamente aquí es la posibilidad o imposibilidad de desarrollar argumentos fuera o más allá del horizonte del ser. Así pues, el mismo lenguaje a la hora de referirse a Dios es una mediación ineludible que permanentemente está remitiendo al ser, aunque luche por desprenderse de connotaciones que parecen no hacer justicia a la alteridad de lo divino. En el fondo, aquí estamos ante la antinomia de una experiencia que quiere ser pura, pero que no parece llegar a realizar del todo su deseo. Así, por ejemplo, ante este planteamiento cabe suscitar los siguientes interrogantes: ¿Es posible prescindir del ser implícito en el darse? ¿Al hablar y preguntar por Dios, no estamos ya planteando una hermenéutica del ser, que ahora se quiere modificar?

En la opinión de Jean-Luc Marion, en realidad, el *argumentum* anselmiano, desde el comienzo, no pertenece a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, puesto que su proyecto no está inserto dentro de la cuestión del ser, sino dentro del horizonte del bien supremo.

3. Tomás de Aquino y la onto-teo-logía

La grandeza de un pensamiento queda demostrada cuando éste es capaz de trascender el momento histórico donde tuvo lugar su aparición y su desaparición, para hacerse así anacrónicamente contemporáneo en debates y polémicas de otras épocas históricas distintas a la suya. Pues bien, el pensamiento de Tomás de Aquino evidencia extraordinariamente esta paradoja, ya que no ha dejado de aparecer y reaparecer a lo largo de los siglos. Asimismo, podemos considerar anacrónicamente actual el pensamiento de Tomás de Aquino en el tema que nos ocupa el presente artículo: la onto-teo-logía.

Como hemos ido viendo a lo largo de este artículo, podemos caracterizar la esencia onto-teo-lógica de la metafísica bajo tres caracteres bien precisos: a) la determinación de “Dios” a partir del Ser del ente o a partir del concepto de ente; b) la fundación causal por parte de Dios de todos los entes comunes; c) la fijación de “Dios” como *causa sui*, a saber, como el ente supremamente fundador que se funda a sí mismo.

⁴⁵ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De mystica theologia*, II, Migne Patrología Graeca 3, 1025a-b.

Pero, ¿incluye realmente, Tomás de Aquino, a Dios dentro del horizonte de la metafísica y, en consecuencia, dentro de la cuestión del ser del ente o, por el contrario, piensa a Dios sin y más allá del ser?

3.1. *El esse commune y el esse divinum*

La inclusión del pensamiento de Tomás de Aquino en la onto-teo-logía no solamente conlleva la inserción de Dios en la metafísica sino que, además, es necesario que un mismo concepto actúe tanto en el *ens* en cuanto que *ens*, como en “Dios” en cuanto que *summum ens*.

Sin embargo, en el pensamiento de santo Tomás no se confunde el *esse divinum* con el *esse commune*. La *Summa Theologiae* distingue entre dos modos de *esse* “sin añadidos”: a) negativamente, el *esse* “sin adición” porque por su naturaleza no hay que hacerlo. Este primer significado de *esse* corresponde al *esse commune*; b) positivamente, el *esse* que por su naturaleza no admite nada. Este segundo significado correspondería al *esse divinum*⁴⁶.

Por otro lado, en el *Contra Gentes* se afirma que Dios no se ve afectado por la universalidad abstracta del conocimiento: si lo que es común se alcanza por “el entendimiento que aprehende la forma despojada de todas las notas individuantes y especificantes”, Dios no se puede identificar con el *esse commune*, puesto que entonces no “será más que un ser conceptual”⁴⁷. Para Tomás de Aquino, Dios está por definición fuera y más allá del entendimiento. Por tanto, el *esse commune* no puede confundirse con el *esse divinum*, ya que éste “no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin receptividad de adición”⁴⁸. Asimismo, el *esse divinum* se aparta del dominio del ente que presenta la metafísica cuando éste aparece como incognoscible, librándose así del modo de inteligibilidad de la metafísica⁴⁹. Mientras que el *esse* de la metafísica adquiere la preeminencia de su inteligibilidad, el *esse divinum* al diferenciarse del *esse* de la metafísica debe, por tanto, liberarse igualmente de su inteligibilidad. Con esta dicotomía, en la opinión de Marion, santo Tomás está rechazando todo *conceptus univocus entis*. Así, por tanto, “el ente común no puede introducir nada común –ni, sobre todo, su inteligibilidad– entre el ente en tanto que ente y Dios”⁵⁰.

⁴⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad. 1.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 26, n. 5.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 26, n. 11. “Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse”, TOMÁS DE AQUINO, *De Pontentia*, q. 7, a. 2, ad 4. “Divinum esse non est esse commune”, *ibid.*, ad. 6.

⁴⁹ “Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 12, n. 7.

⁵⁰ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, PUF, París 2013, 297. También puede consultarse: “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Revue Thomiste*, nº 95 (1995) 31-66.

El principio de analogía, expuesto por Tomás de Aquino, tiene la función de subrayar la diferencia que separa estos dos significados del *esse*. Para el dominico, la analogía entra en función para resaltar que ningún concepto, ninguna delimitación, ningún nombre, especialmente el de *esse*, conviene de igual modo a Dios que a las criaturas⁵¹.

Santo Tomás expone una diferencia aún más radical entre los dos significados del *esse*: “El ser se dice de dos modos. De un modo, significa el acto de ser; de otro modo, significa la composición de la proposición que el alma conforma (descubre) uniendo el sujeto con el predicado”⁵². Así pues, el ente creado se determina por semejante composición de *esse* y esencia, sin embargo, es en el caso de Dios donde solamente desaparece esta composición, esto es, que el acto de ser no se distingue de la esencia. Este modo de ser, propio de Dios, es distinto al de los entes, puesto que solamente “Dios es como ningún ente es”⁵³. Ahora bien, si el *esse* se diferencia de la *essentia*, quiere decir que el ente aparece como causado. El carácter del creador va a consistir en la identificación de su *essentia* con su *esse*. De manera que, el *esse divinum* no se verá influenciado por el *esse* de las criaturas.

Como hemos visto, la analogía ahonda el abismo que se abre entre el *esse commune* y el *esse divinum*. En esta separación, Dios no se convierte en un objeto de la metafísica, como tampoco en un *conceptus univocus entis*. Por consiguiente, Tomás de Aquino rompe totalmente con el primer criterio de la onto-teo-logía: determinar a “Dios” a partir del Ser del ente o a partir del concepto de ente.

3.2. La causalidad y la creación

Sin embargo, que Dios se distancie de todo concepto metafísico del ente no dejándose determinar por él no resulta suficiente para afirmar que santo Tomás escapa plenamente de la onto-teo-logía. Queda aún analizar el segundo de los caracteres de la onto-teo-logía, a saber, la fundación causal por parte de Dios de todos los entes comunes.

Podemos entender en términos de fundación, entendida ésta como una acción fundante de una causa eficiente, las relaciones que se establecen en la creación como, también, la relación de inteligibilidad que se fija entre el creador y las criaturas creadas. Pues la causalidad eficiente no solamente determina la relación de Dios con lo creado, en tanto que garantiza la enticidad de los entes creados sino que, además, permite a su vez la relación de lo creado con Dios, en cuanto que se puede conocer al creador mediante la relación de causalidad. Es decir, que el ente, en el caso del existente, puede conocer naturalmente a Dios llegando por medio de sus efectos. Así, por tanto, Dios se nombraría a partir

⁵¹ “La realidad de Dios está más allá de nuestro discurso sobre el ser. Postulamos a Dios desde la imperfección de los seres, pero no podemos hablar de él sin un discurso entitativo. Hay que mantener, por tanto, el carácter analógico de nuestro discurso sobre el ser de Dios”, J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Trotta, Madrid 1997, 31-32.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad. 2.

⁵³ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être, o.c.*, 298. “Deus non solum est sua essentia [...] sed etiam suum esse”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4, resp.

de sus efectos⁵⁴. Los nombres divinos se fundamentan, precisamente, en esta relación de lo causado con la causa que los crea. En conclusión, es esta causalidad la que determina la relación mutua entre Dios y lo creado; por un lado, determina la enticidad de los entes creados a partir de Dios y, por otro, determina todo posible conocimiento de Dios a partir de lo creado. Ahora bien, ¿no se está inscribiendo a Dios, a causa de esta fundación, en una inteligibilidad de la cual la analogía pretende cabalmente liberarse?

En cambio, santo Tomás no interpreta la causalidad eficiente en el mismo sentido que la metafísica posterior le ha dado a este concepto. Para el dominico, Dios no queda sometido a la causalidad eficiente, para ello reinterpreta la relación causal entre lo increado (Dios) y lo creado (criaturas) desde el principio de la analogía. Este principio de la analogía impone la distancia que se abre ante lo desconocido y, a su vez, imposibilita que dicha relación pueda ser reducida a una fundación en la que sus términos se fundamenten mutuamente. Así pues, según la opinión de Marion, la causa en Tomás de Aquino no puede ser entendida como la “causa eficiente y total”⁵⁵, sino que ésta ha de entenderse en el sentido que Dionisio le atribuye: “Dios es la causa universal de todas las cosas que se hacen naturalmente”⁵⁶. En este sentido, la causa no aparece referida tanto a aquello que produce como aquello que la cosa requiere para ser.

Por consiguiente, la inteligibilidad de la causalidad eficiente se ve rechazada, en santo Tomás, por una causalidad que se encuentra regida por la relación establecida en la creación, esto es, una causalidad en la que lo causado se funda realmente en la causa, pero que a su vez la causa excede infinitamente lo causado. Precisamente, porque lo creado está totalmente determinado por la causa, resulta por ello mismo que lo creado es inadecuado respecto a la causa, puesto que “las criaturas son efectos de Dios que no se pueden equiparar al poder de la causa”⁵⁷. En consecuencia, dicha inadecuación entre la causa y lo causado conlleva explícitamente que la fundación sea unilateral y, por tanto, no haya una reciprocidad. En otras palabras, la fundación siempre va de la causa a lo causado, pero nunca de lo causado a la causa. Así pues, Dios “funda los entes, pero no recibe en ningún caso una contra-fundación, ni a título de ente (puesto que él los crea), ni a título del ente en cuanto tal, ni del ente en general o del *esse commune* (puesto que también los crea)”⁵⁸. La causa permanece totalmente desconocida como tal, puesto que no recibe ninguna contra-fundación por parte de lo creado que pueda convertirla en inteligible. Según el filósofo francés, esta corrección de la causalidad admite, por un lado, que el *esse commune* sea fundado por la causa y, por otro, que esta causa trascienda perfectamente el *esse commune* sin ser inscrito en él. Con esta corrección, Tomás de Aquino, se aparta del sistema metafísico, en el cual la causalidad es ejercida dentro

⁵⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 31, n. 4; *ibid.*, cap. 34, n. 2.

⁵⁵ R. DESCARTES, “Lettre à Mersenne, 27 de abril 1630”, en *Oeuvres*, vol. I, ed. de Charles Adam & Paul Tannery, *o.c.*, 152.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De divinis nominibus*, cap. IV, l. 21.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12, resp. “Prima omnium causa, excedens omnia sua causata”, *ídem*.

⁵⁸ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, *o.c.*, 305.

del horizonte y de los límites del concepto del ente. En definitiva, para el dominico, la causalidad siempre va de Dios a lo creado, pero, en ningún momento, vuelve de lo creado hacia Dios.

Según santo Tomás, la causalidad no opera dentro del horizonte de ser o del ente sino que, por el contrario, actúa sobre el ser del ente y, en consecuencia, fuera de éste. Así pues, el ser del ente se encuentra presidido por dicha causalidad, sin que ésta pueda ser ejercida por y según el ser del ente. La causalidad no solamente determina al ser del ente como dependiente sino también como distinto a ella.

En la opinión del filósofo francés, esta distancia que se abre entre Dios y lo creado se articula conforme a las siguientes razones:

- a) Dios, en cuanto razón de ser, despliega una causalidad que atañe tanto a la *essentia* como al *esse* de los entes⁵⁹. Así pues, la enticidad común es causada propiamente por esta *causa essendi*⁶⁰. Ahora bien, lo que el ser puede decir de los entes se halla totalmente diferenciado de Dios y, por lo tanto, diferenciado de lo que el ser puede decir de Dios, por la distancia de una causa.
- b) Santo Tomás apoyándose en *De divinis nominibus* del Areopagita afirma que Dios no solamente es el principio de los entes⁶¹ sino que, además, es aquello de lo que procede el ser y que, a su vez, él mismo (Dios) no procede del ser. Por consiguiente, tanto el ente como la enticidad es precedida por Dios, puesto que él mismo es el principio del ser y distinto del ente⁶². Dios no solamente no equivale al ser, sino que éste se remite a Dios. Por tanto, no sólo entre Dios y los entes existe una discontinuidad esencial, sino también entre ser de los entes y Dios. La trascendencia de Dios no puede apresarse en el horizonte del ser, pues dicha trascendencia se ejerce también sobre él. Resulta totalmente evidente que si el ser de los entes surge de Dios, éste no puede determinarse ni comprenderse desde el ser.
- c) Dios, cuya causalidad no es recíproca, trasciende el *esse*, quien se arroga para sí el título de primera criatura. Pero, por más original que nos parezca el *esse*, éste aparece precisamente como subordinado, hipotético y determinado por Dios. En efecto, el ser solamente acontece como

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 3, resp.

⁶⁰ “Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, IIae, q. 66, a. 5, ad. 4.

⁶¹ “Deus sit universalis provisor totius entis”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad. 2.

⁶² “ἀρχὴ ἐστὶ τῶν ὄντων, ἀφ’ ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ πάντα τὰ [...] ὄντα [...] αὐτοῦ ἐστὶ τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι”; “[...] καὶ αὐτὸς ἐστὶ τοῦ εἶναι [...] ἀρχὴ [...] πρὸ οὐσίας ὄν καὶ ὄντος”, PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, V, 7; V, 8, Migne Patrología Graeca 3, 821b; 824a.

un efecto reconocible de una causa verdaderamente desconocida⁶³. Esta causa mantiene a distancia el *esse* creado, quien resulta ser sólo un efecto de dicha causa. Así pues, es del *actus essendi* de Dios de donde el ente creado recibe lo más profundo, lo más esencial, lo más constitutivo, esto es, el *esse*⁶⁴. Ahora bien, este *esse* que adviene al ente es, sin duda, un *esse* creado por el *esse divinum*. Las *essentiae* creadas son puestas en acto, precisamente, por el *actus essendi* de Dios y, de ahí, que el *esse* le advenga como un efecto de este *actus essendi*. En la opinión de Marion, “la causalidad depende enteramente de la creación”⁶⁵.

Por consiguiente, es legítimo afirmar que esta concepción tomista de la causalidad no introduce a Dios dentro del sistema metafísico que está por venir sino que, al contrario, lo desvincula:

- a) Esta concepción de la causalidad rompe con toda univocidad epistémica. Pues, la causalidad permanece esencialmente desconocida y, por tanto, lo único que podemos llegar a conocer son los efectos de ésta.
- b) Aunque la causalidad fundamente a los entes, esta fundamentación no proviene de ningún *summum ens* o *ens par excellence*, puesto que Dios no se nombra a partir del *ens* sino propiamente como *esse*.
- c) Esta fundación por parte de Dios a los entes no autoriza ninguna contra-fundación. El *esse divinum* no requiere de ninguna fundación por parte de *ens commune*.

Por tanto, como se cuestiona Jean-Luc Marion, “¿no debemos admitir también que Tomás de Aquino anula la fundación causal recíproca de los entes y del ser porque recurre a la analogía entre ellos y no somete el *esse* a la exigencia de una fundación, pensando la causalidad a partir de la creación e ignorando todo «principio de razón suficiente»?”⁶⁶.

3.3. *La causa sui*

Por último, debemos de analizar el tercer rasgo de toda onto-teo-logía: la fijación de “Dios” como *causa sui*, esto es, el ente supremamente fundador que se funda a sí mismo. De entrada, Tomás de Aquino no encuentra legítimo asignar a Dios la función

⁶³ “Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 3, cap. 66, n. 4.

⁶⁴ “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 8, a. 1, resp.

⁶⁵ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être, o.c.*, 309.

⁶⁶ *Ibid.*, 310.

de *causa sui*, aunque la asimilación de sus argumentos dificulta el esclarecimiento de esta no fijación de Dios como *causa sui*.

En primer lugar, el dominico no asigna la función de *causa sui* a Dios, puesto que para poder causarse a sí mismo no solamente sería necesario diferir de sí, sino también precederse a sí mismo⁶⁷. En consecuencia, ninguna cosa puede causarse a sí misma. Pero, este argumento resulta insuficiente para descalificar la asignación de la función de *causa sui* a Dios.

En segundo lugar, Dios solamente puede ejercer la causa que la distancia exige, si éste se sustrae a la causalidad. El *esse divinum* no necesita de causa alguna⁶⁸, sino que es, precisamente, este *esse divinum* quien ejerce dicha causalidad solamente sobre los *entia*⁶⁹. Así, en la opinión del filósofo francés, para que la segunda vía tomista pueda alcanzar a Dios como causa es totalmente necesario que dicha causalidad suspenda inminentemente su potestad sobre Dios, el cual la contiene íntegramente. Por el contrario, si esta suspensión no tuviera lugar, ninguna de las vías llegaría a alcanzar a Dios, puesto que estaríamos ante una regresión infinita de un efecto a una causa. Por tanto, el argumento de la causalidad solamente llegaría a ser concluyente si la relación causal llega a su fin, pues una causalidad infinita no obtendría conclusión alguna, puesto que solamente alcanzaría una causa provisional a la espera de convertirse en un nuevo efecto. Así, para santo Tomás, es de una causalidad finita de donde únicamente puede derivarse la causa última e infinita. Esta conclusión conlleva no solamente el rechazo de toda causalidad infinita y recíproca, sino que ello mismo implica también el rechazo de toda fundación recíproca entre el *esse* y el *ens* en cuanto tal o *par excellence*, como también el rechazo de toda fundación que se funda a sí misma.

En tercer lugar, si Tomás de Aquino hubiera querido determinar a Dios como *Causa sui*, habría admitido de entrada que nada puede exceptuarse a la causalidad, ni siquiera Dios mismo. Si ello fuera así, Dios sería determinado por la causalidad como cualquier otro ente. Sin embargo, el dominico, trata de desligar a Dios del *esse commune* y, por ende, de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, que trata de supeditarlo a la causalidad, siendo ésta el rasgo común del *esse commune*. Si santo Tomás hubiera cedido a tal exigencia, podríamos asignar a Dios todos los nombres que posteriormente se proveerá la metafísica: Dios como el ente supremo, o sumamente perfecto (Descartes), Dios como el ser sin restricción, e infinitamente perfecto (Malebranche), Dios como el ente absolu-

⁶⁷ “Nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, resp. “Non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 14, n. 4.

⁶⁸ “Deus autem non habet causam, [...] cum sit prima causa efficiens”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 7, resp. “Deus autem est prima causa non habens causam”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 22, n. 7.

⁶⁹ “Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei (dico sicut a causa efficiente) quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio”, TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 3.

tamente infinito, o substancia constituida por infinitos atributos (Spinoza), Dios como el ser necesario, o la razón suficiente (Leibniz), Dios como creador moral del mundo (Kant). A este ente superior y perfecto se le supedita todo ente. En la metafísica, el ente primero es pensado como razón suficiente, fundamento y finalmente como causa, identificándolo con la idea de Dios, como un concepto. Por consiguiente, Dios entra en la metafísica como otro nombre para el ente primero. Este ente primero es causa de sí mismo y origen causal de toda la realidad. Vemos aquí la importancia de la recusación, por parte del dominico, de toda prueba a priori de la existencia de Dios, puesto que dichas pruebas supeditan a Dios a la doctrina del ente. Según la interpretación Jean-Luc Marion, con el rechazo tomista a la *causa sui*, no solamente se recusa “un nombre metafísico de Dios, sino también, como advirtió Heidegger, el nombre metafísico por excelencia de Dios, aquél que, imponiendo a Dios un primer *a priori* (la causalidad), lo somete por adelantado al «gran principio metafísico» de la razón suficiente y, por tanto, a todos los que forman sistema con éste”⁷⁰. En definitiva, para Tomás de Aquino, Dios no puede reducirse en ningún caso a la función de *causa sui*. Parece coherente afirmar que el Dios tomista escapa de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, al menos en la acepción que Heidegger expone.

3.4. *El esse sin el ser*

En efecto, en el pensamiento tomista, el *esse* que se despliega en Dios podría exceptuarse de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, no solamente porque el *esse* desplegado en Dios difiera del *ens*, o recuse todo *conceptus univocus entis*, sino también porque difiere del *Ereignis* heideggeriano⁷¹. Así pues, el *esse* tomista habría que entenderlo fuera de las determinaciones que la ontología impone, es decir, desde la distancia que se abre a toda ontología posible, reconociendo a su vez la trascendencia de Dios con respecto a todo ente o ser. Por tanto, el *esse* abre una distancia con respecto al ser del ente, porque asume los caracteres de un Dios que se manifiesta como un *mysterium tremendum, mirum et fascinans*⁷². Ahora bien, en el pensamiento del dominico, el *esse* ofrece el primer nombre de Dios. Sin embargo, santo Tomás no pretende con ello nombrar a Dios como el *esse* como tal, sino más bien que de nombre. La primacía del *esse* implica que éste debe entenderse a partir de Dios, y no tratar de comprender a Dios a partir del *esse*. Pensar el *esse* a partir de Dios permite señalar la distancia que se abre entre ambos⁷³.

Esta distancia es acentuada por diferentes argumentos. En primer lugar, por la diferencia entre el *esse divinum* y el *ens* en cuanto tal, y por ende, con respecto al ente general

⁷⁰ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, o.c., 315.

⁷¹ La posición marioniana difiere aquí de la táctica seguida por E. Gilson: “L’être de Heidegger est le vrai, non parce qu’il se définit contre Dieu, mais parce qu’il se définit comme Dieu, n’étant qu’un autre nom du Dieu judeo-chrétien de l’Exode”, E. GILSON, *Constantes philosophiques de l’être*, J. Vrin, Paris 1983, 211.

⁷² Sobre este modo de acontecer lo sagrado, consultar *in extenso*: J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Filosofía y fenomenología de la religión*, o.c., 343-353.

⁷³ “Infinita distantia creaturae ad Deum”, TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 11, ad. 4. “In infinitum distant”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1, n. 4.

o *esse commune*⁷⁴. En segundo lugar, es desde la creación desde donde debe pensarse la diferencia entre *esse* y el *ens*. Ahora, la diferencia ya no se juega entre dos términos sino entre tres, es decir, que el *esse divinum* no sólo causa el *ens* sino también la enticidad común de los *entia*, esto es, el *esse commune*. Por consiguiente, si el *esse divinum* crea el *esse commune*, éste no puede confundirse con el *esse divinum*, puesto que éste se encuentra a una distancia creacional que no depende ni del *ens*, ni del *esse commune*, ni de la onto-teo-logía, ni de la metafísica. Por tanto, el *esse divinum* se separa del *esse commune*, esto es, de aquello que nosotros comprendemos y llamamos ser. De aquí que el filósofo francés defiende que la tesis “Dios sin el ser” pueda convertirse en una tesis del pensamiento tomista. En tercer lugar, Tomás de Aquino, rompe con toda acepción metafísica del *esse* propio de Dios al identificar el *esse divinum* con la propia esencia divina⁷⁵. Es decir, que Dios no posee otra esencia más que el *esse*⁷⁶. Así, por tanto, en Dios no se da una composición real del *esse* con la esencia. En definitiva, al *esse* propio de Dios no le conviene ninguna esencia, a saber, que el *esse divinum* no puede ser reducido a ninguna esencia, y aún menos, a una esencia metafísica del ser, tal y como ésta es desplegada por la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En cuarto y último lugar, el que el *esse divinum* sea irreductible a toda posible esencia confirma sin ambigüedad la incognoscibilidad de Dios, esto es, la imposibilidad de comprenderlo. Según Jean-Luc Marion, “este puro *esse* se revela tan incognoscible como el Dios que designa”⁷⁷. El *esse* de Dios tan solo puede ser conocido como desconocido. En efecto, al contrario que la metafísica quien ha conceptualizado el *esse* de Dios para descubrirlo esencialmente cognoscible. De manera que, la única acepción que admite el *esse divinum* es estrictamente su incognoscibilidad. Así pues, Dios no solamente puede excluirse del ser metafísico, sino también continuar desconocido por definición.

Sin embargo, frente a estos argumentos una potente objeción parece surgir: Dios, en el pensamiento tomista, recibe el nombre propio de *Qui est*. Ahora bien, ante esta objeción vemos como en la *Summa Theologiae* se afirma que ningún nombre que empleamos para nombrar a Dios podrá ser dado sustancialmente, puesto que a Dios no se le puede entender sustancialmente⁷⁸. Por tanto, Dios seguiría exceptuándose del ser, entendido éste en el sentido de la metafísica, precisamente por su incognoscibilidad. Así, cuando el dominico considera que *Qui est* es el nombre propio y adecuado a Dios habría que hacer las siguientes matizaciones:

- a) Que el nombre propio y adecuado a Dios sea *Qui est* no quiere decir que éste valga absolutamente, sino que se está comparando con otros.

⁷⁴ “Esse divinum [...] non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio ente. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente”, TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 4.

⁷⁵ “Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse”, TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, lib. 1, cap. 22, n. 2. “Essentia Dei est ipsum esse eius”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2, resp.

⁷⁶ “Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius”, TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. IV.

⁷⁷ JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, o.c., 324.

⁷⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2.

- b) Que aunque conozcamos este nombre, la esencia divina sigue siendo ignorada⁷⁹.
- c) Que el nombre *Qui est* se considera el nombre propio y más adecuado a Dios en la medida en que éste reconoce estrictamente la incomunicabilidad de Dios⁸⁰. La superioridad del nombre que Dios recibe en el Exodo 3, 14 se encuentra cabalmente en la incomunicabilidad que manifiesta en Dios, exceptuándolo así de todo ser común y cognoscible, es decir, de todo concepto metafísico del *esse commune*. En la opinión del filósofo francés, el nombre *Qui est* ofrece a Tomás de Aquino el mejor argumento para exceptuar a Dios de la metafísica⁸¹.

En definitiva, en el pensamiento tomista, Dios no solamente no es pensado en el horizonte del ser sino que, además, es excluido de todo horizonte metafísico y onto-teo-lógico. El *esse* nombra a Dios solamente en la medida en que lo designa sin el ser, extendido éste no solamente en el sentido metafísico u onto-teo-lógico, sino también como el ser en cuanto tal. Por consiguiente, según Jean-Luc Marion, “Dios sin el ser” podría convertirse en una tesis profundamente tomista.

3.5. Conclusión

Después de este recorrido por el pensamiento tomista podemos concluir que efectivamente Tomás de Aquino recusa los tres caracteres de la esencia onto-teo-lógica de la metafísica:

- a) Dios no es inscrito dentro de los límites de la metafísica, ni del concepto de ente.

⁷⁹ “Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, resp.

⁸⁰ “Magis proprium nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem”, TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11, ad. 1.

⁸¹ Respecto a esta idea, Jean-Luc Marion, recuerda la interpretación denegatoria del ser defendida por Sertillanges: “Si le mot être, appliqué à Dieu, possède quelques avantages sur les autres, en ce qu’il n’exprime aucune essence, en ce qu’il est indéterminé et peut donc mieux rappeler le *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* de Damascène, toujours est-il que sa supériorité est toute relative; la critique faite des mots humains s’applique à lui d’une façon à peine atténuée: lui aussi, au concret, exprime un sujet que nous concevons comme distinct de l’être qui lui arrive et, à l’abstrait, une qualité ou une essence générale. Dans les deux cas, il est inapplicable au premier Être qui, comme tel, est en dehors des participations de l’être [...] C’est uniquement en tant que principe ineffable et innommable, que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique”, A. D. SERTILLANGES, *La philosophie de saint Thomas d’Aquin*, t. I, Aubier, Paris 1940³, 166. “Le problème de Dieu est le problème de la source de l’être, par conséquent du sur-être et quiconque loge Dieu dans l’être et dans les catégories de l’être, inconsciemment le nie”, A. D. SERTILLANGES, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud et Gay, Paris 1928, 9.

- b) La fundación de los entes y del ser de los entes, esto es, el *esse commune*, depende de una causalidad por parte de Dios. Ahora bien, dicha causalidad no admite ninguna reciprocidad, es decir, que la fundación causal va de Dios a las criaturas, pero no de las criaturas a Dios. De este modo, Dios no es fundado (conceptualmente) por el ser.
- c) El hecho de que Dios no tenga ni causa, ni esencia, ni fundamento impide la autofundación de Éste, recusando así el paradigma metafísico de la *Causa sui*.
- d) Pero, ¿es suficiente la no-reciprocidad causal entre Dios y los entes para afirmar que dicha creación por parte de Dios estaría fuera de toda interpretación metafísica? Pues, la fundación causal de los entes y del ser de los entes por parte de Dios, ¿no sería similar a la fundación metafísica por parte del *ens supremum* de los entes y del ser? La respuesta a ambas preguntas dependerá, en primer lugar, si Dios se establece como el *ens supremum* y, en segundo lugar, si depende o no del ser mismo el acto de ser.
- e) Asimismo, si Dios, en cuanto acto de ser, trasciende no solamente todo concepto, sino también toda composición real de *esse* y *essentia* y, por ente, toda enticidad creada, estableciéndose esencialmente incognoscible, ¿debemos acabar afirmando que el *esse* ha de ser entendido según nuestra acepción de “ser” (sea ésta o no metafísica) o, por el contrario, podríamos admitir aquí una acepción meta-ontológica? Según la primera acepción, las funciones onto-teo-lógicas de la fundación causal, tanto de los entes como de su enticidad común, serían impuestas por este *esse* asignado a Dios, en cambio, si admitimos la trascendencia meta-ontológica del *esse* sin causa, ni esencia, ni fundamento, ni concepto quedaría liberado de todo dominio onto-teo-lógico.

Por tanto, en la opinión del filósofo francés, ¿debemos entender el *esse* exclusivamente en la acepción metafísica o, por el contrario, liberarnos de ella admitiendo una acepción meta-ontológica y comprendiendo un *esse* sin el ser? Pues, parece que en el pensamiento del dominico, el *esse divinum* resulta sin causa, sin esencia, sin concepto de ser, sin definición, sin posibilidad alguna de conocerlo. Es cierto que Tomás de Aquino nombra a Dios como *esse*. Pero, ¿el *esse* que se asigna como propio de Dios pretende designar lo que la historia de la metafísica ha concebido o, al contrario, trascender el ser mismo hacia un más allá?

En definitiva, como el mismo Jean-Luc Marion se cuestiona, “¿podemos avanzar actualmente en el conocimiento de Dios si continuamos entendiéndolo a partir de lo que sabemos –o creemos saber– del ser?”⁸² ¿No se requiere, por el contrario, pensar el ser desde Dios en vez de pensar a Dios a partir del ser?

⁸² JEAN-LUC MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Dieu sans l’être*, o.c., 331.

PAUL RICOEUR Y LA INTERPRETACIÓN DEL SÍMBOLO RELIGIOSO EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Israel Flores Olmos

Sumario: El símbolo religioso juega un papel fundamental en la hermenéutica de Ricoeur y tiene una gran influencia en los planteamientos de la filosofía de la liberación en América Latina. Para esta corriente de filosofía los mitos y los símbolos son una alternativa a la filosofía racionalista de Europa. El autor analiza el influjo de Ricoeur en Dussel y Scannone, y la importancia de la hermenéutica de los mitos para la filosofía política.

Palabras clave: símbolo religioso, hermenéutica, filosofía de la liberación, Dussel, Ricoeur.

Summary: The religious symbol plays a fundamental role in the hermeneutic of Paul Ricoeur and has a great influence in the Philosophy of liberation in Latin America. For this current of philosophy the myths and the symbols are alternative to the rationalised philosophy of Europe. The article analyse the influence of Ricoeur in Dussel and Scannone, and the importance of the Hermeneutic of the myths for the political philosophy.

Key words: religious symbol, hermeneutic, Philosophy of liberation, Dussel, Scannone, Ricoeur.

Fecha de recepción: 22 febrero de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 21 mayo de 2015

1. Introducción

Los cambios culturales y los nuevos planteamientos filosóficos han puesto en cuestión elementos que anteriormente se daban por seguros. Se ha pasado de la muerte de Dios a la crisis del sujeto, y con ello a cuestionar elementos que habían servido hasta ahora como orientadores de la cultura occidental, con todo:

“El problema es que el hombre sigue haciéndose preguntas metafísicas, es decir, que desbordan lo positivo, lo fáctico, lo dado, y que necesita de cosmovisiones dadoras de identidad. No es posible dejar vacía la cultura de valores, ideales, creencias e ideas que canalizan la conducta, determinan las reglas de juego sociales y ofrece modelos de identidad. Por eso, la supuesta superación de la metafísica en la sociedad posmoderna encubre el triunfo de una ideología global, la

del fin de las ideologías, que consagra el triunfo del liberalismo y la razón funcional, las más determinantes hoy. No hay sociedades postmetafísicas, porque no podemos prescindir de una visión del mundo y del hombre”¹.

Entre los saberes que orientan la visión del mundo y del ser humano se encuentra el religioso. Para los filósofos de la liberación latinoamericana el tema de la religión es un tema central. Scannone fue el primero que desde esta óptica planteó la cuestión del “Dios de la historia y la praxis de liberación”, con un lenguaje posmoderno y latinoamericanamente situado de la trascendencia con respecto a un acceso filosófico a Dios aceptable para el hombre actual en perspectiva latinoamericana. En este sentido cabe señalar a la teología de la liberación como otro de los importantes antecedentes de las filosofías de la liberación latinoamericanas.

2. El antecedente de la teología de la liberación

Un grupo de teólogos y pastoralistas en América Latina tomaron conciencia de la situación histórica y estructural que padecían los pobres a causa de sus sufrimientos, de sus carencias e injusticias. Ante tal hecho coincidieron en señalar el compromiso que la Iglesia debía tomar con los pobres, y no solo de palabra, sino de manera eficaz, práctica, para buscar los cambios profundos en medio de tales estructuras de opresión. De modo que para la teología de la liberación:

“El no hacer ni decir nada ante dicha situación de pecado, apareció como una connivencia intolerable. Los aspectos proféticos de la denuncia, de lo contestatario, se fueron aclarando como parte de la misión de la Iglesia. Una vida cristiana intimista, encerrada en lo individual y familiar chocaba con las necesidades ingentes de nuestras sociedades. La moral y ética cristianas aparecían con fuertes deficiencias, debido a sus lagunas y silencios, por estar esculpidas para otras culturas y épocas”².

La teología de la liberación entendió entonces que la comunión con el prójimo pasa necesariamente por la opción por los pobres. De modo que amar al prójimo se hace realidad cuando se ama a los empobrecidos de la tierra. Pero no se trata de un puro sentimiento, sino de hacerse eficazmente hermano con el pobre y vivir con él la fraternidad de manera comprometida con su liberación. La escandalosa brecha entre ricos y pobres, llevó a descubrir el rostro sufriente de Cristo en los pobres, situando correctamente la perspectiva teológica. De modo que para la teología de la liberación, la teología no es

¹ J.A. ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid 2001, 21-22.

² R. OLIVEROS MAQUEO, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Centro de Reflexión Teológica, México 1977, 44.

la palabra primera, sino es un acto segundo. Dicha palabra está en la vida del pueblo³. La teología no puede estar desligada del pueblo, y menos aún de su praxis. La teología tendrá que reflexionar críticamente sobre la sociedad y la Iglesia, ligada a la praxis y cumpliendo una vocación profética desde la lectura de los acontecimientos históricos para desvelar su sentido profundo. Todo esto con el propósito de que el compromiso liberador de los cristianos sea más lúcido, de manera que la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se ubique en la praxis histórica. Como indica Gustavo Gutiérrez: “La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita”⁴. Todo ello implica:

“una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad [...] una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal– al don del Reino de Dios”⁵.

La teología de la liberación presupone una opción política, ética y evangélica previa que se instaura en la opción por los pobres. En su compromiso por la liberación de estos ha de evaluar la realidad social a partir de y con ellos, reflexionando teológicamente, partiendo de la causa de los pobres y actuando a favor de su liberación. Estas son opciones políticas, ya que sitúan al teólogo en un determinado lugar social, al lado de los oprimidos; es una opción ética, porque nace de la indignación; y es una opción evangélica, al encontrar su motivación más profunda en el evangelio. La teología de la liberación se valdrá de mediaciones socioanalíticas y hermenéuticas para la interpretación de la realidad del pueblo⁶.

En cuanto a las mediaciones socioanalíticas la teología de la liberación se ha valido de los aportes de las ciencias humanas críticas en economía, política, sociología e historia. Pero también tiene sus mediaciones hermenéuticas las cuales son indispensables para entender críticamente lo dado en la Escritura como respuesta a una determinada situación. No se toma el decir escriturístico como algo determinado y conclusivo, sino como respuesta a una situación, desde la cual se entiende y se alcanza la clave para

³ Cf. R. OLIVEROS MAQUEO, “Historia de la teología de la liberación”, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, (Eds.) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, T.I., Trotta, Madrid 1994, 21-25.

⁴ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1990, 70.

⁵ *Ibid.*, 72.

⁶ Cf. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, 378-379.

referir lo ya dicho, a lo por decir en nuestra situación distinta⁷. Así, ante los textos es necesario considerar que:

“No deberíamos pasar por alto que los textos no se abren a esta lectura presente a pesar de su historicidad concreta, local y fechada sino en y por ella [...] El uso crítico de los instrumentos que nos ayudan a alcanzar una mejor comprensión de esta historicidad, por más ambiguos e imperfectos que sean, resultan indispensables para la reflexión sobre nuestra obediencia actual. Alcanzamos por medio de ellos lo que el profesor Casalis ha llamado “una circulación hermenéutica” (en contraste con el famoso “círculo hermenéutico” de Bultmann) entre texto en su historicidad y nuestra propia lectura del texto en su búsqueda de una praxis histórica fiel”⁸.

Cabe señalar aquí que entre los instrumentos hermenéutico-críticos que están en el fondo de la teología de la liberación se encuentra la crítica textual y el aporte de la hermenéutica de H.G. Gadamer (“círculo hermenéutico”) y P. Ricoeur (“sentido y excedente de sentido del texto”, “mundo de texto”, “sospecha hermenéutica”, etc.)⁹. Con la hermenéutica crítica de los textos vino también la crítica de la religión. Pero de otro modo a como se hace en Europa, pues el contexto es diferente. Mientras en Europa el contexto sobre la crítica de la religión es el del ateísmo, en Latinoamérica es la idolatría, entendida como la creación de absolutos por el sujeto y el sacrificio humano a esos absolutos (patria, mercado, raza, religión, etc.).

Así, la crítica de la religión se volcó contra las sectas, las religiones en general y aún contra la institucionalización de la Iglesia y, en especial, contra las estructuras socioeconómicas que se detentan como ídolos de la muerte¹⁰. La crítica de la religión en la línea de Rubem Alves¹¹, por ejemplo sirve

“como punto de partida para revisar profundamente la tarea teológica y algunos de sus “presupuestos”. Así se rescata, por un lado, su valor como vehículo de una protesta sostenida contra la imposición dogmática de la realidad por parte de

⁷ Cf. I. ELLACURÍA, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología de latinoamericana” en VARIOS, *Teología y mundo contemporánea. Homenaje a Karl Rahner*, Cristiandad, Madrid 1975, 345-346.

⁸ J. MÍGUEZ BONINO, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977, 128

⁹ Cf. S. CROATTO, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, CEP, Buenos Aires 1978; C. MESTERS, *Por detrás de las palabras*, Palabra, México 1990; J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975.

¹⁰ Cf. P. RICHARD ET AL, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, DEI, Costa Rica 1989.

¹¹ Cf. R. ALVES, *Cristianismo ¿opio o liberación?* Sígueme, Salamanca 1973; *What is religion?*, Orbis Maryknoll 1984.

los poderes dominantes y, por el otro, al confrontarla con la ciencia, su función subversiva, al oponerse terminantemente a los dictados de la realidad “objetiva” presentada por aquella como único ideal que puede aspirar la humanidad. La práctica religiosa, además, es mostrada como un sustrato humano, que al ser manipulado por las instituciones que la administran, puede ser reconstruida como un mecanismo liberador que siempre se ha expresado, marginalmente, como una posibilidad utópica de buscar caminos para transformar el mundo”¹².

Otro elemento que será fundamental en la teología de la liberación y que de alguna manera influirá en las filosofías de la liberación es el papel central de la teología popular, que se muestra viva con sus tradiciones y sus desafíos en las comunidades eclesiales de base¹³. En dichas comunidades se recoge el sentir y las preocupaciones fundamentales de la vida del pueblo. Su experiencia espiritual que se manifiesta en sus tradiciones populares y que articulan una praxis y un discurso propio por la liberación. Es ahí donde se vive también la fuerza espiritual de los pobres con su creatividad teológica enraizada en el tercer mundo, pero con toda su riqueza humana, cultural y espiritual¹⁴. Señalamos así solamente algunos puntos de influencia (aunque hay más) de la teología de la liberación sobre la filosofía de la liberación, aunque con el paso de los años las influencias serán mutuas: la primacía de la praxis, el recurso a las mediaciones sociológicas, las mediaciones hermenéuticas, la crítica de la religión y la teología popular¹⁵.

3. Lenguaje y símbolo religioso

Todo el movimiento teológico de la liberación, y la preocupación por las teologías populares van a influir también en los filósofos de la liberación. Como Scannone mismo expone, su fenomenología de la religión parte en primer lugar de su crítica de la experiencia y el lenguaje religioso desde una nueva experiencia religiosa enseñada por el rostro de los pobres, además de la experiencia histórica de la liberación que responde responsablemente *de y con* los pobres. Luego, enfatizará la sabiduría de los pobres y la necesidad de aprender de ellos, llevando a concepto la epifanía del infinito en el exceso de sentido, no sólo de sus rostros, sino de sus símbolos, ritos, etc., en paralelo a su

¹² L. CERVANTES-ORTIZ, *Serie de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*, Centro Basilea de investigación y apoyo, México 2003, 148.

¹³ Cf. J. M. CASTILLO, *Teología popular I-III*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2012-2013.

¹⁴ Cf. L. BOFF, ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. “Eclesiogénesis”: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Sal Terrae, Santander 1986; *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Sal Terrae, Santander 1982; Pablo Richard, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, DEI, Costa Rica 1988.

¹⁵ Para un análisis más detallado Cf. R. FORNET-BETANCOURT, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”: *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 78 (2000) 679-702; A. GONZÁLEZ, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en J. COMBLIN, J. GONZÁLES FAUS Y J. SOBRINO, (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid 1993, 366 pp.

creatividad con la praxis histórica, social y cultural. Por la vía corta de la fenomenología levinasiana como por la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana, planteará la cuestión de Dios y la religión, en relación con la historia y la praxis. Así Scannone media la fenomenología del rostro de los pobres a través de la vía de la hermenéutica¹⁶.

En un artículo que titula “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur”¹⁷, Scannone expone los principios por los cuales el filósofo francés interpreta los símbolos como logos, como lenguaje, que tienen un dinamismo intrínseco y que piden una interpretación. Reconoce así la importancia y la influencia del pensador francés en su metodología de la interpretación de los símbolos. Scannone subraya cómo la interpretación hermenéutica de los símbolos de Ricoeur le permite moverse en el nivel del concepto que, posteriormente, se abre a otro espacio distinto: el de la reflexión propiamente filosófica. El cual a su vez, plantea desde sí el problema propiamente especulativo. Por otro lado y retomando el tema de la *metáfora viva*, Scannone observa la novedad de su significación con que Ricoeur la caracteriza. Aunque todavía no es un saber por el concepto, es ya una “demanda de concepto”, que, por la vehemencia ontológica propia de la intención semántica de la metáfora, se presenta como un esbozo todavía no conceptualmente determinado y articulado. Es un esbozo de pensamiento conceptual tanto en el sentido como en la referencia a la realidad, “es ya aurora de reflexión” que para la analítica de los símbolos de Scannone será central¹⁸.

Scannone aprovecha la hermenéutica simbólica y el aporte del análisis de la metáfora de Ricoeur para su hermenéutica de los símbolos religiosos. Deja claro que la reflexión, para no ser abstracta y vacía, sino concreta y, para que tenga verdad, necesita de la hermenéutica de los símbolos. La reconoce como una hermenéutica postcrítica que pasa por el conflicto de las interpretaciones que, sin superarlo, lo trasciende al ubicarlo con respecto a la reflexión. Es por tanto, el pensamiento reflexivo el que pide y justifica una lógica de doble sentido. La reflexión concreta es para Ricoeur nuestro propio esfuerzo de existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de dicho esfuerzo y deseo. La reflexión concreta supone un Cogito descentrado de su pretensión de autofundamentación, tanto arqueológicamente, como resultado de la hermenéutica de la sospecha (Freud, Nietzsche y Marx) y teleológicamente en su forma antitética por una hermenéutica teleológica de las figuras del espíritu (Hegel) y de la cultura, todo esto lo sigue Scannone muy de cerca. Scannone valora positivamente este aporte de Ricoeur para sus estudios de la filosofía popular¹⁹.

A Scannone le interesa sobre todo el aspecto conflictivo de la interpretación del símbolo religioso como campo privilegiado del conflicto de ambas tendencias her-

¹⁶ Cf. J.C. SCANNONE, “Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina”: *Stromata* 65 (2009) 34.

¹⁷ J.C. SCANNONE, Prólogo en PAUL RICOEUR, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 9-19.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 10-11.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, 11-12.

menéuticas antitéticas (la sospecha y la teleológica), ya que pertenecen al campo de la cultura y están por tanto en la cultura popular, así lo explica:

“Ricoeur acepta y reinterpreta la crítica a la ilusión y alienación religiosa aportada por los maestros de la sospecha, pero la dialectiza con el movimiento inverso, teleológico, de esos mismos símbolos considerados como figuras del espíritu en su camino hacia el *télos* y movidos desde él. Pero ese *télos* (así como también el *arché*) no ha sido puesto por la conciencia, sino que la mueve hacia delante, en un movimiento que la descentra como fuente de sentido”²⁰.

En un segundo momento, Scannone concretiza y enraíza más su filosofía de la liberación en su fenomenología de la religión. La concretiza desde una filosofía inculturada en América Latina. De ahí que a la sabiduría popular la entienda como mediación entre la religión y el lenguaje tanto religioso como analógico, pues para él, en la sabiduría de los pobres aparece más al desnudo lo humano en cuanto tal, sin los privilegios del tener, del poder y del saber. Así para Scannone, en el símbolo se da un primer paso de la hermenéutica de la experiencia de lo religioso, que luego puede ser pensado y “dicho” analógicamente pero sin poder ser agotado nunca en concepto o palabra²¹.

“De ahí que, junto a la cuestión de un lenguaje filosófico arraigado en el símbolo –según lo sugiere el planteo actual postcrítico (Ricoeur) como, sobre todo, la idiosincrasia cultural latinoamericana–, se exija asimismo su vinculación con la pasión y la acción ético-históricas, a fin de que dicho lenguaje no sea ideológico, sino que sea practicante (Maurice Blondel)”²².

La reflexión sobre el símbolo religioso además de hacerse por vía hermenéutica y analógica, conlleva la correspondiente práctica de la analogía, praxis de justicia en la misericordia, como respuesta responsable ante la interpelación de las víctimas²³. En cuanto al tema del lenguaje religioso, lo que también Scannone ve como ventajoso en la filosofía de Ricoeur es que éste lo considera bajo su propia especificidad, y explica que el filósofo francés:

“se refiere ante todo a modelos poéticos según distintos géneros literarios (v.g. narraciones, proverbios, oráculos, himnos, textos legislativos, aun en “símbolo practicado” de los ritos...),

²⁰ *Ibid.*, 12.

²¹ Cf. J.C. SCANNONE, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, op cit., 190-199.

²² *Ibid.*, 188.

²³ Cf. *Ibid.*, 189.

a los que corresponden también “calificadores” por ej. narrativos [...] Dichos modelos simbólicos operan como metáforas, a través de una transgresión e innovación semánticas desde lo conocido a lo desconocido, e implican no sólo sentido sino referencia: *la verdad metafórica*, que se refiere a un mundo existencial de posibilidades realizables y ontológico de realidades transobjetivas. El “es” metafórico es siempre al mismo tiempo un “no es”, en la línea del “es como”. Pero el lenguaje poético se transforma en religioso gracias a los modificadores. Estos llevan lógicamente al infinito los modelos, tensionándolos hasta casi romperlos, ya que “cada semejanza implica siempre una *mayor* desemejanza”. Pues, por dicha tensión semántica, la flecha de sentido, lanzada al infinito, aunque apunta en una determinada dirección, nunca llega a “fijarse” en un objeto absoluto, pues así caería en la “ilusión trascendental” (Kant) y en la ontoteología (Heidegger)”²⁴.

Para las filosofías de la liberación, el tema del lenguaje y el símbolo religioso es muy importante. Pero su acercamiento no es para desarrollar un discurso teológico, sino para encontrar en él las bases de la cosmovisión y de la cultura de los pueblos latinoamericanos. Esto no es fortuito pues entienden la importancia del simbolismo religioso para la filosofía, pues, como explica Estrada:

“Ante el fenómeno religioso nadie es neutral, ya que estamos condicionados por nuestra biografía personal y colectiva. En realidad, siempre estamos remitidos a un imaginario de sentido con raíces míticas, simbólicas y afectivas, que no sólo subyacen a las religiones sino también a las cosmovisiones filosóficas e incluso científicas. Podemos basar nuestro comportamiento en una comprensión no religiosa del hombre, en un humanismo de cuño científico y filosófico, pero esta cosmovisión humanista es tan mítica, infundamentable y en última instancia subjetiva como la religiosa. Podríamos afirmar que el ser humano siempre vive del mito, de comprensiones racionales, afectivas y simbólicas que ofrecen sentido, orientación y pautas de conducta”²⁵.

De este modo, los filósofos de la liberación, conociendo bien el contexto religioso del América Latina realizan un análisis al modo en que se vive el cristianismo y la cultura popular en este contexto, aunque siempre desde una hermenéutica de la sospecha, pues son conscientes de que “todos los lenguajes sobre Dios son construcciones hu-

²⁴ J.C. SCANNONE, “Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina”: *Stromata* 65 (2009) 38-39.

²⁵ J.A. ESTRADA, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid 2003, 44.

manas, y, en última instancia, hay que cuestionar su verdad y pertinencia”²⁶. El análisis de los relatos religiosos, aun de los relatos bíblicos y la tradición teológica que se vive en Latinoamérica, es esencial para los filósofos de la liberación pues todo lo que implica lo religioso se ha usado en muchas ocasiones como discurso de dominación que hay que desenmascarar. O bien, por otro lado, son signos de liberación que el pueblo ha usado para manifestar ahí su sentido, dolores y esperanzas que les descubren como nuevos sujetos en la historia. Así, bajo una hermenéutica de la sospecha, Franz Hinkelammert nos dice que se analiza la realidad social no como una realidad “a secas”, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Solo se puede percibir esa realidad que se nos aparece mediante las categorías teóricas usadas y dentro de ese marco es que llegan a tener sentido los fenómenos, y solo se la puede percibir a aquellos a los cuales podemos dar sentido. Así que el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo está presente en los fenómenos sociales mismos y puede ser derivado de ellos, tanto en los sistemas de propiedad, en los mecanismos ideológicos y en los religiosos. De este modo es necesario mostrar la estrecha relación que existe entre el sistema de propiedad afirmado, el marco categorial usado y la configuración de imágenes y misterios religiosos en el seno de una sociedad concreta, que se pretende transformar²⁷.

4. Hermenéutica filosófica de la liberación de los textos religiosos

En un ensayo en que Dussel despliega una lectura levinassiana de “aquel judío, enteramente judío Jeshúa de Nazareth”, previene a sus lectores dando su clave hermenéutica:

“Desde ya querría aclarar que las *narrativas simbólicas* y culturales (tenidas por teológicas) deseo interpretarlas (será una práctica hermenéutica originada de los estudios de F. Schleiermacher, G. Gadamer o Paul Ricoeur) de un *modo filosófico*. Muchos textos “religiosos”, como la *Odissea* de Homero, el *Libro de los muertos* de Egipto, el mito de Prometeo o el mito adámico (véase Ricoeur, 1963), la Biblia hebrea o el Nuevo Testamento cristiano, pueden ser leídos como “textos” sobre los que puede ejercerse un “trabajo filosófico”²⁸.

Incluso en uno de sus recientes ensayos sobre el pensamiento de Pablo de Tarso, acercándose desde Walter Benjamín, y recordando a varios filósofos de la tradición que se han acercado también filosóficamente a sus textos (especialmente a la *Carta a los Romanos* de Pablo, como Heidegger, Hegel, y últimamente Zizek, Badiou y Abamben). Dussel reclama el acercamiento a dichos textos desde la filosofía y en clave de liberación. Entre las bases que da para el acercamiento a estos textos religiosos está en primer lugar el aporte de Ricoeur: “que los considera como pertenecientes a la lengua cotidiana

²⁶ *Ibid.*, 45.

²⁷ Cf. F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca 1978, 9-11.

²⁸ E. DUSSEL, *Materiales para una política de la liberación*, Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés, México 2007, 260, nota 28.

histórica, esos textos simbólicos, religiosos, y hasta místicos en algunos casos, deben ser definidos como: “narrativas racionales *en base a símbolos*”, en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur²⁹.

Pero nuevamente, el acercamiento a los textos religiosos, no es ingenuo para los filósofos de la liberación, lo hacen siempre desde las sospechas hermenéuticas que caracterizan sus pensamientos. Franz Hinkelammert plantea que la civilización moderno-occidental recibe como legado del mundo premoderno elementos míticos y los incorpora en su propio imaginario, con una apariencia completamente transformada. Esa transformación es llamada habitualmente “secularización”, aunque sospecha que detrás de este término se conservan intactos los contenidos míticos primordiales en la conciencia “secular” tardo-moderna³⁰.

“¿Por qué “el sueño de la razón produce monstruos”? ¿Por qué los productos abstractos de la actividad humana se independizan de sus creadores, los dominan, aplastan y matan? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica [...] El resultado de este modo de operar de la racionalidad instrumental moderna es el direccionamiento de toda la actividad humana –particularmente el descubrimiento científico, la aplicación tecnológica y el intercambio mercantil– hacia el logro de metas imposibles para seres mortales, esto es, ubicadas más allá de los límites que impone la condición humana”³¹.

El cristianismo, despliegue ideológico que conformará Occidente en sus creencias y valores, habría utilizado éstos para configurar los mecanismos de opresión del sujeto humano en su corporalidad y en su humanidad. No sólo es que se los absolutice, sino que esta absolutización implica la *inversión* de la realidad, en tanto son dirigidos, como “valores de una realidad verdadera”, en contra, *precisamente*, de la vida humana concreta –material, históricamente configurada–, la cual es declarada como “realidad simbólica”, y por lo tanto, realidad falsa, maléfica inclusive. ¿Cómo desenmascararla? “el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma”³². Los valores son convertidos en fetiches y de lo que se trata es de desenmascarar esos fetiches quitándoles su carácter de absoluto, introduciéndolos en

²⁹ E. DUSSEL, “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”: *El títere y el enano. Revista de teología crítica* Vol. I (2010) 10.

³⁰ Cf. *Ibid.*

³¹ E. FERNÁNDEZ NADAL, “Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert”: *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 121 (2009) 513-514.

³² F. HINKELAMMERT, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Materiales para la discusión*, Arlekin, Costa Rica 2007, 36.

las mismas relaciones concretas de los seres humanos, las cuales son materiales –porque competen a la reproducción de su propia vida– e históricas³³.

“Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensada en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad”³⁴.

De este modo, para la filosofía de la liberación el símbolo y el mito dan qué pensar, tal como lo expresa Ricoeur. Aquí ponemos de relieve que la filosofía latinoamericana no establece el dualismo absoluto entre filosofía y teología, sino que interacciona ambos y que tiene raíces en una comprensión de la religión como subsistema cultural, que en parte se ha eliminado en Europa como consecuencia de la secularización y la crítica ilustrada.

Por otro lado, en cuanto al análisis del lenguaje religioso, encontramos nuevamente acercamientos muy estrechos con el filósofo francés, para quien en el marco de la investigación filosófica es posible identificar la fe religiosa entendiéndola como una *modalidad particular de discurso*. No se trata sobre el concepto de la experiencia religiosa, sino que cualesquiera que sean las características de una eventual experiencia, esta última se articula en un lenguaje, y la manera más apropiada de interpretar dicho lenguaje, consiste en un análisis de sus modos de expresión³⁵. Aunque esto sea un lenguaje que se encuentra en los símbolos, pues de no hacerlo, como bien reconoce José Antonio Pérez Tapias:

“... uno de tantos pasajes importantes cuya fuerza simbólica, sin duda, nos *da que pensar*. Seríamos culpables de incompetencia si, ante los textos de la tradición bíblica como ese [se refiere al comentario que hará de Jn. 18] y desde un punto de vista laico, no fuéramos capaces desde una hermenéutica realizada desde la filosofía que ensanchara su horizonte y radicalizara la misma perspectiva crítica desde la que se hace”³⁶.

Además hay otros presupuestos de análisis religioso desde la filosofía que Ricoeur sustenta, como la consideración de que el discurso religioso no carece de sentido.

³³ Cf. C.E. MOLINA VELÁSQUEZ, *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*, Inédito, Tesis doctoral de filosofía. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador 2006, 33-34. http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/tesis_cmolina.pdf. (Consulta de 10 de enero de 2015).

³⁴ F. HINKELAMMERT, *op cit.*, 14.

³⁵ P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 51.

³⁶ J. A. PÉREZ TAPIAS, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid 2007, 54.

En él se dice lo que en otras modalidades del discurso no se dicen; pues, el lenguaje religioso es sensato, posee un sentido, al menos para la comunidad de fe, cuando lo usa para comprenderse a sí misma o para hacerse comprender por un auditorio extraño. El otro presupuesto que indica Ricoeur es que la filosofía se encuentra implicada en esa búsqueda de sentido y sensatez del lenguaje religioso, pues se la confronta con un discurso que no solo pretende ser sensato sino también verdadero. La filosofía se ve confrontada con un discurso que tiene la pretensión de poder desvelar nuevas dimensiones de la realidad y la verdad. Para elucidar todo ello, propone la hermenéutica filosófica que se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias del lenguaje de una comunidad de fe, a las expresiones por las cuales los miembros de dicha comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los demás³⁷. Pero incluso entre la hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica dirá Ricoeur hay un juego de relaciones inversas, una relación compleja de inclusión mutua:

“El primer movimiento va del polo filosófico al polo bíblico. Son las mismas categorías de obra, de escritura, de mundo del texto, de distanciamiento y de apropiación las que regulan la interpretación en ambos casos. En este sentido, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter *regional* en relación con la hermenéutica filosófica, constituida como hermenéutica *general*. [...] Pero precisamente al tratar la hermenéutica teológica como una hermenéutica aplicada a una clase de textos –los textos bíblicos– aparece una relación inversa entre la dos. La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la hermenéutica filosófica en su propio *órganon*”³⁸.

Pero esto se puede aplicar no solo a la hermenéutica bíblica sino al lenguaje religioso en general y sus símbolos, pues la hermenéutica filosófica se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias del lenguaje de una comunidad lingüística, a las expresiones por las que los miembros de dicha comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los otros en base a sus testimonios.

Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísica-especulativa, sino expresiones que muestran formas de discurso tan diversas como las narraciones, las profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, referentes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje³⁹.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 51-53.

³⁸ P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2001, 111.

³⁹ P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Prometeo, Buenos Aires 2008, 53.

Con ese fin, la hermenéutica filosófica practicará una metodología particular, para clarificar el concepto de forma de discurso. Se pondrá atención especial entre el acto del discurso y su contenido, en cuanto dicha relación contiene la dialéctica más simple de exteriorización y de objetivación del discurso. Pues cualquier cosa que se diga, se sustenta ya en cierta distancia respecto al acto de discurso o de advenimiento de la palabra. Comparable a la distancia entre el discurso y el locutor, entre estructura interna y la referencia extra-lingüística. La interpretación “no se limita a los textos escritos, sino que comienza con la sutil dialéctica ya presente en el lenguaje oral en virtud de lo cual dicho lenguaje se exterioriza, se articula y se fija en diferentes formas de discurso”⁴⁰. Estrada hace un buen resumen del acercamiento de Ricoeur al lenguaje religioso y su relevancia para la filosofía:

“El problema de la interpretación de los símbolos por la reflexión crítica, propia de la filosofía, está en el centro de la obra de Ricoeur. La hermenéutica simbólica se desarrolla tanto desde un enfoque fenomenológico que permite comprender objetual e intencionalmente la plenitud de los símbolos, como desde la crítica funcional y económica, propia de la psicología freudiana. Si el enfoque fenomenológico permite descubrir la verdad de los símbolos y su significación cultural, el psicoanalítico conecta con la crítica filosófica, sobre todo la nietzscheana, alertando respecto a las ilusiones de los símbolos, especialmente los míticos y religiosos, cuestionándolos desde sus orígenes. Este doble marco fenomenológico y simbólico permite tomar distancia del texto y, al mismo tiempo, escucharlo, apropiárselo y criticarlo, dejarse iluminar por él y reinterpretarlo. Este enfoque determina la reflexión filosófica de Ricoeur y su interpretación de los símbolos míticos, así como es el punto de partida para su ulterior hermenéutica del lenguaje religioso.

Ricoeur destaca el carácter metafórico (poético) del lenguaje mitológico y religioso, así como sus expresiones límite (lenguaje extravagante), que expresan la irrupción de lo sagrado en el mundo de lo cotidiano. El lenguaje mitológico desvela la alteridad arquetípica de lo sagrado y de lo suprahistórico. De ahí su significado fundante. Se trata de tradiciones testimoniales que remiten a experiencias y acontecimientos significativos que han dado lugar a narraciones y ritos. Lo narrativo y lo kerigmático están íntimamente conectados, así como la literalidad del texto y su intencionalidad simbólica son inseparables, aunque haya que diferenciarlas para llegar a acontecimientos y experiencias que se proclaman

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 54.

testimonialmente. En este sentido los mitos y el lenguaje simbólico no son reductibles a las cosmovisiones filosóficas y protocientíficas en las que se expresan o a las creencias religiosas que generan”⁴¹.

Todo este aparato hermenéutico ha sido aplicado en las filosofías de la liberación, junto con una hermenéutica de la sospecha y de la metáfora viva como pudimos apreciar en Dussel, Scannone y, en alguna medida, en Hinkelammert.

Con todo y que a Dussel, le resultó insuficiente en un algún momento la hermenéutica de Ricoeur, dado sus análisis del enfrentamiento asimétrico entre culturas, nuestra tesis es que ni Dussel, y menos Scannone y gran parte de los filósofos de la liberación latinoamericana han desechado el rico aporte ricoeuriano de la hermenéutica simbólica en sus diferentes niveles. El aporte de Ricoeur a la simbólica se hace necesario y es pertinente incluso para el nuevo movimiento filosófico que está surgiendo (diálogo sur-sur en el contexto de la globalización) y que Dussel llama la “nueva edad en la historia de la filosofía”. Para dicho movimiento entre otras tesis sostiene que:

“1) Es necesario afirmar que la humanidad ha expresado desde siempre ciertos núcleos problemáticos universales que se observan en todas las culturas. 2) La existencia de las respuestas racionales a esos núcleos se expresan en forma de narraciones míticas. 3) La formulación de discursos categoriales filosóficos es un desarrollo de la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos se han dado en las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque en un nivel muy inicial)”⁴².

Para esta “nueva edad de la filosofía”, Dussel remite al análisis de los mitos, las narrativas y enunciados simbólicos, como enunciados de *doble sentido*, y que para su comprensión exige un acercamiento hermenéutico desde la propuesta de Paul Ricoeur⁴³.

⁴¹ J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea, La crisis de la fe en Dios*, Trotta, Madrid 2003, 46-47.

⁴² E. DUSSEL, “El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”: *Signos filosóficos* 23 (2010) 119.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 122.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

BARRET, C. K., *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2015, 252 pp., 20 €

Está claro que el autor del libro de los Hechos pensó en la historia de la Iglesia como dirigida por la acción del Espíritu, dice en la introducción de esta obra su autor. Los escritos cristianos más antiguos, las cartas paulinas, así como las cartas pastorales conservan el mismo énfasis y preocupación por el Espíritu y lo mismo sucede con los escritos joánicos. Por ello resulta aún más sorprendente que los evangelios sinópticos guarden silencio acerca del Espíritu Santo. ¿De dónde entonces sacó la Iglesia sus nociones acerca del Espíritu? ¿Es posible creer que su fe y experiencia están conectadas con Jesús? Las respuestas a estas cuestiones dadas por autores como Leisegang y Windisch, no han sido del todo satisfactorias. Barret va a examinar en esta obra, las palabras y acontecimientos que relacionan a Jesús con el Espíritu y al Espíritu con la Iglesia. El autor sostiene que existe una relación estrecha entre la escatología y el Espíritu, de ahí que las referencias al Espíritu en los sinópticos sean tan pocas. En la primera parte, aborda temas como la concepción de Jesús por obra del Espíritu, el bautismo, las tentaciones, los milagros, Jesús profeta, junto con algunos pasajes en los sinópticos que hacen referencia al Espíritu. Finaliza sintetizando los rasgos del hombre “pneumático” o espiritual en los evangelios. La segunda parte, mucho más breve, consta de dos capítulos: el Espíritu y la Iglesia y la conclusión, donde afirma que el pensamiento escatológico de Jesús, da una explicación de su silencio con respecto al Espíritu. Libro muy útil para todo aquel interesado y formado en cuestiones bíblicas.- C. ROMÁN.

BENEDICTO XVI, *Los sacramentos. Signos de salvación*. San Pablo, Madrid 2015, 95 pp., 10 €

BENEDICTO XVI, *La Iglesia. Comunidad de amor*. San Pablo, Madrid 2015, 95 pp., 10 €

BENEDICTO XVI, *Los apóstoles. Hombres de la misión*. San Pablo, Madrid 2015, 134 pp., 10 €

BENEDICTO XVI, *La fe. El don más grande*. San Pablo, Madrid 2015, 110 pp., 10 €

Estos volúmenes no son los primeros de la serie “Los fundamentos de la fe”, dedicada a la heren-

cia del pensamiento y las enseñanzas de Benedicto XVI. Ha sido la tarea asumida por Giuliano Vignini, que se ha ocupado de recopilar los textos y de preparar la introducción a cada volumen y al tratamiento que da Benedicto XVI al tema correspondiente. Las fuentes principales son los textos de carácter más catequético: audiencias generales, homilías, mensajes, algunos discursos. Al final de cada volumen se da la relación detallada de la procedencia de los textos recogidos (con excepción del dedicado a la Iglesia). Esta relación sirve para comprobar cómo Vignini ha hecho esfuerzo por adentrarse en el pensamiento de Benedicto XVI y de sistematizarlo con textos suyos en torno a cada uno de los temas seleccionados, con la excepción del volumen dedicado a los apóstoles, en el cual se reproduce sistemáticamente la catequesis que Benedicto XVI desarrolló a través de las audiencias generales entre marzo 2006 y febrero 2007. El subtítulo escogido para cada volumen quiere dar una visión sintética del enfoque que Benedicto XVI adopta en su visión del tema estudiado.- B. A. O.

CABESTRERO, Teófilo, *Jesús, el hombre que ama como Dios. Vivir hoy la condición humana al estilo de Jesús*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 184 pp., 12 €

Un valor indiscutible de este libro es su interés por acercar la persona de Jesús a la existencia humana. Y esto lo hace por una doble vía: mostrando la condición humana de Jesús; presentando a Jesús como modelo para vivir con profundidad la existencia humana. El libro se inicia con tres capítulos dedicados a una mejor comprensión de lo que es la condición humana, en la que se destaca, por una parte, lo que hay en ella de ambigüedad y de misterio; por otra, la dimensión interpersonal como constitutiva del ser humano; por fin, lo que significa el amor en su función humanizadora. Otros tres capítulos se centran en la persona de Jesús: cómo vivió su condición humana y la relación interpersonal, para desembocar en la presentación de Jesús como el hombre que ama como Dios. Un capítulo final busca la aplicación más directa a la actualidad: cómo vivir hoy el estilo de Jesús. El tono del libro responde a la personalidad de su autor, claretiano que desarrolla ahora su actividad pastoral en Guatemala, el cual se vale de

una buena bibliografía con habilidad para ponerla al alcance del lector medio.- B. A. O.

GARCÍA-HUIDOBRO, Tomás, *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén*. Verbo Divino, Estella 2015, 141 pp., 15 €

Tomás García-Huidobro, doctor en teología bíblica y director del Instituto Sto. Tomás de Moscú, ha publicado e investigado la multiforme realidad religiosa en los orígenes del cristianismo, sondeando los textos hoy apócrifos, la literatura rabínica y qumránica... (se pueden seguir sus inquietudes en el blog <http://tomachosj.blogspot.com.es/>). En esta obra, indaga sobre el valor simbólico del templo de Jerusalén en la configuración de la espiritualidad, la identidad y la vida socio-política de Israel. Para ello, después de una presentación sumaria del templo, sus orígenes, la remodelación acometida por Herodes el Grande, la liturgia sacrificial..., rastrea la presencia del pueblo en una serie de obras escritas después de la destrucción del año 70 d.C.: el evangelio de Juan; algunos textos apócrifos (Testamento de Leví; Evangelio de Felipe; Apocalipsis de Abraham...); el documento de Damasco, de la comunidad de Qumran... A pesar de que los textos estudiados son bastante desconocidos y, en algunos casos, complejos, el autor ha sabido hacer una buena síntesis de las cuestiones fundamentales relacionadas con el templo, y las ha resumido en cada capítulo con unas breves conclusiones. Es un libro de investigación que exige del lector una cierta familiaridad con la literatura del periodo interestamentario, pero es enormemente sugerente y abre a un tiempo y una literatura en general bastante desconocida.- J. GUEVARA.

GIUSSANI, Luigi, *Por qué la Iglesia - Curso básico de cristianismo, volumen 3*. Ediciones Encuentro, Madrid 2014, 334 pp., 23 €

Dom Luigi Giusssani (1922-2005), fundador de Comunión y Liberación, tuvo la intuición ya en los años 1950 de que los cristianos "se estaban autoeliminando educadamente de la vida pública, de la cultura, de las realidades populares" porque les faltaba la capacidad de dar razón de su fe. A esta intuición responde su *Curso básico de cristianismo*. Después de dos volúmenes sobre *El sentido religioso* y *Los orígenes de la pretensión cristiana*, éste tercero quiere explicar el vínculo entre Jesús de Nazaret (objeto del segundo volumen) y la Iglesia. Este vínculo se concreta en la misma voluntad de Jesús y se desarrolla después en la

conciencia que la Iglesia tiene de sí misma en cuanto comunidad que es fruto del don del Espíritu. La vida interna de la comunidad (factor humano que comunica lo divino) y la misión de la Iglesia son dos dimensiones que se complementan entre sí. Los orígenes, la historia, el presente: he ahí la realidad que Giusssani contempla. Poco antes de su muerte (en 2003) preparó esta nueva edición del volumen que había aparecido originariamente en dos tomos (1990 y 1992). Esta nueva edición fue prologada en castellano (2005) por el cardenal Jorge Mario Bergoglio.- B. A. O.

IVEREIGH, Austen, *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical*. Ediciones B, Barcelona 2015, 570 pp., 24,50 €

Dice el autor que este libro es una biografía cronológica, pero con una cronología que no es siempre rigurosa, porque cada capítulo comienza con una escena reciente que tiene relación con la etapa que en él se va a recorrer. La idea de escribir esta biografía nació en un encuentro brevísimo con el mismo papa durante una audiencia pública en junio de 2013. Siete meses dedicó a investigar a Bergoglio (diciembre 2013 a junio 2014), desplazándose a Buenos Aires y otros lugares para entrevistar a muchas personas, pero también leyendo y estudiando cuanto Bergoglio publicó desde los años 1960. A estas fuentes une el autor, que es periodista y comentarista de asuntos religiosos y políticos, y fue asesor del cardenal inglés Murphy-O'Connor, la tesis doctoral que dedicó a Iglesia y política en Argentina. Todo ello ayuda, no sólo para conocer al biografiado, sino además para situarlo en su contexto concreto. La tesis del libro está reflejada en el título del libro: Bergoglio estuvo siempre preocupado por la reforma, y este es el hilo conductor que explica su vida. En primer lugar quiso reformar a los jesuitas argentinos; luego, a la Iglesia argentina; más recientemente, ya como papa, lo pretende con la Iglesia universal. Con una información muy abundante y, por lo general, de primera mano, el autor construye un relato detallado -a veces, excesivamente detallado-, que aporta luz sobre aspectos menos conocidos o poco explicados de la personalidad y de la actividad de Bergoglio.- I. CAMACHO.

LASSUS, Alain-Marie de, *Las virtudes teologales. Fe, esperanza y caridad*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 192 pp., 11,50 €

El P. Alain-Marie de Lassus pertenece a la Comunidad de Saint Jean, fundada por el dominico

Marie-Dominique Philippe. Este libro suyo es fruto de su actividad principal que es la predicación a públicos diversos. No quiere ser un manual de teología, pero su perspectiva es más teológica que bíblica. Aunque las tres virtudes se tratan sucesivamente, el autor quiere que no se pierda de vista que las tres forman una unidad. Si la fe es adhesión a la persona de Jesús, en esa adhesión están de algún modo implícitas la esperanza y la caridad. El enfoque teológico es clásico, Santo Tomás está muy en el núcleo de estas reflexiones, pero también algunos filósofos más modernos, como J. Pieper. Hay que indicar que la traducción castellana no reproduce exactamente el original francés de 2009 porque se han introducido algunas mejoras en los contenidos y en la adaptación a los destinatarios.- B. A. O.

MOLTMANN, Jürgen – BOFF, Leonardo, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 120 pp., 9 €

Aunque en contextos culturales y sociales muy distintos, estos dos grandes teólogos están siendo testigos de que solo vive con fe quien se ejercita en la esperanza. Y eso es lo que se expresa en estos dos textos, que proceden de un encuentro propiciado para estas dos personalidades, a las que une una amistad de años, en el Instituto Metodista Bennett en Río de Janeiro en 2011. Moltmann parte de una crítica a la lectura desde la modernidad de los relatos del Génesis y propone una lectura alternativa: de ser el centro del mundo para dominarlo a sentirse integrado en el universo, de la arrogancia del dominio a la humildad cósmica. Boff, más brevemente, sintetiza actitudes a cultivar y se detiene en la afirmación de la dignidad de la Tierra y en los derechos que derivan de ahí.- I. CAMACHO.

MONTERO CARRIÓN, Domingo J., *La Biblia en rostros de mujer*. CCS, Madrid 2015, 120 pp. 11,90 €

Domingo J. Montero es un franciscano capuchino conocido por sus publicaciones de carácter divulgativo (*110 Preguntas de hoy a Jesús; Al hilo de la Palabra de Dios...*). En esta obra, con el deseo de descubrir y comunicar el rostro femenino de la Biblia, pretende “sacar a la luz algunos de los rostros femeninos de la Biblia e invitar a releer su historia, descubriendo no sólo al personaje, sino también el mensaje y el paisaje, con sus ambigüedades, con sus luces y sus sombras” (p. 7). El propósito, “eminente catequético” (p.

7), explica que la obra se articule en dos grandes partes, los personajes femeninos del Antiguo Testamento (23) y los del Nuevo (22), y en el acercamiento a cada uno de ellos (que se identifica con un breve subtítulo: “la novedad profética”; “el poder de la seducción”...), después de resumirse su historia, se incluye una reflexión sobre el mensaje de la misma. La propuesta es de lectura sencilla pero permite conocer mejor los personajes femeninos de la Biblia e identificar perfectamente el mensaje religioso de sus historias. Excelente para un grupo de animación bíblica y, por supuesto, para la catequesis.- J. GUEVARA.

MORGA, Celso, *Ser sacerdote*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 160 pp., 12,50 €

Casi coincide la publicación de este libro con el momento en que su autor asume su tarea de arzobispo de Mérida-Badajoz, diócesis para la que había sido nombrado arzobispo coadjutor en octubre de 2014. Sus 27 años en la Congregación para el Clero han sido para él una experiencia inigualable para profundizar en la realidad del sacerdocio ministerial y en el amor hacia el mismo. Fruto de todo ello es este libro, en el que se conjuga la teología y la espiritualidad, buscando siempre que aquélla sea el fundamento de ésta. Desde la teología del sacerdocio de la antigua alianza y del sacerdocio de Cristo se pretende iluminar la realidad del sacerdocio ministerial y su relación con el sacerdocio común de los fieles. Luego se repasan distintos aspectos de la vida sacerdotal: la continencia, la obediencia-abnegación, el carácter universal de su misión y las principales virtudes que deben adornarlo siguiendo el modelo del Buen Pastor.- B. A. O.

ORÍGENES, *Sobre los principios*. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernández. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 1.048 pp., 53 €

Esta obra es ya original por su contenido: Orígenes solía escribir comentarios a la Escritura, mientras que aquí se propone una cierta sistematización de la teología. Pero además es una obra rodeada de una extraordinaria polémica. Y esta polémica explica que el texto original griego desapareciera tras la condena de que fue objeto en el V Concilio de Constantinopla (553). Para mayor complejidad, las dos versiones latinas principales que se conservan son reflejo directo de dicha polémica: la de Rufino, que pretendió limar los puntos que podían cuestionar más la ortodoxia de Orígenes a fines del siglo IV, y la de Jerónimo, de corte antiorigeniano que buscó desta-

car dichos puntos controvertidos. De ahí que hacer una edición crítica de un texto así es una tarea muy ardua, por la que hay que felicitar a Samuel Fernández Eyzaguirre, de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Él ha seguido la versión de Rufino, pero añadiendo un cuidado aparato crítico, en que se da cuenta de las variantes más importantes a partir del texto de Jerónimo y de los fragmentos de la obra original encontrados después. La obra ciertamente merece este esfuerzo. Orígenes se propuso con ella hacer una presentación racionalmente satisfactoria de la fe cristiana, pensando en primer término en los creyentes de Alejandría, lo que le llevó a dedicar una extensa primera parte a tomar distancia de concepciones simplificadas y desvirtuadas que eran tan frecuentes en muchos ambientes de su época.- B. A. O.

PLoux, Jean-Marie – NIQUOT, Thierry – TOURDONNET, Jacqueline de, *Dios y el sufrimiento del mundo*. PPC, Madrid 2015, 170 pp., 15 €

Tema espinoso donde los haya, éste del sufrimiento humano en relación con Dios. Jean-Marie Ploux, que es teólogo y sacerdote de la Misión de Francia, es el principal autor de este libro, escrito en forma de diálogo. Su interlocutor principal es otro sacerdote, Thierry Niquot, pero interviene también, muchas veces para sintetizar lo que se va diciendo, una madre de familia, Jacqueline de Tourdonnet. Este estilo dialogal da una agilidad al texto que ayudará al lector. Si el sufrimiento humano ha sido cuestión delicada en las sociedades religiosas, donde Dios ocupa un lugar relevante, mucho más lo es, aunque por razones distintas, en sociedades secularizadas como las nuestras. Jean-Marie Ploux hace un esfuerzo innegable para, sin banalizar la gravedad del problema ni caer en respuestas fáciles, ahondar desde el conocimiento teológico pero también desde la experiencia humana. Su respuesta destaca cómo aquí es decisiva la idea y la experiencia que se tiene de Dios: no vale intentar buscar en Dios la explicación de todo porque el Dios de Jesús no explica, sino que se implica. Y esa implicación sólo se entiende desde el amor que Dios nos tiene.- B. A. O.

PROBA, *Poema sagrado sobre los méritos de Cristo*. Introducción, traducción y notas de María José Cabezas Cabello. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 168 pp., 14 €

Ni la autora de este poema ni su género son muy conocidos, y eso aumenta el interés de este nuevo vo-

lumen de la “Biblioteca de Patristica”. El centón es una forma propia de la literatura que tiene un origen muy antiguo: es un poema compuesto con fragmentos tomados de otros autores y convenientemente unidos entre sí. Este género se empleó también en el cristianismo de los primeros siglos. Y es este centón de Proba el más importante de los compuestos en la literatura cristiana. Faltonia Betitia Proba vivió en el siglo IV y se convirtió al cristianismo unos 12 años de componer este poema. Una hipótesis bastante extendida es que fue compuesto con ocasión del edicto del emperador Juliano (año 362) prohibiendo a los profesores cristianos que explicaran textos clásicos a sus alumnos porque pensaba que esos escritos paganos contradecían las convicciones de los docentes. Proba quiere presentar la figura de Cristo, pero recurriendo a versos de Virgilio, al que considera profeta del Cristo que ha de venir: para ello selecciona versos del poeta latino que va utilizando para construir la figura de Cristo. Aunque el centro de gravedad del centón es Cristo, la primera parte se dedica a la creación del mundo para ocuparse ya en la segunda de la divinidad de Jesucristo recorriendo numerosas escenas de los evangelios. El texto del centón es breve (pp. 99-143 de esta edición), pero va precedido de una amplia introducción, que resume la tesis doctoral que realizó María José Cabezas sobre esta obra, cuya lectura ayuda mucho a comprender su originalidad.- B. A. O.

RÍO, Pilar, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo. Reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 432 pp., 25,50 €

La palabra “Iglesia” ha visto cómo se empobrecía y reducía su significado a la jerarquía eclesiástica y a la estructura organizativa, perdiéndose al mismo tiempo lo más esencial de su contenido: la referencia a la comunidad de todos los bautizados. Fue el Vaticano II quien consagró una vuelta al sentido originario, vuelta que ha sido recientemente impulsada en la propuesta evangelizadora de Francisco en *Evangelii gaudium*. Esta compleja historia es el objeto del presente estudio, cuya autora es periodista y teóloga y enseña actualmente en la Universidad de la Santa Cruz de Roma. El libro tiene un enfoque histórico y una conclusión “programática”. El estudio histórico investiga el sentido de la *ekklesia* en el Antiguo y Nuevo Testamento y en la época patristica: en toda

esa época destaca la conciencia de identidad y misión eclesial compartida por todos. Sigue el estudio del adormecimiento de esta conciencia y las causas que pudieron provocarlo: no puede evitar al respecto la cuestión de un cambio de paradigma eclesiológico. Fueron siglos de letargo, de los que sólo se comenzó a salir con la renovación de la vida y la teología de la Iglesia a partir de la primera guerra mundial. La conclusión pone de manifiesto la intención, no sólo teológica, sino también pastoral de la autora, que relaciona esta nueva conciencia eclesial de los laicos con la invitación a una Iglesia que evangeliza, tan reiterada por el papa Francisco.- I. CAMACHO.

SCHEFFCZYK, Leo, *El mundo de la fe católica. Verdad y forma*. Cristiandad, Madrid 2015, 362 pp., 22 €

Experto en mariología y en ecumenismo y autor de numerosas obras de dogmática católica, Leo Scheffczyk (1920-2005) intenta en este libro una especie de síntesis. Fue publicado originariamente en 1977, y ahora ve la luz en castellano, pero a través de una nueva edición alemana de 2008 que se abre con una entrevista con el papa Benedicto XVI sobre la figura del autor y con un retrato teológico que es obra de Johannes Nebel, donde se destaca la preocupación del autor en la crisis posconciliar ante la deriva antropocéntrica, secularizante e historicista de la teología. Esta circunstancia explica el propósito del presente texto, donde se pretende clarificar lo que es la esencia del catolicismo, en contraste con tantos intentos de la época que se orientan a la esencia del cristianismo, como si hubiera cierto temor a explicitar aquello en que el catolicismo difiere. Para ello se busca la inspiración en la tradición viva de la Iglesia: por tanto, no se busca en primer término una verdad teórica y abstracta, sino más bien una fuerza viva capaz de contribuir a estructurar la vida individual y común de los católicos.- B. A. O.

STEVENSON, Kenneth – GLERUP, Michael, *Ezequiel, Daniel (La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patrística. Antiguo Testamento 15)*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 492 pp., 35 €

No es preciso insistir en el valor de esta serie, dirigida a pastores, exegetas, estudiantes y lectores laicos, que ayuda a profundar en los textos bíblicos valiéndose para ello de los comentaristas antiguos. En este caso se trata de dos libros del Antiguo Testamento que

encierran dificultades innegables. Ezequiel es un libro complejo, que los Padres comentaron relativamente poco. Con todo se conservan cuatro comentarios completos: de Orígenes, Jerónimo, Teodoreto de Ciro y Gregorio Magno. Entre los puntos en que suelen coincidir los comentaristas está el pasaje de los cuatro vivientes (el hombre, el león, el buey y el águila); también es frecuente establecer ciertas relaciones entre este profeta y el libro del Apocalipsis. La profecía de Daniel es un libro igualmente complejo, donde se mezclan narraciones históricas con sueños y visiones que usan imágenes altamente simbólicas. Se conocen muchos comentarios antiguos, los cuales prestan una especial atención a la dimensión profética y escatológica del libro al tiempo que suelen hacer un uso apologético de sus textos.- B. A. O.

URIARTE, Juan María, *El celibato. Apuntes antropológicos, espirituales y pedagógicos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 192 pp., 11,95 €

Cuando uno va leyendo las páginas de este libro comprende en seguida cómo tras ellas hay una persona que conoce en profundidad el tema y lo trata con una innegable madurez y sentido práctico. Y en efecto, Juan María Uriarte, que fue obispo de San Sebastián hasta 2010, aprovecha aquí sus conocimientos teóricos (estudios de psicología y de psicología religiosa en Lovaina y París), que ha tenido ocasión de contrastar durante largos años de experiencia pastoral. No desconoce ni las dificultades de la vida celibataria ni el escaso aprecio de que goza el celibato en la mentalidad y la sensibilidad contemporáneas. Pero cree –y así pretende mostrarlo– que el celibato tiene cabida en una profunda concepción antropológica, tiene sentido desde el Evangelio y posee grandes virtualidades para la vida apostólica. La teología del celibato le lleva a desentrañar sus dimensiones cristológica, eclesiológica y escatológica. Esta teología inspira una espiritualidad que alimenta la vida de quien opta por el celibato. Pero esta opción requiere un aprendizaje, una pedagogía, que es la cuestión que ocupa los dos últimos capítulos del libro.- I. CAMACHO.

VÍDAL, Senén, *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 175 pp., 11,50 €

El objetivo de este libro es estudiar la imagen de los orígenes cristianos que ofrece el libro de los Hechos y contrastarla con otros datos disponibles dentro o

fuera de los textos neotestamentarios. Para ello se comienza analizando las tradiciones de que se valió el autor: dos esencialmente (la de los helenistas y la de Pablo), a las que se unen otras muchas menores. A partir de ahí se puede comprender el objetivo y la estructura de la obra. Pero la parte más importante de este estudio consiste en presentar la imagen de los orígenes cristianos que Hechos ofrece y determinar críticamente su exactitud. No cabe duda que Hechos tiene una preocupación apologética, tanto en lo eclesial como en lo social: de ahí su insistencia en la unidad del cristianismo primitivo así como en el aprecio de que gozaba por todas partes. Otros testimonios, sin embargo, dejan constancia de las diferencias que existían dentro del cristianismo antiguo. Otro tanto puede decirse de la imagen de Pablo que Hechos ofrece: también contrasta en no pocos aspectos con la que deriva de las mismas cartas paulinas.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

AMOR PAN, José Ramón, *Bioética y Neurociencias*.

Vino viejo en odres nuevos. Institut Borja de Bioètica, Barcelona 2015, 782 pp.

Cada vez que se realiza una investigación nueva, existen autores que intentan realizar una interpretación reduccionista. Ya había sucedido en el siglo pasado, cuando los nuevos avances en el campo de la Física o de la Biología hicieron pensar a algunos que todo debería explicarse con el mecanismo de sus leyes o del patrimonio genético. El siglo actual se ha introducido en el mundo bastante desconocido del cerebro para insistir en la gran importancia que tiene sobre la vida de las personas y en su enorme complejidad. No cabe duda que se han dado importantes avances en el campo de la medicina para el diagnóstico y tratamiento de ciertas patologías. Su estructura, sin embargo, encierra todavía muchos misterios. Pero ya se ha planteado la posibilidad de encontrar en su interior la explicación de muchos hechos que afectan al ser humano: la libertad de su conducta, la responsabilidad de sus acciones, los juicios de su conciencia, la mejora de la raza humana. Hasta el mismo Dios quedaría reducido a un conjunto de neuronas, sin necesidad de buscar otras explicaciones externas. El buen trabajo que el autor nos presente en este voluminoso libro nos pone en contacto con esta nueva problemática. Aquí se puede conocer lo que hoy se dice sobre esta neurociencia,

con una abundante bibliografía, sin olvidar las extralimitaciones que se cometen cuando se busca ir más allá de la ciencia. Como muy bien dice un autor: cuando nos seduce un atardecer, que afecta sin duda a nuestro cerebro, no significa que lo hayamos inventado. No es fácil leerse un libro grande con casi 800 páginas. Pero su lectura será de enorme interés para los que deseen acercarse a esta temática.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

ARGANDOÑA, Antonio - LOSADA, Carlos - TORRALBA, Francesc, *Una economía al servicio de la persona*. Editorial Milenio, Lleida 2015, 85 pp., 14 €

Tres profesores universitarios afincados en Barcelona intervinieron como ponentes en el seminario de pensamiento que organiza anualmente la Cátedra de Pensamiento Cristiano del obispado de Urgell. La jornada se celebró el 4 de julio de 2014 en Sant Julià de Lòria (Principado de Andorra). Las tres ponencias presentadas, que se recogen aquí, se refirieron a la economía del bien común (Argandoña), la responsabilidad social de la empresa (Losada), la economía del don (Torralba). Si en algo coincidieron los tres fue en el esfuerzo por apoyar su reflexión ética en un riguroso análisis de la realidad económica. Ello hace más idóneas sus aportaciones para incidir sobre la empresa, la actividad económica y las políticas públicas. El volumen se completa con una selección de textos del papa Francisco sobre economía, interesante porque no se limita a los más conocidos (de *Evangelii gaudium*), sino que se incorporan otros muchos pronunciados en ocasiones diversas (págs. 71-85).- I. CAMACHO.

AA. VV., *Cuidar la madre Tierra. Comentarios a la encíclica Laudato si'*. San Pablo, Madrid 2015, 62 pp., 3,50 €

Se han dado cita en este librito seis autores conocidos: Leonardo Boff, Alex Zanotelli, Gaël Giraud, Chiara Giaccardi y Mauro Magatti, Giacomo Costa. Ofrecen cinco breves comentarios a la encíclica sobre la ecología. Son visiones de conjunto más que análisis en profundidad. Pero ofrecen intuiciones de una primera lectura que destacan algunas claves para entender el texto del papa Francisco. La unión del grito de la tierra y el grito de los pobres, las finanzas en su relación con la crisis ecológica, la educación para el cuidado, la conversión ecológica y su relación con la acción/contemplación. Será una lectura

estimulante que invitará a conocer más a fondo la encíclica.- I. CAMACHO.

CALLE MALDONADO, Carmen de la (coord.^a), *La asignatura de responsabilidad social en la Universidad Francisco de Vitoria*. Universidad Francisco de Vitoria, Madrid 2014, 105 pp., 11,40 €

Desde sus comienzos en 1993 esta universidad introdujo la responsabilidad social como materia para todos sus alumnos: ello quería ser rasgo de la propia identidad cristiana de la institución que la sostiene. Y en las dos décadas transcurridas desde entonces el enfoque y contenidos se han ido enriqueciendo. Lo que empezó siendo un programa de prácticas sociales para poner al alumno en contacto directo con la realidad ha ido evolucionando, gracias también al impulso de la reforma de Bolonia, para convertirse en una asignatura que se desarrolla en tres ámbitos que se interrelacionan y se retroalimentan: el aula, las prácticas sociales y el acompañamiento personal (tutoría). Cabe destacar el primer objetivo de todo el programa, “reconocer a la persona como ser de encuentro”; y también el tercero, “verificar que el propio desarrollo personal y profesional solo se adquiere en el compromiso vital con el otro y su entorno al servicio del bien común”. En este libro se expone cómo nació y cómo ha ido evolucionando este programa, para concluir ofreciendo la guía docente preparada para el curso 2015-2016.- I. CAMACHO.

CRUZ PRADOS, Alfredo, *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*. EUNSA, Pamplona 2015, 572 pp., 27 €

Estamos ante una obra de hondura y muy rigurosa en el campo de la filosofía, lo que no es tan corriente hoy en día. El autor, profesor de ética y filosofía política en la Universidad de Navarra, se introduce en una de las grandes controversias actuales de la ética: el debate entre la ética deontológica de inspiración kantiana y la ética de las virtudes. Cruz Prado claramente se posiciona del lado de la ética de las virtudes, muy cercano a McIntyre, frente a una ética kantiana que él cree insuficiente. La razón principal para el autor es que sólo la ética de las virtudes se plantea realmente la cuestión del bien, no sólo del deber, y llega a conectar con el deseo del ser humano. Esta es la base de la ética para el autor, la profundización en el contenido del deseo humano y su verificación racional. Estas reflexiones permiten al autor posicionarse en el debate actual sobre la

ley natural. Cruz Prados rechaza algunas propuestas modernas de recuperación de esta tradición moral, como la de Finnis o Grisez, por su comprensión legalista de la ley natural. Para Cruz Prados la ley natural es fruto también de la tradición y del contexto como muestra el lugar de la epiqueya en Santo Tomás. En definitiva un gran libro que permite al mundo académico español entrar en estos debates de fondo de la ética moderna claves para la teología moral católica. Tal vez haya que hacer notar la excesiva longitud del libro, más de quinientas páginas, que hacen poco accesibles las valiosas reflexiones que contiene.- G. VILLAGRÁN.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis, *El Decálogo sin naftalina. Actualidad y vigencia de las “Diez Palabras”*. Paulinas, Madrid 2015, 109 pp., 8,50 €

Aunque el título escogido por este libro parece más preocupado por la actualidad del Decálogo, Luis González-Carvajal ha querido profundizar también en el sentido que estos preceptos tenían en el contexto en que fueron formulados. Evidentemente la distancia temporal y cultural obliga a proceder con cautela a la hora de leer esos textos hoy. Y es indudable que este análisis detenido de cada uno de los diez mandamientos permite comprender mejor su sentido y su alcance, que tantas veces pasan desapercibidos para el lector de nuestro tiempo. González-Carvajal va estudiando cada uno de los diez preceptos, con el rigor que requiere adentrarse en la exégesis de los textos, pero también con la sensibilidad precisa para traducir sus exigencias al mundo de hoy. El estilo ágil de autor y el recurso frecuente a testimonios contribuyen a hacer asequible y agradable la lectura de este libro.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *¿El capital contra el siglo XXI? Comentario teológico al libro de Thomas Piketty*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 232 pp., 13,95 €

Evidentemente se trata del libro *El capital del siglo XXI* (Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2014), un amplio estudio sobre lo ocurrido en 20 países a lo largo de los tres últimos siglos: en él se muestra cómo cuando la tasa de rendimiento del capital supera a la de la producción y el ingreso, el capitalismo genera desigualdades que resultan insostenibles y que son incompatibles con la democracia, cosa que ocurrió hasta el siglo XIX y que amenaza con ocurrir en el siglo XXI. González Faus, que ha leído

despacio a Piketty, divide su comentario a éste en tres partes bien diferenciadas. La primera, que titula “Cuando los economistas son además personas”, es una amplio resumen del libro de Piketty, cuya lectura considera el autor podría omitirse. La segunda, la más elaborada, es un intento de diálogo entre teología y economía que quiere ser “una teología de la igualdad”. El dinero, la persona humana (la antropología) y el sentido del progreso en relación con la concepción de la historia son los tres temas que en ella se desarrollan: los tres son claves para dar el verdadero sentido, ético y humano, a la economía. La tercera parte, mucho más breve, recoge una serie de artículos que el autor ha publicado en el diario *La Vanguardia*. El propósito último del autor es perder el miedo a los economistas, que inspiran para muchos un respetuoso silencio, como ocurría antiguamente con los eclesiásticos.- I. CAMACHO.

TORNIELLI, Andrea – GALEAZZI, Giacomo, *Papa Francisco: esta economía mata. El Capitalismo y la Justicia Social*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 205 pp., 14,90 €

Los periodistas, y los dos autores de este libro lo son, tienen una habilidad especial para recoger anécdotas e hilvanar con ellas un relato, y también para destacar las aristas de la realidad. De todo eso hacen gala en este libro, cuyo título ya tiene mucho de reclamo para el lector potencial. Y ese estilo ayuda al lector a seguir el recorrido que hacen los autores por algunas de las intervenciones más sobresalientes del papa actual sobre el sistema económico capitalista: se detienen sobre todo en la que tuvo en su visita a Lampedusa (julio 2013), en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y en el discurso a los movimientos populares (Roma, 28 octubre 2014). Es interesante la atención que se presta a las críticas de que ha sido objeto el pensamiento papal por parte de ciertos ambientes católicos norteamericanos (instituciones como el Acton Institute, o personalidades como Michael Novak o George Weigel), críticas que, como en estas mismas páginas se nos recuerda, ya recibiera Benedicto XVI a propósito de su encíclica *Caritas in veritate* (“Mucha *caritas*, y no tanta *veritas*”, fue el título de un artículo de prensa de Michael Novak). La obra se cierra con dos entrevistas a personalidades que pueden ayudar a comprender el pensamiento de Francisco: una, con Ettore Gotti Tedeschi, que presidió el Instituto para las Obras de la Religión (IOR); la otra, con Stefano Zamagni,

que se cuenta entre los asesores principales de Benedicto XVI para la *Caritas in veritate*.- I. CAMACHO.

IGLESIA

DA SILVA, José M^a (ed.), *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado*. Herder, Barcelona 2015, 290 pp., 19,80 €

Después de la inesperada renuncia de Benedicto XVI y de los acontecimientos posteriores que se sucedieron con la elección del papa Francisco, y tras un cierto recorrido de éste en el que ha sorprendido por sus gestos y acciones en relación, ante todo, con la estructura pastoral y administrativa de la Iglesia (no con su doctrina, se matiza aquí), se pretende en esta obra colectiva mostrar un panorama del primer año de gobierno eclesial de Francisco. Dicho panorama se realiza bajo la óptica de un conjunto de autores de distintas nacionalidades (predominantemente brasileña), variadas perspectivas y disciplinas que abordan de forma coral catorce temáticas eclesiales o áreas cercanas a la expresión del nuevo ambiente eclesial instaurado por Francisco, quien parece tener bien presente lo que le recordaba San Bernardo a su hermano cisterciense, elegido papa como Eugenio III: que era “el sucesor de un pescador y no del emperador Constantino”. No un “asalariado”, sino pescador y pastor de una Iglesia que sabe bien reconocer en él a Quien le dio tal “oficio”.- F. PRIETO.

LENOIR, Frédéric, *Francisco, la primavera del Evangelio*. PPC, Madrid 2015, 135 pp., 15 €

El autor es director del suplemento “Le Monde des religions” del diario Le Monde. En este libro quiere explicar por qué el papa Francisco ha logrado conquistar el corazón de muchas personas de cualquier condición. Para ello traza una breve semblanza de su persona, que no llega a ser una biografía. Y luego resume su persona y su actividad en tres frases que él mismo pronunció y que sirven al autor de estas páginas para destacar la novedad que ha supuesto en la Iglesia la llegada de este papa. Estas frases son: “Deseo una Iglesia pobre para los pobres”, “¿Quién soy yo para juzgar?”, “Los profetas siembran el desorden”.- I. CAMACHO.

MATA, Santiago, *Monseñor Óscar Romero. Pasión por la Iglesia*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 544 pp., 21,90 €

La pequeña república centroamericana de El Salvador vivió unos años verdaderamente convulsos en

el tiempo en que Óscar Romero desarrolló su actividad sacerdotal y episcopal. Eso conviene tenerlo muy presente para comprender su vida. 20 años como sacerdote en su diócesis de San Miguel, más otros tres en San Salvador como secretario de la conferencia episcopal; diez años como obispo, primero como auxiliar en San Salvador, después en la diócesis de Santiago de María, finalmente como arzobispo de San Salvador, donde fue asesinado el 24 de marzo de 1980. Esta biografía, que es obra de un periodista, busca ofrecer un retrato de Romero que lo aleje por igual del liberalismo y del marxismo, ideología esta última de la que fue acusado incluso entre sus hermanos en el episcopado. Para elaborar este retrato Santiago Mata se ha valido de los escritos de Romero, sobre todo en dos semanarios diocesanos: *Chaparastique* (de San Miguel) y *Orientación* (San Salvador); y en los últimos años, de su diario que comenzó a escribir el 31 de marzo de 1978. Junto a estos escritos personales, que cita (demasiado) profusamente, se vale de testimonios de personas que le conocieron. Pastor apasionado por la Iglesia, siempre coherente y con una estabilidad en sus posturas que contrasta con lo que algunos quieren ver en él, discutido incluso dentro de la Iglesia: he ahí algunos rasgos destacados de su figura.- I. CAMACHO.

ROMERO, Óscar A., *“La Iglesia no puede callar”. Textos inéditos (1977-1980)*. PPC, Madrid 2015, 175 pp., 12 €

Jesús Delgado fue secretario de Mr. Romero cuando éste era arzobispo de San Salvador (entre 1977 y 1980) por lo que puede ser considerado testigo excepcional de esos años. Ya publicó en 1986 una biografía suya (*Óscar A. Romero. Biografía*). Ahora nos ofrece esta recopilación de escritos suyos, que tiene como fuente su epistolario privado. De sus años como arzobispo de San Salvador se conservan unas 5.000 cartas. Delgado ha hecho un trabajo concienzudo para ofrecer un retrato de Mr. Romero a base de textos (204 en total) entresacados de su correspondencia personal (ha prescindido de la oficial). Ordena los textos seleccionados en dos grandes capítulos (Pensamientos, Consejos) y, dentro de cada uno de ellos, con un criterio temático. Con frecuencia introduce Delgado comentarios que sintetizan o explican algunos contenidos temáticos. La imagen que resulta no difiere de la que se desprende de sus homilias, pero reflejada de una forma más personal y directa.- B. A. O.

URÍBARRI BILBAO, Gabino, *La familia a la luz de la misericordia*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 256 pp., 13,95 €

Este libro pretende abordar algunos de los temas que han quedado planteados como más necesitados de reflexión con ocasión del Sínodo Extraordinario sobre la Familia de octubre de 2014 y de la preparación del Sínodo Ordinario de 2015. Se agrupan en tres áreas. La primera se refiere a la lectura de la realidad hoy: cómo es la pastoral de la familia y cuáles son los desafíos que se plantean a la institución familiar. La segunda aborda temas doctrinales: el sacramento del matrimonio, por una parte; por otra, la gradualidad del ser eclesial según la constitución dogmática *Lumen gentium* y su posibilidad de aplicarla al matrimonio. Una tercera área contiene propuestas pastorales en torno a dos cuestiones tan candentes hoy como son la pastoral con los divorciados y vueltos a casar o las parejas de hecho. En un contexto en que arrecia el debate sobre estas cuestiones y se multiplican las tomas de posición desde diferentes perspectivas interesa que el lector esté informado sobre la que adoptan los siete especialistas que colaboran en este volumen. Pues bien, ellos quieren ofrecer una nueva mirada, una mirada de misericordia, muy en sintonía con el papa Francisco. Y para ello no pretenden un cambio en la doctrina, pero sí una comprensión de ésta menos estática y ontologista, más gradual y dinámica, que huya de automatismos en la aplicación de la doctrina y busque mayor discernimiento y sentido pastoral y evangélico.- I. CAMACHO.

VALLI, Aldo Maria, *Historia de un hombre. Retrato de Carlo Maria Martini*. San Pablo, Madrid 2015, 288 pp., 14 €

Historia, o más bien retrato, de un hombre. De un hombre, porque se quiere destacar la cercanía humana de una persona que era además un maestro espiritual y un reconocido biblista. Aldo M. Valli, publicista y periodista, ha escrito estas páginas desde el aprecio y la admiración. Lo reconoce desde el comienzo. Ello no le impide construir este retrato basándose en recuerdos personales vividos en Milán, pero también en el análisis de los escritos de Martini, que conoce muy bien y cita con asiduidad. En las últimas páginas Valli se hace eco de sus encuentros personales con él: de las muchas veces que le entrevistó cuando era arzobispo de Milán (a las que va pasando revista en el capítulo 12), de la visita que le hizo en Gallarate cuando ya estaba bastante enfermo

en 2011 (capítulo 13) y del último encuentro el día de su funeral en Milán, 3 de septiembre de 2012 (capítulo 14).- B. A. O.

VIDA RELIGIOSA

BELLIDO, Juan Félix, *15 días con Felipe Neri*. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 125 pp., 9 €

El quinto centenario del nacimiento de San Felipe Neri (1515-1595) ha sido una ocasión oportuna para recordar al santo con esta aproximación a su persona y a su espiritualidad. Pero esa no ha sido una tarea fácil por la repugnancia que siempre tuvo Felipe a escribir. No cabe, por tanto, ofrecer una selección de textos suyos que nos ilustren sobre el pensamiento del fundador de la congregación del Oratorio. Lo que ha hecho Juan Félix Bellido es recurrir a sus principales biógrafos para elaborar quince aspectos de su personalidad humana y espiritual, donde se recogen también algunas frases tomadas de las pocas cartas que se conservan del santo. El lector podrá tener acceso así a una persona que se caracterizó por su originalidad y por su libertad, por su sentido del humor, por una espiritualidad de apertura dócil y constante al Espíritu.- B. A. O.

GÓMEZ MANZANO, Rafael – BERMEJO POLO, M^a Carmen (eds.), *Los valores humanos en la vida consagrada. Cursillos de formación*. San Pablo, Madrid 2015, 197 pp., 12 €

En estas páginas se pueden encontrar las mejores aportaciones de Rafael Gómez Manzano a la formación permanente de las religiosas contemplativas, utilizando para ello su vocación religiosa y sacerdotal, al igual que sus conocimientos como médico, psiquiatra y psicólogo y su amplísima experiencia en el trato con personas consagradas. En este volumen se incluyen cuatro cursillos: 1) valores humanos; 2) la comunidad y las relaciones interpersonales; 3) los votos de pobreza y obediencia; 4) la corporalidad. Seguro que este libro dará muchas satisfacciones interiores, tanto a quienes lo conocieron como a los que lo conozcan a través de esta publicación.- A. NAVAS.

MOLLÁ LLACER, Darío (ed.), *Pedro Arrupe, carisma de Ignacio*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015, 320 pp., 21 €

Según el P. Ignacio Iglesias, tan experto en espiritualidad ignaciana como buen conocedor de la persona y

el pensamiento del P. Arrupe, una aportación de éste de la que ya no se podrá prescindir en el futuro es la de su reinterpretación de Ignacio de Loyola. Y la hizo en el marco de la doble petición que dirigía el concilio Vaticano II a todos los institutos religiosos: profundizar en el propio carisma y atender a las nuevas necesidades de un mundo en cambio. Para comprender el alcance de dicha reinterpretación de Ignacio de Loyola Darío Mollá ha seleccionado cinco textos de Arrupe, que corresponden a otras tantas conferencias pronunciadas durante los años en que fue General de la Compañía de Jesús (desde 1965 hasta que la trombosis que sufrió en agosto de 1981 le impidió el ejercicio normal de su cargo). Tres de ellas corresponden al ciclo que pronunció en Centro Ignaciano de Espiritualidad de Roma: “El modo nuestro de proceder” (enero 1979), “Inspiración trinitaria del carisma ignaciano” (febrero 1980) y “Arraigados y cimentados en la caridad” (febrero 1981). Otra es de unos años antes y fue pronunciada en un congreso internacional sobre Ejercicios y Constituciones celebrado en Loyola en septiembre 1974: “La misión apostólica, clave del carisma ignaciano”. Por fin, también en Roma (febrero 1978) “Servir sólo al Señor y la Iglesia, su esposa”. Mollá no se limita a transcribir los textos; explica en la introducción las razones de su selección y presenta cada uno de ellos indicando las circunstancias en que se pronunció, sus fuentes, sus ideas principales y algún comentario adicional.- I. CAMACHO.

PASTORAL

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Nicolás (ed.), *Redescubrir la familia. Diagnóstico y propuestas*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 228 pp., 15,80 €

Dice el editor de este libro, que es profesor de Derecho Canónico en la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, que hay en el origen de este libro dos imágenes queridas al papa Francisco: el hospital de campaña y la sinfonía. Al mismo tiempo se felicita porque el actual pontífice haya puesto a la familia entre sus preocupaciones pastorales prioritarias. Catorce trabajos se reúnen en este libro, que quiere poner de manifiesto lo que la Iglesia hace y puede hacer en favor de la familia en general y, más particularmente, de las familias en crisis. El libro se inserta en el conjunto abundante de publicaciones que han surgido como reacción al doble sínodo sobre la familia de 2014 y 2015. Los autores se ocupan menos de temas doctrinales y se orientan más hacia la pas-

toral familiar con cuatro líneas que dan títulos a las partes de la obra: reflexionar, construir, sanar, crecer. Los autores son diversos en cuanto a formación y área de trabajo: seis son sacerdotes y varios son especialistas en Derecho Canónico; los hay pastoralistas, educadores, profesores universitarios, miembros de tribunales eclesiásticos, personas que trabajan en los medios de comunicación.- B. A. O.

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, Nicolás (ed.), *En la salud y en la enfermedad. Pastoral y derecho al servicio del matrimonio*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 252 pp., 17,90 €

De los cinco autores que colaboran en este libro, cuatro son especialistas en Derecho Canónico. Esto explica la orientación que se le ha querido dar: la contribución de dicha disciplina a la pastoral de la familia, atendiendo especialmente a las familias en dificultades. El libro nació como contribución al Sínodo Extraordinario sobre la familia de 2014 y se presenta como aportación para el Sínodo Ordinario de 2015. El punto de partida, que se estudia desde una perspectiva bíblica, es la relación entre misericordia y justicia, que en el evangelio de Jesús se presentan como mutuamente necesarias. Los cuatro estudios que siguen tienen ya un carácter estrictamente canónico: la historia del Derecho Canónico muestra cómo la Iglesia ha propuesto con tenacidad un modelo de matrimonio más difícil que el ofrecido en otras culturas; la primacía de la persona humana permite resolver las tensiones, que tantas veces aparecen, entre derecho y pastoral; la mejor pastoral con los divorciados vueltos a casar es preguntarse por las causas de tantos fracasos y poner los remedios para evitarlos; lo importante en los procesos canónicos de nulidad no es su duración, sino que se garantice la verdad, la justicia y la *salus animarum*.- I. CAMACHO.

JARAMILLO RIVAS, Pedro, *“Evangelii gaudium” en clave de parroquia misionera*. PPC, Madrid 2015, 232 pp., 13 €

La exhortación apostólica de Francisco tiene una intención tan práctica que su mayor fracaso sería que no inspirara una nueva práctica en la Iglesia y que sus contenidos se limitaran a enriquecer los tratados de teología pastoral. Pedro Jaramillo, sacerdote de Ciudad Real que trabaja hoy pastoralmente en Guatemala después de años en Cáritas española y en Caritas Internationalis, ha leído y trabajado el texto con esta preocupación desde su plataforma parroquial

centroamericana. Y el resultado es este libro que comienza estudiando el n. 28 sobre la renovación de la parroquia en el contexto de la reforma de la Iglesia que Francisco propone. Pero la parte central del libro es una lectura del documento, hecha desde la parroquia, a la que considera lugar ideal para poner en práctica todo lo que contiene la exhortación en clave de misión (parroquia misionera). Con esta intención va recorriendo todo el texto, número a número, con recuadros (“Reflexionamos”) para que el lector se examine sobre su propia forma de hacer realidad las propuestas del papa.- B. A. O.

LITURGIA

KASPER, Walter, *La liturgia de la Iglesia – Obra completa, vol. 10*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 552 pp., 25 €

Este nuevo volumen de las Obras Completas del Cardenal Kasper confirma la amplitud de áreas temáticas en que se ha movido, lo que enriquece sin duda el tratamiento de cualquier tema por el trasfondo interdisciplinar en que se apoya. El movimiento de renovación litúrgica estaba en pleno apogeo cuando Kasper era estudiante universitario, gracias en gran parte a las iniciativas de Romano Guardini y de Joseph A. Jungmann; y eso despertó en él un interés por la liturgia que se plasmó en distintos cursos impartidos durante su vida académica. Entre los 17 trabajos que se recogen en este volumen los sacramentos ocupan un lugar especial: Eucaristía ante todo, y además el bautismo, la penitencia y el matrimonio. Pero el mismo Kasper destaca en el Prólogo de esta edición el trabajo introductorio, escrito recientemente. En él se refleja también su experiencia pastoral como obispo, sensible a la profunda crisis que atraviesa la liturgia en la sociedad posmoderna. Está convencido que los debates que más ocupan la atención se quedan en la superficie: por eso, propone una reflexión básica sobre la esencia y el espíritu de la liturgia, convencido que es el único camino para su propuesta de una nueva cultura litúrgica.- B. A. O.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Otro modo de leer el evangelio. Comentario al Evangelio de cada día (Ciclo C - 2015/2016)*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 416 pp., 15 €

Normalmente los comentarios a los ciclos litúrgicos (A, B y C) se limitan a los domingos.

No es éste el caso que nos ocupa: se comenta el evangelio de cada día, domingos incluidos (es decir, Ciclo C, pero también lectura continua y de fiestas, según el caso). En una sola página para cada día se reproduce el texto y se añade un comentario breve que el autor considera un “recordatorio”. Con este término expresa su deseo de conectar cada día con lo que cada uno somos. Y ahí está la originalidad de este “otro modo de leer el Evangelio”. Martínez Lozano que como psicoterapeuta, sociólogo y teólogo siempre ha buscado articular psicología y espiritualidad, quiere huir de dos extremos en la lectura de los evangelios: considerar a éstos como un “anecdotario” o interpretarlos en términos puramente moralizantes. Porque los evangelios son, ante todo, libros de sabiduría, y ésta remite al ser humano a lo que es, a su propia verdad desnuda. Esta perspectiva no-dual es la que el autor ha desarrollado recientemente en su obra *Otro modo de ver, otro modo de vivir. Invitación a la no-dualidad* (Desclée 2014).- B. A. O.

PUIGDOLLERS, Rodolfo, *Año litúrgico, año catequético*. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2015, 227 pp., 22 €

Una doble coordenada sirve de marco a este libro, cuyo autor, escolapio, desarrolla su actividad como párroco en tierras catalanas. La primera está expresada en el título: la estrecha vinculación entre liturgia y catequesis, para que la liturgia no sea como un añadido a la catequesis o un apéndice de ésta. La segunda queda reflejada en la foto de la portada y es una constante en todo el libro: la atención especial a los niños, a su formación catequética y a su participación activa y consciente en la liturgia eucarística. El libro está dirigido a las personas interesadas y con alguna implicación tanto en la liturgia como en la catequesis. La clave de su contenido está en la centralidad de la persona y el mensaje de Jesús. La parte central de la obra, la segunda, hace un recorrido por los tiempos litúrgicos viéndolos desde su dimensión catequética. Precede una primera parte que presenta la relación entre liturgia y catequesis como vivencia de la fe cristiana y expresión de la revelación de Dios. La última parte analiza los distintos servicios litúrgicos y acciones que se pueden realizar en la celebración dominical desde una perspectiva catequética.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

BELTRÁN SALVADOR, Fernando, *Thomas Merton. El verdadero viaje*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 158 pp., 9,95 €

El legado espiritual de Thomas Merton se enmarca en estas páginas con una frase que él incluyó en una carta circular a sus amigos el mismo año en que murió. Lo que más atrae de su legado es que el viaje verdadero a que se refiere Merton en esa carta es un viaje interior, algo muy añorado en una sociedad como la nuestra en la que parecería que las circunstancias de ajetreo y aceleración no permitirían caminar por esa interioridad. Sin embargo su atractivo radica en que muchísimos lectores han comprendido, de su mano, que no hace falta retirarse a ningún lugar físico para realizar ese viaje interior que tanto ansía el corazón humano.- A. NAVAS.

DAELEMANS, Bert, *Encuentros en el camino. Una propuesta de discernimiento espiritual*. PPC, Madrid 2015, 304 pp., 20 €

Nos encontramos ante un libro singular. No es un libro para leer, sino que es un libro para contemplar. Es una invitación a recorrer un camino, el *Via crucis*, desde el arte y la espiritualidad ignaciana. El autor, jesuita profesor de teología en la Universidad Comillas, arquitecto y de gran sensibilidad artística, toma como referencia las esculturas en bronce del artista Werner Klenk para sugerir una camino espiritual en el que se unen la imagen, a través de las fotos de las esculturas, la música, con las sugerencias que propone, y la espiritualidad ignaciana. El recorrido está dividido en veinte ejercicios. Cada uno tiene similar estructura: primero, una imagen con sugerencias para la oración, propuestas tanto musicales como tomadas de los textos bíblicos y de la espiritualidad ignaciana; segundo, una meditación que invita a profundizar en la imagen y en el interior de la persona que ora; y tercero, un texto de la tradición que ofrece otra mirada sobre lo contemplado y que abre la puerta, haciendo de enlace, al siguiente ejercicio. Además del contenido, el autor ofrece al inicio un preámbulo con diferentes indicaciones sobre cómo realizar la experiencia individual o comunitariamente. Esta obra, de edición muy cuidada, es una sugerente y original ayuda para todo el que desee profundizar en su encuentro con Dios.- P. RUIZ LOZANO.

DECLoux, Simon, *“He venido para que tengan vida”*.

Ejercicios de ocho días con san Juan. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 230 pp., 12,50 €

Sal Terrae completa con este libro los apuntes de ejercicios sobre los cuatro evangelios escritos por Simon Decloux. El valor de esta obra está principalmente en ser la expresión de la sabiduría espiritual acumulada por el P. Decloux como asistente del Padre General de los jesuitas en Roma y posteriormente como director espiritual en el Congo. El texto es una serie de comentarios de pasajes del Evangelio de Juan que pueden ser utilizados para hacer 8 días de ejercicios. Decloux no cita el texto ignaciano de los ejercicios sino que se centra en el comentario a la Escritura. En este sentido el texto está enraizado en la Escritura –aunque evitando perderse en discusiones exegéticas– y tiene gran hondura espiritual. Echo de menos una mínima conexión con el texto ignaciano de los ejercicios que permitiera asociar mejor los pasajes del evangelio a momentos concretos de los Ejercicios Espirituales. Parece, en este sentido, que Decloux prefiere darse más libertad a la hora de programar un retiro espiritual. Igualmente el libro puede estar falto de una introducción y conclusión que permitieran entender mejor las intenciones y objetivos del autor. En cualquier caso se trata de un libro que cumple ampliamente su objetivo de inspirar al lector de cara a una oración más intensa durante unos días de retiro.- G. VILLAGRÁN.

GONZÁLEZ BUELTA, Benjamín, *Letra pequeña. La cotidianidad infinita*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 256 pp., 13,50 €

La apertura del ser humano a la trascendencia es posible en los pequeños detalles de la vida de cada día. Es un peregrinar que se hace en el instante y penetrando en el interior de la propia persona. De este modo el mundo se convierte en un escenario donde se manifiesta un amor y una imaginación inagotables. Benjamín González Bueta, jesuita, que ha vivido muchos años en la República Dominicana en contacto directo con los más pobres, ayuda con este libro a profundizar en lo cotidiano. Sus reflexiones tienen como primer objetivo la persona de Jesús, su testimonio en determinados momentos de su vida, como son Nazaret, el lago y Betania. Pero se ocupa también de lo que llama “místicos de la cotidianidad”: Etty Hillesum (una de las víctimas judías de Auschwitz), el jesuita Egide van Broeckhoven (que trabajó con los pobres e inmigrantes en Bruselas) y

el también jesuita y santo Pedro Fabro (el primero de los compañeros de Ignacio en sus años de estudio en París).- B. A. O.

GRÜN, Anselm, *Feliz cumpleaños*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 120 pp., 9 €

El cumpleaños es siempre una ocasión de fiesta familiar. Pero también puede ser una oportunidad para reflexionar sobre la propia vida. A esto es a lo que invitan estas páginas de Anselm Grün. Con esa habilidad y cercanía de las que hace gala siempre que aborda temas humanos ofrece aquí reflexiones sencillas que ayudan a valorar lo que es la vida de cada uno. Porque sus reflexiones son generales, pero llaman a que cada lector las traduzca a su vida particular. Ni que decir tiene que el agradecimiento a Dios, al que se reconoce fuente de nuestra vida, está presente en cada página del libro.- B. A. O.

HABITO, Ruben L. F., *El zen y los Ejercicios Espirituales. Dos caminos hacia el despertar y la transformación*. Mensajero, Bilbao 2015, 229 pp., 18,90 €

El autor, que fue jesuita durante 25 años en Filipinas y en Japón, tuvo ocasión en su vida de experimentar tanto los Ejercicios Espirituales ignacianos como el zen. Y luego ha acompañado a personas en una y otra experiencia, procurando además enriquecer mutuamente lo que él piensa son “dos caminos hacia el despertar y la transformación”. Su primera intención en este libro es mostrar a los que practican el zen, al que muchos han llegado por no encontrar respuestas satisfactorias en la oferta tradicional de sus iglesias o sinagogas, que puede serles de gran ayuda en su proceso transformador el que vivió Ignacio de Loyola y dejó reflejado en sus Ejercicios. Pero también se dirige el autor a los cristianos que buscan una profundización y personalización en su fe. En realidad el libro va siguiendo el esquema de las cuatro semanas ignacianas, examinando las dinámicas de los Ejercicios a la luz del zen y proponiendo principios y prácticas del zen para enriquecer la experiencia del ejercitante.- B. A. O.

IZQUIERDO, Monserrat, *Teresa de Jesús con los pies descalzos*. San Pablo, Madrid 2015, 531 p., 16 €

Montserrat Izquierdo confiesa que con su libro ha pretendido adentrarse sobre todo en la vida interior de santa Teresa de Jesús. Por eso tiene especial interés en subrayar, no las cualidades humanas innegables que tiene la santa, sino más bien la obra

interior de filigrana que hizo Dios en ella, hasta convertir a una mujer tan impresionante, que podría haber sido insoportable (en expresión de nuestra autora), en la santa que supo rendirse a la acción de Dios en ella misma, hasta convertirse en la primera doctora de la Iglesia y doctora mística por añadidura. Nuestra autora subraya con gran acierto que la santidad es obra de Dios y nunca del esfuerzo humano. Sólo esta afirmación, en un occidente en el que los creyentes parecen seguir empuñados con frecuencia en esforzarse personalmente en llegar a Dios, como si estuviera lejos o tuvieran que reventar en el empeño, ya hace valiosa esta semblanza interior de santa Teresa. - A. NAVAS.

JALICS, Franz, *Jesús, maestro de meditación. El acompañamiento espiritual en el Evangelio*. PPC, Madrid 2015, 208 pp., 15 €

El autor de este libro adquirió una cierta notoriedad en los últimos tiempos porque fue uno de los jesuitas liberados de los Escuadrones de la Muerte en los años de la dictadura argentina gracias a la intervención del P. Bergoglio en 1976. Húngaro de nacimiento (1927), ha dedicado gran parte de su vida al acompañamiento espiritual. Ahora quiere ordenar su experiencia como acompañante tomando como punto de partida el pasaje evangélico del joven rico. Esta escena le da para identificar como cuatro caminos espirituales o cuatro espiritualidades, que resultan ser, más bien, cuatro etapas de la vida espiritual. A la primera le llama "la armonía", un camino basado en los mandamientos, que se traduce en comprender que la vida tiene un sentido y un orden. Las otras tres son: "la vocación", "el silencio" y "el ser"; con otras palabras: la misión, la contemplación, la unificación con Dios (mística). Estas distintas fases van siendo ilustradas con textos de los evangelios, porque Jalics piensa que es Jesús el mejor maestro del acompañamiento espiritual. Pero la obra se nutre también de la experiencia propia de su autor, sobre todo en tres momentos fuertes de su vida, que son recogidos en la Introducción de Pablo d'Ors: la primera guerra mundial y la experiencia del perdón, al que su madre le condujo; la segunda guerra y la experiencia de la llamada de Dios, que entonces sintió; la experiencia de la tortura durante esos meses de cautiverio en Argentina, que le iniciaron a la contemplación. El libro está pensado para acompañantes, pero vale igualmente para todo

el que quiere profundizar en la vida espiritual.- I. CAMACHO.

UNDERHILL, Evelyn, *La práctica del misticismo*. Trotta, Madrid 2015, 107 pp., 12 €

Publicado poco antes de que estallara la primera guerra mundial (ya en el mismo año 1914), su autora es consciente del contraste entre este libro y el ambiente prebélico en que veía la luz. Evelyn Underhill (1875-1941) se convirtió del agnosticismo tras una estancia en un convento franciscano en 1907 y vivió su fe en la iglesia anglicana, aunque siempre se sintió más cerca del catolicismo. La mística fue uno de sus centros de interés y ya en 1911 publicó *La mística. Estudio de la naturaleza y el desarrollo de la conciencias espiritual* (en castellano, en Trotta, 2006). El que ahora presentamos quiere hacer el misticismo accesible al gran público, que no se siente capaz de meterse en los grandes tratados sobre el tema. Para Underhill, el misticismo no es sino "el arte de la unión con la Realidad" (pág. 20), que busca traspasar todas las imágenes de ésta, en las que normalmente nos quedamos, hasta llegar a descubrir el espíritu de Dios, del que todo valor humano depende. Pero el libro es una "guía práctica": parte de una presentación de lo que es el misticismo para iniciar luego al lector en el entrenamiento y la disciplina que se necesitan en la práctica de las tres formas de contemplación, a las que dedica los tres últimos capítulos.- B. A. O.

RELIGIONES

BEN JELLOUN, Tahar, *El Islam que da miedo*. Alianza Editorial, Madrid 2015, 116 pp., 12 €

Tahar Ben Jelloun es un ensayista y periodista de origen marroquí pero que trabaja en Francia, que ha tratado sobre temas candentes de actualidad como el racismo o el fanatismo religioso. Ben Jelloun se esfuerza en acercarse a estos temas desmontando mitos y explicando las dinámicas de fondo. En el caso de este librito, Ben Jelloun se acerca a la percepción del Islam en las sociedades occidentales. El libro está escrito en forma de preguntas y respuestas simulando una conversación con su hijo. En el libro trata cinco temas principales: el aislamiento que viven los musulmanes moderados, el miedo al Islam, la interpretación del Corán, la tolerancia religiosa en el islam y un esbozo de solución. El libro tiene el mérito de plantear temas complejos e intentar tratarlos sin tabúes. El resultado, sin embargo, a veces peca de centrarse demasiado en

lugares comunes y de situarse en una defensa excesivamente acrítica de la laicidad francesa. Aunque se han añadido algunos párrafos más referidos a la realidad española, se nota que el libro va más bien dirigido a una audiencia francesa y su contexto. Es un loable esfuerzo el que hace Ben Jelloun y apunta algunos temas que es importante tener en cuenta, tal vez requerirían ser tratados en un mayor espacio para poder sacarles todo el jugo.- G. VILLAGRÁN.

ESPARZA, José Javier, *Historia de la Yihad. Catorce siglos de sangre en el nombre de Alá*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 380 pp., 21,90 €

Este libro de José Javier Esparza quiere ser un relato histórico de la evolución de la yihad en el mundo musulmán, desde las primeras escaramuzas de Mahoma hasta el terrorismo islamista actual. El relato se divide en 4 partes: la yihad del primer siglo del Islam, la conquista de la península ibérica y la reconquista, la yihad en la edad moderna (ss. XIII a XVIII), y la yihad en la edad contemporánea. A veces más que una historia de la yihad, el libro es una visión histórica general del desarrollo de la civilización musulmana. La tesis del autor es que la civilización musulmana tiende necesariamente a la yihad como expansión violenta del islam por lo que no es posible pensar en un diálogo del pensamiento político moderno con ésta. El autor demuestra una erudición impresionante y un gran arte la hora de escribir. El estilo ágil, a ratos casi periodístico, hace al libro muy entretenido de leer. Se percibe, sin embargo, algunos sesgos muy evidentes: por una parte una perspectiva muy "hispano-española" (basta ver la gran importancia que da a la historia de la península ibérica); por otra, una percepción negativa del islam de fondo a pesar de los buenos conocimientos históricos. En este sentido, la obra tiene el peligro, a pesar de su erudición e interés por la cultura musulmana, de terminar produciendo el efecto no deseado de limitarse a confirmar los prejuicios anti-musulmanes demasiado extendidos en nuestro país.- G. VILLAGRÁN.

FERRERO HERNÁNDEZ, Cándida - CRUZ PALMA, Óscar de la (eds.), *Vitae Mahometi. Reescritura e invención en la literatura cristiana de controversia*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2014, 386 pp., 41,60 €

Los estudios históricos son un magnífico instrumento para acercarnos a la realidad, pero también se

usan, consciente o inconscientemente, para manipularla poniéndola al servicio de otros intereses. Las relaciones entre islam y cristianismo son un terreno muy ilustrativo para comprobarlo. Por eso es de enorme interés este libro y el trabajo que hay detrás de él, que es fruto de la colaboración de dos equipos de investigadores: el del profesor José Martínez Gárquez, del CSIC, promotor desde el año 2000 de estudios sobre la percepción del islam en la Europa cristiana, y el de los dos editores de este volumen, de la Universidad Autónoma de Barcelona. Se recogen en el volumen hasta 17 estudios elaborados por un conjunto internacional de expertos, que investigan distintas lecturas de la persona de Mahoma y de su obra hechas por autores cristianos a lo largo del Medioevo y de la época moderna. Los objetos de estudio son muy diversos: biografías, incluso noveladas, de Mahoma; traducciones comentadas del Corán; escritos en que se hace una confrontación abierta entre Mahoma y el cristianismo; incluso comedias donde aparece el profeta o retratos y dibujos suyos. Es una amplia muestra del interés que suscitó su figura en la cristiandad, pero también del fuerte sesgo apologético que adoptaron los autores que se ocuparon del tema.- I. CAMACHO.

SPADARO, Antonio (ed.), *Más allá del muro. Diálogo entre un musulmán, un rabino y un cristiano*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 230 pp., 19,90 €

Este nuevo libro de la editorial La Esfera recoge las entrevistas que realizó el jesuita y periodista Antonio Spadaro a Omar Abboud y a Abraham Skorka, musulmán uno y judío el otro, y ambos amigos personales del Papa Francisco. Abboud y Skorka participaron en la preparación y desarrollo del viaje del Papa Francisco a Tierra Santa y se fundieron con él en un abrazo junto al Muro de las Lamentaciones. Este abrazo ha quedado como el gran símbolo de la búsqueda de la paz y el entendimiento entre religiones que el papa Francisco quería promover con aquel viaje. Las entrevistas a ambos personajes son muy vivas e interesantes. Descubrimos en ellas un trabajo largo y discreto de diálogo interreligioso por medio de la amistad personal y la confianza realizado por el papa Francisco desde hace muchos años. En este sentido, el libro abre horizontes muy interesantes que permiten entender el diálogo interreligioso como algo mucho más amplio y más natural que el mero debate teológico erudito y frío alejado

de la realidad del creyente de base. El libro incluye también, como apéndices, los diferentes discursos pronunciados por el papa Francisco en su visita a Tierra Santa. En definitiva, un libro ágil y vivo que, sin pretensiones especiales de rigor académico, acaba siendo muy estimulante para el desarrollo de las relaciones interreligiosas.- G. VILLAGRÁN.

ŽIŽEK, Slavoj, *Islam y modernidad. Reflexiones blasfemas* Herder, Barcelona 2015, 81 pp., 11,80€

Estamos ante un librito de dimensiones reducidas en el que el filósofo esloveno quiere expresar sus convicciones sobre el problema del islam hoy. Ya en la introducción Žižek formula su objetivo como reflexionar “en caliente” a la luz de los atentados de *Charlie Hebdo* en París para tratar de entender lo que está pasando. Žižek reflexiona sobre todo acerca de dos puntos: la relación entre fundamentalismo islámico y modernidad y el lugar de la mujer en el islam. En el primer punto Žižek muestra cómo es necesario abrirnos a una crítica de la modernidad si queremos rechazar sólidamente al fundamentalismo y cómo este es hijo últimamente de la misma modernidad. En el segundo punto, Žižek propone que, aunque parezca paradójico, en el imaginario religioso inconsciente del islam la figura femenina es una pieza fundamental. La figura vetero-testamentaria de Agar, supuesta madre de los musulmanes, representa la mujer libre que rompe las reglas y que tiene una comunicación más directa con Dios. La forma en que se presenta a la mujer en el islam buscaría controlar esta fuerza femenina que se sabe es muy poderosa. En ambos puntos Žižek propone interpretaciones muy interesantes y lúcidas de las dinámicas de fondo en la relación islam-modernidad actual. De fondo en su visión está claramente presente el psicoanálisis de Lacan que marca todo su pensamiento. Tal vez habría que objetar a su posición el que Žižek ignora toda dimensión religiosa en su interpretación del islam, al que interpreta más bien desde el psicoanálisis y la cultura. Esta ausencia de una clave religiosa es una debilidad que permitiría poner en cuestión sus conclusiones.- G. VILLAGRÁN.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

ADORNA, Reyes, *El origen de la infelicidad*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 243 pp., 15 €

De la felicidad se habla y se escribe mucho; de la infelicidad no tanto. Este libro se propone aliviar

nuestras infelicidades. Para ello no quiere abrumar al lector con técnicas, tan de moda hoy, para superar miedos, vivir el momento presente, etc. Su intención es ayudarnos a comprender por qué la naturaleza se preocupa más de que sobrevivamos que de hacernos felices. Y no siempre resulta fácil conciliar ambas cosas. La autora busca hacernos entender cuáles son los mecanismos de los que nos dotó la naturaleza para sobrevivir y cómo hacer para que los mismos no nos lleven a la infelicidad. Cuatro son las causas que, según la naturaleza de nuestra especie, nos pueden llevar a la infelicidad: conocerlos nos ayudará a no enfocar ésta desde la clave de la culpa personal. Y a ello se dedica el capítulo primero. Los dos siguientes describen los recursos instintivos y emocionales y las tendencias cognitivas que provocan infelicidad en nuestro día a día. Un capítulo conclusivo aplica todo esto a las tareas educativas, que es el campo donde trabaja la autora (educación secundaria concretamente) actividad que compagina con la de impartir cursos de crecimiento personal.- B. A. O.

CAAMAÑO LÓPEZ, José Manuel, *Ante el dolor y la muerte. Paisajes de un viaje hacia el Misterio*. PPC, Madrid 2014, 160 pp., 13 €

Profesor de Teología Moral en la Universidad Pontificia Comillas, José Manuel Caamaño había publicado ya *La eutanasia. Problemas éticos al final de la vida* (San Pablo 2013). Aquel libro más teórico se completa ahora con éste otro, que quiere poner rostro a la teoría allí presentada. Recoge también elementos teóricos, pero lo más enriquecedor en él es el contacto con casos reales, lo que da a estas páginas un carácter narrativo. “Por primera vez ahora que muero, empiezo a percatarme de que vivo” (H. von Hofmannstahl); “el sol y la muerte no se pueden mirar de frente” (F. de La Rochefoucauld). Estas dos frases, recogidas como pórtico (pág. 5), expresan una profunda paradoja: la muerte es momento de verdad, pero ante ella sentimos inquietud y miedo. Hoy se es reacio a hablar de la muerte, pero ésta se ha hecho objeto de estudio tan apreciado que ha dado lugar a una nueva ciencia (la tanatología). Este libro ayudará a familiarizarse con la muerte, a mirarla con esperanza: a “afrentar la verdad sin perder la esperanza” (pág. 9).- I. CAMACHO.

CAÑIZARES, Olga – GARCÍA DE LEANIZ, Carmen (coords.), *Hazte experto en inteligencia emocional*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 342 pp., 19 €

Quiere ser manual de referencia en lo que se refiere a las competencias para desarrollar una forma de vida “emocionalmente inteligente”: autoconocimiento, automotivación, conciencia social, habilidades de vida y bienestar, etc. En la primera parte se procura un acercamiento histórico a la temática de la inteligencia emocional y a sus bases científicas en la neurociencia. De modo particular se atiende a esos dos grandes tipos de inteligencia descritos por Gardner: la inteligencia intrapersonal y la inteligencia interpersonal. Relacionada con la primera se analiza la autoestima con detalle y profundidad por una gran experta en el tema: Olga Castanyer. De especial interés es el capítulo 9 (“Gestión de las relaciones”), en el que se analiza temas relativos a la inteligencia interpersonal como son la empatía, la escucha o la comunicación no verbal. Cada capítulo está presidido por un interés práctico en el que se proponen lecturas, videos y actividades que ayuden en el aprendizaje de lo leído.- C. DOMÍNGUEZ.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso, *La Novena Sinfonía de Beethoven y su poder formativo*. Rialp, Madrid 2015, 96 pp., 9 €

El autor, que es catedrático emérito de de Filosofía en la Universidad Complutense, ha querido sintetizar en este librito el espíritu que inspiró su obra *Poder formativo de la música. Estética musical* (publicado en Valencia en 2010). Y para eso ha escogido una pieza excepcional, la novena sinfonía de Beethoven, y más particularmente su cuarto movimiento con el Himno a la Alegría, que él interpreta desde el júbilo que produce la fraternidad (“todos los hombres serán hermanos”, según reza la letra de Friedrich Schiller). El poder formativo de la música se apoya en elementos tales como la relacionalidad (la música es relación), la creatividad y la belleza. Si nos adentramos en la interpretación musical o en la audición, estamos haciendo madurar nuestra personalidad, nos estamos formando como personas.- F. L.

RÍO APARICIO, Pedro (recopilador), *Decálogos para educar. Recursos para la educación en valores*. Editorial CCS, Madrid 2015, 144 pp., 14,10 €
No es un decálogo, sino ¡un centenar de decálogos!, lo que ofrece este libro, del que el autor se presenta

como recopilador. Pero ha sido una tarea paciente y concienzuda. Lo que se ofrece son diez decálogos en diez áreas distintas, desde la naturaleza hasta la religión. Pedro Río, que es Hermano de La Salle y ha consagrado su vida a la vocación educativa, se limita a reproducirlos, citando únicamente la fuente de la que ha tomado cada uno. Los ofrece como materiales para la educación en valores, algo cada vez más apreciado y solicitado por educadores y por la sociedad en general. Propone usarlos en todas las actividades escolares o paraescolares, sin excluir las escuelas de padres.- B. A. O.

SANDRIN, Luciano, *Psicología del enfermo. El hilo verde de la esperanza*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 224 pp., 10,95 €

El autor es bien conocido por sus múltiples publicaciones en torno a los temas sanitarios. En esta ocasión se acerca de nuevo al enfermo, pero para penetrar fundamentalmente en el mundo de la psicología, cuando se encuentra en tantas circunstancias que le afectan de una manera directa. Tendrá que enfrentarse con su enfermedad, con las necesidades que van surgiendo, con los diferentes mensajes que le llegan, con su incapacidad progresiva, con un futuro poco optimista. La lectura de este libro ayudará al enfermo a saber afrontar su propia vulnerabilidad. Y a todos los que le cuidan les enseñará también a comprender los dinamismos propios de estas situaciones, que sirvan para responder de la mejor manera a las ayudas que necesitan. Hay que aprender, como explicarán el último capítulo a mirar siempre el futuro, con optimismo y esperanza.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

FILOSOFÍA

ARENDRT, Hannah, *Crisis de la república*. Trotta, Madrid 2015, 182 pp., 16 €

Este volumen recoge escritos de la última época de Hannah Arendt en los que hay una confrontación crítica con la política de Estados Unidos. “La mentira de la política” denuncia la estrategia de la Secretaría de Estado en lo concerniente a la guerra del Vietnam, denunciando la versión de los hechos que se hizo. Su artículo sobre “La desobediencia civil” defiende la legitimidad jurídica de esta forma de protesta por grupos minoritarios, enraizándola en la tradición de Montesquieu, Locke y Tocqueville. “Sobre la violencia” denun-

cia que ésta se ha convertido en un instrumento de las relaciones políticas internacionales, y que también tiene aplicación dentro de la política interna norteamericana. Intenta establecer diferencias entre poder, potencia, autoridad, fuerza y violencia. Finalmente, en “Pensamientos sobre política y revolución” analiza, en forma de entrevista, la correlación y diferencias entre el socialismo y el capitalismo, objeto de algunos de sus estudios clásicos, así como movimientos sociales de protesta estudiantil y del tercer mundo. Un índice de autores completa el estudio. No hay aportaciones nuevas respecto de sus estudios anteriores, pero sí ofrece concreciones que muestran la pervivencia de sus ideas acerca de la democracia y las distintas formas de totalitarismo, así como su validez para abordar los nuevos retos del siglo XXI.- J. A. ESTRADA.

AYALA, Francisco J., *¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy? Ensayos sobre la naturaleza humana, la ética y la religión*. Alianza Editorial, Madrid 2015, 408 pp., 18 €

El autor, reconocido biólogo español especializado en evolución, ha sido profesor en la Universidad de California, con múltiples reconocimientos a su trabajo como investigador y divulgador. El título de esta obra se inspira en la denominación que puso el pintor Gauguin al más importante de sus cuadros. Las tres preguntas sirven al profesor Ayala, para unificar en torno a las tres cuestiones un conjunto de ensayos que habían aparecido en diversas publicaciones, tanto científicas y periodísticas, como filosóficas. El libro comienza con un preludio en el que en dos capítulos se ofrece una visión global de la teoría de la evolución y su plausibilidad. Este preludio es el fundamento para el desarrollo de las otras tres partes, en las que nos ofrece su comprensión del hombre en un permanente diálogo entre filosofía, genética y evolución. Aparecen temas como la diversidad genética, las semejanzas entre el hombre y los antropoides, el diálogo entre ciencia y religión, el estudio del genoma humano o la neurobiología. Todos ellos tratados con el conocimiento de un científico de prestigio y con la capacidad de un gran divulgador. El libro está llamado a convertirse en un referente para todos aquellos que estén interesados en comprender el hombre, su evolución y las cuestiones que plantea al mismo la ciencia actual.- P. RUIZ LOZANO.

BOBBIO, Norberto, *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*. Trotta, Madrid 2015, 229 pp., 16 €

El conjunto de ensayos recogidos en este libro vio la luz en 1965, pero sigue siendo calificado hoy como un clásico de la filosofía del derecho. Así lo muestra Luigi Ferrajoli en su enjundioso Prólogo, que ayuda a situar este libro de Norberto Bobbio (1909-2004) en la evolución de la filosofía del derecho hasta el presente y a destacar sus aportaciones más significativas. Porque el libro del ilustre jurista italiano fue escrito cuando el positivismo jurídico que había alentado a los totalitarismos en Europa estaba más que cuestionado. Bobbio, después de una primera parte en que diserta sobre la filosofía del derecho buscando clarificar conceptos y definir sus tareas, aborda la controversia clásica entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, y quiere situarse “más en el papel de árbitro o, más modestamente, de juez instructor, que en de defensor o acusador” (pág. 24). No quiere caer en los excesos ni de una corriente ni de la otra. En su calidad de científico siente la tentación de defender algunas exigencias del positivismo; como hombre libre busca salvar la libertad de conciencia y la integridad de la vida moral apelando a ciertos valores que están más allá de toda ley positiva. Es este equilibrio el que sirve de norte a sus reflexiones, cuya validez no está limitada por las circunstancias históricas del momento en que escribía.- I. CAMACHO.

BURGOS, Juan Manuel (ed.), *España vista por sus intelectuales*. Ediciones Palabra, Madrid 2015, 272 pp., 17,50 €

En tiempos de incertidumbre sobre lo que es España, la Asociación Española de Personalismo organizó un congreso en 2014 con el tema “España en la filosofía contemporánea”. En este volumen se recogen sus frutos en forma de doce ponencias sobre el pensamiento de diferentes intelectuales españoles acerca de nuestro país. El primero de ellos es Ortega y Gasset. Luego se sigue un orden cronológico: Balmes, Azaña, García Morente, José Gaos, María Zambrano y Dolores Franco, José Luis López Aranguren y José Jiménez Lozano, Julián Marías, Joan Maragall y Eugenio Triás. Este recorrido muestra que existe un pensamiento bien elaborado sobre la identidad de España y sobre el sentido de su unidad.- F. L.

FOUCAULT, Michel, *Ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 400 pp., 23 €

El título de este libro no corresponde a ninguna obra de Michel Foucault (1926-1984). Expresa, más bien, la tesis de Jorge Álvarez Yágüez, especialista en este autor: con él quiere formular lo que cree ser la clave del pensamiento del filósofo francés. Álvarez Yágüez sostiene que la perspectiva de fondo y el motor del pensamiento de Foucault es de carácter ético; y esto, a pesar de la imagen que muchas veces se da de él como “filósofo del poder” o como “antihumanista radical”. La tesis que Álvarez Yágüez expone en la larga Introducción (págs. 11-74) es que la ética que recorre todos los escritos foucaultianos es una ética del pensamiento. Ya en su obra más conocida, *Las palabras y las cosas*, habla Foucault de una ética de pensamiento, cuya base está en su convicción de que la ética no es sino la práctica de la libertad, una libertad que se abre camino en el seno de las relaciones de poder y que da paso a una acción que él entiende como acción del pensamiento. Es esa libertad la que rompe el eslabón de la determinación histórica. Para ilustrar esta tesis se han seleccionado hasta 19 textos breves de Foucault correspondientes a los últimos años de su vida (entre 1977 y 1984), en buena parte entrevistas, que se suponen poco conocidas para el público español y que son presentados en sendas notas introductorias.- F. L.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *El pensamiento en acción (Textos)*. Edición de Gonzalo Capellán.

Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 466 pp., 20 €

Han sido varias las antologías de textos de Giner de los Ríos desde que se publicara la primera en 1949 en Argentina. Ésta que llega ahora a nuestras manos tiene sus características propias: se limita a escritos sobre pensamiento jurídico-político, social y religioso; se ha preferido, además, reproducir pocos textos y de una cierta extensión. En concreto se han seleccionado siete, que se editan en orden cronológico, aunque uno de ellos (“Religión y ciencia”) no fue escrito por Giner de los Ríos sino sólo traducido por él (su autor es el krausista Leonhardi). La serie abarca un arco temporal amplio: desde 1871 (un texto sobre filosofía del derecho, que no había sido reeditado desde entonces) hasta 1899 (un texto breve sobre Nietzsche y el anarquismo). La serie permite apreciar la evolución del autor desde un pensamiento de corte más filosófico hacia un creciente

interés por la ciencia y, en particular, por las ciencias sociales. La selección viene precedida por un estudio extenso de Gonzalo Capellán, profesor del Departamento de Ciencias Humanas de la Universidad de La Rioja.- I. CAMACHO.

LOCKE, John, *Dos Tractos sobre el gobierno y otros escritos*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 403 pp., 20 €

Cuatro son los escritos que se recogen en este volumen: *Primer Tracto sobre el gobierno* (escrito en 1660), *Segundo Tracto sobre el gobierno* (de 1662-1663), *Ensayo sobre la infalibilidad* (de 1661-1662) y una carta de Locke a Henry Sturbe (de 1659). Sorprenderá saber que estos textos sólo fueron publicados muy recientemente, en 1961, y sorprenderá más al lector su contenido si espera estén en la línea de las obras conocidas de Locke (1632-1704), en particular su *Carta sobre la tolerancia* y sus *Dos tratados sobre el gobierno* (ambos publicados anónimamente en 1689). La mera comparación de las fechas permite averiguar que el contenido de este volumen corresponde a escritos de juventud de filósofo inglés. Proceden de unos años tan convulsos como fueron los que separaron la muerte de Oliver Cromwell y la restauración monárquica con Carlos II (1658-1660). En esos años de juventud Locke vivía con inseguridad y confusión el debate político hasta el punto de llegar a defender un sistema autoritario e intolerante. Hasta se ha llegado a negar que él fuera autor de estos textos tan desconcertantes para quien conoce las ideas que hicieron a Locke pasar a la posteridad como pensador político. Por eso Daniel Mielgo, investigador vinculado a la Universidad de Harvard, no sólo ha editado y anotado cuidadosamente estos textos, sino que los ha precedido con una larguísima Introducción (págs. 17-264), que ayudará al lector a comprender estos escritos desde el contexto complejo en que se fueron concebidos y redactados.- I. CAMACHO.

MONSERRAT, Javier, *El gran enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá*. San Pablo, Madrid 2015, 448 pp., 18 €

“El gran enigma” es la existencia del universo y las preguntas últimas que suscita sobre su origen, significado y finalidad. Monserrat recopila en este estudio muchos de sus trabajos y estudios, principalmente accesibles en revistas digitales como *Tendencias21*. El punto de partida es la inquietud metafísica del

hombre ante el universo y las distintas interpretaciones sobre él en relación con la pregunta por Dios. A partir de ahí, se presenta la hermenéutica cristiana y el significado de un Dios creador trinitario y de Cristo mediador en armonía con el universal religioso. Tras esta introducción, se confronta la incertidumbre con el dogmatismo religioso, abordando el problema de Dios desde el teísmo y el ateísmo de la época contemporánea. El primer capítulo se centra en la incertidumbre filosófica y el análisis de la razón, la ciencia y la filosofía. La consistencia y estabilidad absoluta del universo, sus causas en el orden físico y biológico, y la emergencia evolutiva de la conciencia son los problemas que aborda la razón científica filosófica. La nueva imagen de la materia, del universo, de la vida y del hombre marca la nueva época y el paradigma contemporáneo. El capítulo segundo, sobre teísmo, ateísmo y religiones, plantea la creencia en Dios en el actual contexto existencial y de incertidumbre metafísica. Se analiza el silencio de Dios desde distintas perspectivas, cósmicas y antropológicas, así como el problema del mal, que conlleva tanto la respuesta atea como la fe en un dios liberador y oculto. Desde ahí se analizan las grandes religiones. El capítulo tercero se centra en el cristianismo, en el contexto universal religioso del hombre. Se estudia el significado del silencio divino, cósmico e histórico, los conceptos de creación, revelación y encarnación, la muerte de Cristo y la resurrección. Se ofrece una síntesis de la concepción cristiana de la vida. Finalmente, el epílogo y un anexo plantean la autonomía y la salvación humanas a la luz del contexto cultural y de la situación de la Iglesia en el mundo de hoy. Una referencia bibliográfica, así como una selección de artículos de Internet completan el volumen. Este se puede definir como una breve suma teológica de la concepción cristiana en el siglo XXI.- J. A. ESTRADA.

HISTORIA

ADENAUER, Konrad, *El fin del Nacionalismo y otros escritos y discursos sobre la construcción europea*. Encuentro, Madrid 2014, 244 pp., 12 €

Canciller de la nueva República Federal de Alemania entre 1949 y 1963, Konrad Adenauer (1876-1967) fue, sin duda, uno de los artífices de la Alemania de la posguerra y del naciente proyecto europeo. Para comprender lo que es su vida y su pensamiento, aparte de las *Memorias (1945-1953)* que escribiera

una vez retirado ya, serán de gran utilidad estas páginas, donde se recogen 14 textos suyos de la etapa 1945-1957, a los que se añade uno último de febrero 1967, poco antes de su muerte. Son diversos en su origen: discursos, conferencias, artículos de prensa. Pero en todos ellos se puede seguir el día a día de un gran político, cuando va traduciendo sus grandes ideas a las circunstancias de cada momento. Destacan el discurso en el aula magna de la ciudad de Colonia (ciudad de la que fue alcalde antes y después de la guerra), que pronunció recién concluida la guerra, y el discurso como canciller ante el Parlamento alemán de junio de 1950.- I. CAMACHO.

BARBIER, Frédéric, *Historia del libro*. Alianza Editorial, Madrid 2015, 397 pp., 22 €

Para escribir la historia del libro hay que comenzar preguntándose qué es un libro o en qué aspecto del mismo conviene fijarse: el objeto material, el contenido, la presentación la difusión, el entorno social en que nace, etc. Frédéric Barbier ha tenido que hacerse esas preguntas antes de abordar la historia del libro en Occidente (esta restricción territorial, que falta en la traducción castellana, aparece en el título original francés, publicado en 2001). Los bibliófilos se alegrarán con solo hojear este libro, que se inicia con la invención de la escritura en la Antigüedad para dividir luego la historia en cuatro periodos. Los tiempos del manuscrito y la revolución de Gutenberg con la imprenta constituyen los dos primeros. Luego se estudia la época del Antiguo Régimen, cuando el libro interesaba más a las élites ilustradas, y el periodo más reciente que se inicia con la modernidad, cuando el libro se convierte en objeto de masas. Pero la historia del libro es una historia abierta: en su momento tendrá que incorporar todo el nuevo mundo de las tecnologías virtuales. Este libro tendrá que conocer, sin duda, nuevas ediciones ampliadas.- F. L.

BARRÓN GARCÍA, José Ignacio, *La Iglesia católica y los Estados de Europa Occidental y Norteamérica, 1875-1912*. Ediciones 19, Madrid 2015, 318 pp., 17 €

Esta publicación sigue a otra de la misma editorial sobre las circunstancias excepcionales del debate sobre la cuestión religiosa en España, debate que queda iluminado y complementado ampliamente con esta nueva publicación. La relación de estados con los que se compara la legislación española respecto a las comunidades religiosas y a la Iglesia Católica

es verdaderamente numerosa: Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra, Canadá, Alemania, Imperio Austro-Húngaro, Países Bajos, Noruega, Suecia, Italia, Portugal, Francia, Bélgica y Suiza. Se estudian los derechos y libertades de la Iglesia Católica en España y en esos otros países, con la conclusión de que la legislación más favorable de todas es la española.- A. NAVAS.

BENASSAR, Bartolomé, *Velázquez. Vida*. Ediciones Cátedra, Madrid 2015, 3ª edición, 241 pp., 20,80 €

De la obra pictórica de Velázquez se conoce mucho y se ha estudiado más, incluso hasta llegar a precisar mejor cuáles son sus obras auténticas de entre las muchas que se le han atribuido. Sin embargo su vida es menos conocida. Esta circunstancia justifica la iniciativa de Bartolomé Bennassar, que se ha sentido especialmente estimulado por investigaciones recientes que han desempolvado documentos de archivos hasta ahora desconocidos, los cuales aportan algo de luz en aspectos de la vida de Velázquez. El autor deja claro que él no es especialista en arte, sino historiador; es más, Bennassar se confiesa un apasionado de la historia social. Por eso enfoca esta biografía prestando una especial atención al ambiente de la época de Velázquez (que vivió entre 1599 y 1660), a las instituciones y costumbres, a los modos de pensar dominantes. Pero siguen existiendo aspectos poco conocidos de la vida de Velázquez. Ya Camón Aznar decía de él que su existencia fue “recatada y distante”, poco biografía. Para paliar estas sombras Bennassar ha sabido ofrecer un marco que hace más inteligible la vida del gran pintor.- I. CAMACHO.

BUENO DELGADO, Juan Antonio, *La legislación religiosa en la compilación justiniana*. Dykinson, Madrid 2015, 502 pp., 39 €

Siendo ya doctor en Derecho, el autor alcanzó también el doctorado en Historia, precisamente con este volumen que ahora ve la luz. Esta doble especialización constituye una base de garantía para el libro que comentamos. Su objeto es recopilar la abundante legislación religiosa que se promulgó durante el gobierno del emperador Justiniano I (527-565). Es una etapa de enorme interés porque el cristianismo está arraigando de manera definitiva y la sociedad se está cristianizando, sin que falten los conflictos entre la ortodoxia y la herejía ni las disputas teológicas, y sin que exista una claridad suficiente sobre las relaciones

entre lo político y lo religioso. Por eso el autor, con muy buen sentido, dedica la primera parte de su libro al marco contextual. Sólo así estará preparado el lector para entender la legislación propiamente dicha, a la que se dedica la segunda parte. Del conjunto del *Corpus Iuris Civilis* se han recogido y sistematizado normas que se agrupan en tres bloques: las que se refieren al clero (o, más en general, a la organización eclesiástica), las que se ocupan de las herejías y de la ortodoxia, las relativas al matrimonio. Como no se trata de una mera recopilación sino de una sistematización, el autor se encarga de ir comentando las normas seleccionadas por temas.- I. CAMACHO.

CASTRO MERELLO, Agustín, *El Seminario Diocesano de Canarias y los Jesuitas (1852-1868)*. Mensajero, Bilbao 2014, 511 pp.

Con pluma ágil y finura gaditana, la obra póstuma del jesuita casi canario, Castro Merello nos acerca a un tiempo muy interesante por ser los jesuitas los que van a recibir el encargo de la formación del clero gran canario. Siendo el pastor de la diócesis el obispo Codina, de la Congregación de la Misión (PP. Paúles), y aconsejado por su amigo y misionero Antonio M^a Claret. La Compañía de Jesús no estaba aún reconocida oficialmente en España, tras su exilio, pero el art. 29 del Concordato de 1851 abrirá el postigo para que puedan volver. Además, siendo Buenaventura Codina paúl, las reglas de san Vicente tenían mucha afinidad con las constituciones de san Ignacio de Loyola. También formaba parte de la acción pastoral de los discípulos del santo vasco el impartir las misiones, como complemento a la labor docente y formación espiritual. Además de la atención a monjas y parroquias, ejercen otros servicios apostólicos, como las visitas a enfermos, a los leprosos, los “lazarinos” y a los soldados de la guarnición. Estamos ante una obra interesante pues nos sitúa en el tiempo y el espacio de una época no exenta de algunos sobresaltos pues la estabilidad política no estaba asegurada. No sabía uno al acostarse si amanecería liberal o conservador, progresista o moderado.- J. A. MORILLAS.

CHAPUT, Marie-Claude – PÉREZ SERRANO, Julio (eds.), *La Transición española. Nuevos enfoques para un viejo debate*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 355 pp., 25 €

Durante mucho tiempo la Transición española fue considerada como proceso modélico. Desde que estalló la reciente crisis se empieza a ver en ella errores a los

que se atribuyen muchas de las dificultades actuales. Desde 2008 las universidades de Paris-Nanterre y de Cádiz vienen celebrando encuentros, con el apoyo del Colegio de España en París, para hacer luz sobre aquellos años decisivos. Ahora se nos ofrece una selección de trabajos presentados en ocho de esos encuentros, que abordan aspectos concretos de lo vivido entonces. Un primer bloque de trabajos se ocupa de diferentes actores políticos y sociales de la Transición (ejército, izquierda radical, municipios, sindicatos, estudiantes...), tomando como punto de partida la visión de conjunto de Salustiano del Campo, testigo directo de esos años. El segundo bloque estudia los discursos y representaciones que aparecieron en los medios de comunicación, en especial prensa y revistas. Un último bloque recoge testimonios directos de los que se opusieron al camino elegido y propugnaban una ruptura democrática o una salida revolucionaria. El conjunto de escritos ayuda a comprender muchos aspectos concretos: son piezas de un puzzle cuya lectura lleva al lector a hacerse cargo de la complejidad de lo ocurrido.- I. CAMACHO.

EIRAS ROEL, Antonio, *El Partido Demócrata español. 1849-1873. Los primeros demócratas*. Ediciones 19, Madrid 2015, 427 pp., 9 €

A lo largo del siglo XIX asistimos a un proceso de clarificación y distinción de términos que inicialmente eran asumidos de una forma más bien confusa por todas las fuerzas progresistas: anarquismo, socialismo, liberalismo, democracia, república. El Partido Demócrata en España se inserta en este proceso y marca una clara separación de la tradición liberal, a la que añadiría la reivindicación del sufragio universal y de la democracia directa. Antonio Eiras, hoy profesor emérito de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Santiago de Compostela, presentó su tesis doctoral ya en 1954 sobre este tema. Aquella primera edición, publicada en 1961, es ahora reeditada y actualizada en un contexto historiográfico diferente. Abarca un período decisivo en la historia de España: entre la revolución de 1848 en Francia y sus repercusiones en nuestro país, que es el contexto en que nace nuestro Partido Demócrata, y el Sexenio Revolucionario, que se inicia en 1868. En todo este tiempo el Partido Demócrata jugó un papel relevante. Su declive comenzó cuando se separaron de él los republicanos, que no admitían que una auténtica democracia fuera compatible con la mo-

narquía, a la que el partido objeto de estudio en este libro nunca renunció.- I. CAMACHO.

GILA MEDINA, Lázaro (comisario), *"Iuxta Crucem". Arte e iconografía de la Pasión de Cristo en la Granada moderna (siglos XVI-XVIII)*. Diputación de Granada, 2015, 305 pp., 30 €

Corresponde este volumen al catálogo de la cuarta exposición de la serie sobre el legado histórico-artístico de la iglesia granadina, que ha venido organizando la Diputación de Granada y su Delegación de Cultura. Concretamente ésta cuarta se celebró en los meses de marzo, abril y mayo de 2015. Como su título indica, se centra en la pasión de Cristo. El volumen se abre con un breve estudio introductorio y otros tres estudios más amplios: el Crucificado en la escultura granadina del gótico al barroco; la Virgen Dolorosa en el arte granadino; las iconografías de la Pasión importadas de Europa. Sigue el catálogo propiamente dicho, que se atiene a la distribución en tres secciones de la exposición: las dos primeras llevan por título "La Gran Pasión" y "La Pequeña Pasión" (según el tamaño de las obras, y de acuerdo con la expresión que usara Alberto Durero para sus grabados); la tercera, "Ecce Homo et Mater Dolorosa", con los bustos más afamados del barroco andaluz. No es preciso ponderar la calidad de la publicación ni su valor para los estudiosos.- B. A. O.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Ana, *Alfonso X el Mago*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 2015, 206 pp., 15 €

En contra de lo que se ha pensado generalmente, la astrología y la magia no están necesariamente vinculadas con el mundo de los demonios. Esto lo sabía especialmente bien el rey Alfonso X el Sabio, que trató a la astrología y a la magia como campos científicos, basado en la idea filosófica de que existía una profunda conexión entre el ser humano y la naturaleza. En lugar de sospechar en tales saberes nada diabólico, el rey y sus sabios consideraban que los conocimientos que nacían de dichas disciplinas no eran otra cosa que la recompensa que Dios da al estudioso en beneficio de toda la humanidad. Tanto por su estudio como por la ausencia de prevenciones en este campo, Alfonso y sus estudiosos son dignos de admiración.- A. NAVAS.

HANSEN, Folker, *La economía del cáñamo en la España suroriental. El cultivo, manipulación y transformación del cáñamo en su significado para la estructura*

social de las vegas. Traducción, estudio introductorio y notas de Jesús Millán García-Varela. Universitat d'Alacant, Alicante 2015, 274 pp., 24 €

Tiene sentido que se publique ahora en nuestra lengua lo que en su origen fue una tesis doctoral defendida en la Universidad de Bonn del que entonces era un joven estudiante alemán con un gran aprecio hacia España y lo español. Su estudio nos permite comprender un mundo, hoy ya desaparecido, justo en los tiempos en que se estaba preparando esa desaparición. Fue el sur del País Valenciano (Bajo Segura) y el noroeste de Murcia el último reducto del cultivo del cáñamo a través de explotaciones familiares, muchas veces en régimen de arrendamiento de tierras. El cáñamo está en el origen de la industria del calzado, que tanto ha florecido en la comarca de Elche. Su importancia no es menor. Folker Hansen, que había estudiado edafología y geografía, enfoca su trabajo desde este punto de vista. Su estudio se basa en un trabajo de campo de 13 meses (1962-1963), para acercarse a una realidad geográfica y social que había interesado poco a los estudiosos hasta entonces. Precisamente porque la realidad aquí descrita no existe ya hoy, el estudio que ahora se recupera es una contribución de gran interés para el conocimiento de nuestro pasado y de sus efectos sobre el presente. La Introducción de Jesús Millán, de la Universidad de Valencia, ayuda a valorar desde la perspectiva del historiador la aportación de Hansen.- F. L.

HARO IZQUIERDO, Fernando de, *Coptos. Viaje al encuentro de los mártires de Egipto*. Ediciones Encuentro, Madrid 2015, 193 p., 15 €

El martirio de 21 coptos (cristianos egipcios) a manos de los sicarios del autodenominado Estado Islámico, da pie a Fernando de Haro para intentar dar a conocer al mundo occidental la realidad y la vida de los cristianos coptos, los primitivos cristianos de Egipto. Estos cristianos son una décima parte de la población de Egipto y han sabido convivir con los musulmanes desde que éstos conquistaron el país, sin dejarse tentar por la violencia, a pesar de sufrirla desde entonces, al menos de modo intermitente, y sin esperanza de una normalización de su situación ciudadana en pie de igualdad con los musulmanes, a pesar de participar junto con ellos en las manifestaciones de la llamada primavera árabe. Los 21 mártires coptos fueron martirizados por el hecho de ser seguidores de ese mismo Jesús con cuyo nombre en la boca murieron.- A. NAVAS.

LOP SEBASTIÀ, Miguel (ed.), *Alfonso Salmerón, SJ (1515-1585). Una biografía epistolar*. Mensajero, Bilbao – Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015, 400 pp., 25 €

La base de esta biografía la constituyen 156 cartas de Alfonso Salmerón (escritas por él o dirigidas a él), que el jesuita Miguel Lop ha seleccionado de los dos volúmenes de su epistolario publicado en *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Ha escogido sólo aquellas cartas que ofrecen datos biográficos sobre el que fue el más joven de los primeros nueve compañeros de Ignacio de Loyola en París. Estos datos de las cartas se completan con otros tomados de dos documentos de la época: el llamado *Chronicon* del P. Juan de Polanco, donde se narran los primeros años de vida de la Compañía de Jesús, y la *Crónica del colegio de Nápoles*, donde Salmerón pasó los últimos 25 años de su vida. Con todo este material de primera mano Miguel Lop ha construido la biografía del P. Salmerón (1515-1585), recorriendo uno a uno casi todos los años desde la fundación de la Compañía, indicando en cada uno de ellos lo más relevante de la vida de Salmerón e insertando los textos seleccionados. El conjunto constituye un testimonio directo de uno de los primeros jesuitas, de su actividad apostólica en misiones por muchas partes de Europa, de su participación en el concilio de Trento, de su experiencia no siempre exitosa en cargos de responsabilidad, de sus últimos años en Nápoles.- I. CAMACHO.

MARÍN CARA, Antonio, *Almería y los jesuitas. Cien años en compañía, 1910-2010*. Universidad de Almería, 2015, 707 pp., 20 €

Aunque se tienen noticias de que ya desde el siglo XVII los jesuitas organizaron misiones en la provincia de Almería, el establecimiento de éstos en una residencia en la ciudad sólo sería realidad en 1910. Desde entonces han permanecido allí ininterrumpidamente, sin ahorrarse las vicisitudes derivadas de la II República y la guerra civil (en julio de 1936 fueron asesinados los PP. Martín Santaella, Manuel Luque y Alfonso Payán). Antonio Marín, jesuita almeriense, ha dedicado un trabajo muy concienzudo a elaborar este estudio centenario, que fue su tesis doctoral presentada en la Universidad de Granada. En él se recorren las sucesivas etapas: la etapa de asentamiento, los años de República y la guerra, el periodo franquista, la etapa más reciente desde el traslado a la periferia

de la ciudad en 1975. Es de destacar el esfuerzo del autor por la contextualización histórica de cada fase; y más aún su trabajo de consulta a archivos y hemerotecas, así como de entrevistas a testigos directos e indirectos. Así se puede concluir el estudio destacando: la capacidad de adaptación y superación de acuerdo con las exigencias de la realidad y los cambios en ella; la implicación social de los jesuitas, especialmente su atención a las clases más desfavorecidas; su preocupación por implicar a los seglares en todas sus actividades.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Manuel, *Los gitanos y las gitanas de España a mediados del siglo XVIII. El fracaso de un proyecto de "exterminio" (1748-1765)*.

Universidad de Almería, 2015, 193 pp., 16 €

Este libro es un fruto más de la tesis doctoral que realizó su autor sobre un tema que ha seguido siendo luego para él objeto de investigación. En este caso se centra en la redada de 1749, que decretó el Consejo de Castilla para meter en prisión a todos los gitanos de la Península. La medida pretendía resolver, por esta vía del exterminio, un conflicto étnico que venía de tres siglos atrás y que se alimentaba de un estereotipo del gitano como delincuente incorregible. No era la primera medida de este estilo que se tomó en España contra ellos, pero fue sin duda la más drástica y de efectos más ambiciosos. En este estudio se analiza por separado cuál fue el destino de gitanos y gitanas: éstas, para ser encerradas en hospicios o casas de misericordia; aquéllos, como mano de obra barata para iniciativas militares o proyectos de construcción. Esta triste historia, que conviene conocer, concluyó con el indulto general concedido en 1795, cuando se impuso la evidencia de que la medida de 1745 era inviable. En apéndice documental se ofrecen 14 textos que el autor ha seleccionado de los archivos en que ha basado su investigación (archivo del Departamento Marítimo de Cartagena y archivo de la Diputación Provincial de Zaragoza).- I. CAMACHO.

MORÁN, Gloria M., *Los laberintos de la identidad política. Religión, nacionalismo, Derecho y el legado de las culturas imaginadas de Europa. Del cristianismo como identidad cívica a la génesis de la identidad nacional*. Dykinson, Madrid 2015, 571 pp., 38 €

Este libro quiere salir al paso de la tendencia de ciertos historiadores y filólogos de ponerse al servicio de la ideología dominante para construir

memorias colectivas de identidad nacional. Por eso busca deconstruir triunfalismos que glorifican un pasado imaginado que ha servido en otro tiempo para exaltar sucesivamente el cristianismo imperial, el catolicismo romano, el protestantismo nacional y nacionalismo patrio y, más recientemente algunos neonacionalismos más localistas. Estos neonacionalismos de ahora se desarrollan en una Europa que está buscando su unidad y recurren a la ideología nacionalista que canalizó en la génesis de los Estados-nación. En este estudio histórico se presta una atención especial a la construcción medieval de la identidad europea, de la que nace el paradigma nacionalista contemporáneo, que se alimenta más tarde de las ideologías nacionalistas del siglo XIX y de los movimientos descolonizadores del siglo XX. Y la conclusión de este recorrido histórico es inequívoca: si algo enseña la historia es que las sociedades son dinámicas y las identidades culturales también. Por eso una ideología estática, pasada o presente, no es más que fruto de la imaginación.- F. L.

ROMERO, Juan – FURIÓ, Antoni (eds.), *Historia de las Españas. Una aproximación crítica*. Tirant Humanidades, Valencia 2015, 451 pp., 29 €

Con este libro se pretende poner el acento más en lo diverso que existe en España, que en lo que es común. De ahí que el título se haya redactado en plural, por alusión a las Españas diversas que hay dentro de la España actual. Se intenta explicar a España como un producto histórico de una serie de circunstancias, no como una especie de realidad superior a la realidad de los pueblos que la componen. Los editores subrayan que no pretenden convencer a nadie, sino solamente ilustrar al lector sobre multitud de aspectos que posiblemente no haya podido conocer, por haberse asomado solamente a historiografía de corte más tradicional. Tratan de explicar todo el proceso histórico de forma racional, sin dejarse llevar por apasionamientos políticos o de otro tipo, que acaban distorsionando la realidad.- A. NAVAS.

SCARAFFIA, Lucetta (ed.), *La gran prostituta. Tópicos sobre la Iglesia a lo largo de la historia*. San Pablo, Madrid 2015, 336 pp., 16,50 €

Los siete autores que han participado en este libro son mujeres, todas historiadoras, aunque no todas católicas. Y el objetivo que da unidad a los diez

ensayos recogidos, de carácter divulgativo, es el de deshacer algunos tópicos muy difundidos sobre la Iglesia, muchos de los cuales tuvieron su origen en el siglo XIX, en una época de difícil entendimiento entre la Iglesia y la sociedad moderna. El primer ensayo ("La gran prostituta en la historia de la Iglesia") subraya el contraste entre la Iglesia ideal y la real, que ha adquirido distintos perfiles a lo largo de la historia. Esta acusación más general se concreta luego en cuestiones más particulares: la Inquisición, el celibato de los clérigos, los orígenes del ser humano y la evolución, el antisemitismo de la Iglesia, la Iglesia que odia al sexo, la Iglesia que es enemiga de la ciencia, la Iglesia que oprime a la mujer, la Iglesia que busca el sufrimiento de los fieles. Las autoras no quieren adoptar un talante apologético, pero sus trabajos hacen sospechar que detrás de estos tópicos hay hechos reales que explican las críticas, a veces despiadadas y desproporcionadas, que la Iglesia ha recibido y sigue recibiendo.- B. A. O.

CIENCIAS SOCIALES

CHAPUT, Marie-Claude – GALEOTE, Géraldine – LOMBART HUESCA, María – PUJOL BERCHE, Mercè – TUR, Bruno (coords.), *Migraciones e identidades en la España plural. Estudios sobre los procesos migratorios*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 285 pp., 20 €

España fue tierra de emigrantes en el siglo XIX y volvió a serlo entre 1950 y 1970. Luego, a partir de 1990, se convirtió en tierra de inmigración. Pero hoy son muchos los jóvenes españoles que miran al extranjero como lugar de trabajo. Y las migraciones, sobre todo cuando son significativas en número, plantean en seguida la cuestión de la convivencia entre culturas y tradiciones. Este libro recoge hasta 17 trabajos de especialistas reconocidos en este campo, en los que se estudian distintos aspectos del tema: no sólo el hecho de las migraciones en sí y sus características, sino también el de las identidades y el de la experiencia de vivir en el exilio. Y así se estudian las migraciones por sus efectos en el país, por sus efectos sobre las personas, por la dinámica del proceso migratorio mismo, por sus efectos sobre la transformación de las sociedades. En pocas palabras, se pasa revista a los españoles emigrados y a los que en nuestro país conviven con reciben inmigrantes, pero también a los inmigrantes mismos y su integración entre nosotros.- I. CAMACHO.

FERNÁNDEZ TORRES, María Jesús, *Movimientos sociales y acción colectiva. Pasado y presente*. EUNSA, Navarra 2015, 176 pp., 13 €

Su amplio curriculum en el ámbito de la comunicación y de las relaciones públicas ha sido el terreno abonado para que María Jesús Fernández Torres se haya interesado por los nuevos movimientos sociales. Este libro es el fruto de tal preocupación. Identificar los que es un movimiento social, estudiar su evolución y captar la novedad de los rasgos de los llamados "nuevos movimientos sociales", considerando también la acción colectiva, que es su clásico instrumento de acción: ése es el entramado de este libro, que se ha ayudado de las principales publicaciones disponibles sobre el tema. Los movimientos sociales nacieron en el siglo XVIII como formas de asociación marcadas por un fuerte espíritu de lucha y por una estabilidad en el tiempo. El nacimiento de los nuevos movimientos sociales suele localizarse en los años 1960 como consecuencia de los cambios científicos y tecnológicos, económicos y en el campo de las comunicaciones. Ejercen su acción en el seno de la sociedad civil y tienen resistencia a incorporarse a la acción política; se organizan no jerárquicamente, sino según el modelo de redes; promueven cambios sociales, pero más inspirados por los valores post-materiales.- I. CAMACHO.

GEORGE, Susan, *Los usurpadores. Cómo las empresas transnacionales toman el poder*. Icaria, Barcelona 2015, 205 pp., 17 €

"Ascenso de la autoridad ilegítima": así llama Susan George a la historia que quiere contar en este libro. A la autora ya la conocemos por sus actividades y escritos contra el proceso de globalización capitalista en que nos encontramos inmersos. Autoridades ilegítimas son los grupos de presión de determinadas empresas privadas o de sectores industriales, así como ejecutivos de grandes empresas: todos trabajan para que las políticas oficiales de los gobiernos en áreas tan decisivas como la sanidad, la agricultura y alimentación, el comercio o el régimen fiscal se establezcan de manera que favorezcan a sus intereses particulares. Susan George dedica la primera parte de su libro a describir lo que, según ella, son las características de las empresas transnacionales, fijándose sobre todo en el poder que poseen. Luego estudia cómo este poder está en contradicción con lo que constituyen los mecanismos de legitimación

del poder. El problema de hoy es que los poderes legitimados por procesos democráticos están cada vez más controlados por estas élites empresariales. Esto le lleva a formular su tesis de lo que llama la Gran Regresión Neoliberal. Por eso las empresas son hoy el principal peligro para la democracia, un peligro que los ciudadanos no deben ignorar.- I. CAMACHO.

HEILBRONER, Robert L., *Los filósofos terrenales. Vida, tiempo e ideas de los grandes pensadores de la economía*. Alianza editorial, Madrid 2015, 503 pp., 14,90 €

Este libro vio ya la luz en 1953: fue una de las primeras obras de Robert L. Heilbroner (1919-2005) y ha seguido editándose por su gran valor como síntesis de la historia del pensamiento económico. De hecho, a nosotros llega como traducción de la 7ª edición inglesa de 1999. Heilbroner está convencido –como ya lo estaba Keynes– de que las ideas de los economistas son mucho más poderosas de lo que corrientemente se cree. Y desde muy pronto empezó a interesarse por la historia de la evolución del pensamiento económico, que es lo que desarrolla en este libro. Pero lo hace a partir de la selección de unos pocos autores: Smith, Malthus, Ricardo, los socialistas utópicos, Marx, los economistas de la época victoriana, Veblen, Keynes, Schumpeter. Efectivamente son autores que hay que conocer porque son los hitos del pensamiento económico de los tres últimos siglos, los que están detrás del rápido desarrollo de la economía moderna. Porque –como ya escribiera Keynes– “los hombres prácticos, que se creen por completo exentos de cualquier influencia intelectual, son generalmente esclavos de algún economista difunto”. Sólo que hoy están ya difuntos algunos economistas que no lo estaban cuando este libro se escribió.- I. CAMACHO.

SINGER, Tania – RICARD, Matthieu (eds.), *Economía solidaria. Conversaciones con el Dalai Lama sobre el altruismo y la compasión*. Kairós, Barcelona 2015, 279 pp., 16 €

Desde 1987 el *Mind and Life Institute* viene organizando diálogos interdisciplinares auspiciados por el Dalái Lama para el encuentro de científicos, filósofos y contemplativos con la intención de conocer mejor lo que es la mente humana y la naturaleza de la realidad. El encuentro de 2010 tuvo como tema “Altruismo y compasión en los sistemas económicos”. En principio se pensaba que budismo y economía eran dos

realidades difíciles de compaginar: ¿cómo se puede siquiera pensar en armonizar la compasión, la simplicidad voluntaria y la disminución del sufrimiento con la búsqueda de riqueza y la mejora de las condiciones materiales de vida? Pero algo hay en común, que sirvió como punto de partida: budismo y economía buscan ambos la felicidad humana. Con el término de “economía solidaria” se quiere expresar un camino para sacar a la economía de su permanente autorreferencialidad, una orientación novedosa que hoy interesa cada vez en más ambientes. Las 14 contribuciones que se recogen en este libro combinan los puntos de vista la neurociencia y la economía para analizar los comportamientos altruistas, y algunas ofrecen también iniciativas en marcha que muestran la viabilidad de una economía solidaria.- I. CAMACHO.

VARIA

FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso, *Segundo tomo del Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición, estudio y notas de Luis Gómez Canseco. Real Academia Española, Madrid 2014, 123* + 651 pp., 35 €

El quinto centenario de la publicación de esta obra ha sido la ocasión para esta nueva edición, que ha corrido a cargo de un reconocido especialista, hoy profesor titular en el Departamento de Filología Española en la Universidad de Huelva. Con esta nueva edición, Luis Gómez Canseco se propone hacer al lector de hoy tan accesible esta obra como lo fue para sus contemporáneos del siglo XVII. Por eso ha procurado ofrecer un texto fiable (teniendo en cuenta los diferentes manuscritos disponibles), adornado con las notas aclaratorias que parecen necesarias para su comprensión hoy. Para los más interesados ofrece además en la Introducción una síntesis de los debates en torno a la identidad de su autor y sus rasgos, incorporando los estudios más recientes que se basan en el análisis filológico. El mismo sentido tienen los Anejos, entre los que destaca el que contiene un extenso aparato crítico del texto, otro sobre la geografía de esta versión del Quijote, así como una extensa bibliografía. El lector de hoy dispone, por tanto, de una muy cuidada edición de un libro que pretendió ser la continuación de la obra cumbre de Cervantes, al tiempo que la corregía y criticaba de modo inmisericorde a su autor, la cual vio la luz un año antes que el segundo volumen del auténtico Quijote.- F. L.

LIBROS RECIBIDOS¹

- ÁLVAREZ, CH., *El Evangelio para torpes*, San Pablo, Madrid 2015, 188 pp.
- ANCOS MORALES, B., *Teresa de Jesús, comunicadora del Dios inefable. Tres claves de lectura de su obra literaria*, Encuentro, Madrid 2015, 96 pp.
- BENEDICTO XVI y FRANCISCO, *Hacia un ecoevangelio*, Herder, Barcelona 2015, 408 pp.
- BORRAGÁN MATA, V., *La gratuidad. El gran desafío de la vida cristiana*, San Pablo, Madrid 2015, 256 pp.
- CAAMAÑO, J. M. - CEBOLLADA, P. (eds.), *Pensamiento social cristiano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2015, 316 pp.
- CHENAUX, PH., *El Concilio Vaticano II*, Encuentro, Madrid 2015.
- CORRAL TALCIANI, H., *El proceso contra Tomás Moro*, Rialp, Madrid 2015, 142 pp.
- CORTÉS, J., *La Escuela católica. De la autocomprensión a la significatividad*. PPC, Madrid 2015, 280 pp.
- CRESPO HIDALGO, A., *La entrañable misericordia de nuestro Dios. Para vivir el Año de la misericordia*. San Pablo, Madrid 2015, 248 pp.
- EIZAGUIRRE, J., *Todo confluye. Espíritu y espiritualidad en los movimientos altermundistas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 192 pp.
- FRANCISCO, *Desafíos de la familia. Catequesis del Papa*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, 160 pp.
- FRUZZETTI, A. E., *La pareja altamente conflictiva. Guía de terapia dialéctico-conductual para encontrar paz, intimidad y reconocimiento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 224 pp.
- GARCÍA MAESTRO, J. P., *Alternativas proféticas. La pastoral del cambio a partir de Evangelii gaudium*, Paulinas, Madrid 2015
- GARCÍA, J. A. (ed.), *Pasión por Cristo, pasión por la humanidad. Escritos del P. Arrupe sobre la vida religiosa*, Mensajero, Bilbao 2015, 300 pp.
- GERGEN, K. J., *El ser relacional. Más allá del Yo y de la Comunidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 576 pp.
- GÓMEZ MANZANO, R. - BERMEJO POLO, M. C., *Relaciones interpersonales en la vida consagrada. Cursillos de formación*, San Pablo, Madrid 2015, 299 pp.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid 2015, 360 pp.
- GORDILLO, J. L., *Los hombres del saco. Resurge la trama de los bebés robados*, San Pablo, Madrid 2015, 128 pp.
- HEIDEGGER, M., *Cuadernos negros*, Trotta, Madrid 2015, 420 pp.
- KELSEN, H., *Religión secular. Una polémica contra la malinterpretación de la filosofía social, la ciencia y la política modernas como "nuevas religiones"*, Trotta, Madrid 2015, 360 pp.
- LEWIS, C. S., *La alegoría del amor. Un estudio sobre tradición medieval*, Encuentro, Madrid 2015, 352 pp.
- LÓPEZ BAEZA, A., *Francisco de Asís. Una luz puesta en lo alto*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 224 pp.
- MARTÍNEZ SISTACH, L. (ed.), *La pastoral de las grandes ciudades*, PPC, Madrid 2015, 392 pp.

¹ 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.

- MARTÍNEZ VEIGA, U., *Historia de la Antropología. Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*, UNED, Madrid 2015, 730 pp.
- MASIÁ, J., *Vivir. Espiritualidad en pequeñas dosis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 192 pp.
- MOA, P., *Los mitos del franquismo*, La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 552 pp.
- POHLSANDER, H. A., *El Emperador Constantino*, Rialp, Madrid 2015, 136 pp.
- RICCI, A., *Separados, pero siempre padres. Los desafíos educativos de los padres separados y divorciados*, CCS, Madrid 2015, 100 pp.
- RUPNIK, M. I. - CAMPATELLI, M., *Veo una rama de almendro. Reflexiones sobre la vida consagrada*, San Pablo, Madrid 2015, 368 pp.
- SARMIENTO FRANCO, A. - ESCRIVÁ IVARS, J., *La familia en el magisterio de Benedicto XVI*, Rialp, Madrid 2015, 284 pp.
- SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ, *Impacto de la crisis en el proyecto europeo*, Mira, Zaragoza 2015, 370 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

Testigos de la fe y Maestros de los primeros siglos de la Iglesia: los Padres de la Iglesia

Ética pública frente a corrupción

Ética e investigación como búsqueda de la verdad

El existir ante Dios. Una aproximación al concepto de existencia en el pensamiento de Søren Kierkegaard

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

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

ÍNDICE DEL VOLUMEN LXII

ALARCOS MARTÍNEZ, FRANCISCO JOSÉ, <i>La coherencia humilde como imperativo ético</i>	189-209
ANGULO ORDORIKA, IANIRE, <i>Tres verbos bíblicos para una vida consagrada alegre</i>	59-74
BOTANA FSC, ANTONIO, <i>Comunión y profecía: aportación de la vida religiosa a las nuevas familias arismáticas</i>	31-42
CABRA MELÉNDEZ, JOSÉ EMILIO, “Y se puso a caminar con ellos” (Lc 24,15). <i>Claves para una espiritualidad de la parroquia</i>	261-281
DOMÍNGUEZ MORANO SJ, CARLOS, <i>La experiencia mística entre la dualidad y la no-dualidad</i>	305-324
FLORES OLMOS, ISRAEL, <i>Paul Ricoeur y la interpretación del símbolo religioso en la filosofía de la liberación latinoamericana</i>	445-458
GUEVARA LLAGUNO, M. JUNKAL, <i>La presencia de la Biblia en “Cien años de soledad”</i>	129-152
LEIVA BÉJAR, PEDRO, <i>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</i>	153-174
MARTÍN MORILLAS, ANTONIO M., <i>El ‘nuevo confucianismo de Boston’.</i> <i>Versiones y lecturas</i>	283-304
MARTÍNEZ-GAYOL FERNÁNDEZ ACI, NURYA, <i>Sentido, resistencia, miedo, fascinación. El cambio como posibilidad en la vida religiosa</i>	9-30
PARRILLA MARTÍNEZ, DESIDERIO, <i>Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard</i>	175-188
PÉREZ SANJUÁN, RAQUEL, <i>Las asociaciones internacionales privadas de fieles en el CIC 1983: una aproximación canónica</i>	325-342
PORCEL MORENO, MANUEL, <i>¿Son realmente onto-teo-lógicas las pruebas clásicas de la existencia de Dios?</i>	423-444
SÁNCHEZ NOGALES, JOSÉ LUIS, <i>Fenomenología y fenomenología de la religión (del método husserliano a su aplicación al fenómeno religioso)</i>	389-403
VILLAGRÁN MEDINA SJ, GONZALO, <i>La política en la doctrina social de la Iglesia</i>	405-421
—, <i>La vida consagrada en la acción social de la Iglesia</i>	43-58

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 • www.teol-granada.com