



Teología y mundo actual

Facultad de Teología
Granada

“Y se puso a caminar con ellos” (Lc 24,15)
Claves para una espiritualidad de la parroquia
JOSÉ EMILIO CABRA MELÉNDEZ

El ‘nuevo confucianismo de Boston’. Versiones y
lecturas
ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

La experiencia mística entre la dualidad y la
no-dualidad
CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO SJ

Las asociaciones internacionales privadas de
fieles en el CIC 1983: una aproximación
canónica
RAQUEL PÉREZ SANJUÁN

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 258
julio – septiembre 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

“Y se puso a caminar con ellos” (Lc 24,15)
Claves para una espiritualidad de la parroquia 261-281

JOSÉ EMILIO CABRA MELÉNDEZ

El ‘nuevo confucianismo de Boston’.
Versiones y lecturas 283-304

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

La experiencia mística entre la dualidad
y la no-dualidad 305-324

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO SJ

Las asociaciones internacionales privadas de fieles
en el CIC 1983: una aproximación canónica 325-342

RAQUEL PÉREZ SANJUÁN

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO 343-374

LIBROS RECIBIDOS..... 375

JOSÉ EMILIO CABRA MELÉNDEZ

Sacerdote de la diócesis de Málaga. Ha ejercido el ministerio en la pastoral parroquial y en tareas diocesanas. Licenciado en Ciencias Empresariales por la Universidad de Málaga y en Teología Espiritual por la Pontificia Universidad de Gregoriana de Roma. Prepara el doctorado en espiritualidad en la Universidad Pontificia de Comillas.

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS

Doctor en Filosofía y profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Facultad de Teología de Granada. Miembro del “Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos” (GIDEA) de la Universidad de Granada y de los Comités Organizador y Científico del “Foro Español de Investigación sobre Asia Pacífico” (FEIAP). Con especialidad de investigación en Filosofía Comparada Oriente-Occidente, es autor de “La nada en el segundo Heidegger y el vacío en Oriente”, junto a diversas investigaciones en ese campo.

CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO SJ

Doctor en Teología (Granada), doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación (Madrid), Licenciado en Filosofía Pura (Valencia) y en Psicología (Madrid). Su formación psicoanalítica la desarrolló en el Centro L.A.M.A.R. de París y en el Instituto de Psicoterapia Analítica “Peña Retama” de Madrid. En la actualidad es profesor de Psicología de la Religión en la Facultad de Teología de Granada y Psicoterapeuta en el Centro Francisco Suárez de la misma ciudad, donde realiza también una labor formativa con profesionales de la Salud Mental. Ha sido Presidente de la A.I.E.M.P.R. (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos). Es profesor invitado en diversas universidades de España y de América Latina. Sus publicaciones giran en torno a la problemática de las relaciones entre el psicoanálisis y la fe y al análisis del mundo afectivo. Entre ellas cabe destacar como las más importantes: “El psicoanálisis freudiano de la religión”, “Crear después de Freud”, “Experiencia mística y psicoanálisis”, “Psicoanálisis y Religión: diálogo interminable”, “La aventura del celibato evangélico”, “Los registros del deseo”, “Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos” y “Experiencia cristiana y psicoanálisis”.

RAQUEL PÉREZ SANJUÁN

Doctora en Derecho Canónico (Salamanca), licenciada en Derecho (Madrid), y en Estudios Eclesiásticos (Granada). Profesora colaboradora de la

Facultad de Teología de Granada y de la Universidad Loyola Andalucía. Sus líneas de investigación se han centrado en la aportación de las mujeres canonistas españolas al Derecho Canónico y en las asociaciones internacionales de fieles, temas sobre los que ha publicado algunos artículos en revistas especializadas. Es miembro de la Asociación Española de Canonistas (AEC), y en la actualidad dirige el Secretariado de la Subcomisión de Universidades de la Conferencia Episcopal Española.

“Y SE PUSO A CAMINAR CON ELLOS” (Lc 24,15)

CLAVES PARA UNA ESPIRITUALIDAD DE LA PARROQUIA

José Emilio Cabra Meléndez

Sumario: La parroquia, que ha sido durante siglos el rostro visible de la comunidad cristiana, se encuentra en la actualidad continuamente llamada a la renovación. Mantiene, sin embargo, su potencial de cauce de la experiencia de Dios “entre las casas de la gente”, también en un entorno de precariedad. El artículo ofrece una propuesta de “espiritualidad de la parroquia” a partir de los rasgos comunes a toda la vida cristiana y de las aportaciones de *Novo Millennio Ineunte* y *Evangelii Gaudium*.

Summary: For centuries the visible face of the Christian community, the local parish now finds itself in a state of perpetual renovation. It does remain, however, the one permanent means by which the experience of God can be shared “among the houses of the people”, even in these precarious times. This article offers a proposal for “parish spirituality” born from common Christian-life features and the contributions from *Novo Millennio Ineunte* and *Evangelii Gaudium*.

Palabras clave: seguimiento, comunión, oración, *Novo Millennio Ineunte*, *Evangelii Gaudium*.

Key words: following of Christ, communion, prayer, *Novo Millennio Ineunte*, *Evangelii Gaudium*.

Fecha de recepción: 6 marzo de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 5 julio de 2015

1. La parroquia, comunidad en seguimiento de Cristo

La parroquia es el ámbito ordinario donde se celebra y se visibiliza la vida cristiana de la mayor parte del pueblo de Dios. A través de la parroquia la mayoría de los cristianos se encuentran con la Iglesia y acceden a la fe y a los sacramentos. La parroquia acoge a fieles de todas las edades y condiciones sociales, en todos los momentos y situaciones de la vida.

Sin embargo, en los últimos decenios, la que parecía una realidad consolidada desde hace siglos ha entrado en un tiempo de revisión: una sociedad cada vez más marcada por la movilidad evidencia las limitaciones de la institución parroquial; los cambios en la cultura y en la Iglesia provocan repetidas llamadas a la renovación de la parroquia, cuando no interrogantes sobre su viabilidad futura¹.

¹ Cf. A. BORRAS - G. ROUTHIER, *La nueva parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009, 17-19; PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *Riscoprire il vero volto della parrocchia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, 55-59;

Quisiéramos plantear en estas líneas cómo, en una sociedad en la que Dios parece haberse perdido del horizonte, la vitalidad de la parroquia pasa, a nuestro juicio, por reavivar la espiritualidad que le es propia, por configurarla como ámbito de la experiencia de Dios y propuesta de “vida en el Espíritu”, que –al fin y al cabo– no significa otra cosa que vida cristiana en su plenitud.

Puede que el empeño no sea tan obvio. Es muy abundante la bibliografía sobre la parroquia desde el punto de vista pastoral o del derecho canónico. Sin embargo, apenas se encuentran libros que conjuguen explícitamente los términos de “espiritualidad” y “parroquia”: en los diccionarios de espiritualidad consultados, salvo alguna excepción, no aparece la voz “parroquia”²; en los manuales, solo indirectamente al tratar de modo genérico la Iglesia como “sujeto”³ o como “mediación”⁴ de la vida espiritual cristiana: se subraya el papel de la comunidad litúrgica y orante, que se verifica teológica y existencialmente en la comunión fraterna, si bien se tiene la impresión de que la realidad quede lejos de la reflexión teológica: “El pueblo cristiano como tal queda unido flojamente en una débil comunidad parroquial”⁵.

No faltan, por supuesto, escuelas de oración, propuestas de lectio divina, subsidios pastorales para los sacramentos y múltiples itinerarios de formación, que en el fondo dan una cierta sensación de dispersión. Se puede plantear, pues, si existe lo que podríamos llamar una “espiritualidad de la parroquia” y si sería útil una reflexión específica sobre la parroquia como ámbito de encuentro con el Dios de Jesucristo.

1.1. *Del territorio a la comunidad cristiana: el cambio de perspectiva del Vaticano II*

Aunque ha conocido modelos distintos en la historia, la parroquia, especialmente desde el concilio de Trento, se asentó como una institución fundamental en

P. CONTI - N. VALENTINI, *Casa e scuola di comunione. Un nuovo volto di parrocchia*, Paoline Editoriale Libri, Torino 2005, 14-17. Ya en 1985 el cardenal Daneels afirmaba de las iglesias del norte de Europa: “Parecchi luoghi classici di vita cristiana e di testimonianza sembrano in netta perdita di vitalità. Le nostre strutture classiche sembrano relegate a luogo di intrattenimento e di servizio” (citado por C.M. MARTINI, “La parrocchia: da Giona impaurito nel mare a Davide coraggioso di fronte a Golia”, en *Vigilare. Lettere, discorsi, interventi 1992*, Dehoniane, Bologna 1993, 400).

² La voz “parroquia” no aparece en E. ANCILLI (ed.), *Diccionario de espiritualidad*, Herder, Barcelona 1987²; T. GOFFI – S. DE FIORES (ed.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid 1991⁵; L. BORRIELLO - AL. (ed.), *Diccionario de mística*, San Pablo, Madrid 2002; V. TRUHLAR, *Lessico di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1973; J. DE GUIBERT (ed.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, I-XVII Beauchesne, Paris 1935-1995. Sí aparece la voz “parroquias” en GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2007, 1417-1418, aunque en referencia a la historia y la misión de las parroquias jesuitas; se señala la “exigencia de la espiritualidad (retiros, acompañamiento espiritual)” como una de las condiciones para que una parroquia participe del carácter jesuítico.

³ Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu. Compendio de teología espiritual*, Editorial de espiritualidad, Madrid 1991⁴, 130-161.

⁴ Cf. C.A. BERNARD, *Teología espiritual: hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Sígueme, Salamanca 2007, 418-424. S. Gamarra, que también presenta la Iglesia como *mediación*, se refiere a la parroquia al tratar el interés actual por la espiritualidad (Cf. S. GAMARRA, *Teología espiritual*, BAC, Madrid 1994, 26).

⁵ F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, 139.

la vida de la Iglesia: en la parroquia el cristianismo había encontrado un modo de insertarse en el tiempo y en el espacio de la sociedad occidental. La *cura de las almas* como principal actividad del párroco y la vinculación a un territorio caracterizaban a la parroquia tridentina. En la parroquia se tejían relaciones estables entre el párroco y feligreses –y entre los propios feligreses– del nacimiento a la muerte. La parroquia era el *lugar* que alimentaba la vida espiritual mediante los sacramentos y algunas actividades de tipo formativo.

El Concilio Vaticano II responde a un cambio de óptica necesario en la concepción de la parroquia: sin perder la referencia al territorio de la parroquia tridentina⁶, se ha pasado a una visión centrada en la parroquia como comunidad cristiana. El Concilio habla de las parroquias como “comunidades de fieles distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo. En cierto modo, representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo”⁷; la parroquia es “como una célula” de la diócesis⁸.

La exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* (1989) reconoce las dificultades que vive la parroquia, pero le augura “una época nueva y prometedora”. Los padres sinodales solicitaban “una decidida renovación” de las parroquias y el Papa animaba a volver “a descubrir, por la fe, el verdadero rostro de la parroquia; o sea, el ‘misterio’ mismo de la Iglesia presente y operante en ella”. El documento considera la parroquia como “la expresión más visible e inmediata” de la comunión eclesial y la define como “la misma Iglesia que vive entre las casas de sus hijos”. Juan Pablo II opta definitivamente por la visión de la parroquia como comunidad cristiana: “La parroquia no es principalmente una estructura, un territorio, un edificio; ella es ‘la familia de Dios, como una fraternidad animada por el Espíritu de unidad’, es ‘una casa de familia, fraterna y acogedora’, es la comunidad de los fieles”⁹.

A pesar de los ensayos de renovación de los últimos decenios (ricos en cantidad y calidad y en ocasiones también algo erráticos), sigue viva una cierta sensación de es-

⁶ El CIC define la parroquia como “una determinada comunidad de fieles constituida de modo particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio” (c. 515§1) El c.518 matiza que “como regla general, la parroquia ha de ser territorial, estable en la Iglesia, es decir, ha de comprender a todos los fieles de un territorio determinado”. Cf. D. VITALI, “La parrocchia, luogo privilegiato della spiritualità diocesana”: *Presbyteri* 40 (2006) 707-708.

⁷ SC 42.

⁸ AA 10. La parroquia, pues, no es una realidad para sí misma: no se puede pensar si no es en la comunión de la Iglesia particular: “La diócesis es la Iglesia; la parroquia es concreción y articulación de la diócesis. A través de la parroquia es como la diócesis expresa la propia dimensión local” (OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe: Proyecto pastoral diocesano 2006-2009*, Obispado de Málaga, Málaga 2006, 126).

⁹ ChL 26. El Papa habla de la parroquia como “comunidad eucarística”, “comunidad de fe” y “comunidad orgánica”. Los cuatro párrafos de este n.26 se dedican a la parroquia. El cardenal Martini no oculta que hablar de la parroquia como comunidad cristiana presenta también dificultades prácticas, por las diversas precomprensiones del término, que pueden dar lugar a idealismos y a frustraciones: “C’è comunità e comunità: altra è quella di Gerusalemme, altra quella di Antiochia, altra la comunità di Corinto; c’è la comunità domestica (famiglia), c’è la comunità terapeutica e c’è il gruppo spontaneo. Non basta fare forza sulla parola ‘comunità’ come se tutto fosse chiaro” (C. M. MARTINI, “La parrocchia”, 398).

tancamiento e insatisfacción, a medio camino entre prácticas pastorales que se perciben ya inadecuadas y unos proyectos que no terminan de hacerse realidad¹⁰. No cesan, sin embargo, los intentos de búsqueda de un nuevo rostro de la parroquia, fiel a su rica herencia y a los desafíos de los nuevos tiempos¹¹.

1.2. *La espiritualidad cristiana “sine addito”*

Al tratar de diseñar un nuevo rostro de la parroquia, Christifideles laici dirige la mirada, pues, hacia “el misterio mismo de la Iglesia”. La insistencia en el carácter comunitario de la parroquia y su vinculación teológica con la Iglesia diocesana orientan la búsqueda de una *espiritualidad de la parroquia* hacia la *misma espiritualidad cristiana*.

Congar hablaba del laico como “el cristiano ‘sine addito’; su espiritualidad no es más que la de la vida cristiana”¹². Podemos aplicar esta intuición a la parroquia: la espiritualidad de la parroquia es la misma espiritualidad cristiana *sin añadidos*.

Afirma el cardenal F. Sebastián:

“En la parroquia se vive en primer lugar lo común cristiano, por encima de diferencias y apellidos. Para vivir y trabajar en ella no es necesario apuntarse a nada más. No es preciso estar inscrito en ninguna asociación para ser cristiano en plenitud. Basta con ser miembros de la comunidad cristiana y vivir intensamente la vida cristiana común”¹³.

En esta misma línea se manifiesta E. Bianchi: la parroquia es una “realidad sencilla, sencillísima, como por otro lado, debería ser toda la vida cristiana”¹⁴. Para su renovación “no se trata de inventar cosas especiales, sino que es necesario releer los rasgos fundamentales que definen la comunidad cristiana y repensarlos con inteligencia creativa”¹⁵.

¹⁰ Cf. F. GARITANO, “Acción pastoral”, en *NDC*, 65-66, escéptico sobre las posibilidades reales de renovación de la parroquia. El sínodo de obispos de 1999 sobre la Iglesia en Europa seguía insistiendo en esta necesidad de renovación, pero también de la misión indispensable de la parroquia (cf. EIE 15). El papa Francisco, como veremos más adelante, no la cree una “estructura caduca”, confía en su capacidad de “reformarse y adaptarse continuamente” e insiste en la necesidad de seguir dando pasos en la comunión y la misión (cf. EG 28).

¹¹ Nuestra opción por la parroquia es plenamente convencida y esperanzada. Frente a quienes puedan mantener la “muerte de la parroquia” porque, a su juicio, responde a las claves de una sociedad y de una Iglesia que ya no existe, los últimos años han dejado documentos episcopales de rico contenido y que orientan hacia una imagen nueva de la parroquia, capaz de heredar lo mejor del pasado. Citamos, en tres planos distintos, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, de la Conferencia Episcopal Italiana (2004); *Renovar nuestras comunidades cristianas*, carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria (2005); *Fortalecer y transmitir la fe*, proyecto pastoral de la diócesis de Málaga (2006-2009), con una orientación clara hacia la renovación parroquial.

¹² Y. CONGAR, “Laic et laïcat”, en *Dictionnaire de spiritualité*, IX, Beauchesne, Paris 1976, 103.

¹³ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Evangelizar*, Encuentro, Madrid 2010, 226.

¹⁴ E. BIANCHI - R. CORTI, *La parroquia*, Sígueme, Salamanca 2005, 13.

¹⁵ *Ibid.*, 28.

Este vivir *lo común cristiano* caracteriza la vida parroquial en su apertura a todos. “En la parroquia se puede decididamente hablar de comunidad ‘católica’, según la etimología de esta palabra: ‘de todos’”¹⁶. Incluso la territorialidad de la parroquia –tan cuestionada en los últimos tiempos– es una garantía que elimina de inmediato cualquier exclusión¹⁷. No está llamada la parroquia a cultivar en propiedad un carisma específico, sino a enriquecerse, como “casa de familia”, con la diversidad y con el encuentro, en el anuncio y la celebración de la fe común. Liturgia, Palabra de Dios y servicio de la caridad serán, pues, las dimensiones constitutivas de una espiritualidad de la parroquia, las mismas que conforman la misión de la Iglesia. La parroquia, aunque sea la más sencilla comunidad rural, en su oferta de lo común de la fe, se convierte en “lugar de la experiencia teológica”¹⁸.

1.3. La parroquia y la espiritualidad del seguimiento

Son muchas las formas mediante las que, en la historia de la Iglesia, se ha expresado la relación con Dios: alianza, camino, imitación, ascenso, unión, amistad... No son excluyentes. En todo caso, resultan más auténticas cuanto más reflejan que la vida cristiana no consiste en una especulación intelectual, sino en un *encuentro*, en una *relación* con el Padre por medio de Jesucristo. Entre ellas, la imagen del *seguimiento de Jesús* tiene un especial arraigo evangélico y refleja la idea de vida espiritual en camino: categorías como la perfección, la santidad o la unión con Dios se entienden así como realidades dinámicas, no logradas de una vez para siempre; realidades que exigen un recorrido progresivo y continuo. Si insertamos ahora la espiritualidad de la parroquia en la imagen del seguimiento, no es por buscar un complemento a la que consideramos *espiritualidad cristiana sin añadidos*, sino precisamente porque consideramos el seguimiento de Cristo como específico de la espiritualidad cristiana, no solo desde una perspectiva individual, sino como inseparable de la vida de la Iglesia.

La experiencia de los primeros discípulos fue un camino común de itinerancia en pos de Jesús. En los evangelios el seguimiento se presenta como llamada a formar parte de un grupo (cf. Mc 3,14), en el que no existen relaciones abstractas ni anónimas: el Pastor conoce a sus ovejas una por una, las llama por su nombre y ellas escuchan su voz (cf. Jn 10,1ss). Se trata de una intimidad compartida con la comunidad que cree en él y camina con él.

El Concilio también ha puesto de relieve la idea del seguimiento como clave interpretativa de la existencia cristiana: LG 3 recuerda que la Iglesia *camina hacia Cristo* como comunidad visible que sigue sus huellas, vive y se nutre de él. LG 41 asocia el

¹⁶ OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe*, 128.

¹⁷ Cf. SECRETARIADO DEL CONGRESO, *Congreso «Parroquia evangelizadora»*, Edice, Madrid 1989, 88-89; E. BIANCHI - R. CORTI, *La parroquia*, 23; D. VITALI, “La parrocchia”, 709-711: todo el artículo fundamenta, desde el punto de vista del derecho y la teología, el papel de la parroquia como “lugar de la espiritualidad diocesana”. Nuestro enfoque se encuentra bastante en sintonía.

¹⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *Riscoprire il vero volto*, 61.

cultivo de la santidad, a la que todos están llamados, al seguimiento de Cristo. El seguimiento se desarrolla en la comunidad vivificada por el Espíritu¹⁹.

El papa Francisco lo ha subrayado recientemente: “La intimidad de la Iglesia con Jesús es una intimidad itinerante”²⁰. *Caminar juntos* es constitutivo del Pueblo de Dios en su peregrinar hacia el Reino. La parroquia se constituye, decíamos, como *célula* de ese Pueblo de Dios en marcha. La propia etimología de la palabra “parroquia” –a pesar de la imagen de estabilidad y de sujeción a un territorio– hace referencia a la itinerancia, al peregrinaje:

“La palabra ‘parroquia’ deriva del griego *paroikía*, que significa literalmente ‘junto a las casas’ (*pará-oikía*); y *pároikos* es el que reside en situación de ‘extranjería’, lejos de su propia casa, junto a las casas de la gente. La carta primera de Pedro llama precisamente así a los cristianos, asociando a esta clasificación otra que designa el vivir temporalmente en tierra extranjera (cf. 1Pe 2,11) [...]. Su estilo de vida puede ser comparado con la itinerancia del viajero que, en su cotidiana precariedad, es un ‘residente extranjero y peregrino’ que habita junto a los otros, se mueve entre los otros, pero continúa siendo un extranjero porque su ciudadanía verdadera, su estilo de vida está en el cielo”²¹.

El *caminar juntos* en la parroquia no es simple proximidad, provocada por el territorio; es unidad operada por el Espíritu en el seguimiento cotidiano del Señor.

2. La aportación de *Novo Millennio Ineunte* y *Evangelii Gaudium*

Del rico magisterio de los últimos años, dos documentos iluminan especialmente la búsqueda de una espiritualidad de la parroquia. Sin tener carácter de encíclicas, *Novo Millennio Ineunte* y *Evangelii Gaudium* ofrecen orientaciones de largo alcance para la vida de la Iglesia, con una aplicación concreta en el ser y el quehacer de las comunidades cristianas.

2.1. *Las grandes intuiciones de Novo Millennio Ineunte*

Al concluir el Jubileo del año 2000, en el bimilenario de la Encarnación, Juan Pablo II publicó la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, como propuesta espiritual y pastoral para la Iglesia al comienzo del tercer milenio. La carta ofrece, a nuestro enten-

¹⁹ Cf. D. MONGILLO, “Seguimiento”, en *Nuevo diccionario de espiritualidad, 1723-1727*; F. CIARDI, “Seguimiento”, en *Diccionario de mística, 1580-1582*.

²⁰ EG 23.

²¹ E. BIANCHI - R. CORTI, *La parroquia*, 15.

der, tres grandes intuiciones para la espiritualidad cristiana y, en concreto, para una espiritualidad parroquial en clave de seguimiento: la contemplación del rostro de Cristo, la primacía de la gracia y la espiritualidad de comunión. Se trata de tres principios que pueden centrar la vida de las comunidades cristianas. La formulación del tercero pudo resultar más novedosa en su momento, aunque presenta una coherencia natural con los dos anteriores, y se plasmó en los proyectos pastorales de los años siguientes²².

2.1.1. *Contemplar el rostro de Cristo*

El segundo capítulo de *Novo millennio ineunte* presenta una intensa inspiración contemplativa. Antes de proponer sugerencias operativas para el futuro, Juan Pablo II invita a la Iglesia a fijar la mirada en el rostro de Cristo.

“Queremos ver a Jesús’ (Jn 12,21). Esta petición, hecha al apóstol Felipe por algunos griegos que habían acudido a Jerusalén para la peregrinación pascual, ha resonado también espiritualmente en nuestros oídos en este Año jubilar [...] ¿Y no es quizá cometido de la Iglesia reflejar la luz de Cristo en cada época de la historia y hacer resplandecer también su rostro ante las generaciones del nuevo milenio? Nuestro testimonio sería, además, enormemente deficiente si nosotros no fuésemos los primeros *contempladores de su rostro* [...]. Al final del Jubileo [...] la mirada se queda más que nunca *fija en el rostro del Señor*”²³.

El Papa no pretende ofrecer un tratado doctrinal, sino hacerse eco de la voz de Pedro en la confesión de Cesarea de Filipo: “¡Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo!” (Mt 16,16) y proponerla de nuevo a toda la Iglesia como su fundamento perenne, partiendo del testimonio de los evangelios, para entrar en la profundidad del misterio de la Palabra hecha carne (cf. Jn 1,14)²⁴: la antigua oración del salmista, “tu rostro buscaré, Señor, no me escondas tu rostro” (Sal 27,8-9), “no podía recibir una respuesta mejor y más sorprendente que en la contemplación del rostro de Cristo”²⁵. En el rostro de Cristo, rostro de Hijo, doliente, resucitado, la Iglesia “contempla su tesoro y su alegría”²⁶.

Según la intuición de *Novo millennio ineunte*, la contemplación, la intimidad con Jesús, se convierte en impulso para el seguimiento: el tercer capítulo de la carta in-

²² Como ejemplos de esta presencia de la *espiritualidad de comunión* en los proyectos pastorales, cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Plan Pastoral 2002-2005: Una Iglesia esperanzada. «¡Mar adentro!»* Conferencia Episcopal Española, Madrid 2001; OBISPADO DE MÁLAGA, *Duc in altum! Rema mar adentro: proyecto pastoral diocesano 2001-2006*, Obispado de Málaga, Málaga 2001.

²³ NMI 16.

²⁴ Cf. NMI 22.

²⁵ NMI 23.

²⁶ NMI 28.

vita a *caminar desde Cristo* como fuente de la vida del cristiano y de la actividad pastoral. He aquí una de las propuestas centrales del Papa:

“No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste”²⁷.

Parece evidente decir que Jesucristo es el centro de la vida de la Iglesia y de cada cristiano. Pero la Iglesia está siempre necesitada de configurar su propio rostro con el rostro de Jesús. Para una comunidad cristiana esta opción fundamental significará ayudar a cada miembro de la comunidad a verificar si sus actitudes y sus acciones concretas siguen el estilo de Jesús. La escucha de la Palabra, la oración silenciosa, la contemplación del misterio desembocarán, pues, en el discernimiento cotidiano²⁸.

2.1.2. *La primacía de la gracia*

“Trabajar con mayor confianza en una pastoral que dé prioridad a la oración, personal y comunitaria, significa respetar un principio esencial de la visión cristiana de la vida: *la primacía de la gracia*. Hay una tentación que insidia siempre todo camino espiritual y la acción pastoral misma: pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programar”²⁹.

De nuevo el Papa recuerda lo que debería ser “un principio esencial de la visión cristiana de la vida”. Sin embargo, aceptar en la práctica este principio supondría, para la mayoría de las comunidades, un giro efectivo en la comprensión de la espiritualidad y en la tarea pastoral, considerada con frecuencia –aunque de manera no confesada– como “algo que hacemos nosotros”.

Ahondar en la primacía de la gracia convierte el seguimiento en auténtica *buena noticia*, en tesoro que se descubre. La fe se entiende como un regalo que recibimos y al que correspondemos responsablemente con una vida agradecida. La pastoral no pierde su empeño para que otros compartan el mismo tesoro, pero se ve liberada de la presión de los resultados, del éxito y del fracaso.

²⁷ NMI 29.

²⁸ Cf. C.M. MARTINI, “Lettera alla diocesi per la promulgazione del Sinodo 47°”, en *Parola alla Chiesa, parola alla città*, Dehoniane, Bologna 2002, 989-992.

²⁹ NMI 38.

2.1.3. *La espiritualidad de comunión*

En el número 43 de *Novo millennio ineunte*, Juan Pablo II acuña el término “espiritualidad de comunión”, en sintonía con la eclesiología conciliar³⁰. Se trata de una mirada al corazón de la Trinidad que ilumina la relación entre los hombres. El Papa la propone como principio educativo en todos los ámbitos de la Iglesia y anima al desarrollo de “espacios de comunión” en el entramado de relaciones de la comunidad cristiana. La espiritualidad de comunión debe dar alma a la estructura institucional y al servicio de la autoridad en la Iglesia³¹.

La espiritualidad de comunión –llamada, por tanto, a impregnar toda la vida del Pueblo de Dios– encuentra una aplicación inmediata en las parroquias, como concreción de la Iglesia en un territorio y en la red de relaciones cotidianas. Marcada como está la parroquia por la importancia de las relaciones humanas, la comunión no es “una simple realidad sociológica y psicológica”³², sino

“capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como ‘uno que me pertenece’, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un ‘don para mí’, además de ser un don para el hermano que lo ha recibido directamente”³³.

Juan Pablo II plantea el desafío de que la Iglesia se convierta en “la casa y la escuela de la comunión”³⁴. Ese reto se hace visible en la parroquia de manera inmediata: para la mayor parte del pueblo cristiano, la comunidad parroquial –plural en edades, situaciones vitales, mentalidad y momentos de fe– es la casa y la escuela más cercana, hogar y taller de esa unidad en un mismo Señor.

2.2. *Evangelii Gaudium: la parroquia, llamada a la misión*

El 24 de noviembre de 2013, en la eucaristía de clausura del Año de la Fe, el papa Francisco entregaba la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* a treinta y seis representantes del Pueblo de Dios, provenientes de dieciocho países. Se trata de un

³⁰ “La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio” (ChL 19). LG 4 y GS 32 presentan la comunión en la Iglesia como obra del Espíritu.

³¹ Cf. NMI 44-45.

³² ChL 19.

³³ NMI 43.

³⁴ NMI 43.

documento que –en palabras del propio Francisco– “tiene un sentido programático y consecuencias importantes”: expresa y desarrolla el deseo del Papa de que “todas las comunidades procuren poner los medios necesarios para avanzar en el camino de una conversión pastoral y misionera”³⁵.

2.2.1. *Un nuevo estilo pastoral*

Es un texto escrito con el estilo eficaz, directo y con frecuencia apasionado de Francisco; y ambicioso en el campo al que extiende esa “conversión pastoral”, *toda* la Iglesia en *todas* sus actividades: “la salida misionera es *el paradigma de toda obra de la Iglesia*”³⁶. Francisco invita a asumir “un determinado estilo evangelizador [...] *en cualquier actividad que se realice*”³⁷ y llama “a cada Iglesia particular a entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma”³⁸. Para iluminar ese proceso, ofrece criterios generales y, en ocasiones, pistas concretas.

Al recorrer los ámbitos de la renovación de la Iglesia, el Papa se detiene específicamente en la parroquia: en un párrafo extenso afirma que la parroquia no es una “estructura caduca”; posee “gran plasticidad” para adaptarse a las diversas situaciones de la comunidad. El Papa habla de ella como “presencia eclesial en el territorio, ámbito de la escucha de la Palabra, del crecimiento de la vida cristiana, del diálogo, del anuncio, de la caridad generosa, de la adoración y la celebración”. Francisco reconoce que la renovación de la parroquia sigue pendiente y la vincula a que “realmente esté en contacto con los hogares y con la vida del pueblo”³⁹.

Este subrayado de la parroquia y el carácter pastoral de todo el documento ofrecen sin duda claves nuevas y certeras para la búsqueda de la espiritualidad parroquial.

2.2.2. *Ideas de fondo para la espiritualidad de la parroquia*

La exhortación de Francisco presenta algunas ideas de fondo comunes con *Novo millennio ineunte*, expresadas quizás de manera diferente: en concreto, la centralidad del encuentro con Jesús y la primacía de la gracia.

Francisco recoge las palabras de Benedicto XVI, “que nos llevan al centro del Evangelio”, y repite que el camino para ser cristiano es “el encuentro con un aconteci-

³⁵ EG 25.

³⁶ EG 15.

³⁷ EG 18. En otros puntos el Papa insiste: “que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda la estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización” (EG 27).

³⁸ EG 30. Como ocurrió con *Novo Millennio Ineunte*, el documento ha empezado a modelar los programas pastorales diocesanos. Cf. DIÓCESIS DE MÁLAGA, *Prioridades pastorales. Curso 2014-2015*, Obispado de Málaga, Málaga 2014.

³⁹ Cf. EG 28.

miento, con una persona”⁴⁰. Se trata de un encuentro afectivo: la clave es la amistad con Jesús. Para esa amistad –y para el amor fraterno– hemos sido creados⁴¹.

“Invito a cada cristiano, en cualquier lugar y situación en que se encuentre, a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo o, al menos, a tomar la decisión de dejarse encontrar por Él [...]. Cuando alguien da un pequeño paso hacia Jesús, descubre que Él ya esperaba su llegada con los brazos abiertos”⁴².

Esta relación de amistad no es intimismo, sino configuración con el Señor hecho carne: al Papa le preocupa que la Iglesia pueda no llevar “el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado”⁴³.

Francisco insiste también, como Juan Pablo II, en “el principio de la *primacía de la gracia*”, que “debe ser un faro que alumbre permanentemente nuestras reflexiones sobre la evangelización”⁴⁴. El Papa acuña el neologismo “primerear”⁴⁵ para repetir incesantemente que “en toda la vida de la Iglesia debe manifestarse siempre que la iniciativa es de Dios”⁴⁶.

A partir de estas dos grandes coincidencias, la exhortación de Francisco presenta subrayados propios que también inciden en la espiritualidad de la parroquia:

– Todo el documento ofrece una visión de la vida cristiana *no parcelada*: se dedica un capítulo específicamente a la espiritualidad, pero el texto alterna numerosas cuestiones de justicia social, moral, anuncio de la Palabra... que reflejan una comprensión unitaria de la fe y la vida.

– La gran orientación del documento es la misión. El capítulo V ofrece una “espiritualidad misionera”. El adjetivo *misionero* no se añade como un apéndice, sino que corresponde a la misma naturaleza de la Iglesia⁴⁷; nace del encuentro con el amor de Jesús: “Pero ¿qué amor es ese que no siente la necesidad de hablar del ser amado, de mostrarlo, de hacerlo conocer?”⁴⁸. Facilitar ese encuentro es la prio-

⁴⁰ EG 7. Cf. DCE 1, ya citada.

⁴¹ Cf. EG 265. La frase del Papa recuerda, como un eco, el *principio y fundamento* de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio.

⁴² EG 3.

⁴³ EG 95. “A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo una prudente distancia de las llagas del Señor” (EG 270).

⁴⁴ EG 112.

⁴⁵ EG 24.

⁴⁶ EG 12. Nos detendremos posteriormente en algunas consecuencias de este principio para la comprensión de la vida espiritual y para la misión de la parroquia.

⁴⁷ Cf. EG 15.179.

⁴⁸ EG 264.

ridad indiscutible para Francisco y quiere que lo sea para la Iglesia: “Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo”⁴⁹.

– De ahí la insistencia en claves como la alegría, la misericordia, la pobreza, la comprensión de la moral... que salpican toda la exhortación y con las que el Papa ofrece una propuesta espiritual completa.

3. La parroquia como casa y escuela

Intentando buscar un modelo de espiritualidad de la parroquia, la visión de *Novo Millennio Ineunte* sobre la Iglesia como “casa y escuela” resulta coherente con la etimología de la parroquia y con su carácter de comunidad familiar: la *casa* sugiere relaciones cotidianas, pero profundas; la *escuela*, iniciación en la vida, acompañamiento al proceso de cada uno. Es casa, pero con estilo de *tienda*, por su vocación de acogida y de itinerancia, si no física, sí vital.

La imagen se puede combinar con el esquema sobre la Iglesia que había inaugurado Juan Pablo II en *Christifideles Laici*: sintetizando la enseñanza del Concilio, el Papa hablaba de la Iglesia como *misterio-comunión-misión*⁵⁰. Desde entonces, gran parte de la reflexión teológica y pastoral ha utilizado este esquema, que resulta claro y que nos permite profundizar en el carácter de la parroquia como casa y escuela.

3.1. La parroquia, casa y escuela de oración

No faltan las propuestas pastorales que, aun reconociendo la importancia de *salir al encuentro*, especialmente de los jóvenes “alejados”, insisten en no olvidar la importancia del templo como posibilidad de *perforar el misterio* y acceder a la experiencia de Dios. Abundan hoy quienes buscan fuera del cristianismo una espiritualidad difusa o, si tienen sed de una espiritualidad específicamente cristiana, no la buscan en la parroquia, cuando debería ser la opción común de una vida teologal explícita⁵¹.

Para muchos bautizados la parroquia ciertamente *sacraliza* los acontecimientos más significativos de la vida (el nacimiento, la formación de una familia, la muerte...); sin embargo, está llamada a ser cauce de iniciación y de vivencia cotidiana de la experiencia religiosa.

⁴⁹ EG 49.

⁵⁰ “Es *misterio* porque el amor y la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo son el don absolutamente gratuito que se ofrece a cuantos han nacido del agua y del Espíritu (cf. Jn 3,5), llamados a revivir la *comunión* misma de Dios y a manifestarla y comunicarla en la historia (*misión*)” (ChL 8). Los tres primeros capítulos de la exhortación corresponden a este esquema.

⁵¹ Cf. A. MATTEO, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 79; PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *Riscoprire il vero volto*, 61-62. Dice el papa Francisco: “Más que el ateísmo, hoy se nos plantea el desafío de responder adecuadamente a la sed de Dios de mucha gente” (EG 89).

3.1.1. Orar y enseñar a orar

“Nuestras comunidades cristianas tienen que llegar a ser *auténticas ‘escuelas de oración’*, donde el encuentro con Cristo no se exprese solamente en petición de ayuda, sino también en acción de gracias, alabanza, adoración, contemplación, escucha y viveza de afecto hasta el arrebató del corazón”⁵².

La oración requiere un aprendizaje que no se puede considerar espontáneo o dar por supuesto⁵³. Hasta hace pocas generaciones, la familia y la parroquia lo favorecían con prácticas sencillas, que se han ido abandonando sin que se propongan, por lo general, otras nuevas. Hoy el ritmo de vida no facilita el recogimiento y el silencio y faltan maestros que sepan conjugar la unción del Espíritu con las situaciones concretas que vive el hombre contemporáneo⁵⁴. La insistencia de los pastores en la importancia de la oración requiere a la vez guías que inicien en ella⁵⁵.

La parroquia, como “escuela de oración”, tiene la oportunidad de ofrecer un espacio de silencio, tiempos en que se acoja en adoración la presencia de Dios; itinerarios sencillos, pero personalizados, para la oración en la catequesis de niños, jóvenes y adultos; un acompañamiento espiritual que ayude a profundizar en la interioridad. Y, como “casa”, representa el hogar, la familia *con la que se reza*: aun en su oración personal, el creyente no reza solo. Su oración está unida a la oración de la Iglesia, incluso si él no lo experimenta así o si la comunidad visible es débil, envejecida o pecadora⁵⁶. La originalidad, el valor de la parroquia como *casa y escuela de oración* pasa por una “renovada alianza entre la dimensión familiar-parroquial y la monástico-contemplativa de la presencia cristiana en la sociedad”⁵⁷.

⁵² NMI 33.

⁵³ Cf. M. COSTA, *Voce tra due silenzi: la preghiera cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998³, 95.

⁵⁴ Francisco anima a “imaginar espacios de oración y de comunión con características novedosas, más atractivas y significativas para los habitantes urbanos” (EG 73).

⁵⁵ Cf. F. RUIZ SALVADOR, *Caminos del Espíritu*, 311-313; OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe*, 131-133. El congreso “Parroquia evangelizadora” ya se hacía eco de esta urgencia en 1989: “Por lo general, es muy poco e insuficiente lo que se hace desde las parroquias para enseñar a los creyentes a orar. Estos últimos años se han ido suprimiendo, sin ser debidamente sustituidos, triduos, novenarios y devociones diversas que, en otros tiempos, alimentaron la vida cristiana del pueblo. Por otra parte, bastantes cristianos sienten hoy necesidad de silencio, oración, encuentro con Dios” (SECRETARIADO DEL CONGRESO, *Congreso “Parroquia evangelizadora”*, 143).

⁵⁶ Cf. B. HÄRING, “Oración”, en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 1397. En cuanto a la liturgia de las horas, su *declaración* como oración de la comunidad no la ha convertido, al menos en nuestro entorno, en práctica efectiva de las parroquias. Obviamente, para todos y a diario, no es pensable. Apuntan algunas experiencias de rezo de determinadas horas, generalmente con grupos ya formados.

⁵⁷ A. MATTEO, *La prima generazione incredula*, 78. En relación con el silencio, la oración, la apertura al misterio y su proyección en las comunidades cristianas resulta muy iluminadora la primera carta pastoral del cardenal

3.1.2. Palabra y eucaristía

La Palabra de Dios constituye para la comunidad cristiana “fuente límpida y perenne de vida espiritual”⁵⁸. El Concilio recuerda que la Sagrada Escritura debe acompañar la oración y recomienda acudir a ella en la liturgia y la lectura espiritual⁵⁹. Pero la Palabra es, además, fuente de *esa misma comunidad*. Escribe el cardenal Martini: “Es la acogida de la Palabra de Dios la que nos convierte en comunidad auténticamente cristiana según las leyes de la comunión. La Palabra de Dios nos asegura el contacto vivo e inmediato con el mismo Cristo, Palabra viva del Padre, fuente de la comunión”⁶⁰.

Esa *inmediatez* del contacto con Cristo se hace especialmente viva en la celebración litúrgica, lugar privilegiado de la experiencia espiritual⁶¹, y encuentra su centro en la eucaristía. La parroquia reunida el domingo revive la experiencia de los discípulos aquel “día primero de la semana” en que el Señor Resucitado les comunicó su paz y el don de su Espíritu. Al celebrar la eucaristía, la comunidad cristiana entra en la dimensión de la gratitud y encuentra la fuerza vital para la tarea evangelizadora⁶².

En particular, el servicio de la homilía, tras la proclamación del evangelio, es un acercamiento de la Palabra de Dios a la situación de la comunidad y de cada uno de sus miembros. La Iglesia, como madre que es, “predica al pueblo como una madre que le habla a su hijo”⁶³. No se puede dejar de insistir en el valor de la homilía como alimento de la vida espiritual de gran parte del pueblo fiel y para la propia espiritualidad del sacerdote que la predica⁶⁴.

Martini (C.M. MARTINI, *La dimensione contemplativa della vita: lettera al clero e ai fedeli dell'Archidiocesi Ambrosiana per l'anno pastorale 1980/81*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1980).

⁵⁸ DV 21. Nos parece más acertada la imagen de la “fuente” que utiliza el Concilio que la de “método” para una espiritualidad eclesial, como propone el *NDE* (cf. B. CALATI, “Palabra de Dios”, en *NDE*, 1476).

⁵⁹ Cf. DV 25. Es muy rica la reflexión que hace el P. Costa sobre la Palabra de Dios y la oración personal, antes de adentrarse la explicación del método de la *lectio divina* (cf. M. COSTA, *Voce tra due silenzi*, 148-149).

⁶⁰ C.M. MARTINI, *In principio la Parola: lettera al clero e ai fedeli sul tema “la parola di Dio nella liturgia e nella vita” per l'anno pastorale 1981-82*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1981, 6.

⁶¹ El P. Bernard señala: “Nos gustaría insistir en otro aspecto menos conocido: la celebración y, sobre todo, la recepción de un sacramento constituyen un acontecimiento espiritual” (C.A. BERNARD, *Teología espiritual*, 368).

⁶² Al comentar el valor de la eucaristía como “testimonio gozoso y agradecido de la salvación”, B. Häring llega a afirmar: “Será, por tanto, la celebración eucarística lo que decida el porvenir de la evangelización” (B. HÄRING, “Oración”, 1399).

⁶³ EG 139. La extensión que el Papa dedica a la homilía en su exhortación apostólica da idea de la importancia que le atribuye.

⁶⁴ “La homilía puede ser realmente una intensa y feliz experiencia del Espíritu, un reconfortante encuentro con la Palabra, una fuente constante de renovación y de crecimiento”. Para el Papa, “la homilía es la piedra de toque para evaluar la cercanía y la capacidad de encuentro de un Pastor con su pueblo” (EG 135). Cf. OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe*, 149-150.

3.2. *La parroquia, casa y escuela de comunión*

La parroquia siempre se ha entendido como un espacio de relaciones. Su definición en el derecho canónico remite a las relación de *cura pastoralis* o *cura animarum* que ejerce el párroco con respecto a las personas del territorio que le ha sido confiado⁶⁵. La maduración de la idea de parroquia como comunidad convirtió a los cristianos del territorio no solo en *destinatarios*, sino en *agentes* de esas relaciones, capaces de dar visibilidad al evangelio en aquel lugar. El desafío es convertir esas relaciones humanas en comunión fraterna.

3.2.1. *Un espacio para las relaciones en una sociedad anónima*

En un tiempo, el templo parroquial era el centro geográfico y psicológico de la vida del pueblo. Hoy la parroquia sigue originando múltiples ocasiones de encuentro y de construcción de relaciones. Muchas tocan o pueden tocar la dimensión religiosa de la existencia: celebraciones de los sacramentos, escucha y conversación cotidiana, animación de la vida social... Los encuentros ocasionales pueden transformarse en diálogos significativos; las peticiones de ayuda, en acogida cordial de quien la pide; la solicitud de un sacramento, en confesión incipiente de fe. Incluso las pequeñas gestiones administrativas –cuando se les presta atención– pueden cargarse de valor simbólico⁶⁶.

En la sociedad occidental contemporánea el aislamiento y la soledad se han convertido en enfermedad común. No hace falta insistir en la incomunicación y la frialdad de las aglomeraciones urbanas ni en la extensión de las “relaciones virtuales”, que sustituyen el diálogo cara a cara. Frente a todo ello, la parroquia se presenta –con frecuencia, humildemente– como “lugar de auténtica humanización y socialización, tanto en un contexto de dispersión y anonimato, propio de las grandes ciudades modernas, como en zonas rurales con escasa población”⁶⁷. Frente al anonimato, la parroquia ofrece la alternativa de la acogida: una puerta abierta para todos en los momentos difíciles o alegres de la existencia.

“La Iglesia está llamada a ser siempre la casa abierta del Padre. Uno de los signos concretos de esa apertura es tener templos con las puertas abiertas en todas partes. De este modo, si alguien quiere seguir una moción del Espíritu y se acerca buscando a Dios, no se encontrará con la frialdad de

⁶⁵ Cf. CIC 515; 519.

⁶⁶ Cf. L. BRESSAN - L. DIOTALLEVI, *Tra le case degli uomini. Presente e «possibilità» della parrocchia italiana*, Cittadella, Assisi 2006, 304-306.

⁶⁷ EIE 15. R. Prat ilustra bien las dificultades y retos que estas relaciones conllevan: “En las parroquias rurales confluyen todos los problemas del pueblo porque es muy difícil separar la comunidad parroquial y la comunidad cívica. Esta realidad genera problemas de interrelación humana, problemas coyunturales según los ambientes y problemas estructurales. En las parroquias urbanas sucede lo contrario. La masificación de la sociedad, el anonimato de la persona y la complejidad de la vida producen un distanciamiento excesivo entre la realidad de la comunidad cívica y la comunidad parroquial cuando se reúne [...]. Además la parroquia ha de responder a todas las edades, y eso es por una parte algo muy deseable, pero por otra parte es algo muy complejo y supone una capacitación pedagógica que no es fácil de alcanzar” (R. PRAT I PONS, *Tratado de Teología Pastoral. Compartir la alegría de la fe*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 271-272).

unas puertas cerradas. Pero hay otras puertas que tampoco se deben cerrar. Todos pueden participar de alguna manera en la vida eclesial, todos pueden integrar la comunidad”⁶⁸.

Además, reconociendo su valor como instrumento de primer anuncio, “la acogida tiene un alcance más profundo que su dimensión pastoral, aunque esta no sea desdeñable. Es la manera sencilla y natural de vivir el amor fraterno que debe caracterizarnos a los discípulos de Jesús”⁶⁹.

Más allá de una primera acogida, el acompañamiento espiritual ofrece el valor de una aceptación incondicional, la escucha a la persona tal cual se encuentra, la posibilidad de una comunicación profunda, de expresar la propia historia. Se trata de “darle a nuestro caminar el ritmo sanador de la proximidad”⁷⁰.

La acogida y el acompañamiento alivian, sobre todo, otro tipo de soledad más grave, la “soledad en la fe: estados de desierto interior, de aridez, sensación de no ser entendido, que –recuerda el cardenal Martini– se derivan de la falta de un ambiente y de una mentalidad abiertos a Dios”. La frialdad religiosa del entorno, la aparente *invisibilidad* de Dios en la vida pública, provoca soledad y sufrimiento en el creyente. Concluye Martini: “Es necesaria la comunicación de la fe”⁷¹.

La parroquia conforma una trama de relaciones profundas y significativas que sirven a la comunicación de la fe, renuevan la esperanza de los agentes de pastoral y regeneran el tejido eclesial⁷². *Ecclesia in Europa* afirma que la parroquia “es capaz de ofrecer a los fieles un espacio para el ejercicio efectivo de la vida cristiana”⁷³. Añadiríamos “para el ejercicio afectivo de la vida cristiana”.

3.2.2. La centralidad del domingo

Cada domingo la eucaristía renueva este ejercicio afectivo⁷⁴. La vida de la parroquia tiene su centro en el día del Señor; y este, su corazón en la eucaristía, “fuente y

⁶⁸ EG 47.

⁶⁹ OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe*, 138. Cf. VMP 6.

⁷⁰ EG 169.

⁷¹ C.M. MARTINI, “La direzione spirituale nella vita e nel ministero del prete”, en *Sia la pace sulle tue mura: discorsi, lettere, omelie (1983-1984)*, Bologna 1984, 25-26. EG 86 habla de cómo incluso “la propia familia o el propio lugar de trabajo” pueden convertirse en “experiencia de desierto”, en “ambiente árido donde hay que conservar la fe y tratar de irradiarla”.

⁷² Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia: nota pastorale*, Edizione Dehoniane, Bologna 2004 6: “Per l’evangelizzazione è essenziale la comunicazione della fede da credente a credente, da persona a persona”; EG 127 subraya la misma idea y la misma expresión, “persona a persona”.

⁷³ EiE 15.

⁷⁴ Evidentemente, el carácter afectivo de las relaciones no centra el domingo ni la vida de la parroquia; ni se reduce a él toda la espiritualidad de comunión. Solo subrayamos este aspecto en este momento. Algún autor

manifestación de la reunión de los hijos de Dios y verdadero antídoto a su dispersión en su peregrinación hacia el Reino⁷⁵. La comida en común es símbolo de unidad: la mesa compartida expresa y forja la unión de la familia. La eucaristía crea y muestra la comunión en la parroquia que se reúne en nombre del Señor. Los *extranjeros peregrinos* encuentran en ella no “un premio para los perfectos, sino un generoso remedio y un alimento para los débiles”⁷⁶. Y a todos aquellos con quienes comparten la vida cotidiana, les recuerdan y proponen el sentido auténtico de la fiesta que abre a la trascendencia.

“El domingo es para los cristianos día del Señor, día de la Iglesia y día del hombre. Es el día del Señor porque actualiza su Pascua. Es el día de la Iglesia porque esta se reúne para significar, reforzar y expresar públicamente su conciencia comunitaria. Es el día del hombre porque es fiesta que nos libera del yugo del trabajo y hace renacer la alegría y la esperanza”⁷⁷.

El día del Señor es tiempo de la comunión, del testimonio y de la misión. La escucha de la Palabra y la confesión de la fe en la celebración eucarística conduce a una entrega más decidida a los pobres. La celebración parroquial es el punto natural de convergencia de la comunidad cristiana en camino.

“Nos falta mucho para crear en los miembros de la comunidad esa conciencia de que la Eucaristía dominical es la oración primordial, a la que nadie puede faltar, porque es en ella donde nos enraizamos en la vida de Jesús, en donde nos hacemos y somos su Iglesia [...]. La eucaristía dominical, con todo su entorno, de formación, de encuentro, de obras de misericordia, tiene que llegar a ser el apoyo fundamental de la vida de las personas”⁷⁸.

3.2.3. *La comunión como testimonio*

“A los cristianos de todas las comunidades del mundo quiero pedirlos especialmente un testimonio de comunión fraterna que se vuelva atractivo y resplandeciente”⁷⁹. La petición del Papa remite espontáneamente a la oración de Jesús en la Última Cena: “que sean uno para que el mundo crea” (Jn 17,21).

se muestra muy crítico con el predominio de la afectividad en la pastoral parroquial: D. Cravero, a partir de esta visión crítica, propone reconducirla con una propuesta interesante de la parroquia a la luz de la teología del matrimonio (cf. D. CRAVERO, *La pastorale centrata sull'affetto. Ripensare la parrocchia a partire dal matrimonio*, EMP, Padova 2011).

⁷⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario* 8.

⁷⁶ EG 51.

⁷⁷ OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe*, 153.

⁷⁸ F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Evangelizar*, 285; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il volto missionario* 8.

⁷⁹ EG 99.

“Hoy parece crecer la conciencia de la *necesidad de la comunión para la misión*. La diversidad dentro de una diócesis es experimentada por muchos como una riqueza que acrecienta la comunión e invita a la misión [...]. El respeto mutuo, la valoración del otro y el sincero diálogo entre personas y grupos, es un talante pastoral que va prendiendo en nosotros. Nos damos más cuenta de nuestras limitaciones, de que nadie agota la inagotable riqueza de la Iglesia y de que toda persona o grupo puede recibir de los demás los dones y carismas que le faltan”⁸⁰.

La comunión en la Iglesia es condición necesaria para presentar la fe de manera creíble. De nuevo, la cercanía de la parroquia hace concreta, visible, la unidad y la diversidad del Pueblo de Dios. La comunión ha de ser en la parroquia un modo de ser, un estilo previo a la puesta en práctica de las actividades⁸¹.

3.3. La parroquia, casa y escuela de misión

Hemos visto cómo *Evangelii gaudium* solicita una “conversión pastoral” de toda la Iglesia, que la sitúe “en un estado permanente de misión”. Para ello las comunidades cristianas son animadas a “poner todos los medios necesarios”⁸². La parroquia recoge directamente esa llamada, que la lleva a poner al día su propia identidad; no solo a revisar sus medios, sus modos concretos de trabajar, sino también sus fines, sus porqués últimos.

3.3.1. Tomar en serio la primacía de la gracia

Ya veíamos cómo Juan Pablo II proponía en *Novo millennio ineunte* un cambio de perspectiva en el hacer de la Iglesia: el planteamiento de la primacía de la gracia en la vida cristiana es una llamada de atención a no dejarse llevar de la agitación y el activismo nervioso. Se trata de una llamada necesaria, porque el riesgo existe: aceptar el protagonismo de la gracia supone revisar el predominio contemporáneo “de la *ética* sobre la *fé viva*”⁸³.

El “cristianismo ético” ha dedicado mucho esfuerzo a la presentación de las exigencias del seguimiento y quizás ha prestado menos atención a la fuente de la que brotan y que les da sentido; subraya una dimensión de la fe que no se puede orillar, pero corre el peligro de convertir a Jesucristo solo en un modelo de comportamiento y “perder la experiencia directa, única y personal de Dios, la familiaridad con él. Y este

⁸⁰ OBISPADO DE MÁLAGA, *Duc in altum!*, 95.

⁸¹ “Antes de programar iniciativas concretas, hace falta promover una espiritualidad de la comunión” (NMI 43).

⁸² EG 25.

⁸³ OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA BILBAO SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Renovar nuestras comunidades cristianas. Carta pastoral de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria*, 2005 33.

aspecto resulta esencial en la experiencia religiosa⁸⁴. Recibir gratuitamente esa salvación comporta un elemento de pasividad: saberse creado, amado, perdonado, destinatario de la misericordia de Dios. El *indicativo*, la salvación acaecida en Cristo, es anterior al *imperativo*, la respuesta ética⁸⁵.

“La convicción de que nos compete un protagonismo en la construcción de la historia santa corre el peligro de inducirnos a considerarnos protagonistas. De ahí la necesidad imperiosa de dar la talla, de no quedarnos rezagados, de cargar con el peso y el agobio de la marcha de la historia, de sumar actividades, compromisos y responsabilidades [...]. Lo peor de este prometeísmo es que [...] enmascara bajo capa de bien raíces profundamente *ateas*, porque confía más en los medios, especialmente si son evaluables, que en la acción de Dios”⁸⁶.

En términos equivalentes se expresa el papa Francisco: “Si bien esta misión nos reclama una entrega generosa, sería un error entenderla como una heroica tarea personal, ya que la obra es ante todo de Él”⁸⁷.

La evangelización no nace automáticamente de la lectura de los objetivos y programas pastorales —medios útiles como son, pero medios al fin y al cabo—. La llamada a la misión sólo se capta en un clima de atención, apertura y escucha a Aquel que llama. Jesús busca discípulos antes que apóstoles⁸⁸.

Esta convicción es básica para el sostenimiento de la comunidad y para una pastoral *fecunda*. La primacía de la gracia no debilita los esfuerzos pastorales; al contrario, los orienta a su verdadero sentido —comunicar la alegría de haber sido salvados— y descarga de la ansiedad por los resultados. El *modo* de hacer las cosas es más importante que la *cantidad* de cosas que se hacen. El modo de hacer se convierte en signo transparente de la acción de Dios⁸⁹. Como lo es una comunidad que se siente, ora y trabaja unida por un mismo Señor.

⁸⁴ G. URÍBARRI, *El mensajero: perfiles del evangelizador*, Universidad Pontificia Comillas-Desclée de Brouwer, Madrid-Bilbao 2006, 136. El autor rebate tres “cristianismos insuficientes”, tres visiones limitadas de la fe que considera presentes en la Iglesia actual: el cristianismo emocional, el cristianismo ético y el de autorrealización. En el texto, publicado inicialmente como artículo en el año 2003, Uríbarri ve ya cierta reacción ante el “cristianismo ético” y aboga por un “cristianismo místico”.

⁸⁵ Cf. EG 165.

⁸⁶ G. URÍBARRI, *El mensajero*, 103-104. El autor recuerda las experiencias de la llamada, el perdón y el agradecimiento como fundamentos del envío. El libro presenta análisis y propuestas para un perfil espiritual y apostólico sólido del evangelizador de hoy. En la misma línea, cf. OBISPOS DE PAMPLONA Y TUDELA BILBAO SAN SEBASTIÁN Y VITORIA, *Renovar nuestras comunidades* 42-49, con la propuesta de “una espiritualidad para nuestro tiempo”.

⁸⁷ EG 12.

⁸⁸ Cf. OBISPADO DE MÁLAGA, *Duc in altum!*, 90-91. El papa Francisco une inseparablemente las dos dimensiones cuando habla de “discípulos misioneros” (EG 119).

⁸⁹ Cf. J.M. URIARTE, *Ministerio presbiteral y espiritualidad*, Idatz, San Sebastián 1999, 43. Mons. Uriarte aboga por “una espiritualidad del hacer sosegado”. G. Uríbarri insiste en cómo el “estrés apostólico” nos vuelve infecundos (cf. G. URÍBARRI, *El mensajero*, 102-104).

3.3.2. La parroquia “*existe para evangelizar*”: la buena noticia a los pobres

“Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar”⁹⁰. Esta declaración certera de Pablo VI es inmediatamente aplicable a la parroquia: también ella encuentra su dicha y su vocación más profunda en anunciar la buena noticia de la salvación.

La parroquia edifica su testimonio evangélico sobre los elementos comunes de la vida de la Iglesia. El papa Benedicto los recordaba: “La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma-martyria*), celebración de los sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*)”. Y añadía: “Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra”⁹¹. El testimonio de la parroquia es creíble en la medida en que hace participar a todos sus miembros –de una u otra manera– en estas acciones fundamentales *simultáneamente*: no se trata de que se lleven a cabo separadamente aunque sea en el mismo ámbito parroquial; ni siquiera que se realicen coordinadamente unas con las otras. Al ser expresión del mismo amor de Dios por el hombre –por todo el hombre– es necesario que en cada una de esas tareas estén de alguna manera presentes la Palabra, la celebración de la fe y el servicio de caridad⁹².

El reto de la parroquia consiste en no separar la oración y la caridad; la práctica sacramental y la vida fraterna; la iniciación cristiana y el servicio a los desfavorecidos. En este sentido, el papa Francisco es tajante: “No deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro. Hoy y siempre, ‘los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio’ [...]. Nunca los dejemos solos”⁹³. Si la parroquia es la casa de todos, debe sentirse especialmente interpelada a ser especialmente casa para los pobres: “Tenemos que actuar de tal manera que los pobres, en cada comunidad cristiana, se sientan como ‘en su casa’. ¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la buena nueva del Reino?”⁹⁴.

3.3.3. Una parroquia “*en salida*”

Desde el inicio de su pontificado, el papa Francisco habla de una “Iglesia en salida”⁹⁵, reflejo del mandato misionero de Jesús, que la llama a entrar en un proceso que no la cierre en sí misma, de movimiento “hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales”⁹⁶.

⁹⁰ EN 14.

⁹¹ DCE 25.

⁹² Cf. OBISPADO DE MÁLAGA, *Fortalecer y transmitir la fe*, 146-147.

⁹³ EG 48.

⁹⁴ NMI 50.

⁹⁵ Cf., por ejemplo, A. SPADARO, “Entrevista a Papa Francisco”, 462; EG 20.

⁹⁶ EG 30. En EG 49 repite el que es uno de los lemas de su pontificado: “prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades”.

Ya no se trata solo de mantener las *puertas abiertas*, sino de *salir a buscar*, a imagen del Buen Pastor. Cada parroquia deberá discernir cómo concreta esa llamada a la *salida*, que expresa el deseo de un vuelco en la manera de comprender la vida de la comunidad, las actividades, la organización. Esta concepción de la parroquia supone reorientar la formación y la espiritualidad de sus miembros en general –todos son enviados al anuncio misionero– y, en particular, de los agentes de pastoral que *salen*. Requiere una espiritualidad recia y un acompañamiento constante.

4. Conclusión: «Y se puso a caminar con ellos» (Lc 14,15)

El relato de Emaús, tan gráfico, ilustra las posibilidades de una “espiritualidad de la parroquia” en una sociedad –y a veces en una Iglesia como la occidental– desencantada, “de vuelta”. Aquellos dos hombres que abandonan Jerusalén lamentándose se habían sentido un día cautivados por Jesús, que les había mostrado un modo nuevo de entender a Dios y había encendido su esperanza. Pero ya casi parece algo que hubieran soñado. Como ellos, nuestras comunidades recuerdan otros tiempos de vitalidad pastoral y abundancia de juventud y no aciertan a comprender qué ha funcionado mal.

Aquel desconocido les sale al encuentro, se les une y los acompaña. Camina con ellos, se adapta a su paso y a la dirección que llevan. No los detiene, no interrumpe su conversación; se suma. *¿De qué habláis?* Los dos responden, quizás con brusquedad, pero el desconocido los va animando a expresar el malestar que llevan dentro. Que cuenten su desánimo, que hablen de sus esperanzas fallidas. No tienen a nadie más que los escuche. Y hay tantos así...

Llega el momento en que el desconocido interviene, los zarandea. Y les ofrece otra clave para entender lo sucedido. Mientras caminan, la Palabra va haciendo su trabajo, los interpela, les caldea el corazón.

Cae la tarde. Los dos caminantes ofrecen hospitalidad al desconocido y, cuando se sientan a la mesa, reconocen aquel gesto de partir el pan, tan *suyo*. Se les abren los ojos: *¡es el Señor!* La fraternidad, la Palabra acogida y el Pan compartido convierten a aquellos dos caminantes en una minúscula comunidad cristiana. Una comunidad imperfecta, titubeante, en diáspora, pero, al fin y al cabo, convocada por Jesús en la eucaristía. Los dos caminantes ahora corren hacia la ciudad de la que habían huido desencantados. La eucaristía los vuelve a unir a los otros discípulos. Solos no pueden subsistir.

“Y se puso a caminar con ellos” (Lc 24,15). Es la tarea de la parroquia, el alma de su espiritualidad: acompañar el paso de la comunidad peregrina. De una comunidad variada como una familia. Acompañar a todos como pueblo y, cuando es posible, a cada uno en concreto, con sus distintos ritmos de seguimiento, sus gozos, caídas y retrasos. Con frecuencia, la parroquia es pobre, humana y religiosamente modesta. Pero en este empeño no le falta la compañía de Aquel que sigue caminando con ella, precediéndola, convocándola, enviándola.

EL 'NUEVO CONFUCIANISMO DE BOSTON'. VERSIONES Y LECTURAS

Antonio M. Martín Morillas

Sumario: Esta contribución ofrece una exposición analítica de las principales ideas y posicionamientos del llamado 'nuevo confucianismo de Boston', movimiento académico de filosofía política desarrollado en los Estados Unidos de Norteamérica principalmente durante la década de los años 90 del pasado siglo XX. El estudio avanza en dos momentos principales: en primer lugar, presenta una descripción del origen, representantes y contenidos más sobresalientes de ese movimiento filosófico; en segundo lugar, ensaya una demarcación de las principales versiones y lecturas del mismo, según se trate de interpretaciones de carácter más conservador o progresista. La investigación pretende aportar una visión panorámica del estado de la cuestión que contribuya al conocimiento, comprensión y eventual evaluación de esta peculiar propuesta de 'tradición portátil' (portable tradition) y 'tradición deliberada' (deliberate tradition) que, en un mundo ya globalizado, ha llevado a intelectuales norteamericanos de Nueva Inglaterra a inspirarse en las ideas de la milenaria tradición confuciana china.

Palabras clave: estudios asiáticos, filosofía comparada, filosofía política, confucianismo, neo-confucianismo, nuevo confucianismo, tradición exportable, tradición deliberada.

Summary: This contribution offers an analytical report on the main ideas and positions held by the so-called 'Boston New Confucianism', an academic movement of political philosophy developed chiefly during the 90s in the Twentieth Century in the United States of North America. The study advances through two fundamental moves: first, it introduces a description on the origin, representatives, and more relevant contents within that philosophical movement; second, it attempts a demarcation of its mayor readings and versions, according to more conservative or progressive interpretations. The research aims at a general overview on the state of the question that may contribute to the knowledge, understanding, and eventual evaluation of this peculiar proposal of a 'portable tradition' and a 'deliberate tradition' which, in this globalized world, has made U.S. scholars in New England inspire themselves in the ideas of the millennial Chinese confucian tradition.

Key words: Asian studies, comparative philosophy, political philosophy, confucianism, neo-confucianism, new confucianism, portable tradition, deliberate tradition.

Fecha de recepción: 7 mayo de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 1 abril de 2015

1. Introducción

El ‘nuevo confucianismo de Boston’ (*Boston New Confucianism*) es una adaptación posterior y particular del anterior y más amplio ‘nuevo confucianismo’ de raíz china de principios del siglo XX. Por lo general, se denomina ‘nuevo confucianismo’ (*New Confucianism*, 新儒家, *xīn ru jiá*) a un desarrollo del confucianismo (*ru jiá*) que se inició en la China Republicana de comienzos del siglo pasado y que ha resurgido en la China actual de la era post-maoísta. Corriente de carácter fundamentalmente intelectual y culturalista, está influida por las escuelas neo-confucianas de las dinastías Song y Ming, aunque sin llegar a identificarse con ellas.

Algunos especialistas la consideran una propuesta neo-conservadora que aglutina a varias tradiciones chinas, integrando algunos elementos religiosos y afirmando la posibilidad de aplicar a contextos contemporáneos ciertos marcos conceptuales confucianos de análisis y diagnóstico social (como los relativos a la armonía social, política y ecológica) compatibles con el pensamiento racionalista y humanista occidental. Otros especialistas, por el contrario, ven en ella una salida progresista al totalitarismo inmovilista del comunismo oficialista chino.

Las propuestas del ‘nuevo confucianismo’ post-maoísta, en cualquier caso, han centrado en los últimos tiempos buena parte de los debates entre los expertos en estudios confucianos de la China Continental, Hong-Kong, Taiwán y los Estados Unidos. En este último país, los dos grandes focos de discusión han estado ubicados en algunas universidades californianas en la Costa Oeste (sobre todo, entre profesores de ascendencia china) y en las universidades de Harvard y Boston en la Costa Este. Intelectuales de estas dos últimas universidades son los principales representantes del ‘nuevo confucianismo de Boston’ que aquí tratamos.

2. El nuevo confucianismo

Se acostumbra cada vez más a distinguir histórica, conceptual y terminológicamente entre el ‘confucianismo’ clásico original, el ‘neo-confucianismo’ medieval-moderno y el ‘nuevo confucianismo’ contemporáneo o de tercera generación, del que el ‘nuevo confucianismo de Boston’ resultaría ser un injerto tardío y foráneo. Y, al igual que de esas ‘tres generaciones’ mayores en la historia del confucianismo, también se habla de tres generaciones del nuevo confucianismo¹.

¹ Si bien el término inglés más usual para designar a este movimiento es el de ‘*New Confucianism*’, en lengua china existen diferentes traducciones. Hay autores en Taiwán que, enfatizando su continuidad con el anterior neo-confucianismo de las dinastías Song (960-1279 d.C.) y Ming (1368-1644), tienden a emplear la expresión ‘*dāng dài xīn rú xué*’ (‘*Contemporary New Confucianism*’, nuevo confucianismo contemporáneo). Pero la mayoría de los autores de la China Continental, poniendo el acento en el período de modernización posterior al movimiento del 4 de mayo de 1919, suelen usar la expresión ‘*xiàn dài xīn rú xué*’ (‘*Modern New Confucianism*’, nuevo confucianismo moderno). Por otra parte, incluso existen autores que proponen sustituir el término inglés ‘Neo-Confucianism’ por el de ‘Meso-Confucianism’ para designar a las escuelas confucianas de las dinastías Song y Ming, reservando el primero para referirse en concreto a los nuevos confucianos actuales.

La 'primera generación' de los denominados 'nuevos confucianos' (*New Confucians*) surge en las décadas que van de los años 20 a los años 50 del s. XX: desde la fundación del Partido Comunista Chino en 1921 hasta la Revolución Comunista de 1949. Aparece como reacción a los postulados iconoclastas en contra del confucianismo tradicional formulados por el 'movimiento del 4 de mayo' (*Wusi Yùndòng*) de 1919. Este movimiento cultural y político, también conocido como 'movimiento de la nueva cultura' (*Xīn Wénhuà Yùndòng*), se originó a partir de las manifestaciones estudiantiles ocurridas en Beijing en esa fecha y adoptó una posición anti-imperialista que terminó por oponerse a los acuerdos aceptados en ese mismo año por el Gobierno chino en el Tratado de Versalles, que permitían a Japón adueñarse de los territorios de la península de Shandong (Manchuria). El movimiento del 4 de mayo, cantera de la que surgirían los principales líderes sociales y políticos de las siguientes décadas, se extendería por todo el país y marcaría la irrupción del nacionalismo chino, desplazando la atención de la acción cultural a la movilización política y de las élites intelectuales a las clases populares. En general, este movimiento atacaba al confucianismo por considerarlo completamente acientífico e incompatible con el progreso que se necesitaba para la creación de una nueva China.

Entre los nuevos confucianos de la primera generación que contestaron al movimiento del 4 de mayo destacan las figuras de Xiong Shili y Feng Youlan. Xiong Shili (1885-1968) comenzó estudiando el budismo y se aplicó más tarde a la reforma del marco filosófico del confucianismo. Basándose en el pensamiento de la escuela neo-confuciana de Wang Yang-ming (dinastía Ming), desarrolló todo un sistema metafísico para la fundamentación del nuevo confucianismo y defendía la superioridad de la cultura china con respecto a la occidental. Feng Youlan (1895-1990), por su parte, pertenecía a la escuela rival neo-confuciana de Zhu Xi (dinastía Song) y propugnaba renovar la filosofía china sobre la base de las aportaciones de la filosofía occidental moderna.

Una vez instaurada la República Popular China, sin embargo, fueron muchos los intelectuales chinos que optaron por exiliarse en Taiwán, Hong-Kong, Estados Unidos y, en menor medida, Europa. De ellos nacieron los integrantes de la llamada 'segunda generación' de nuevos confucianos, que desplegó su actividad especialmente entre las décadas de los años 50 y los años 70 del siglo pasado. Entre estos nuevos confucianos de segunda generación se encuentran tres discípulos de Xiong Shili: Xu Fuguan (1902-1982), Tang Junyi (1909-1978) y, sobre todo, Mou Zongsan (1909-1995). Éste último era experto en el estudio de las tradiciones filosóficas de la antigua China y mantenía, por ejemplo, que Kant era 'el Confucio de Occidente'. Esos tres pensadores, junto con Zhang Junmai (1886-1969), serían los cuatro autores del 'manifiesto del nuevo confucianismo', texto fundacional que atraería la atención académica sobre este movimiento.

La expresión 'manifiesto del nuevo confucianismo' (*New Confucian Manifesto*), por cierto, apareció por vez primera en dos artículos del diario *Rensheng* de Hong-Kong en 1963 y se volvió de uso común a finales de los años 70. En realidad, hace referencia al ensayo de 1958 publicado por aquellos cuatro autores que se cono-

ce como ‘Manifiesto sobre la cultura china para el mundo’ (*A Manifesto on Chinese Culture to the World*)². Se trata de un escrito que declara una unidad fundamental de la cultura china a lo largo de su historia cuya máxima expresión es el confucianismo. En concreto, se decanta por una interpretación del confucianismo filtrada por el neo-confucianismo de Wang Yang-ming que concluye afirmando la tesis de que, mientras que China debe aprender de Occidente la ciencia y la democracia modernas, éste debe aprender de aquélla los fundamentos de su sabiduría ancestral y de la tradición confuciana en particular.

En las últimas décadas a partir de los años 80, finalmente, la ‘tercera generación’ de nuevos confucianos ha estado encabezada por los alumnos y discípulos de Mou Zongsan. Mou hizo famosa la metáfora del confucianismo como un gran árbol con muchas ramas, señalando la necesidad de que el movimiento del nuevo confucianismo incluyera en la renovación contemporánea del pensamiento confucianista a todos los grandes confucianos del pasado. Un destacado representante de sus seguidores en EE.UU. es el profesor Tu Wei-ming. Es precisamente éste quien más ha divulgado la idea de que el confucianismo se ha desarrollado en las tres etapas del ‘confucianismo Han clásico’, ‘neo-confucianismo Song y Ming’ y ‘nuevo confucianismo contemporáneo’. Los continuadores de la escuela de Mou Zongsan, junto con confucianos occidentales como el profesor William Theodore de Bary, han sido los principales impulsores de la introducción del confucianismo en contextos no asiáticos, principalmente en Estados Unidos. Ésta es la línea que desembocará en la aparición del ‘nuevo confucianismo de Boston’.

3. Versiones del nuevo confucianismo de Boston

Los ‘confucianos de Boston’ (*Boston Confucians*) son, en concreto, el grupo de nuevos confucianos de tercera generación que enseñan desde los años 90 en universidades estadounidenses del área de Boston, Massachusetts. Los más conocidos son el aludido Tu Wei-ming, profesor de filosofía de la Universidad de Harvard, y el profesor de filosofía y teología de la Universidad de Boston Robert Cummings Neville.

Ha sido justamente Neville quien ha acuñado la expresión ‘nuevo confucianismo’ para referirse a quienes mantienen, primero, que el confucianismo no se limita a los reductos de la cultura y la tradición china y, segundo, que es susceptible de ser adaptado (exportado, importado, transportado) con éxito a contextos socio-políticos occidentales. Ésta idea no es privativa de los confucianos de Boston, sino que también la comparten los nuevos confucianos de Beijing, Taipéi, Hong-Kong o Singapur. Por supuesto,

² El título exacto es: TSUNG-SAN MOU, CARSUN CHANG, TANG CHUN-I & HSU FO-KUAN (1958), *A Manifesto for a Re-Appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture* (“Manifiesto por la revalorización de la sinología y la reconstrucción de la cultura china”); en: CARSUN CHANG (1962), *The Development of Neo-Confucian Thought*, vol. 2, Bookman Associates, New York. Se publicó originalmente en 1958 en China y Taiwán con el título chino de “Wei Zhongguo Wenua Jinggao Shijie Renshi Xuanyan”. El mismo escrito se ha traducido también al inglés con el título de *Declaration on Behalf of Chinese Culture Respectfully Announced to the People of the World* (“Declaración por la cultura china anunciada respetuosamente a los pueblos del mundo”).

existen asimismo confucianos que no se adhieren al nuevo confucianismo, pero que convienen con él en asumir que el confucianismo no es un fenómeno localista desde el punto de vista geográfico y cultural, como tampoco lo son el budismo, el islamismo o el cristianismo. Entre los últimos, se encuentran autores norteamericanos de inspiración confuciana como David Wong, de la Universidad de Berkeley, Joel Kupperman, de la Universidad de Connecticut, y Philip Ivanhoe, de la Universidad de Michigan. En vista de todo ello, la expresión 'nuevo confucianismo de Boston' parece estar más ligada a variables geográficas que a verdaderos contenidos intelectuales³.

Centramos ahora la atención en los representantes de las dos principales versiones del nuevo confucianismo bostoniano: Tu Wei-ming por la Universidad de Harvard y Robert Neville por la Universidad de Boston⁴. Como el confucianismo estadounidense en general y el bostoniano en particular se encuentran especialmente influidos por la labor académica de W. Theodore de Bary, incluimos también alguna información acerca de éste.

El último de ellos, de Bary, nació en Nueva Jersey en 1919 y es profesor emérito de la Universidad de Columbia de Nueva York, donde ha enseñado durante décadas en el Departamento de Estudios Asiáticos, entre otros. Es autor de una extensa bibliografía sobre las fuentes originales de la literatura, la historia y la cultura asiática, sobre todo chinas y japonesas, siendo además mundialmente reconocido como uno de los creadores del campo académico de los estudios neo-confucianos. Su obra se centra en las principales tradiciones intelectuales y religiosas de Extremo Oriente, especialmente el confucianismo chino, japonés y coreano.

En su ensayo más conocido, "Nobleza y civilidad: los ideales asiáticos de liderazgo y bien común" (2004), de Bary desarrolla un intento de demostración de la universalidad de los valores de la cultura del Este de Asia. En otros de sus últimos escritos, donde también sobresalen "Valores asiáticos y derechos humanos: una perspectiva comunitaria confuciana" (2000) y "La gran conversación civilizada: educación para una comunidad mundial" (2013), aborda sobre todo cuestiones relativas a la sociedad civil

³ Cf. el número completo de la revista *Journal of Ecumenical Studies* de Boston de Primavera-Verano de 2003, dedicado al nuevo confucianismo. Sus artículos son: LEONARD SWIDLER: "Preface" / LIU SHU-HSIEN: "Contemporary Confucianism and Western Culture" / LEONARD SWIDLER: "Confucianism for Modern Persons in Dialogue with Christianity and Modernity" / JOHN BERTHRONG: "Boston Confucianism: the Third Wave of Global Confucianism" / ROBERT C. NEVILLE: "Conscious and Unconscious Placing of Ritual and Humanity" / LIU SHU-HSIEN: "Confucianism as World Philosophy: a Response to Neville's Boston Confucianism from a Neo-Confucian Perspective" / Q. EDWARD WANG: "The Rise of Modern Historical Consciousness: a Cross-cultural Comparison of Eighteenth-century East Asia and Europe" / ADRIAN HSIA: "Richard Wilhelm's Reception of Confucianism in Comparison with James Legge's and Max Weber's" / ROETZ HEINER: "Albert Schweitzer on Chinese Thought and Confucian Ethics" / BRYAN W. VAN NORDEN: "Mengzi and Virtue Ethics" / LEE H. YEARLEY: "Confucianism and Genre: Presentation and Persuasion in Early Confucian Thought" / LEONARD SWIDLER: "What Christianity Can Offer China in the Third Millennium" / HO WAN-LI: "Jews in China: a Dialogue in Slow-motion" / GALIA PATT-SHAMIR: "Seeds for Dialogue: Learning in Confucianism and Judaism".

⁴ Cf. JOHN BERTHRONG, *Boston Confucianism: The Third Wave of Global Confucianism*: Journal of Ecumenical Studies, BOSTON 2003. JIM KALB, "Confucius Today"; en <http://turnabout.ath.cx:8000/node/16>. BOSTON 2004. KWOK YENNI, "You Can't Kill Confucius": *Asian Sentinel*, 12/12/2007.

y los derechos humanos en China. Podemos decir que de Bary es un erudito confuciano occidental⁵.

3.1. *El nuevo confucianismo en versión de Tu Wei-ming*

Por su parte, Tu Wei-ming nació en Kunming (en la provincia china de Yunnan) en 1940. Se graduó en la Universidad Tunghai de Taiwán y se doctoró en Historia y Lenguas Asiáticas en Harvard. Ha sido profesor de Historia y Filosofía China en el Departamento de Lenguas y Civilizaciones Asiáticas de la Universidad de Harvard, además de director del Instituto Harvard-Yenching, directivo del East-West Center de Hawái y miembro de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias. También ha enseñado en las universidades de Princeton, Berkeley, Beijín, Taiwán, Hong-Kong y París. Ha escrito más de una treintena de obras en chino e inglés, buena parte de ellas como editor y colaborador (con W. Th. de Bary, entre otros)⁶.

El Prof. Tu se opone a la usual caracterización del confucianismo como una doctrina jerárquica, dogmática, autoritaria y misógina. Califica de simplista y concordista la opinión de que la tradición china es el resultado directo de la triple conjunción del confucianismo, que enseña a vivir en sociedad, el taoísmo, que enseña a vivir en la naturaleza, y el budismo, que enseña a vivir con uno mismo, sosteniendo que las tres enseñanzas anteriores se encuentran todas ellas ya contenidas en el pensamiento y la

⁵ Obras importantes, de entre las muchas escritas por W. TH. DE BARY, son: *The Great Civilized Conversation: Education for a World Community*, Columbia University Press, Nueva York 2013. / *Self and Society in Ming Thought*, ACLS Humanities E-Book, 2011. / *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004. / *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard UP 2000. / *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*, CUP 1991. / *The Trouble with Confucianism*, Harvard UP 1991. / *Eastern Canons: Approaches to the Asian Classics*, CUP 1990. / *Message of the Mind in Neo-Confucianism*, CUP 1989. / *Neo-Confucian Education: the Formative Stage*, University of California Press, L.A. 1989. / *East Asian Civilizations: a Dialogue in Five Stages*, Harvard UP 1988. / *The Liberal Tradition in China*, Chinese University of Hong-Kong Press, Hong-Kong 1983. / *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols*, CUP 1982. / *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-And-Heart*, CUP 1981. / *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning*, CUP 1979. / *Unfolding of Neo-Confucianism*, CUP 1975. / *Self and Society in Ming Thought*, CUP 1970. / *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, Random House, Nueva York 1969. / *Approaches to Asian Civilizations*, CUP 1964. / *Guide to Oriental Classics*, CUP 1964.

⁶ Los principales escritos de Tu W.-M. son: XIN-ZHONG YAO & WEI-MING TU, (EDS). *Confucian Studies* (vols. 1-4), Routledge, Londres 2010. / WEI-MING TU, & MARY EVELYN TUCKER, (EDS), *Confucian spirituality* (vols. 1-2), Crossroad, Nueva York 2004. / WM. DE BARY, THEODORE & WEI-MING TU, (EDS), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, Nueva York 1998. / WEI-MING TU (ED). *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1996. / *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford University Press, Stanford CA 1994. / *China in Transformation*, Harvard University Press, Cambridge MA 1994. / *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, State University of New York Press, Albany 1993. / *Confucianism in Historical Perspective*, Institute of East Asian Philosophies, Singapur 1989. / *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press, Albany 1989. / *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, State University of New York Press, Albany 1985. / *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Federal Publications, Singapur 1984. / *Humanity and Self-cultivation: Essays in Confucian Thought*, Asian Humanities Press, Boston 1978. / *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-Ming's Youth*, University of California Press, Berkeley CA 1976. / JAMES T. C. LIU & WEI-MING TU, (EDS). *Traditional China*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ 1970.

práctica confucianas. Estudiando las transformaciones modernas del humanismo confuciano, Tu presenta una versión fundamentalmente 'holística, integradora y espiritual' del mismo. En su opinión, la tradición confuciana, con su idea de que todos los seres humanos tienen la capacidad de ser sabios, posee un marcado espíritu crítico. Ese criticismo estimula un proceso permanente de 'aprendizaje-desaprendizaje-reaprendizaje' que es lo contrario de una aceptación dogmática de la tradición. Sería un ejemplo paradigmático de lo que otros autores han denominado 'tradición deliberada', en oposición a una 'tradición dogmática' o acrítica.

Además, Tu está convencido de que, aunque es cierto que el confucianismo aspira sobre todo a la transformación del mundo aquí y ahora, también admite una lectura espiritual y naturalista de implicaciones éticas y políticas que se fundamenta en principios universales o universalizables. En particular, piensa que los Estados Unidos de Norteamérica aprendieron en su momento la lengua y la literatura de Inglaterra, la democracia de Francia, y la ciencia y la tecnología de Alemania, hasta convertirse hacia mediados de s. XX en una 'cultura maestra' (*teaching culture*), capaz de exportar ideas, tecnología e instituciones por todo el mundo. Es tiempo ahora, a su entender, de que la cultura estadounidense sume a las aportaciones anteriores su particular aprendizaje del espíritu crítico propio de la tradición confuciana, si es que quiere recuperar su posición aventajada entre las 'civilizaciones maestras' del mundo actual. Para ello, exhorta a los norteamericanos a renovar su compromiso con la cultura aprendiendo de otros y observando la realidad desde perspectivas múltiples y con enfoques interdisciplinarios. El estudio de la lengua y la cultura china le parece una manera idónea de promover esa clase de aprendizaje. Puede decirse que Tu es un confuciano chino al que le interesan de manera central los problemas de la sociedad democrática y multirracial norteamericana.

Tu Wei-ming reflexiona sobre la revitalización de la tradición confuciana en la China contemporánea. Los eslóganes comunistas recientes suelen subrayar la importancia del patriotismo, la solidaridad o la disciplina acudiendo a formulaciones proverbiales de marcado espíritu confuciano. Las celebraciones por el nacimiento de Confucio, en las que participan autoridades nacionales, provinciales y locales, cada vez son más importantes en diferentes provincias del país. Se extiende la idea de que, aunque China es un país comunista, eso no quita el hecho de que la mayoría de las creencias y costumbres allí existentes se basan en la cultura tradicional.

Tu señala que la recuperación de Confucio resultaba inconcebible hace apenas diez o quince años y la pone en relación con la nueva situación creada por el reconocimiento internacional de China como potencia económica de primer rango. Debido a ello, la voz de los ciudadanos chinos se ha hecho más audible a nivel mundial y de eso se han vuelto más conscientes esos ciudadanos mismos. Emerge así la pregunta por la renovación de la identidad cultural china. Según el Prof. Tu, China tiene dos opciones ante sí: puede intentar construir su identidad cultural apelando al orgullo nacional, volviéndola así más chovinista y nacionalista, pero también puede adoptar un formato abierto y pluralista con un alto grado de flexibilidad, capaz de responder a las complejidades del mundo actual.

Además, Tu analiza el reflujo del confucianismo fuera de China. A comienzos del s. XX, buena parte de los intelectuales chinos acusaba al confucianismo de haber constituido el dogma político de los gobiernos imperiales y haber causado los mayores males. La posterior revolución comunista lo condenó por transmitir valores feudales. Más tarde, la revolución cultural destruyó los templos confucianos y denunció a los traidores por ser ‘seguidores de Confucio’. En todo ese tiempo, empero, el pensamiento confuciano sobrevivió en el área periférica de la China Continental y en el Continente Norteamericano. Allí surgieron los primeros atisbos del nuevo confucianismo, subrayando la idea de que el pensamiento chino debía incorporar elementos del pensamiento occidental tales como la democracia y los derechos humanos. Décadas más tarde, a finales de siglo, los confucianos de Boston han jugado un papel principal a la hora de extender esas reflexiones en Occidente y han hecho evolucionar al confucianismo fecundándolo con el pensamiento de los filósofos occidentales. Tu, por ejemplo, admite estar él mismo influido por Agustín y Kierkegaard. Como en el pasado hicieran con ciertas categorías del budismo los neo-confucianos de las dinastías Song y Ming, él se ha atrevido a introducir en el confucianismo la categoría judeocristiana de ‘salvación’.

Desde sus orígenes en la época de los reinos Combatientes, en cualquier caso, el confucianismo brilla como propuesta humanizadora sobre todo en tiempos históricos convulsos. Con sus enseñanzas sobre la armonía, la benevolencia, la virtud y la justicia, proporciona un marco de esperanza que, con su énfasis en el buen gobierno y las relaciones sociales, se muestra compatible con ciertos rasgos del comunismo y con determinados desarrollos democráticos. Tu advierte de que una alianza del nuevo confucianismo con aquél podría resultar negativa a largo plazo para éstos últimos. Pero niega que el confucianismo sólo verse sobre el autoritarismo y el culto al *status quo*. Para los partidarios de un régimen establecido dado, las ideas confucianas deben ser empleadas sabiamente para el fortalecimiento del Gobierno, mientras que, para los intelectuales críticos comprometidos, esas mismas ideas deben conducir a avances democráticos. Por lo demás, este profesor de Harvard pone uno de los pilares de la democracia en la razón pública, ligada a la libertad de expresión, viendo en ella una fibra fundamental de la renovación del confucianismo.

3.2. *El nuevo confucianismo en versión de Robert C. Neville*

Finalmente, Robert Neville, nacido en St. Louis (Missouri) en 1939, es un filósofo y teólogo de denominación metodista especializado en estudios asiáticos e interdisciplinarios. Es profesor de filosofía, fenomenología de la religión y teología en la Universidad de Boston. Autor de numerosos libros y artículos de variada índole, ha sido durante buena parte de su carrera decano de la Escuela Universitaria de Teología de Boston y también de la Facultad de Humanidades y Bellas Artes de la Universidad Estatal de Nueva York en Stony Brook, habiendo impartido asimismo docencia en las universidades de Fordham y Yale. Entre sus muchos cargos académicos, ha sido presidente de la Sociedad Internacional de Filosofía China, de la Academia Americana de Religión, de la Sociedad Americana de Metafísica y de la Asociación de Escuelas Teológicas Metodistas Unidas. Su trabajo más conocido es “El confucianismo de Boston:

Una tradición portátil en el mundo moderno reciente” (2000), donde argumenta la legitimidad y desarrolla las potencialidades de este movimiento⁷.

A Neville se le conoce sobre todo como especialista en el estudio de las religiones, principalmente por su labor comparativa. Apoyándose en la noción de ‘vagueza’ (*vagueness*) de Charles S. Peirce, desarrolla una teoría contrastativa que establece una serie de ‘categorías vagas de comparación’ (*vague categories of comparison*). Las categorías vagas o difusas son aquellas categorías del pensamiento que quedan abiertas a una diversidad de especificaciones mutuamente incompatibles a fin de dar eventual cabida a interpretaciones susceptibles de entrar en conflicto entre sí. (Por ejemplo, la proposición “todos los gansos son negros” especifica la proposición vaga “todos los gansos son de color” de tal forma que contradice la proposición “todos los gansos son blancos”). Según Neville, un uso inteligente de este tipo de categorías puede contribuir a establecer comparaciones y análisis contrastivos que respeten la integridad y la diversidad de las diferentes tradiciones religiosas y culturales.

La obra de Neville en religión comparada y en filosofía sistemática pretende interpretar la tradición cristiana de manera que respete y se acomode a mentalidades no cristianas. Afirma la posibilidad de interpretar la doctrina de la *creatio ex nihilo* siguiendo la siguiente argumentación: 1. ser es estar determinado; 2. estar determinado es entrar en contraste con otras determinaciones en algún contexto de relevancia mutua; 3. el último de los contextos de relevancia (el que fundamenta las múltiples determinaciones del ser) es la pura indeterminación; 4. así pues, todas las cosas son lo que son en virtud de su contrastabilidad con la indeterminabilidad; 5. eso significa que todas las cosas son a partir de la nada (de lo no-cosa); 6. en conclusión, todo ha sido producido o creado *ex nihilo*. Contra la extendida versión de la creación a partir de la nada asociada a las formulaciones personalistas del teísmo cristiano, la versión de Neville explora la categoría vaga de un Creador que se limita a ser el fundamento indeterminado de los seres. Desde esa posición, el pensamiento puede ensayar juegos de paralelismos, convergencias y divergencias entre budismo, taoísmo y confucianismo, por ejemplo, y de todos éstos con el cristianismo u otras religiones.

Neville ve en el confucianismo una filosofía mundial. De hecho, ha sido él quien (medio en serio, medio en broma) ha hecho famosa la expresión ‘nuevo confu-

⁷ Entre los escritos de R. C. NEVILLE, además de artículos sobre temáticas tan variadas como la neurociencia o la bioética, se encuentran los siguientes libros: *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, Albany 2000. / *Ritual and Deference: Extending Chinese Philosophy in a Comparative Context*, State University of New York Press, Nueva York 2008. / *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry*, State University of New York Press, Albany 1981. / *Soldier, Sage, Saint*, Fordham University Press, Nueva York. / *The Highroad Around Modernism*, State University of New York Press, Albany. / *Behind the Masks of God*. State University of New York Press, Albany 1991. / *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*, State University of New York Press, Albany 1968. / *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, Seabury Press, Nueva York. / *Realism in Religion: A Pragmatist's Perspective*, State University of New York Press, Nueva York 2009. / *The Cosmology of Freedom*, Yale University Press, New Haven CT. / *Eternity and Time's Flow*, State University of New York Press, Nueva York. / R. C. NEVILLE (ED), *Religious Truth, Ultimate Realities and The Human Condition* (3 vols.), Boston University Press, Boston 2001.

cianismo de Boston' en cuanto que una 'manifestación no asiática' de la tradición confuciana. El confucianismo es, para él, una tradición 'portable' (exportable, importable, transportable), como también lo han sido, por ejemplo, el platonismo o el cristianismo, que se pueden practicar fuera del marco de las raíces griegas o judías en que se originaron. El confucianismo, en definitiva, se convierte a sus ojos en una filosofía que es posible adaptar con éxito a los contextos occidentales, por lo que no debe quedar confinada al ámbito de la cultura y la tradición china. Se puede decir que Neville es un cristiano occidental especialmente interesado en las tradiciones confucianas.

Robert Neville lleva varias décadas estudiando el pensamiento confuciano desde el campo de la filosofía comparada. En concreto, escribe sobre la función y el papel que un confucianismo renovado puede ejercer en el mundo actual. Su colección de ensayos '*Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*' (2000) es la mayor argumentación conocida en favor del confucianismo de Boston. La obra se concibe como una toma de conciencia de la aportación que el confucianismo está comenzado a provocar para el desarrollo de una 'filosofía comparada global y ecuménica' hoy. Tras preguntarse si en el mundo actual se pueden dar verdaderos movimientos filosóficos transculturales, Neville termina defendiendo que la tradición confuciana en sentido amplio se puede transportar desde su tierra nativa intelectual asiática a los horizontes del discurso filosófico contemporáneo occidental.

El confucianismo ya fue durante siglos en el Este de Asia una filosofía internacional con modulaciones chinas, coreanas, vietnamitas y japonesas. Pero la movilidad e internacionalidad del confucianismo sigue viva en nuestro tiempo con una sabiduría acumulada que puede estimular y enriquecer el desarrollo de una filosofía global dialógica. El examen de cuestiones tales como la concepción confuciana de la existencia, la espiritualidad confuciana o el sentido confuciano del sí-mismo muestran cómo la tradición confuciana completa debe ser estudiada por cualquiera que desee alcanzar una visión libre de chovinismos y compatible con el carácter polimórfico del mundo actual.

Neville atiende de manera especial a la noción de 'portabilidad' (*portability*) en sentido comparativo. Primero, en sentido sincrónico, el confucianismo es culturalmente portátil, esto es, capaz de trascender las divisiones culturales (su ejemplo preferido es la teoría de la acción ritual de Xunzi). Los investigadores occidentales, de hecho, llegan a aprender del confucianismo aspectos importantes que favorecen los enfoques transdisciplinarios ecuménicos. Segundo, en sentido diacrónico, el confucianismo es temporalmente portátil, es decir, capaz de trascender el distanciamiento histórico. Lejos de resultar una pieza fosilizada del pasado asiático, el confucianismo ha demostrado su aptitud para crecer, transformarse y reformarse durante más de veinticinco siglos.

En su opinión, en el seno de la filosofía global contemporánea cabe una lectura creativa confuciana de la literatura taoísta y budista. Más aún, el confucianismo es hoy en día un movimiento todavía más global de lo que significó en el pasado. En su historia y evolución se incluyen las aportaciones de eruditos coreanos, vietnamitas y japoneses. Entre los ss. XVI-XVIII, en efecto, en mayor medida que los escritores chinos, las obras

más originales de la filosofía confuciana las escribieron pensadores coreanos y japoneses. Y ahora, las ideas confucianas se divulgan fuera de sus confines asiáticos. Así que el confucianismo puede a la vez reactualizar la rica diversidad de su pasado asiático y conectar originalmente con lo mejor de la filosofía global.

4. Lecturas del nuevo confucianismo de Boston

Existen lecturas, comentarios e interpretaciones bien distintos acerca del nuevo confucianismo contemporáneo, el bostoniano incluido. Veamos, sin pretensiones de exhaustividad, algunos ejemplos de interés.

4.1. Lectura de John Berthrong

Desde el mismo Boston se pronuncian John Berthrong, Jim Kalb y Daniel Bell. En primer lugar, John Berthrong conoce muy bien el nuevo confucianismo en versión de Neville, estando como éste en la órbita de la Universidad de Boston⁸. Según él, los pioneros de la revitalización del confucianismo en los terrenos de la filosofía comparada y la filosofía global han sido sobre todo los 'confucianos de la diáspora', autores recientes que escriben en inglés como Tu Wei-ming, Wing Tsit-chan, Liu Shu-hsien, Zheng Chong-ying, Julia Ching o Antonio S. Cua (sin olvidar a otros especialistas que escriben en francés, alemán o español). Ellos son los principales responsables del rebrote internacional del nuevo confucianismo (su tercera generación). Pues bien, tanto estos confucianos nuevos de la diáspora como sus colegas afincados en China se toman en serio las aportaciones de autores norteamericanos como Neville o de Bary, entre otros. A su parecer, este hecho prueba que tales autores encajan por derecho propio en la línea trazada por todos aquellos que en los últimos dos milenios y medio han promocionado y diversificado el '*Dao* confuciano'.

No obstante, Berthrong señala dos puntos problemáticos acerca de este confucianismo de nuevo cuño. El primero tiene que ver con la dificultad de determinar quiénes son los portavoces autorizados o competentes a la hora de detallar los perfiles de una renovación de la tradición confuciana. El segundo es el de la ubicación socio-política (que no geográfica) del confucianismo de Boston, esto es, si se trata sólo de un exótico 'trasplante académico' procedente de Asia-Pacífico o si tiene de verdad posibilidades de florecer en las sociedades de los países del Atlántico. Ninguno de esos dos puntos se pueden responder a estas alturas sin caer en la futurología o la adivinación, pero dada la creciente interconexión entre los universos culturales del Este de Asia y el Norte del Atlántico, lo lógico es que la filosofía y las demás disciplinas no se queden al margen de los demás intercambios e interacciones transculturales de alto nivel.

No hay duda de que en el último siglo se ha producido un repunte del confucianismo y de que el nuevo confucianismo ha ingresado en marco intelectual de la filosofía

⁸ Cf. JOHN BERTHRONG, (2003), *o. c.*

y la religión recientes del área del Atlántico Norte. Lo que no es ni mucho menos tan evidente, como critican los escépticos, es si eso significa que la vida cultural china se vaya a ver abocada a estar liderada de facto por una nueva y fecunda forma de confucianismo entroncada en su matriz asiática tradicional. Ni tampoco está nada claro que el presente interés académico y político por el ‘camino confuciano’ se vaya a extender más allá de las fronteras de los especialistas occidentales o de los nuevos letrados de la China actual.

Sí está comprobado que en las últimas décadas se asiste a una notable revitalización del budismo en China y Taiwán, así como entre los chinos de la diáspora. El alcance de la recuperación del confucianismo, sin embargo, parece hallarse todavía a mucha menor escala. En cualquier caso, no se puede decir que el confucianismo no sea objeto de investigación a comienzos del s. XXI. Hasta finales del régimen de Mao, es verdad que había poca interacción entre los intelectuales chinos y el resto del mundo. En las últimas tres o cuatro décadas, no obstante, el aislamiento ha dado paso a situación nueva. Estudiosos de toda Asia visitan Estados Unidos y Europa para participar en conferencias y seminarios. El tráfico es todavía mayor entre los intelectuales chinos de la diáspora. Y expertos y estudiantes norteamericanos y europeos visitan y viven en todas partes de China, manteniendo un vigoroso diálogo con los colegas de este país. Se traduce y edita una ingente literatura especializada y divulgativa que es leída y estudiada a ambas orillas del Pacífico.

Para Berthrong, finalmente, los dos principales focos del confucianismo estadounidense atlántico, el ‘confucianismo de Boston’ y el ‘confucianismo de Columbia’ (vinculado éste al legado neoyorkino de W. Th. de Bary), son sólo una muestra más del alcance global del confucianismo como voz significativa para los estudios comparados del futuro. Por encima de las reticencias de numerosos confucianos asiáticos a reconocer al confucianismo norteamericano como una filosofía auténticamente ‘ruista’ (o sea, compatible de algún modo con las doctrinas confucianas del *ru-jia* o ‘escuela de los letrados’), es un hecho que cada vez hay más conocedores del pensamiento confuciano en mayores zonas del globo.

4.2. *Lectura de Jim Kalb*

En segundo lugar, Jim Kalb ofrece una mirada sobre el movimiento bostoniano desde el campo católico⁹. Este comentarista se lamenta de que la admiración individual que el confucianismo se ha ido granjeando entre destacados intelectuales norteamericanos no se haya visto correspondida con ninguna influencia apreciable en el pensamiento político de su país. Esa falta de atención ha privado a éste último de un importante legado filosófico, el confuciano, que intenta establecer la manera operativa de promover un estilo de vida práctico de contenido altamente ético partiendo de los elementos básicos que se encuentran en cualquier sociedad, como son los impulsos naturales del ser humano, los mitos y tradiciones de la colectividad o las tareas ordinarias de la vida

⁹ Cf. JIM KALB, (2004), *o. c.*

cotidiana. En nuestras sociedades actuales, no obstante, también resultan necesarias aquellas mismas cosas que en la suya demandaba Confucio: integridad personal, lealtad, educación, compromiso público...

La metodología confuciana confía más en la autoridad moral que en el poder gubernativo, siendo especialmente útil para tiempos que atraviesan conflictos políticos fundamentales, aunque más por los ideales que preserva que por los resultados inmediatos. Kalb piensa que, además, su sencillez y flexibilidad la hacen compatible con cualquier interpretación razonable de las principales tradiciones americanas. Aunque esa compatibilidad no sea siempre fácil de encontrar, el confucianismo nos recuerda la lección de que los ideales pueden resultar cruciales a la larga. Tratar de reformar la vida pública puede volverse más importante que calcular las probabilidades de éxito. La estrategia confuciana de que, en tiempos de confusión, la vida política se debe basar en la moralidad cotidiana (debe estar sometida a una ética de mínimos) tiene la ventaja de poder ofrecer directrices sin dogmas. Desde el punto de vista de la política occidental contemporánea, sin duda, tiene también la desventaja de no poder ser adoptada por ningún partido ni aplicada en ninguna legislación.

La ética confuciana pide sobre todo un cambio de actitud ante lo público, cosa que sólo es posible propiciar mediante la excelencia y el ejemplo, pero que es imposible de imponer. Es ésta una exigencia de carácter formal e incluso procedimentalista, con todos los límites que ello implica. Pero el formalismo político confuciano se centra en resolver los problemas sociales reales contraponiendo la ética a la violencia: los principios de la vida pública deben estar fundados moralmente. No debe haber una separación absoluta entre la moral privada y la política estatal: ésta debe apoyar el orden moral aceptado en aquello que resulte relevante. Más aún, el elemento confuciano puede contribuir a abrir una vía intermedia entre la anarquía total y la plena sistematización de la sociedad. El que ese intento pueda resultar igual de fallido que el de Confucio y sus discípulos en el período de los Reinos Combatientes no impide tampoco que pueda salir airoso de manera parecida a como la filosofía confuciana sobrevivió a la tiranía del emperador Ch'in.

Kalb también señala que los principales ataques en Norteamérica al nuevo confucianismo bostoniano provienen del lado del liberalismo político, acusándolo, sencillamente, de conservadurismo. Los liberales actuales defienden una serie de valores que son más bien anti-confucianos: desean basar el orden social en una igualdad de derechos y deberes por parte de los individuos para con la sociedad en su conjunto, prefieren tratar a la célula familiar como un acuerdo sentimental o contractual privado entre sus miembros, desestiman el respeto a la tradición por no sentirse cómodos con ninguna forma de conocimiento sapiencial que no pueda ser verificada, etc. Como consideran que el bien político equivale a la satisfacción de las preferencias actuales, se niegan a admitir que las preferencias se pueden cultivar y que los más cultivados puedan desempeñar un papel social o político más destacado que otros. Las principales divergencias entre liberalismo y confucianismo radican, en definitiva, en su diferente comprensión del propósito del orden social y de los medios para lograrlo. El primero

tiende a concebir el orden social como la satisfacción máximamente igualitaria de las preferencias individuales y a perseguir ese objetivo mediante una administración centralizada uniforme. El segundo, en cambio, concibe el orden social como la ordenación de las relaciones humanas de acuerdo con principios normativos irreductibles a deseos actuales y sostiene que ese objetivo sólo se puede realizar mediante el liderazgo ético y el esfuerzo moral de las personas.

Para terminar, Kalb encuentra una serie de paralelismos dialécticos entre el confucianismo y el cristianismo. Uno y otro pueden hoy ayudarse a defender el principio de que la moralidad no debe reducirse a la simple organización de preferencias individuales. Y una eventual compatibilidad entre ambos confirmaría la tesis de la compatibilidad del confucianismo con las fibras más importantes de la cultura occidental.

4.3. *Lectura de Daniel Bell*

En tercer lugar, Daniel A. Bell, que enseña teoría política en la Universidad de Tsing-hua de Beijing, reflexiona sobre el movimiento del nuevo confucianismo en la China actual¹⁰. Ante la pregunta de qué es lo que puede ofrecer una legitimidad política en China a largo plazo, Bell se decanta por el ejercicio de lo que denomina un confucianismo ‘de izquierda’, en el sentido de crítico con las malas prácticas políticas. Se trata de rescatar los valores humanizadores y revolucionarios de Confucio, Mencio, Xunzi y tantos otros, que existían mucho antes de que el confucianismo llegara a convertirse en ideología oficial. Durante los tiempos imperiales, la tradición crítica fue liderada por letrados como Huang Zong-xi. En la actualidad, nuevos confucianos de izquierdas como Gan Yang abogan, por ejemplo, por la creación de una ‘república socialista confuciana’. Académicos confucianos como Jiang Qing reconocen que su interpretación del confucianismo se identifica directamente con los ideales socialistas, aunque no tanto con el socialismo existente hoy en China como con los principios defendidos por Marx y otros. Esta tradición confuciana crítica, siempre atenta a la brecha entre ideales y realidad, pretende influir en la política china contemporánea, pero manteniéndose apartada del poder y la ortodoxia del Estado. Este alejamiento consciente del *status quo* por parte del confucianismo de izquierda tiene por finalidad ofrecer un patrón moral de referencia para la crítica social e inspirar visiones de futuro políticamente deseables.

En conjunto, los nuevos confucianos de izquierda están a favor de la reforma institucional. Jiang Qing, por ejemplo, defiende una estructura tricameral de inspiración confuciana, con una ‘Cámara del Pueblo’ elegida democráticamente para representar los intereses de la ciudadanía media, una ‘Cámara de Personas Ejemplares’ para velar por el bienestar de los afectados por las políticas de gobierno y una ‘Cámara de Continuidad Cultural’ para preservar las tradiciones históricas de la cultura china. No es común, como apunta Bell, que estas y otras propuestas de reforma política inspiradas en los valores confucianos se puedan expresar abiertamente en la China actual. Es ver-

¹⁰ Cf. DANIEL A. BELL, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton NJ 2008.

dad que ahora se ponen menos trabas al debate público acerca de las instituciones democráticas, pero eso se debe principalmente al hecho de que todavía no son muchos los ciudadanos chinos que aspiran a construir una democracia liberal al estilo occidental.

4.4. *Lectura de Clemente Hernández*

Cabe añadir que, según era de esperar, el debate acerca del nuevo confucianismo en general, y del estadounidense (californiano y bostoniano) en particular, ha causado cierta repercusión en las naciones vecinas. Es seguido con notable interés en México, siendo éste el país de habla hispana donde mejor se conoce. Por ejemplo, el Dr. Clemente Hernández Fernández, del Instituto Tecnológico de Monterrey en Guadalajara, apoyándose en Daniel Bell, indica la existencia de una doble lectura del mismo¹¹: para unos, el nuevo confucianismo sería una ideología conservadora y, para otros, sería un movimiento de izquierdas. A su juicio, el comunismo está dejando de inspirar los principales desarrollos culturales de la nación china y en la actualidad surge la pregunta de por qué otro paradigma podría ser reemplazado y cómo.

Ante esa cuestión, se ofrecen dos respuestas principales. Unos creen que China debería abrazar inteligentemente el liberalismo democrático de raíz occidental. Otros, sin embargo, opinan que debería ser capaz de adaptar a nuestro tiempo lo mejor de la antigua tradición confuciana. La primera posición es también la más extendida entre la mayoría de los occidentales, mientras que la segunda está siendo reavivada desde la triple fuente de la autoridad gubernamental, la intelectualidad crítica y la ciudadanía china de a pie. Le llama la atención, por ejemplo, el hecho de que, en las ceremonias oficiales de las pasadas Olimpiadas de 2012, las consignas comunistas y las citas de Marx y Mao se vieran sustituidas por proverbios de Confucio como “¿No es uno de los mejores placeres de la vida tener amigos que nos visitan desde lejos?” o “Todos los pueblos del mundo son hermanos”.

Justo este recurso del *establishment* a los principios del confucianismo es lo que puede resultar problemático. Dada la secular inclinación de los gobiernos chinos a manipular políticamente las diversas interpretaciones del confucianismo, absorbiéndolo desde el legismo a fin de justificar prácticas absolutistas (como la obediencia ciega a la autoridad, la marginación de la mujer o el empleo estatal de la violencia), la vuelta al confucianismo podría ser interpretada como estrategia de un régimen autoritario para frenar los movimientos democráticos. Sería una suerte de ‘confucianismo oficialista’ que, poniendo el acento en la ‘armonía social’ (en la resolución pacífica de conflictos), resultaría menos peligroso que una dictadura dura del Partido Comunista, pero que también sustentaría un éthos de carácter conservador.

Frente a esta interpretación, por otro lado, en el repunte del confucianismo también podría verse una llamada a los intelectuales chinos a ejercer su función crítica

¹¹ En el artículo “El nuevo confucianismo”, publicado en el diario mexicano ‘El Occidental’ de Guadalajara, el 10/09/2008.

con respecto a las eventuales políticas injustas de sus gobernantes, conminándolos a solventar los problemas reales del bienestar material de la población, a adoptar perspectivas más flexibles en el plano internacional y a confiar más en la autoridad moral que en la pura fuerza. Se trataría de una especie de 'confucianismo de izquierda' que, dejando sin definir las cuestiones metafísicas y religiosas, propugnaría una meritocracia política sobre la base de una igualdad educativa, bajo la idea de que los puestos de responsabilidad se deben distribuir entre los miembros más cualificados de la comunidad.

En general, los confucianos de izquierda son partidarios de las reformas institucionales y creen que la estabilidad y legitimidad de las instituciones políticas necesitan sustentarse el soporte de las tradiciones chinas. Para Clemente Hernández, esta forma de confucianismo ofrece unas posibilidades de futuro que, a diferencia del proyecto comunista, se legitiman en las mejores tradiciones del pasado, incluida también la socialista: el pasado no hay que destruirlo, sino que repensarlo y emplearlo como base para construir. Se trata de virar al pasado para apoyarse en aquello que sí funcionó. Esta responsabilidad que recae sobre los intelectuales chinos en las circunstancias presentes, por cierto, es la que, en opinión de los confucianos de Boston, recae también sobre los intelectuales estadounidenses en sus circunstancias propias. De la reflexión sobre el caso chino y el caso norteamericano, finalmente, se podrían emprender abordajes para el caso de los países latinoamericanos y de otras sociedades actuales en transformación.

4.5. Otras lecturas

Los ecos de todos estos debates, por lo demás, han llegado también a Europa y España. Anne Cheng, por citar un caso notable, se muestra un tanto escéptica y crítica ante este movimiento¹². Esta conocida sinóloga considera que el mismo término 'confucianismo' es un neologismo occidental que no tiene equivalente en lengua china, donde sólo se habla de la 'escuela letrada' (*ru jiá*). Lo que los occidentales llaman confucianismo es un fenómeno que abarca una enorme y compleja realidad histórica, institucional, social y cultural que se ha desarrollado durante siglos. Su resurgimiento moderno tiene ya unos cien años.

Tras la caída del último imperio, numerosos letrados versados en cultura clásica confuciana intentaron remozar el confucianismo releyéndolo a la luz de una doble fuente: textos tradicionales chinos (principalmente budistas) y textos occidentales filosóficamente influyentes. Hacia los años 20 del s XX, ya se habían perfilado dos corrientes: el movimiento del 4 de mayo, impulsado por estudiantes e intelectuales pro-occidentales, que percibía al confucianismo como el principal causante del retraso de China, y la corriente opuesta, más silenciosa, que propugnaba la revisión de la tradición confuciana. Esta segunda corriente será la conocida como 'nuevo confucianismo contemporáneo', según esta autora lo denomina. Después de la revolución comunista de 1949, los intelectuales del nuevo confucianismo contemporáneo decidieron marcharse a Taiwán y Hong-Kong, donde trataron de reconstruir el confucianismo adaptándolo al hombre y

¹² En entrevista publicada en el diario español 'El País', el 04/03/2006.

la mujer de su tiempo. Éste es el movimiento que desembocaría en propuestas como las de Tu Wei-ming y que arraigaría en la élite cultural china de los Estados Unidos. Se trata ya de una suerte de 'confucianismo globalizado'. La figura de Tu, en concreto, le parece a Cheng una especie de "tele-evangelista del nuevo confucianismo" que propugna un dudoso humanismo universal para la gente de hoy.

Esta forma de nuevo confucianismo, mutación reciente de la longeva tradición confuciana iniciada en los llamados "cuatro pequeños dragones" (Taiwán, Singapur, Corea del Sur y Japón), pasó a la China Continental acabada la revolución cultural maoísta, participando en los acontecimientos del país desde los pasados años 80. A partir de entonces, empezó a entrar en circulación su discurso ideológico acerca de los valores asiáticos, identificándolos con el confucianismo. Ese discurso fue inmediatamente utilizado para explicar el milagro económico chino. Incluso comunistas serios se adhirieron a la tesis de que tan súbito desarrollo se debía a valores ético-políticos de la cultura confuciana como la estima del trabajo, de la educación, de la solidaridad familiar, etc. En un impresionante giro copernicano, el confucianismo pasó de ser considerado por chinos y occidentales un inadmisibles obstáculo para el progreso a convertirse en el principal motor de un desarrollo específicamente chino o del mundo sinizado. Los mandatarios chinos encuentran hoy en ello una explicación ideológica convincente.

Cheng critica la idea de una supuesta especificidad irreductible de la cultura china. Según ella, esa tesis encaja perfectamente con los postulados elaborados en los Estados Unidos acerca del 'choque de civilizaciones', que le parecen producto de una manera de pensar un tanto apocalíptica y fundamentalista. Cuadra también con determinadas empresas de la filosofía comparada, vinculadas a proyectos interculturales muy en boga, que establecen juegos de paralelismos y diálogos interesantes, pero que a ella le parece que caen también en otro tipo de esencialismo artificial. Según afirma, "las culturas se interpenetran constantemente; no se pueden aislar como objetos colocándolas frente a frente".

Por otro lado, los pensadores chinos contemporáneos debaten sobre temas muy diversos, aparte del nuevo confucianismo. Los medios de comunicación occidentales se concentran en el análisis del milagro económico chino e insisten en la falta de libertad de expresión que padecen los intelectuales chinos en su país. El hecho del control informativo estatal, sin embargo, no significa que allí no exista reflexión ni debate. Hay un fuerte movimiento de ideas, aunque a menudo más bien centrado en filosofías occidentales contemporáneas a través del filtro de la *intelligentsia* norteamericana. Se conoce bien el pensamiento de Derrida y de Foucault, por ejemplo, pero pasados por ese filtro. Además, existe un doble foco de atención: de un lado, una fascinación por todo lo que se mueve en los círculos intelectuales globalizados y, de otro, un renovado interés por los orígenes culturales tradicionales. En general, a los pensadores chinos actuales les cuesta distinguir entre propaganda ideológica y reflexión crítica.

Cheng está convencida de que no hay que ser chino para ser confuciano. En ese sentido, ella sí aprecia en el confucianismo un mensaje válido, capaz de superar

las especificidades culturales (esto es, un estilo de pensamiento transportable), aunque también se niega a vender ninguna forma de humanismo universal a lo Tu Wei-ming u otros. Pero entiende asimismo que hoy queda bien poco de las enseñanzas originales de Confucio, desde que fueran instrumentalizadas a principios de la era imperial. El confucianismo se está convirtiendo otra vez, aunque de nueva manera, en ideología de un régimen autoritario que cultiva un nacionalismo exacerbado. En la China del s. XXI, de hecho, proliferan los discursos oficiales sobre la grandeza de la cultura china por parte de unos líderes que apenas si la conocen. El nuevo confucianismo de China es, en pocas palabras, un fenómeno básicamente ideológico.

En España, además, se ha pronunciado sobre el nuevo confucianismo Íker Izquierdo Fernández, de la Universidad de Deusto en Bilbao¹³. Él también comenta el movimiento en la China comunista, pero visto desde la vecina Taiwán. Sospecha que la vuelta de los aforismos de Confucio a las aulas de las escuelas chinas (así como la proliferación de centros del 'Instituto Confucio' por todo el mundo), después de más de 70 años de silenciamiento sistemático del pensador que más ha influido en la mentalidad común del ciudadano medio, se debe principalmente a dos motivos: "la búsqueda de un nuevo marco ideológico que mantenga al Partido Comunista en el poder" y "la reafirmación de una identidad cultural que refuerce la campaña patriótica" que aquél viene impulsando en las dos últimas décadas.

Íker Izquierdo recuerda que el Partido Comunista de Mao Zedong ya había intentado una reforma total de la mente china, marcando el apogeo del anticonfucianismo estatal en la época de la revolución cultural. Los abusos cometidos en esa etapa obligaron a las autoridades chinas a emprender una serie de medidas, a partir de la reforma de Deng Xiaoping de 1978, que han redundado en un relajamiento de la presión estatal y han liberado una creatividad del pueblo chino que había estado reprimida durante demasiado tiempo. En los años 80 y 90, además, el crecimiento económico se disparó y se fue acentuando un desfase entre la retórica oficial comunista y la realidad socio-económico-cultural del país. Ese desfase ha terminado por afectar a las estructuras del Estado y a la ideología del Partido. A eso se añade la creciente indignación de la población ante los casos de corrupción, abuso de poder e ineficacia que han salpicado últimamente a cargos bajos, medios y altos de la administración comunista. Sobre todo tras los sucesos de Tiananmen en 1989, el régimen comunista ha tenido que recomponerse para mantenerse en el poder.

El Gobierno se dio cuenta de que podía perder al pueblo si abusaba demasiado de su adhesión, por lo que adoptó una nueva estrategia basada en el desarrollo económico y la mejora de la educación, por un lado, y en una campaña de patriotismo que invadiría escuelas, empresas y oficinas públicas robusteciendo la identificación patriapartido, por otro. Es aquí donde entra en escena la recuperación de la cultura clásica y las tradiciones del pasado. El objetivo de este regreso a la tradición, según Izquierdo, sería doble: generar una diferenciación cultural lo más visible posible (requisito funda-

¹³ En el artículo "China: el regreso de Confucio", publicado en el periódico digital 'El Manifiesto' de Barcelona (2010). http://www.elmanifiesto.com/articulos_imprimir.asp?idarticulo=2844.

mental para cualquier forma de nacionalismo) y promover la obediencia al Estado (condición propia de todo autoritarismo). Por comportar una visión completa del mundo y haber sido ya antes una ideología estatal, el confucianismo podría resultar el vehículo idóneo para ello. El Gobierno comunista puede así presentarse ahora como el 'estadista sabio' que sigue 'el camino del *Dao*' para crear una 'sociedad en armonía'.

Es una ironía de la historia que el abandono del confucianismo sirviera para salvar a China de la colonización occidental y aupara al comunismo en el poder durante la primera mitad del s. XX, y que, precisamente, la restauración del confucianismo sirva ahora a éste último para mantenerse en el poder a finales del s. XX y principios del s. XXI. Como enfatiza Izquierdo Fernández, en China no hay nada casual y tampoco lo es este renacimiento del hasta hace poco estigmatizado confucianismo. A su juicio, la estrategia del Gobierno chino parece estar surtiendo efecto. No está claro, sin embargo, "cuánto tiempo tardará la población en exigir a sus gobernantes, como prescribe la ética confuciana, que hagan lo mejor para el pueblo, si lo que el pueblo estima que es bueno resulta ser la democracia".

Existen, finalmente, muchos otros comentarios y lecturas dispares acerca del movimiento confuciano bostoniano que no podemos resumir aquí. En general, la apreciación del confucianismo actual fluctúa según se trate de intérpretes que evalúan sus aportaciones en términos de excelencia o relevancia, o bien de intérpretes que la califican en términos de insignificancia o inexistencia. La naturaleza portátil del discurso confuciano, en concreto, es contestada por un paquete de autores asiáticos que piensan que el confucianismo no se puede exportar fuera de su matriz asiática. Aunque reconocen que es parcialmente transportable, pues de hecho consiguió en el pasado trasplantarse de sus inicios chinos a las tierras de Corea, Vietnam y Japón, insisten en que eso sólo pudo hacerlo participando de un proceso más vasto y complejo de 'sinificación', por lo que no es plausible aislarlo ni tratarlo por separado. Esa presunta portabilidad confuciana, por su parte, es asimismo cuestionada por intérpretes del otro lado del Pacífico que no comparten el entusiasmo generado ahí por aquélla. Entre éstos, están los que aducen que el proyecto de convertir al confucianismo en una filosofía universalista tiene exactamente la misma justificación (a su juicio, ninguna) que el proyecto de hacer lo mismo con el judaísmo o el Islam. Existen también quienes sugieren, en particular, que buena parte de lo que llamamos el 'confucianismo de Boston' es el efecto de una presentación del confucianismo chino perfilada décadas atrás por profesores y expertos jesuitas norteamericanos basándose mayoritariamente en ideas de la escuela evidencialista confuciana de Dai Zhen (dinastía Qing)¹⁴.

5. CONCLUSIONES

En las páginas anteriores, hemos intentado abrir la puerta a un mayor conocimiento del estado de la cuestión en lo relativo al movimiento intelectual del nuevo

¹⁴ Cf. LIONEL M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham NC 1998.

confucianismo, con particular atención al nuevo confucianismo de Boston. Para ello, hemos presentado sucintamente las dos 'versiones' más citadas en la literatura especializada de la corriente bostoniana, ligadas a las ideas de los profesores Tu Wei-ming y Robert Neville. Sobre ese trasfondo, hemos aportado algunas 'lecturas' de intérpretes y comentaristas que han introducido diferentes perspectivas de interés en la cuestión, tanto acerca de su repercusión en China como de su recepción en Norteamérica, en un debate a varias bandas con posturas encontradas entre quienes aceptan y quienes rechazan la relevancia del nuevo confucianismo para la filosofía y la política actuales, por un lado, y entre quienes lo juzgan una corriente conservadora o una corriente progresista, por otro. Téngase en cuenta, por cierto, que la información aquí ofrecida es todavía demasiado fragmentaria, que la terminología resulta insegura y que el análisis maneja datos y documentos de hace unos dos años, de modo que algunas afirmaciones podrían ser imprecisas y el debate podría haber variado de manera significativa desde entonces en algunos puntos. En todo ello, hemos intentado mantener una postura distanciada, dejando abiertas para otros colegas una eventual recomposición, evaluación o aplicación de estos materiales según el caso. A buen seguro que la verdadera tarea filosófica, la de una verdadera hermenéutica dialógica de los diversos discursos implicados, comenzaría en sentido estricto a partir de ahora.

Nosotros sí apreciamos interés filosófico en toda forma de cuestionamiento riguroso acerca de la viabilidad de una filosofía comparada, un pensamiento global o una hermenéutica transcultural en los tiempos de hoy, se centre en elementos transversales o no y consistan esos elementos en la tradición confuciana o en otros. Concedemos valor filosófico a las nociones de 'portabilidad', de tradición '(ex-, im-, trans-)portable(-portátil)' y de tradición 'deliberada' (diseñada adrede y ponderada públicamente), y admitimos que esas nociones son legítimamente aplicables al desarrollo del confucianismo, como también a muchas otras escuelas de pensamiento y momentos históricos de la filosofía. En el nuevo confucianismo, en particular, vemos una interesante instancia de 'formalismo socio-político pluralista de rango meta-ético'. El nuevo confucianismo occidental nos parece responder a un bienintencionado intento de universalizar una racionalidad meta-confuciana. Y entendemos al confucianismo de Boston como un original experimento de enriquecimiento de la ética pública democrática empleando unos principios morales de inspiración confuciana.

Quedan, sin duda, sin abordar muchos temas. Está por estudiar, por ejemplo, la posible conexión o reverberación mutua entre el nuevo confucianismo de Boston y plataformas cívicas chinas como el movimiento de los 'nuevos ciudadanos' (que pide la transparencia informativa y la democratización de la sociedad) actualmente existentes en la República Popular China. También poseen indudable atractivo, con las debidas cautelas, posibles transposiciones del caso chino-norteamericano a los casos latinoamericano, europeo, español o árabe. Para los historiadores de la filosofía, finalmente, no deja de maravillar la actualidad y la potencia del gran pensador chino Confucio, uno de los grandes educadores de todos los tiempos, cuyas enseñanzas siguen inspirando todavía hoy a millones de personas de todos los rincones del mundo.

6. BIBLIOGRAFÍA

- DANIEL A. BELL, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- JOHN BERTHRONG, *Transformations of the Confucian Way*, Westview Press, Boulder CO 1998.
- JOHN BERTHRONG, *Boston Confucianism: The Third Wave of Global Confucianism*, Journal of Ecumenical Studies, Boston 2003.
- UMBERTO BRESCIANI, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, Taipei 2001.
- N. SERINA CHAN, *The Thought of Mou Zongsan*. vol. 4. Brill, Boston 2011.
- J. H. CHAPMAN & N. FRANKENBERRY (EDS), *Interpreting Neville*, State University of New York Press, Albany 1999.
- CHUNG-YING CHENG & NICHOLAS BUNNIN (EDS), *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell, Malden MA 2002.
- WM. THEODORE DE BARY, *The Great Civilized Conversation: Education for a World Community*, Columbia University Press, Nueva York 2013.
- WM. THEODORE DE BARY, *Nobility and Civility: Asian Ideals of Leadership and the Common Good*, Harvard University Press, Cambridge MA 2004.
- WM. THEODORE DE BARY, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press, Cambridge MA 2000.
- WM. THEODORE DE BARY & WEI-MING TU (EDS), *Confucianism and Human Rights*, Columbia University Press, Nueva York 1998.
- LIONEL M. JENSEN, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*, Duke University Press, Durham NC 1998.
- SHUXIAN LIU, *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, Praeger, Westport CT 2003.
- JOHN MAKEHAM (ED), *New Confucianism: A Critical Examination*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2003.
- ROBERT C. NEVILLE, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press, Albany 2000.
- ROBERT C. NEVILLE, "Chinese Philosophy in Britain and America" (in Chinese, published under his Chinese name NAN LO SHAN); en: KANG OUYANG (ED), *The Map of Contemporary British and American Philosophy*, Dangdai Yingmei Zhexue Ditu, Beijing 2007, 83–126.
- GILBERT ROZMAN (ED), *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Adaptation*, Princeton University Press, Princeton 1991.
- TSUNG-SAN MOU & OTHERS. "Manifesto for a Reappraisal of Sinology and the Reconstruction of Chinese Culture" en: WM. THEODORE DE BARY, & RICHARD LUFRANO, *Sources of Chinese Tradition*, vol. 2. Columbia University Press, Nueva York 2000, 550–555.
- WEI-MING TU, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, State University of New York Press, Albany 1993.
- WEI-MING TU, *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Stanford University Press, Stanford CA 1994.
- WEI-MING TU (ED), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1996.

- BRYAN W. VAN NORDEN, "Review of *Boston Confucianism*" en: *Philosophy East & West* 53:3 (Julio 2003), University of Hawaii Press, Honolulu 2003, 413-417.
- XINZHONG YAO & WEIMING TU (EDS), *Confucian Studies* (vols. 1-4), Routledge, Londres 2010.
- AMOS YONG & PETER G. HELTZELA, *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville*, T & T Clark, Nueva York 2004.
- BROOK ZIPORYN, *Review of Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, Northwestern University, Evanston Illinois 2003.

LA EXPERIENCIA MÍSTICA ENTRE LA DUALIDAD Y LA NO-DUALIDAD

Carlos Domínguez Morano sj

Sumario: Gana terreno en el campo de la espiritualidad la concepción oriental de la no-dualidad. Es decir, de una relación con la realidad última con la que se pretende una fusión, identidad y disolución del yo. Esta comprensión, sin embargo, choca con los planteamientos de la tradición religiosa occidental en la que el concepto de persona ha marcado de modo nuclear la concepción del ser humano y de Dios. Se plantea, pues, la cuestión de hasta qué punto la nueva propuesta de no-dualidad debería imponerse en la relación con Dios o si los planteamientos duales y no duales estarían ambos llamados a ser relativizados, favoreciendo así un diálogo que evitara todo tipo de imperialismo ideológico impuesto por las modas dominantes.

Palabras clave: espiritualidad, mística, no-dualidad, yo, fusión, persona, Dios.

Summary: It's winning ground, in the field of spirituality, the Eastern concept of non-dualism. That is: of a relation with the ultimate reality through which, a fusion, an identity and a dissolution of the ego is sought for. This understanding, however, clashes with the approach of the Western religious tradition, in which the concept of person has, in a nuclear way, marked the concept of the human being and of God. Then, the issue is raised of, up to what point, the new proposal of non-duality should impose itself in the relation with God, or whether the dualist and non-dualist approaches, should both of them be called to be played down, fostering so a dialogue which would avoid all kinds of ideological imperialism imposed by the dominant trends.

Key words: spirituality, mysticism, non-duality, the ego, fusion, person, God.

Fecha de recepción: 17 junio de 2015

Fecha de aceptación y versión final: 10 julio de 2015

1. Introducción

Los planteamientos sobre la no-dualidad que, en la actualidad, despiertan gran interés, fascinación incluso, no dejan de suscitar serias interrogaciones a los paradigmas del pensamiento occidental, tanto en el terreno de la filosofía y la psicología, como en los de la teología y la espiritualidad. Toda una ardua tarea se impone, pues, para revisar nuestros propios esquemas, confrontarlos con esos otros de raigambre oriental y analizar hasta qué punto se hacen compatibles con lo que en nuestra cultura de occidente se puede seguir considerando como válido y defendible. En ocasiones (y esta puede ser una de ellas) las modas y las fascinaciones con lo que llega de otro lado pueden obnubilar y acelerar conclusiones que no vengan sino a generar confusiones, a veces, peligrosas.

Habida cuenta, además, de las diferencias tan radicales existentes entre los paradigmas de oriente y occidente cabe siempre la interrogación sobre hasta qué punto en muchos occidentales se ha dado adecuada comprensión de aquello que se pretende asimilar de la sabiduría oriental y hasta qué punto, por tanto, puedan ser válidas las conclusiones que se extraen en los replanteamientos que se hacen de los propios esquemas. Y como bien afirma R. Otto, si existe un lugar en el que con mayor intensidad se pueden mostrar las diferencias radicales y los aspectos más incommunicables entre oriente y occidente es precisamente en el campo de la experiencia y la especulación mística¹.

En el presente trabajo se parte de las dificultades que la no-dualidad puede plantear a los planteamientos de la psicología occidental, particularmente, del psicoanálisis. Desde ahí revisará la comprensión de la experiencia mística y la diversa interpretación que se podrá hacer de ella como experiencia relacional, dual, o como experiencia de identificación y fusión en la que la dualidad se disuelve y desaparece. Sin duda, el acercamiento y confrontación entre estos dos modos de vivenciarse e interpretarse la experiencia mística puede contribuir de modo muy beneficioso a la mejor comprensión de ella, sea cual sea la modalidad en la que se exprese.

2. Constitución del sujeto y separatividad

De entrada, tendremos que convenir que en la constitución del sujeto humano partimos de una no-dualidad inicial que, a través de largos y complejos procesos, va dando pie a la conquista de una dualidad. Tan solo así se hace posible salir del magma del narcisismo original para abrirse a la realidad de lo otro y los otros en una relación dual que ha de ser mantenida además como condición inexcusable para el establecimiento de una identidad propia y, desde ella, para el establecimiento de una comunicación y encuentro con los demás. *Cada uno de nosotros* –afirma el psicoanalista hindú Sudhir Kakar– *empieza la vida como un místico, inundado de un sentimiento de unidad omnipresente donde no hay distancia entre uno mismo y el mundo exterior*. El proceso de separar “Yo” del “no-Yo” es, continua Kakar, *una de las principales tareas de nuestros primeros años, reconocer que “soy algo separado de todo lo que no es yo, que mi “Yo” no está fusionado sino desligado del “Otro”*².

Somos, en ese sentido “seres separados”, aunque no siempre lo fuimos. Todo se inicia, en efecto, en un momento bien determinado: aquel en el que cortan el cordón umbilical que nos separa de la matriz materna. Inicio éste de lo que será un largo proceso de separatividad que nos perseguirá hasta el final de la existencia y que contará con momentos particularmente decisivos a lo largo, sobre todo, de la primera infancia, en los que no nos podemos ahora detener. Lo que en el momento del parto fue una separación biológica tendrá que ir convirtiéndose progresiva y también dolorosamente en una separación asumida en el nivel de lo psíquico. Solo así adquirimos la conciencia de individuo, es decir, de un ente organizado que no puede ser dividido.

¹ R. OTTO, *Mística de Oriente y Occidente*. Śankara y Eckhart, Trotta, Madrid 2014, 19,

² S. KAKAR- K. KAKAR, *La India. Retrato de una sociedad*, Kairós, Barcelona 2012.

“Separados”, pues, desde una inevitable violencia y abiertos a enfrentar una realidad con la que ya será imposible mantener la relación fusional de la que todos partimos. Tan sólo podrá ser “alucinada”, como la alucina el bebé en su incapacidad inicial para diferenciar el pecho del que se alimenta de la boca que se amamanta. Una “no-dualidad” perdida, que se convierte por ello en dinamismo de encuentro y unión a través del deseo y la palabra. Un dinamismo de unión que, recordando de nuevo al analista indio Sudhir Kakar, se va a organizar de modos muy diversos dependiendo de los esquemas socio-culturales en lo que el sujeto se desarrolla. En India, insiste Kakar, da lugar a un énfasis en la conexión con la naturaleza, lo divino y todos los seres vivos como experiencia de unión entre la persona y la comunidad. En sus expresiones religiosas el hindú lleva a cabo una auténtica negación de la separación, con una paralela celebración de la conexión. Todo acaece de un modo muy diferente a lo que será en la cultura de Occidente³.

*El ombligo y la voz*⁴, tal es el sugerente título del libro de Denis Vasse, jesuita y psicoanalista francés, con el que quiere poner de relieve esa marca en nuestro cuerpo que es el ombligo, como cierre de nuestra individualidad corporal tras la separación del cuerpo materno. Y la “voz”, como apertura en el cuerpo y puente para salvar la distancia y la separación través del lenguaje y la palabra.

Pero ya será imposible *entrar de nuevo en el vientre de nuestra madre*, tal como se planteaba Nicodemo. La separatividad inicial tendrá que ser asumida como condición de posibilidad para constituirnos como sujeto parlantes, para transitar del régimen de lo imaginario a lo simbólico, de la naturaleza a la cultura.

Permanecerá por siempre la nostalgia de la “no-dualidad”, de la fusión primordial, de la totalidad indiferenciada. Esa es precisamente la aspiración más radical del deseo, la de eliminar toda distancia y toda diferencia que dificulte o imposibilite la unión perfecta, añorada y perdida. Pero tal como atinadamente lo formuló Jaques Lacan, “es imposible el objeto del deseo”. El agua calma la sed y el alimento sacia el hambre. Pero no existe un objeto que pueda venir a colmar y calmar plenamente la distancia que nos separa y el dolor de la una ya imposible no-dualidad. Esa carencia, esa hendidura irrestañable en lo más profundo de nuestro ser, se convertirá, por otra parte, en el dinamismo fundamental de nuestras inquietudes. Ella es la fuente y el motor mismo del deseo, como la expresión más clara y directa de nuestra separación y como dinamismo que nos mueve en una búsqueda permanente.

De continuo el ser humano ilusionará ese objeto del deseo en un lugar y otro. Pero el crecimiento y la maduración pasarán necesariamente por la adquisición de una capacidad para elaborar duelos que nos ajusten a nuestra condición de seres inevitablemente

³ *Ib.* 244-250. Insiste S. Dakar que tampoco pretende proponer una dicotomía simplificada entre la imagen cultural occidental de una persona, de un Yo autónomo y un Yo transpersonal de la sociedad india. *Estos son prototipos que no existen en su forma pura en ninguna sociedad.* *Ib.* 249.

⁴ D. VASSE, *Amorrortu*, Buenos Aires, 1974.

carentes y separados y por la aceptación de que no somos todo para nadie y de que nadie será todo para nosotros. Dios aquí tampoco. Y esa será una de las grandes y mejores lecciones de los místicos, precisamente los grandes “profesionales” de la experiencia de Dios⁵.

Quizás no existan dos situaciones humanas que mejor revelen lo que es la aspiración última del deseo y, al mismo tiempo, lo que es su imposibilidad, como son las de la relación sexual y la de la experiencia mística. Ambas, además, en su profunda analogía, se han convertido en metáforas mutuas de lo que son y experimentan. Porque en ambas el deseo impulsa a una unión vivenciada como disolución de los límites, éxtasis, salida de sí, y ambas, al mismo tiempo, están marcadas por la transitoriedad y tendrán que asumir que, consumada la experiencia, fatalmente se vuelve a imponer la distancia y la diferencia, la separación y la ineludible dualidad.

3. Mística y separatividad

Desde la vertiente psicodinámica la asunción de la separatividad es, como ya he señalado, la condición de posibilidad para establecer cualquier modalidad de encuentro con la alteridad. La palabra tan solo se hace posible en el espacio que nos separa del otro. De cualquier otro.

Esa obligada separación para el desarrollo y maduración del sujeto necesita la intervención del símbolo paterno. Tan sólo “el nombre del padre” (según la terminología de Lacan) garantiza, en efecto, ese segundo nacimiento, más allá del biológico, que abre al mundo del símbolo, de la palabra, de la inter-subjetividad. Sin esa marca de lo paterno como ley separadora y como proyecto de encuentro con la historia y los otros no es posible la constitución del sujeto humano. Es ese símbolo paterno, como lo formuló Louis Althusser, el que genera la aventura por la que *un animalito engendrado por un hombre y una mujer se transforma en una criatura humana*⁶.

El modo en el que se haya podido llevar a cabo la incorporación del símbolo paterno, la capacidad, por tanto, que se haya ido abriendo paso en la aceptación de la distancia y de la diferencia, marcarán indefectiblemente la cualidad de todo encuentro y de toda comunicación posterior. También con Dios. Y a propósito de la experiencia mística, como vinculación amorosa y gozosa con lo que se considera el origen de la vida, habría que acordar que sólo cuando esa vinculación se presenta como una superación de una mera búsqueda fusional con lo materno, podrá convertirse en una vía de acceso a la alteridad.

Un acceso al Otro, en cuya comunión el sujeto ni se pierde ni se disuelve, sino que, por el contrario, se dinamiza en la búsqueda y encuentro de todos los otros con

⁵ En este sentido resulta muy sugerente el estudio de G. MAITÉ HERNÁNDEZ, “La morada espiritual del amor en separación en el *Cántico espiritual* y el *Rāsa Lilā*”, en L. LÓPEZ-BARALT (Ed.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Trotta, Madrid 2013, 379-398.

⁶ L. ALTHUSSER, *Freud y Lacan*, Cuadernos Anagrama, Barcelona 1970, 24.

los que le ha tocado vivir. Mística, por tanto, de “ojos abiertos”, como muy bien se ha dicho, que desde el compromiso y la compasión, se abre a la historia y al mundo concreto en el que le ha tocado vivir. De ahí que, como ya he señalado en otro lugar, la experiencia mística madura muestre siempre de un modo u otro una relación íntima con la profecía⁷.

Como señala Javier Melloni, la autenticidad de las experiencias místicas se acreditará tan sólo por los efectos transformadores que dejan. Lo transformativo está en la capacidad para abrir a más realidad, posibilitando una integración mayor de los dos polos que la constituyen: lo absoluto y lo relativo, lo intangible y lo tangible, lo trascendente y lo inmanente. *Cuanto más se ensancha el espacio interior para percibir y entregarse al Misterio, más crece también la exquisitez y la ternura hacia todos los seres. Cuando no se produce esta integración sino una escisión que lleva a rechazar uno de los dos polos, no estamos ante un fenómeno místico sino ante una regresión del psiquismo hacia estadios primitivos.* Tal es la atinada conclusión de Javier Melloni⁸.

Desde el respeto a la distancia y a la diferencia, desde la asunción de nuestro carácter de “seres separados” a través del reconocimiento del “nombre del padre”, la unión con Dios que tenga lugar en la experiencia mística podrá expresar un dinamismo psíquico madurativo. Sin ningún tipo de confusión psicótica se podrá acceder a un apogeo amoroso, a una especie de “orgasmo mental” –como afirma Jordi Font⁹– que se produce cuando se ama como adulto. Un amor que no genera confusión entre el sí mismo y el otro y que posee la capacidad de transformar y hacer crecer a la persona que lo experimenta.

Una experiencia amorosa que manifiesta un desnudamiento del narcisismo y de los propios intereses, y que en el encuentro unitivo con el Otro no pierde su propia identidad ni se confunde con lo que encuentra. Porque sólo a través de un intenso y laborioso trabajo de desposesión y vaciamiento personal, de hondo sentir depresivo, de noche oscura, de cuestionamiento radical de su Yo en cuanto opuesto al otro, de sospecha y duda permanente sobre sus propios sentimientos, de aniquilación de su imaginario narcisista, de desapego absoluto de toda realidad que arriesgue su libertad, se hace posible esa radical salida de sí (el éxtasis, entendido más allá de una espectacular situación de raptó) que hace posible el encuentro con el Otro, la unión plena, el gozo cumplido.

Esta experiencia mística puede poseer caracteres bien diversos dependiendo de las diferentes configuraciones personales y los diversos esquemas socio-culturales en las que se incardinan y a lo que luego vendremos más detenidamente: Mística de la esencia en la que la unión se conciba como experiencia de unidad de la criatura y del creador o como participando de la unidad divina; mística nupcial desde la metáfora amorosa de

⁷ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, “Místicos y profetas: dos identidades religiosas”, en *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2005, 169-199.

⁸ J. MELLONI, *Voces de la mística*. II, Herder, Barcelona 2009, 149.

⁹ J. FONT, *Religión, Psicopatología y salud mental*, Paidós, Barcelona, 1999, 72.

pareja; o, incluso una mística de la ausencia que participa en el dolor y la oscuridad de la comunión-separación de Cristo con el Padre en su *¿por qué me has abandonado?*¹⁰ Pero siempre mostrará esa marca del símbolo paterno, de la separación asumida, que abre a la alteridad, por más que esa alteridad sea reconocida al mismo tiempo como la fuente misma y el fundamento de la propia realidad.

4. La “experiencia suprema” y su interpretación

La experiencia mística se interpreta, en efecto, en términos muy diversos. De ahí que habría que referirse a “las místicas” siempre en plural, pues si bien las “teorías esencialistas” consideran que todas ellas poseen unos elementos de fondo que son comunes, habría que acordar con las llamadas “teorías constructivistas”, que no se puede obviar la determinación del contexto, de la cultura y, sobre todo, de la interpretación que se hace de la experiencia.

La unión constituye el objetivo último y el núcleo de toda experiencia mística. Pero esa unión se describe de hecho de muchas maneras y con imágenes, símbolos y metáforas muy diferentes, siempre en íntima conexión con los esquemas socio-culturales y sistemas religiosos propios de la cultura en la que acaecen esas experiencias. Como afirma A. M. Rizzuto, los místicos islámicos tienen experiencias místicas islámicas, los hebreos, hebreas y los cristianos, cristianas. La religión y la cultura *condicionan* la posibilidad de la experiencia mística y de sus expresiones concretas¹¹. A todo ello habría que añadir las diferencias relativas a las peculiares dinámicas de personalidad, así como a los diversos modos de representarse la realidad¹².

No obstante, dentro de los numerosos tipos de experiencias místicas que se podrán describir, los fenomenólogos de la religión suelen distinguir entre dos modos fundamentales de experimentarse o, más bien, de interpretarse esa unión vivenciada. De una parte, en las espiritualidades de corte monistas o panteístas, esa unión se interpreta como una especie de disolución del Yo, en una plena identidad con el Todo. La unión, por tanto, adquiriría un carácter más fusional, no-dual. En la espiritualidad más teísta, la unión se interpreta más bien en clave de comunión, en la que los límites del propio Yo no se diluyen ni desaparecen. En los términos de Jordi Font, se entendería como una máxima unión con una máxima diferenciación¹³.

Estos dos modos de interpretarse la experiencia mística responden a dos áreas culturales y religiosas bien diferentes. Occidente ha tendido a privilegiar el entendi-

¹⁰ J. ARÈNES, *Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse du deuil de Dieu*, Cerf, Paris 2012, 206-209.

¹¹ La experiencia mística, además, insiste Rizzuto requiere el consenso tácito y explícito de la comunidad, de modo que aquellas experiencias que se sitúan al margen de ella se hacen sospechosos de patología o de autoengaño. Cf. A. M. RIZZUTO, “*Dichoso el corazón enamorado. Reflexiones psicoanalítica acerca del amor místico*”, en L. LÓPEZ-BARALT (ED.), *Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas*, Trotta, Madrid 2013, 347.

¹² Cf. R. OTTO, *Ib.* 19-21; J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 386-399.

¹³ J. FONT, *Ib.* 67.

miento de esa unión en clave de comunión que no diluye la diferencia y Oriente ha generado una modalidad en la que han predominado esos modos unitivos de carácter más monistas o panteístas. En los términos de J. Melloni, Dios concebido como Tú o como Todo¹⁴. Esta adscripción, sin embargo, no debe olvidar sus excepciones, pues tanto en Occidente como en Oriente se pueden detectar corrientes en las que la unión mística se vive y se expresa indistintamente como fusión o comunión. Más adelante volveremos a ello.

R. Pannikar, en su hermosa descripción de lo que él denomina la *experiencia suprema*, lleva a cabo un clarificador análisis diferencial sobre los modos diversos en los que esa experiencia de “ser arrastrado fuera” puede ser interpretada¹⁵. La experiencia siempre será la de un sentirse *transportado más allá*, por una realidad que, más allá de los propios sentidos o la propia mente, sobrepasa y supera. Algo, por tanto, que no permite afirmar que la experiencia sea en alguna manera propia. Y experiencia que transforma la existencia cuando se regresa a la vida ordinaria. “Es la experiencia del *tú*, la realización de mí mismo como un *tú*: *tat tvam asi* (eso eres tú), o *filius meus es tu*, o *ecce ego qui vocasti me o esthe sy* (tú eres), por usar el lenguaje de cuatro tradiciones, al cual podría añadir la experiencia que está en la base de los *nairatmyavada*”¹⁶. Es decir, una experiencia que puede ser y será interpretada de modos diferentes en Oriente u Occidente, en esos mundos que, como bien afirma Panikkar, han permanecido separados durante tanto tiempo, viviendo en una incomprensión mutua y distantes años luz el uno del otro.

La tipología que ofrece Panikkar en las interpretaciones de la experiencia mística (la llamada por él “experiencia suprema”) respondería a cuatro arquetipos antropológicos de la realidad última.

De entrada, diferencia dos tendencias bien definidas: la que subraya la trascendencia (primordialmente en las grandes religiones abrahámicas: judaísmo, cristianismo e islam) y la que subraya la inmanencia, representada por las tradiciones religiosas que circulan bajo el nombre de hinduismo. Dentro de esta última, se podría todavía diferenciar la que subraya el carácter trascendente de la inmanencia, el budismo, y la que pone el acento en el aspecto inmanente de la inmanencia, es decir, la tradición religiosa china o, lo que no deja de sorprender al autor, el espíritu laico moderno.

El primer arquetipo antropológico de la realidad última sería el de la “trascendencia trascendente”. En este caso –señala Panikkar– la actitud es marcadamente masculina. Se trate de Yahvé, del *Theos* cristiano o de Alá, este Dios es sobre todo Padre y, por tanto, crea, tutela, juzga al mundo sin mezclarse con él. La experiencia suprema radicará esencialmente en ver esa luz cegadora cara a cara. Es el Santo: y eso significa separación, segregación. Trascendencia total y libertad soberana para tratar

¹⁴ J. MELLONI, *Ib.* 311-341.

¹⁵ R. PANNIKAR, “La experiencia suprema: Las vías de Oriente y de Occidente” en *Obras Completas*, I, 1, *Mística y espiritualidad*, I, 1, Herder 2015, 419-448.

¹⁶ *Ib.*, 437.

con los hombres. Sólo podemos estar unidos mediante el amor o el conocimiento en una experiencia concreta, personal, que salvaguarda nuestras peculiaridades. Nos libera de nuestros límites, pero la distinción entre los dos es escrupulosamente preservada. Panikkar reconoce que dentro de este esquema hay que considerar lo que llama “el hecho mitigante” de la Encarnación cristiana, o los tonos más delicados de la Cábala, del sufismo o la espiritualidad hasídica.

El segundo arquetipo es el de la “trascendencia inmanente”. Aquí, la actitud es manifiestamente femenina. También el *brahman* es trascendente, aunque no por distante, por diferente, ni porque esté por encima. Al contrario, está debajo, es común, base de toda la existencia. Es trascendente por su inmanencia, tan inmanente que no tiene consistencia alguna en sí mismo. Ni siquiera sabe que es *brahman*. Es la *matriz*, semejante a una madre que alimenta desde abajo. La experiencia suprema consiste en estar inmersos en esa realidad primordial. No tanto convertirse en *brahman*, sino más bien descubrir el *brahman* que hay en mí, que yo soy. La experiencia no es tanto permanecer dentro de la condición humana, adhiriéndose a un nombre y una forma que son transitorios y provisionales, como experimentar la totalidad, ser la totalidad. Es un sendero negativo que niega toda individualidad y toda diferencia. Un criterio para verificar la autenticidad de la experiencia consiste en comprobar que el candidato ha perdido el miedo a desaparecer, a perderse, o si, por el contrario, está enganchado todavía a su pequeño *ego*.

El tercer arquetipo antropológico es el de la “inmanencia trascendente”. No es masculino ni femenino. Más bien neutro y, sin embargo, de alguna manera, personal, en sentido no antropomórfico. Pero su inmanencia es tan radical que tan sólo trascendiendo cualquier cosa construida puede alcanzarse en su realidad última. Toda idea debe desaparecer para que la pura nada pueda emerger como la no-emergencia de cosa alguna. El *nirvana* es la experiencia suprema. No es experiencia de Otro. Se trata de extinguir el deseo de trascender la condición humana. No se trata de ver a Dios en todas las cosas (caso primero), ni viendo todas las cosas en Dios (segundo), sino de negarse a divinizar cualquier cosa que entre en el ámbito de la experiencia. La “experiencia suprema” reside en el hecho de que no hay experiencia suprema alguna. Darse cuenta de ello conduce a la verdadera liberación.

Por último, tendríamos el arquetipo de la “inmanencia inmanente”. En este caso, la actitud es radicalmente terrestre. No hay que trascender la inmanencia, ni corregirla. Sencillamente, no hay salida. No existe más mundo que este y no hay que buscar nada más fuera de él. La religión es la suprema indiferencia. La “experiencia suprema” es la del sabio que conoce a fondo los engaños del corazón humano y opta por sumergirse en el mundo sin trascenderlo.

5. Fusión o comunión

Pero, sin duda, el elemento más significativo que marca la diferencia entre estos dos modos de vivenciarse y de interpretarse la unión viene dado por el carácter personal o no personal de la realidad con que el sujeto se experimenta unido. Es el concepto de

persona o individuo, tan querido a la cultura occidental, el que marca la diferencia esencial en el modo de vivirse y traducirse la experiencia unitiva mística. Ese rostro personal o ese carácter impersonal con el que se piensa la realidad última es lo que esencialmente configura que la unión sea vivenciada y entendida en clave de comunión, encuentro, comunicación o, por el contrario, en clave de fusión o disolución en esa realidad última¹⁷.

Cuando la realidad última es impersonal, el ser humano puede vivir su unión con la realidad última en una clave que esencialmente será “no-dual”. Ya sea en el dinamismo para la toma de conciencia de la identidad de la mismidad (*Atman*) del sujeto con el *Brahman* o Absoluto, ya sea como sometimiento al *Tao* en tanto principio que regula interiormente la totalidad de lo real, o sea en la extinción (*nirvana*) de los agregados que componen la existencia mundana para lograr la liberación. Todas estas formas de vivir y representarse la unión se orientan hacia una comprensión del término de la misma como una representación no personal. Y es esa representación del término la que configura la unión como abismamiento, identificación, fusión o disolución en la realidad última¹⁸. En este sentido no deja de tener gran interés la aproximación psicoanalítica realizada por Sudhir Kakar sobre la figura de Ramakrishna¹⁹.

Habría que acordar, sin embargo, que este modo de vivenciarse y entenderse la unión mística no es exclusivo de Oriente. Cabe también en determinadas concepciones de Dios y del ser humano, tal como el pensador japonés Nishitani ha captado en la figura de Maestro Eckhart. Para Nishitani, *la idea del hombre como persona es, sin duda, la concepción más elevada del hombre que haya sido concebida hasta ahora. Lo mismo puede decirse de la idea de Dios como persona*²⁰. Pero, al tiempo, esa idea de persona puede concebirse, tal como Nishitani lo advierte en Maestro Eckhart, en tanto realidad llamada también a disolverse en la “mismidad absoluta”. Así sería en el vaciarse la persona de sí misma como Cristo se vació de su condición de Dios, como nos vaciamos al amar al enemigo de acuerdo con ese “amor indiferenciador” de Dios que hace llover sobre buenos y malos. Desde ahí, se hace posible el nacimiento de Dios en el alma, tal como lo concibe Eckhart. En tal situación, ya no se puede hablar de unión, porque además la cuestión para Eckhart no es estar unido a Dios, sino ser uno con Dios (*unum esse cum Deo*). Muerte absoluta, por tanto, que conduce a una vida absoluta “que brota en su interior”. *El fondo de Dios es mi fondo, y mi fondo es el fondo de Dios...*²¹.

Sin embargo, es cierto que en la tradición occidental y, en general, en las religiones de raíz abrahámica, ha predominado una representación de Dios como ser personal con el que la unión se vivencia y describe preferentemente en clave de comunión,

¹⁷ K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 2003, particularmente las páginas 120-128 del capítulo 2: “Lo personal y lo impersonal en la religión”.

¹⁸ J. MARTÍN VELASCO, *Ib.* 387-8.

¹⁹ Cf. S. KAKAR, *The Analyst and the Mystic. Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*, The University Of Chicago Press, Chicago 1991.

²⁰ K. NISHITANI, *Ib.*, 120.

²¹ MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998.

encuentro. Unión “con” y no tanto unión “en”. Más en particular, desde una conceptualización cristiana en la que Dios aparece como la fuente y origen de toda personalización, la relación con él llevará la marca de encuentro y comunión entre dos sujetos, la dualidad. Más allá y más acá de toda formulación dogmática, el creyente cristiano experimenta a Dios como un Tú, al que además, se atreve a denominar Padre. Puede relativizar toda formulación dogmática, podrá ser consciente de que Dios está más allá de todo nombre y de toda denominación, comprenderá que Dios no es Padre ni Madre, ni Amigo, ni Amante, ni Rey; podrá pedirle también con Maestro Eckhart que le vacíe de Dios, podrá incluso comprender que *quien con nada habla de Dios, lo hace correctamente*²², entenderá que Dios no es sino un misterio que trasciende toda denominación y todo lenguaje. Pero ese misterio es para la mayoría de los místicos occidentales un misterio amoroso personalizado que, además, en el cristianismo, se le ha manifestado en la persona de Jesús, en un Tú que habla de un Tú que nos trasciende y nos acoge.

De alguna manera, la concepción cristiana de las relaciones con Dios y la espiritualidad que de ahí deriva porta la marca de la dogmática cristológica de Calcedonia (s.V): el modo en el que en Cristo se une lo divino y lo humano es *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter (sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación)*²³. Relación dual, pues, en la que lo divino y lo humano no se encuentra separados, pero tampoco confundidos. Plena comunión, por tanto, y máxima diferenciación también.

Esto es lo que le lleva a afirmar a Juan Martín Velasco, en su magistral análisis del fenómeno místico, que aun superando los dualismos sujeto-objeto y admitiendo que Dios no es objeto de ninguna facultad humana, existen motivos para resistirse a identificar la relación con el fondo de lo real reconocido como Dios bajo la forma de la identificación, la fusión o el abismamiento. *Ser, pensarse y vivirse como persona, contingente y finita como lo somos los humanos, –afirma Martín Velasco– requiere un origen personal y personalizante y reclama una forma de relación con él insuperablemente personal, como la que proponen los sujetos religiosos, los místicos y, de forma especial, los místicos cristianos*²⁴.

En cualquier caso, las fronteras, lo sabemos bien, no serán nunca tan nítidas como desearíamos. Lo hemos visto a propósito de Eckhart, tan cercano a una cosmovisión oriental. Son muchos los místicos cristianos y musulmanes que insistiendo en la intimidad y la radicalidad de la unión, recurren también a símbolos cósmicos como el océano, el abismo, el agua, la luz...tal como ocurre en las corrientes no personalistas. Por eso mismo muchos cayeron bajo la sospecha de las autoridades religiosas como heterodoxos panteizantes. Así ocurrió con Maestro Eckhart, en el que más cercanía se advierte a las tradiciones orientales y, en particular, el budismo²⁵. Tampoco tiene empacho Teresa de Ávila

²² *Ib.* 91.

²³ DS 301-302.

²⁴ J. MARTÍN VELASCO, “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, en M. I., RODRÍGUEZ (DIR), *La experiencia mística*, 251-252.

²⁵ Tampoco las fronteras entre la dualidad y la no-dualidad se dibujan nítidamente en otros representantes de la tradición islámica como Al-Hallaj o Ibn Arabi o en otras corrientes heterodoxas de la mística judía. *En*

para expresar su unión con Dios recurriendo a metáforas que parecen poner de manifiesto una no-dualidad: las del río que desemboca en el mar fundiendo sus aguas o la de la luz de entrando por dos ventanas diferentes se funden en una única luz²⁶. El conjunto de su experiencia se expresa, no obstante, en unos términos de manifiesta dualidad, sobre todo por el peso en su experiencia mística tiene la figura y el cuerpo de Jesús²⁷.

Pero no sólo en el marco de las religiones abrahámicas se detectan dinamismos místicos en la línea de la absorción y la no-dualidad, también en Oriente se pueden apreciar corrientes místicas que se expresan en términos muy personalizados. Así nos lo señala Martín Velasco al referirse a la Bhagavad Gita, bajo forma de la *bhakti*, es decir, la entrega amorosa a la Divinidad concebida en términos muy personalizados y personalizantes. De ahí, la atinada conclusión de Martín Velasco cuando afirma que estos hechos aconsejan la relativización de las tipologías propuestas, dado el carácter paradójico del lenguaje de los místicos, la naturaleza verdaderamente dialéctica de sus experiencias y la condición de “más allá de la *coincidencia oppositorum*, de la realidad-contenido de las mismas”²⁸.

6. Más allá de la dualidad no-dualidad

Partamos de un dato incuestionable: las experiencias místicas, sean vivenciadas desde la dualidad o la no-dualidad, se caracterizan todas por el hecho de poner de relieve una superación de los modos de relación sujeto-objeto vigente en nuestras experiencias referidas al mundo. Poseen un carácter paradójico, producen o comportan con frecuencia estados modificados de conciencia, van acompañadas de profundas modificaciones afectivas y generan en el sujeto una particular seguridad de estar en contacto con lo “verdaderamente real”.

Por una parte, tenemos que en todas ellas, de un modo u otro, se da una referencia a un término de una realidad que excede a la propia y que puede designarse con las más variadas denominaciones: el Todo, lo Absoluto, lo Divino, el Tao, Brahman, Dios, el Espíritu... Y si bien esa última realidad puede ser entendida de modos muy diferentes, hace siempre relación a una absoluta trascendencia, por más que esa misma trascendencia

aquella gloria no hay yo/ ni nosotros, ni tú/ Yo, nosotros, tú y él, /todo es una y la misma cosa. Así se expresaba Al-Halaj. Cf. J. MELLONI, *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*, Herder, 2009, 38-40. Cf también J. MARTÍN VELASCO, “El fenómeno místico en la historia y la actualidad”, En J. MARTÍN VELASCO (DIR), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004, 39.

²⁶ TERESA DE ÁVILA, *Las moradas*. “Moradas séptima”, Cap. 2. 6 Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1997, 716.

²⁷ Así se expresa Teresa en “Las moradas”: *También os parecerá que quien goza de cosas tan altas, no tendrá meditación en los misterios de la Sacratísima Humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor...*, pero frente a esto que muchos dicen que *pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas, a mi no me harán confesar que es buen camino* (TERESA DE ÁVILA, *Las moradas*. “Moradas sextas”, Cap. 7. 5 Obras Completas. Sígueme, Salamanca 1997, 686). De semejante modo se había expresado antes en el *Libro de la vida*, *Ib.*, Cap. 22, 1, 161-162).

²⁸ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, *Ib.*, 39.

lata en el fondo de la más profunda inmanencia²⁹. Por otra parte tenemos que esa última realidad radicalmente otra a la que se accede no es una realidad añadida a la de lo mundano, sino que se encuentra en lo más íntimo de ella. La dualidad, entonces, parece también desdibujarse. Una difuminación de los límites que, en la particularidad de ese encuentro, adquiere –tal como ocurre en la donación amorosa de los cuerpos, pero también como en ella con la marca de la transitoriedad– un carácter de fusionalidad.

La trascendencia encontrada o reconocida es paradójicamente el *Totus alius* de Agustín, y, a la vez, es el “*Non aliud*” de Nicolás de Cusa, porque está en la raíz de toda realidad. Por ser *superior summo meo* puede ser al mismo tiempo *interior intimo meo* (Agustín). Como bien concluye Martín Velasco, la experiencia de los místicos remite como a su contenido, su término y su raíz, a la *Presencia originante de la más absoluta trascendencia en lo más íntimo de la realidad y de la propia persona*³⁰.

Ese acceso a la realidad última pasa ineludiblemente por el despojo, la negación y el descentramiento radical de uno mismo. Tan sólo *ligero de equipaje, casi desnudo como los hijos de la mar* o, quizás mejor, en total desnudez respecto a lo que el yo se apega y se pierde, es posible vislumbrar esa realidad otra e íntima a la vez. Todo un proceso de despojo, tal como nos relata toda la literatura ascética, de negación de sí, y por expresarlo en los términos de Ignacio de Loyola, en la superación del *propio querer, amor o interés*, se hace necesario para vislumbrar esa realidad trascendente e inmanente a la vez. Como una vez más nos recuerda Martín Velasco, es necesario *pasar de la condición de centro y de “conciencia intencional” en cuya órbita gira todo, a ser “conciencia convocada” que se realiza en un “hème aquí” que inaugura para él una nueva forma de existencia*³¹.

Hay que separarse de todo, que diría Maestro Eckhart, llegar a convertirse en “ser separado” (en un registro muy diferente del que hablábamos al inicio) *vacío de toda criatura*, para hallarse en una *pura nada*. En una situación en la que no se puede ni rezar, porque el corazón separado no pide absolutamente nada. Pero ese hallarse en la *pura nada* es lo que *obliga a Dios a amarme*³², y así permite la entrada, concepción y nacimiento en el alma del Verbo Divino³³.

Es un perderse, despojarse, negarse incluso, pero en esa desposesión se abre la posibilidad de un encontrarse con lo Otro y, en ese encuentro, dar con lo que es la más acabada y perfecta identidad de sí mismo. En definitiva, considerado desde una perspectiva psicoanalítica, es abrir un proceso de progresiva superación del narcisismo, de desinversión de las catexias en el propio yo, que abre a la posibilidad de vislumbrar una alteridad en la que el vínculo amoroso se abre paso como un Tú y un yo.

²⁹ J. MARTÍN VELASCO, “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, en M. I., RODRÍGUEZ (DIR), *Ib.*, 246-7.

³⁰ *Ib.*, 249.

³¹ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, *Ib.*, 253-4.

³² Cf. MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998, “Del ser separado”, 125-136.

³³ *Ib.*, “La virginidad del alma”, 42.

Esta particular vinculación, a la vez dual y no-dual, es la que también expresaba bellamente Teilhard de Chardin en su famosa *Misa sobre el mundo*. Merece la pena recordar el texto en su extensión:

“Lo que yo experimento, delante y en el seno del Mundo asimilado de Tu Carne, convertido en tu Carne, Dios mío, no es ni la absorción del monista, ávido de fundirse en la unidad de las cosas, ni la emoción del pagano prosternado a los pies de una divinidad tangible, ni el abandono pasivo del quietista que se mueve a merced de las energías místicas... la actitud en la que me sitúa tu Presencia universal, es una admirable síntesis en que se mezclan, corrigiéndose, tres de las formidables pasiones que pueden jamás soplar en el sobre un corazón humano. Lo mismo que el monista, me sumerjo en una unidad total, mas la unidad que me recibe es tan perfecta, que sé encontrar en ella, perdiéndome, el perfeccionamiento último de mi individualidad...”³⁴.

7. Lo inefable y su interpretación

Desde la ya clásica aportación de William James sobre la experiencia mística, el carácter inefable se ha considerado siempre como un componente esencial de la misma. El sujeto de esa experiencia, en efecto, choca con una imposibilidad de base al tratar de describir lo que ha sido la vivencia interior a la que se vio sometido. De ese modo se deja ver ya la particular predominancia afectiva que caracteriza a la vivencia mística. Tan sólo quien posee un oído musical –nos dice W. James– puede captar el valor de una sinfonía. Tan sólo quien se haya enamorado alguna vez podrá comprender el estado de ánimo de un amante³⁵. A pesar de todo, como también sabemos, el místico, generalmente, se esfuerza por hacer comunicable lo que inefablemente experimentó, aunque para ello se vea obligado a ejercer una particular violencia sobre el lenguaje. Sólo mediante esa violencia, en efecto, lo indecible se puede hacer presente en lo que se dice. Sólo así, haciendo funcionar al lenguaje de otro modo, puede el místico dar cuenta de ese “exceso” que ha experimentado en su relación con el Otro³⁶. El místico habla. Es más –como afirmaba Unamuno– el místico crea lenguaje. Se esfuerza –esa es la paradoja– por expresar con palabras lo que experimenta como indecible y, a diferencia del psicótico, él muestra su capacidad para entrar en comunicación con la comunidad en la que se inscribe.

Pero la expresión de lo indecible necesariamente se acomodará también a los moldes socio-culturales propios de la sociedad a la que desea transmitir su experiencia

³⁴ TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le Monde*, Ed du Seuil, 1965, 30-33; *La Misa sobre el mundo*, Bubok ediciones, Córdoba 2015, 26-28.

³⁵ W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1994, 285.

³⁶ Cf. M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Gallimard, Paris 1982 y J. A. VALENTE, “Ensayo sobre Miguel de Molinos”, en M. De Molinos, *Guía Espiritual*, Barral, Barcelona 1974, 9- 51.

y en la que ella misma se inscribe. Su experiencia solo podrá ser pensada y dicha dentro de los esquemas mentales que le configuran a él y a la sociedad en la que habita. Cada sistema simbólico, pues, acogerá la experiencia del místico en unas estructuras mentales y lingüísticas propias de cada grupo social. Todas ellas incompletas, deformadoras de la experiencia original y, por tanto, todas ellas relativizables en cuanto limitadas para categorizar lo indecible. Las categorías de dualidad y no-dualidad también entre ellas. Tanto más cuanto que en toda experiencia mística se puede vislumbrar siempre una dualidad y una no-dualidad como relación con el *Totus alius* y, a la vez, es el *Non aliud*³⁷.

Cuando R. Pannikar se pregunta si es posible integrar la variedad de expresiones de la “experiencia suprema” responde estar convencido de que la experiencia en un lugar y otro pueden ser la misma aunque las interpretaciones difieran³⁸. Es muy posible incluso que experiencias en las que predomine lo no-dual sean categorizadas en términos duales y que, por el contrario, experiencia vividas como dualidad, se piensen y se digan como no-duales.

A todo ello habría además que añadir que tras las vivencias de no-dualidad, de absorción fusional o las tenidas con un carácter dual, de comunión y encuentro, se pueden advertir estructuras y registros afectivos diferentes. Hay que pensar, en efecto, que en las experiencias místicas de carácter no-dual juegan de modo preponderante las primitivas estructuras fusionales de carácter materno-filial que acaecen en los primeros momentos de la existencia. Así, por ejemplo, en las conocidas bajo los términos de “sentimiento oceánico” propias de la espiritualidad hindú. Por el contrario, las espiritualidades derivadas de las grandes formaciones monoteístas, en las que juegan de modo preferente la simbología paterno-filial, pondrán en juego unos estratos psíquicos en los que la separación se ha hecho efectiva y en los que el símbolo y la palabra juegan como intermediarios del encuentro. Estas experiencias tenderán, sin duda, a expresarse y categorizarse en unos términos de relación preferentemente dual.

8. Potencialidades y riesgos

Habida cuenta del punto de vista evolutivo, se podría pensar que estas últimas vinculaciones que se establecen desde un registro en el que la función paterna ha dejado ya su marca se encontrarían en un nivel más evolucionado y que, por tanto, aquellas otras que se establecen desde su enraizamiento en los primeros estadios fusionales de carácter materno filial tendría que ser consideradas como más problemáticas desde el punto de vista clínico. A esto, sin embargo, habría que responder que no tie-

³⁷ En este sentido, es verdad lo que afirma J. Melloni, que el místico a la hora de expresar su vivencia no le preocupa el aspecto dogmático de preservar la trascendencia de Dios como *unión sin confusión* ni el aspecto psicológico de preservar la identidad individual en una *unión sin extinción*. Habla, por lo general, de un estado de unión donde las distinciones ya no tienen lugar. Cf. J. MELLONI, *El Uno en lo múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones*, Ib. 319.

³⁸ R. PANIKKAR, *Ib.* 435.

ne porqué ser así y que, junto a estas consideraciones de carácter evolutivo, habría que añadir otras procedentes de los puntos de vista tópicos, económicos y dinámicos³⁹ que necesariamente convierten la evaluación y el diagnóstico en algo más complejo. Las experiencias de carácter más duales, estructuradas desde un momento evolutivo más evolucionado, como de las no-duales, enraizadas en los primeros estadios del desarrollo, pueden implicar, ambas, derivaciones de carácter más o menos sanas o patológicas.

Sin entrar ahora en el análisis detallado de esas posibles derivaciones clínicas, baste señalar que la mera intervención de los estratos más primitivos materno-filiales en las experiencias de no-dualidad no tienen porqué equivaler necesariamente a dinámicas más regresivas o problemáticas que las otras. Todo dependerá de la estructura última en la que esas experiencias se inserten. En efecto, la participación de estructuras primitivas en cualquier modo de relación humana no equivale sin más que debemos considerarlas como una mera regresión, tal como precipitadamente se ha entendido a veces por algunos analistas, sobre todo en sus interpretaciones de las experiencias místicas⁴⁰. De alguna manera esas estructuras primitivas siempre están presentes y laten en cualquier tipo de relación de objeto. El problema entonces no vendrá dado tanto por su presencia, sino por el modo en el que se hacen presente, ya sea como expresión de unas meras fijaciones que se repiten sin remedio o como componentes de una organización adulta en la que juegan como elementos que refuerzan el vínculo, al tiempo que dejan paso a otros registros más evolucionados⁴¹. Así, por ejemplo, tenemos que entender que la activación y participación de componentes orales en una relación afectiva o sexual entre adultos no tiene porqué equivaler simplemente a dinámica de regresión: dependerá también de la estructura madurativa en la que se encuentren o no los sujetos implicados en esa experiencia. Las espiritualidades que muestren la marca de la función paterna, separadora, no por ello tendrán tampoco garantizado su carácter saludable. Desde ellas caben todas las derivaciones patológicas que estén implicadas en el conjunto de la dinámica personal de quien las tiene. No han sido escasas las dinámicas históricas o perversas detectables en muchas experiencias pretendidamente místicas como bien ha mostrado A. Vergote en su obra *Culpa y deseo*⁴².

³⁹ Tales son los puntos de vista de la llamada “metapsicología freudiana” en la que se tienen en consideración los aspectos cuantitativos de la energía psíquica (punto de vista económico), tópicos (relativos a los distintos sistemas de la personalidad: *consciente, preconscious, inconsciente o ello, yo y superyó*) y dinámicos (los que guardan relación con el juego, interacción y conflicto de los aspectos anteriores).

⁴⁰ Cf. Por ejemplo las interpretaciones de F. ALEXANDER, *Buddhistic Training as Artificial Catatonia*: *Psychoanalytic Review* 18 (1923) 129-145; B.D. LEWIN, *The psychoanalysis of Elation*, Norton, New York 1950, 189 (*Psicoanálisis de la exaltación*, Ed. Nova, Buenos Aires 1953); H. MOLLER, “Affective Mysticism in Western Civilization”: *Psychoanalytic Review* 52 (1965) 259-274 y “The Social Causation off Affective Mysticism”: *Journal of Social History* 4 (1971) 305-338.

⁴¹ Cf. S. FREUD, *La organización genital infantil*, 1923, OC, III, 2698-2700 y A. M. RIZZUTO, *Ib.* 355.

⁴² Cf. A. VERGOTE, *Culpa y deseo. Dos ejes cristianos y la desviación patológica*, Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, Lima 1998, 175-213. Cf. También A. GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*, Le Centurion, Paris 1986, principalmente el cap. 4: “La jubilation fusionnelle comme expérience de l’esprit”, 119- 145 y “Moi perdu ou Moi retrouvé dans l’expérience charismatique: perplexité des psychologues”: *ASSR* 40 (1975) 31-52.

Cada espiritualidad posee sus particulares proclividades para el desarrollo madurativo o para el estancamiento, el conflicto y la patología. Ninguna está al resguardo, sean cuales sean los registros afectivos que pone en juego. Pero hay que afirmar también que esos diversos registros afectivos implicados determinan en un grado importante las predominancias y las proclividades hacia unas dinámicas u otras, con sus particulares riesgos y potencialidades. Cabe así advertir cómo las espiritualidades orientales de carácter no-dual parecieran generar fácilmente dinámicas más pacíficas, pasivas también y, al tiempo, menos culpabilizadoras. Pero también pueden venir a favorecer dinámicas narcisistas en las que el sujeto, identificado con el todo de la divinidad, encuentra un modo de autodivinizarse: un yo gozando de sí mismo, siendo todo, negando la limitación de la diferenciación sexual⁴³. Las espirituales más duales por el contrario parecieran dinamizar al sujeto en unos compromisos de cambio y transformación, al precio también de acentuar aspectos muy problemáticos de culpabilización patológica y violencia⁴⁴.

Cabe incluso aventurar que las sociedades que han desarrollado más las espiritualidades de carácter no dual han mostrado una proclividad al estancamiento de sus estructura sociales y una falta de dinamismo en el desarrollo técnico y científico⁴⁵; y que, por el contrario, las sociedades que han vivido de modo predominante en el área de los grandes monoteísmos hayan dinamizado el progreso científico técnico, el cambio, la revolución, así como también la violencia de conquista e inquisición⁴⁶. La literatura y el debate a este respecto es amplia y compleja y excede con mucho el propósito de esta intervención.

9. Tránsitos entre la dualidad y la no-dualidad

En más de una ocasión los planteamientos de la no dualidad se presentan como un horizonte al que estamos convocados para superar una visión estrecha de la experiencia religiosa en general y mística en particular. Surge así la interrogación sobre si esa apertura a ese nuevo horizonte se hace realmente necesaria para superar esquemas ya inadecuados en el pensar y vivir las relaciones del ser humano y Dios. Algunos autores no dudarían en responder que, efectivamente, así es. Enrique Martínez Lozano, por ejemplo, se manifiesta en este sentido de un modo que no deja lugar a dudas. En su ya citada obra *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal* expone los pasos de una evolución que está llamada a desembocar necesariamente en una concepción no-dual de las

⁴³ *Ib.* 167-168. “Los cristianos podemos considerar a Jesús como la *manifestación de Lo Que Es* y, simultáneamente, *expresión de Lo Que Somos*. ¿Cabe algo más divino?” Propuestas como estas (E. MARTÍNEZ LOZANO, *Ib.*, 118-9) ¿no favorecen (como otras de las teologías más clásicas) peligrosas identificaciones de corte narcisista?

⁴⁴ Cf. Los estudios reunidos en el volumen T. SAUSSURE y OTROS, *Les miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et alterité*, Labor et Fides, Genève 1996; J. A. ESTRADA, *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid 2003, principalmente los caps. 2 y 3: “Imágenes violentas de Dios” y “Dios o los dioses”, 55-120 y la debatida obra de J. ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006.

⁴⁵ Cf. a este respecto S. KAKAR, *The Inner World; A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press 1981 y S. KAKAR-K. KAKAR, *La India. Retrato de una sociedad*, Kairós, 2012.

⁴⁶ P. CIHOLAS, “Monothéisme et violence”: RSR 69 (1981), 325-54.

relaciones entre los seres humanos con la trascendencia. En efecto, desde una comprensión mística, propia del *paradigma premoderno*, en el que Dios era entrevisto como un ser separado e intervencionista y un posterior *paradigma moderno* en el que Dios es visto como la dimensión en profundidad de lo real, el que “hace ser”, nos encontraríamos ahora en la emergencia (término querido en este campo de la psicología transpersonal) de una nueva era, un “salto cualitativo” que nos llevaría ineludiblemente a desembocar en el *paradigma de la posmodernidad*. En él se habrá de constatar la *interrelación de todo y la reconstrucción del yo*⁴⁷. Para Martínez Lozano, *la emergencia de lo transpersonal diluye definitivamente la pretendida absolutización del modelo de cognición dualista*. Estamos llamados, pues, a la superación de un modelo mental trasnochado en su consideración del ser humano y de sus relaciones con el mundo y con Dios.

No es momento de entrar ahora con profundidad en el debate que se podría entablar a propósito de estos dos modos de pensar y plantearse las relaciones del sujeto humano con el mundo y con Dios. Cuestiones filosóficas y teológicas de entidad, epistemológicas sobre todo, están implicadas en este debate ahora imposible. Baste apuntar que, como señala Juan A. Estrada en su recensión crítica a la obra de Martínez Lozano, que éste nos ofrece una hermenéutica tan contingente como la que critica. El esquema sujeto-objeto difícilmente podemos superarlo si presuponemos que el ser humano tiene su propia consistencia y no es sólo un momento de la realidad global a la que aspira. Sólo desde un presupuesto monista es posible superar la dualidad de forma radical, aunque el precio a pagar es el de la alteridad ontológica del ser personal, que no desaparece en la búsqueda de la fusión con la divinidad, sino que desde la relación con ella surge transformado. Esto es, al entender de Estrada, lo que diferencia a la mística de tradición cristiana de la concepción no-dual que defiende Martínez Lozano⁴⁸.

La no-dualidad responde a una cosmovisión de raíces culturales orientales (que implican toda una particular epistemología) y que en algunos autores se presenta con la pretensión de cosmovisión universal, en tanto nueva e inevitable etapa de la evolución humana a la que todos estaríamos convocados. Al absolutismo del modo de cognición dualista que rigió en Occidente pareciera imponerse ahora en determinados ámbitos una absolutización del modelo de cognición no-dual. Una pretensión de universalidad, por tanto, que es lo que, bajo mi punto de vista, resulta más cuestionable por el nuevo totalitarismo que vendría a suponer.

Cabe plantearse si no tendríamos, desde una posición más modesta, que abrir un diálogo entre los dos modos tan diferentes de pensar y conocer como son los de

⁴⁷ E. MARTÍNEZ LOZANO, *Recuperar a Jesús. Una mirada transpersonal*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2010. En la misma línea, se expresa en obras como *Otro modo de vivir. Invitación a la no-dualidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2014; y quizás con mayor radicalidad se presenta su última obra *Cristianos más allá de la religión. Cristianismo y no-dualidad* (PPC, Madrid 2015) en la que propone una espiritualidad humanizante como alternativa a la religión, un cristianismo no religioso, y una deconstrucción de la religiosidad tradicional desde una perspectiva más cercana a las concepciones integrales de Oriente, como el taoísmo y el budismo que al sujeto personal trascendente propio de los monoteísmos occidentales.

⁴⁸ Recensión de J. A. ESTRADA aparecida en este mismo número, cf. 345-346.

Oriente y Occidente. Un diálogo pausado que asume las diferencias que por el momento se vean insalvables, que sea consciente de las importantes dificultades que hay que enfrentar, que esté dispuesto a un mutuo cuestionamiento y que estuviera también en disposición para abrirse a una complementariedad en todo lo que de un modo y otro de pensar tienen de riqueza y de profundas intuiciones⁴⁹.

Frente a posiciones precipitadas que pretenden sustituir una cosmovisión por otra, perdiendo de este modo todo un legado inconmensurable de sabiduría que en cada una de ellas se ha ido depositando a través de los siglos, habría que destacar posiciones que, desde un esfuerzo ímprobo de estudio y profundización en el otro modo de pensar y vivir, se proponen humildemente como en camino, apuntando tan solo vías de encuentro y complementariedad, a falta de una añorada síntesis que señalara un camino único para transitar en el conocimiento y en la relación con el mundo y con la trascendencia.

En este sentido se podrían señalar dos figuras señeras que desde Occidente y desde Oriente han realizado ese esfuerzo de acercamiento, descubrimiento y encuentro entre las dos cosmovisiones: Raimon Panikkar desde Occidente y Keiji Nishitani desde Oriente.

Raimon Panikkar (1918-2010), sobresale como una figura que desde su Occidente de origen ejemplifica un pensamiento intercultural nutrido en ambos espacios socioculturales. Panikkar mira y se sumerge en Oriente y, desde ahí, repiensa su propio modo de conocer y sentir. Su vida y su pensamiento mostró así la capacidad para convivir con múltiples polaridades: este y oeste; cristianismo, hinduismo y budismo; el mundo de la ciencia y el dominio de las letras; el ámbito de los estudios y de las vivencias religiosas y el de la perspectiva secular de las culturas. Como ya he señalado, para Panikkar lo que él denominaba la “experiencia suprema” es siempre más rica que cualquier teorización o conceptualización sobre la misma.

Desde Oriente, Keiji Nishitani (1900-1990), figura eminente de la escuela de Kioto, considerado como una cumbre de la filosofía del siglo XX, representa un empeño por adentrarse en el pensamiento occidental para repensar su propia cosmovisión de origen. Discípulo de Kitaro Nishida pero también de Heidegger, conocedor profundo de Maestro Eckhart, interesado siempre en el pensamiento bíblico y judeocristiano, retoma las claves del pensamiento budista, las enriquece creativamente y, al mismo tiempo, mantiene una reflexión crítica frente a los postulados de Oriente y de Occidente. Su obra de madurez anteriormente citada *La religión y la nada* se presenta como un texto clave para superar la separación occidental entre religión y ciencia y para el establecimiento de un puente entre Occidente y Oriente.

⁴⁹ No deja de ser significativo que RUDOLF OTTO en su obra citada *Mística de Oriente y Occidente*, al comparar a Eckhart (el místico más “oriental” de occidente) con el místico hindú Śankara, cambiase en su segunda edición el título de “La igualdad” por el de “Las concordancias”. En la segunda parte “La diferencia”, insistiría en la distancia entre los dos grandes místicos.

Oriente y Occidente, como atinadamente afirma Raimon Panikkar, ya no son tan distinguibles como antes, aunque todavía sigue teniendo sentido hablar de las vías de Oriente y Occidente. Pero, como el mismo Panikkar afirma, en todo ser humano hay un Oriente y un Occidente. Un Oriente “como horizonte que no alcanza jamás, un horizonte más allá y detrás, donde el Sol surge, una dimensión de esperanza, un vago sentido de trascendencia, un conocimiento matutino (*cognitivo matutina...*). Del mismo modo, todo ser humano tiene una dimensión de Occidente, de madurez, donde el Sol se pone, donde se aprecian los valores materiales y la concreción, donde la fe es percibida como una necesidad, donde los contornos y las formas se vuelven importantes y el conocimiento vespertino (*cognitivo vespertina*) descubre la inmanencia en las propias cosas”⁵⁰.

Dualidad y no-dualidad no deberían, por tanto, ser consideradas como correspondiéndose con dos etapas que necesariamente se habrían de suceder para el logro de un mayor desarrollo y plenitud humana. Más razonable sería considerarlas como la expresión de dos arquitecturas mentales, dos disposiciones ante el mundo llamadas a entrar en diálogo y a enriquecerse mutuamente, porque probablemente es mucho y muy saludable lo que mutuamente se pueden ofrecer.

Y mientras tanto, habrá que mostrar el coraje para evitar los tentadores y precipitados concordismos, asumiendo modestamente que, hoy por hoy, estamos llamados a convivir en una síntesis imposible que nos ofreciera la añorada cosmovisión unitaria para pensar y vivir nuestro contacto con la última realidad. Hemos de aprender a vivir en la fértil interrogación que evita los fáciles imperialismos ideológicos que las modas imponen. Dualidad y no-dualidad, tendrán que ser asumidas en una relación dialéctica todavía por definir allí donde el ser humano procure conectarse con el misterio que es y en el que habita.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, F., *Buddhistic Training as Artificial Catatonia: Psychoanalytic Review* 18 (1923) 129-145.
- ARÈNES, J., *Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse du deuil de Dieu*, Cerf. Paris, 2012.
- ASSMANN, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Akal, Madrid 2006.
- CERTEAU, M. DE, *La fable mystique*, Gallimard, Paris 1982
- CHARDIN, T., *La Messe sur le Monde*, Ed. Du Seul, Paris 1965.
- CHIOLAS, P., “Monothéisme et violence”: *RSR* 69 (1981), 325-54.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, San Pablo, Madrid 1991.
- *Los registros del deseo*, Desclée, Bilbao 2003.
- *Experiencia cristiana y psicoanálisis*, Sal Terrae, Santander 2005.
- ESTRADA, J.A., *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid 2003

⁵⁰ R. PANIKKAR, “Las vías de Oriente y Occidente” en OC, I, 1, 440.

- FONT, J., *Religión, Psicopatología y salud mental*, Paidós, Barcelona, 1999.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, 1930, o.c., III, 3017-3067.
– *La organización genital infantil*, 1923, o.c., III, 2698-2700.
- GODIN, A., *Psychologie des expériences religieuses*, Le Centurion, Paris 1986.
– “Moi perdu ou Moi retrouvé dans l’expérience charismatique: perplexité des psychologues”: ASSR 40 (1975) 31-52.
- JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona 1994.
- KAKAR, S., *The Inner World; A Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*, Oxford University Press, Oxford 1981.
– *The Analyst and the Mystic. Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*, The University Of Chicago Press, Chicago 1991.
- KAKAR, S.-KAKAR, K., *La India. Retrato de una sociedad*, Kairós, Barcelona 2012.
- MAESTRO ECKHART, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid 1998.
- MARTÍN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid 1999, 386-399.
– “El hecho místico. Ensayo de fenomenología”, en RODRÍGUEZ, M. I. (Dir), *La experiencia mística*, CITES, Burgos 2013.
– “El fenómeno místico en la historia y la actualidad”, en J. MARTÍN VELASCO (Dir), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid 2004.
- MARTÍNEZ LOZANO, E., *Recuperar a Jesús. Una mirada trans personal*, Desclée, Bilbao 2010, 116-118.
– *Cristianos más allá de la religión. Cristianismo y no-dualidad*, PPC, Madrid 2015.
- MELLONI, J., *Voces de la mística*. I y II, Herder, Barcelona 2009-2012.
- NISHITANI, K., *La religión y la nada*, Siruela, Madrid 2003.
- OTTO, R., *Mística de Oriente y Occidente. Sankara y Eckhart*, Trotta, Madrid 2014.
- PANIKKAR, R., I., *Mística y espiritualidad*. 1. *Mística, plenitud de vida*, Obras Completas I.1, Herder, Barcelona 2015.
– *Mística y espiritualidad*. 2. *Espiritualidad, el camino de la Vida*, Obras Completas I.2. Herede, Barcelona 2015.
- RATZINGER, J., *Deus Caritas est*, BAC, Madrid 2006.
- RIZZUTO, A. M., “Dichoso el corazón enamorado”. Reflexiones psicoanalítica acerca del amor místico, en L. LÓPEZ-BARALT (Ed.), *Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas*, Trotta, Madrid 2013
- SAUSSURE, T. y otros: *Les miroirs du fanatisme. Intégrisme, narcissisme et alterité*, Labor et Fides, Genève 1996.
- TERESA DE ÁVILA, *Libro de la vida*. Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1997, 23-310.
– *El Castillo Interior. Las moradas*. Obras Completas, Sígueme, Salamanca 1997, 575-732.
- VERGOTE, A., *Culpa y deseo*, Universidad de Lima/Fondo de Cultura Económica, Lima 1998.

LAS ASOCIACIONES INTERNACIONALES PRIVADAS DE FIELES EN EL CIC 1983: UNA APROXIMACIÓN CANÓNICA

Raquel Pérez Sanjuán

Sumario: La reciente celebración del III Congreso mundial de Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades, es ocasión para conocer más de cerca la naturaleza jurídico-canónica de estas agregaciones laicales, aprobadas como “asociaciones internacionales privadas de fieles” por el Pontificio Consejo para los Laicos. Así, el artículo ofrece una aproximación a las asociaciones de fieles en general, así como a aquellos elementos que las caracterizan como “privadas” e “internacionales”.

Palabras clave: Asociaciones de fieles, asociación privada, asociación internacional, Pontificio Consejo para los Laicos.

Summary: The recent celebration of the 3rd International Congress of Ecclesial Movements and New Communities brings us the occasion to approach the Canonical nature of these lay groups, approved by the Pontifical Council for the Laity as “international private associations of the faithful”. This article offers an overview throughout the associations of the faithful, as well as what characterizes them as “private” and “international” associations.

Key words: Associations of the faithful, private association, international association, Pontifical Council for the Laity.

Fecha de recepción: 14 diciembre de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2015

1. Introducción

“Para alcanzar la madurez eclesial, por lo tanto, mantened la frescura del carisma, respetad la libertad de las personas y buscad siempre la comunión. Pero no olvidéis que para alcanzar esta meta, la conversión tiene que ser misionera...”. Con estas palabras exhortaba el pasado 22 de noviembre 2014 el papa Francisco a los casi trescientos participantes en el III Congreso mundial de Movimientos Eclesiales y Nuevas Comunidades en su discurso de clausura, dieciséis años después de la primera convocatoria de un evento de semejantes características¹.

En estos últimos años de la vida de la Iglesia estamos siendo testigos de un fecundo desarrollo del fenómeno asociativo, fundamentalmente laical: la apertura con la que el

¹ Cf. www.laici.va/content/laici/es/media/notizie/Incontro_associazioni.html. Los anteriores Congresos mundiales fueron convocados durante el pontificado de Juan Pablo II (1998), y Benedicto XVI (2006). Con el papa Francisco tuvo lugar un primer encuentro con los movimientos eclesiales y nuevas comunidades en la Vigilia y celebración de la solemnidad de Pentecostés, en mayo de 2013 (cf. www.laici.va/content/laici/es/eventi/altri-eventi/pentecoste-2013.html; consulta del 26.12.2014).

Código de Derecho Canónico (CIC) de 1983 ha venido a regular el derecho de asociación, acompañado del discernimiento de quienes desempeñan un servicio de autoridad, ha propiciado diversas concreciones de los multiformes dones y carismas con los que el Espíritu Santo ha regalado a su Iglesia. Significativo ha sido, también, el amplio despliegue por diversos países de realidades asociativas surgidas de la espontánea y libre iniciativa de los fieles para llevar a cabo la misión de la Iglesia, siendo en la actualidad más de un centenar las asociaciones reconocidas por el Pontificio Consejo para los Laicos² como asociaciones internacionales privadas de fieles... ¿Cuáles serían las características de estas realidades agregativas laicales constituidas en el ámbito jurídico-canónico?

2. Las asociaciones de fieles

Asociarse en la Iglesia constituye una constante de su historia desde sus primeros pasos³. Motivos de piedad y de caridad han llevado a los fieles a agruparse, dando vida a entes de diverso tipo y finalidad. Hasta épocas relativamente recientes no ha existido una regulación común de las asociaciones, pues aunque anteriormente existían normas de derecho diocesano y las de algunos concilios particulares⁴, hubo que esperar al Código de Derecho Canónico de 1917 para encontrar una regulación más completa de las asociaciones de fieles (cc. 684 - 725)⁵, si bien no reconocía de ningún modo el derecho de asociación de los fieles.

El CIC 17 establecía, por un lado, la distinción entre las asociaciones de fieles en razón de su finalidad: aquellas cuyo fin era la perfección espiritual de sus miembros, como las terceras órdenes (c. 702); las obras de piedad o caridad, como las pías uniones (c. 707 §1); y las que buscaban el incremento del culto público, como las cofradías (c. 707 §2). Por otro lado, y atendiendo a sus relaciones con la autoridad de la Iglesia, distinguía entre las asociaciones *erigidas* por la autoridad competente, dotadas por este mismo hecho de personalidad jurídica, y las *aprobadas*, aquellas que

² Cf. *Repertorio de las Asociaciones* (cf. www.laici.va/content/laici/es/sezioni/associazioni/repertorio.html (consulta del 26.12.2014)).

³ “Nulla nella vita della Chiesa e nelle leggi che la regolano può mai considerarsi totalmente “nuovo” o del tutto “vecchio” (...) Ai fini de una adeguata impostazione e soluzione dei problemi che oggi pongono le associazioni, sia in sé sia nelle relazioni tra loro e con l'autorità ecclesiastica, non vanno trascurate le indicazioni che possono emergere dall'esperienza storica” (cf. G. FELICIANI, “Il diritto di associazione nella Chiesa: autorità, autonomia dei fedeli e comunione ecclesiale”, en ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (ed.), *Le associazioni nella Chiesa. Atti del XXIX Congresso Nazionale di Diritto Canonico. Trieste 7-10 Settembre 1998*, Città del Vaticano 1999, 19-20). En relación al desarrollo histórico del asociacionismo en la Iglesia, resulta de interés el recorrido que presentan J. R. AMOS, “A legal history of associations of the Christian faithful”: *Studia Canonica* 21.2 (1987) 273-292 y A. GARCÍA Y GARCÍA, “El asociacionismo en la historia de la Iglesia y en el ordenamiento canónico”, en Av.Vv., *Simpósio sobre Associações Canónicas de Fieles*, Salamanca 1987, 21-41.

⁴ Las primeras normas de derecho universal al respecto, promulgadas después del Concilio de Trento, son las de la Const. *Quaecumque* de Clemente VIII, del 7.12.1604, aunque no eran aplicables a todas las asociaciones (cf. L. NAVARRRO, “Asociación de fieles”, en J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dir. y coord.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, vol. 1, 71).

⁵ Para una exposición de las asociaciones de fieles en el CIC 17, cf. L. NAVARRO, “Le forme tipiche di associazione dei fedeli”: *Ius Ecclesiae* 11.3 (1999) 773-779.

pudiendo nacer de la iniciativa privada, su existencia era reconocida por la autoridad competente y, aunque no tuvieran personalidad jurídica, podían recibir gracias espirituales; ambas asociaciones *eclesíásticas*, en estrecha relación con la jerarquía. Junto a ellas, existían asociaciones *recomendadas* por la Iglesia (c. 684) las cuales, constituidas por un acuerdo de naturaleza privada, tenían fines eclesiales, sobre todo caritativos⁶. De especial relevancia resulta el hecho de que a los pocos años de la promulgación del código pío-benedictino la Congregación del Concilio, a raíz de la resolución *Corrientensis*, viniera a reconocer expresamente estas asociaciones *laicales*, las cuales, creadas y gobernadas por los fieles, estaban sometidas a la vigilancia de la autoridad en la misma extensión en que lo estaba el fiel individualmente considerado, añadiendo que tales asociaciones no eran creadas por la Iglesia ni se les reconocía efectos jurídicos canónicos⁷.

Un paso decisivo en la formalización y regulación del fenómeno asociativo eclesial fueron las aportaciones del Concilio Vaticano II, el cual ofrece el fundamento antropológico y eclesiológico del derecho de asociación en la Iglesia⁸. La proclamación de un derecho de asociación de los fieles laicos⁹ puso las bases para la formalización de este derecho tanto en el CIC 1983 como, posteriormente, en el Código de las Iglesias Orientales de 1990¹⁰. Además, este mismo texto conciliar ofreció una visión amplia del apostolado de los laicos en la Iglesia, a la vez que reconoció la legitimidad de las iniciativas y la variedad de formas que podía adoptar su relación con la autoridad eclesíastica¹¹. Mientras que, entre los contenidos del derecho de asociación, el Decr. *Apostolicam Ac-*

⁶ Cf. G. FELICIANI, “Il diritto di associazione dei fedeli dal Concilio al Codice”: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 3.3 (1990) 313.

⁷ Cf. SACRA CONGREGATIO CONCILII, “Resolutio Corrientensis”: *AAS* 13 (1921) 135-144, en relación a la Conferencias Vicentinas en la República Argentina. El impulsor de la consulta, el obispo de Corrientes (Argentina), se preguntaba sobre la relación del Ordinario con estas Conferencias, y si cabía una autonomía de éstas respecto de su autoridad. La Sagrada Congregación del Concilio admitió la posibilidad para los bautizados de establecer, a partir de un acuerdo privado, asociaciones para realizar aquellos fines propios de la Iglesia, particularmente los relacionados con la solidaridad, la asistencia y ayuda a los más necesitados, toda vez que señalaba la competencia del ordinario sobre dicha sociedad, manifestada en el derecho y deber de vigilancia y de cuidar que en ella nada atente contra la fe y las costumbres y para el caso de verificarse abusos en la potestad disciplinaria (cf. M. COLOMBO, “Asociaciones de fieles: de la renovación al porvenir”: *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 2 (2005) 189-190).

⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, “*Apostolicam Actuositatem*. Decreto sobre el apostolado de los laicos, 18.11.1965”: *AAS* 58 (1966) 837-864, n. 18.; (a partir de ahora AA). Una amplia aportación sobre este tema en L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 4 ed., Barcelona 2000; J. A. MARQUES, “O direito de associação e as associações de fiéis na Igreja à luz do Vaticano II e do novo Código de Direito Canónico”: *Theologica* 19.3-4 (1984) 429-589; V. MARANO, *Il fenomeno associativo nell’ordinamento ecclesiale*, Milano 2003; L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991; G. RIVETTI, *Il fenomeno associativo nell’ordinamento de la Chiesa tra libertà ed autorità*, Milano 2008, etc.

⁹ Cf. AA n.19

¹⁰ Cf. CCEO c. 18. Aunque la normativa del CCEO sobre las asociaciones de fieles (CCEO c. 573-583) fue elaborada teniendo a la vista los trabajos redaccionales y el texto promulgado del CIC, el Código oriental difiere en algunos puntos significativos, como no encontrar en el CCEO la distinción entre persona jurídica pública y privada como en el CIC 83 c. 116 §1. Para una aproximación en detalle a las asociaciones de fieles en el CCEO, cf. J. ABBASS, “Associations of the Christian faithful in CIC and CCEO”: *Apollinaris* 73.1-4 (2000) 227-244.

¹¹ Cf. AA n. 24

tuositatem contempló el de inscribirse¹² a ellas, el texto codicial señaló los de fundarlas y dirigirlas (*condant atque moderentur*)¹³.

En efecto, la literalidad del c. 215 del CIC 1983 reconoce el derecho de asociación de todo fiel cristiano: *Los fieles tienen derecho a fundar y dirigir libremente asociaciones para fines de caridad o piedad, o para fomentar la vocación cristiana en el mundo; y también a reunirse para procurar en común esos mismos fines*. Este derecho, al igual que todos los que aparecen en el Título I de la Parte I del Libro II del CIC 1983 (cc. 208-223), deriva del bautismo en cuanto sacramento que llama a todos los cristianos a participar activamente en la comunión y misión de la Iglesia, y no es fruto de la concesión de la autoridad; tampoco es un fin en sí mismo, sino un medio para llevar a cabo la misión de la Iglesia¹⁴. También la Exh. Ap. *Christifideles laici* reconocerá la libertad de asociación de los fieles laicos en la Iglesia: *La comunión eclesial, ya presente y operante en la acción personal de cada uno, encuentra una manifestación específica en el actuar asociado de los fieles laicos; es decir, en la acción solidaria que ellos llevan a cabo participando responsablemente en la vida y misión de la Iglesia. (...) Podemos hablar de una nueva época asociativa de los fieles laicos. (...) Tal libertad es un verdadero y propio derecho que no proviene de una especie de "concesión" de la autoridad, sino que deriva del Bautismo. (...) Se trata de una libertad reconocida y garantizada por la autoridad eclesiástica y que debe ser ejercida siempre y sólo en la comunión de la Iglesia. En este sentido, el derecho a asociarse de los fieles laicos es algo esencialmente relativo a la vida de comunión y a la misión de la misma Iglesia*¹⁵.

En principio, la función de la jerarquía respecto a este derecho, será reconocerlo, tutelarlo, garantizar su ejercicio y promoverlo, funciones propia de cualquier autoridad frente a los derechos fundamentales de las personas. Si bien las asociaciones canónicas nacen de un derecho del fiel, sus finalidades son siempre eclesiales. Ciertamente, un elemento esencial en cualquier asociación canónica es su eclesialidad¹⁶: todas deben reunir esta característica que se concreta, positivamente, en estar en comunión con la Iglesia y

¹² Siendo la inscripción en una asociación es un acto propio del derecho de asociación, ello no significa que todo fiel tenga un derecho a inscribirse en la asociación concreta en que desee hacerlo, pues hay que tener en cuenta que su derecho debe armonizarse con el legítimo derecho de admisión que corresponde a las asociaciones. Si bien el derecho a inscribirse en asociaciones forma parte del contenido genérico del derecho de asociación, como su ejercicio depende de las disposiciones estatutarias, no se consideró necesario incluirlo en la proclamación del derecho fundamental, de tal manera que, toda negativa a la admisión en una asociación suponga una violación del derecho fundamental del fiel (cf. L. NAVARRO, "El fundamento y contenido del Derecho de Asociación", en W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ (ed.), *Das Konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien 1989, 59-60).

¹³ Cf. CIC 83 c. 215.

¹⁴ Cf. R. BACCARI, "L'autonomia privata. Principio genetico delle associazioni nel Diritto Canonico", en W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ (ed.), *Das Konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien 1989, 466. En este sentido, "tutte le associazioni sorgono su una base comune, lo *ius nativum sese consociandi*, proprio di ogni battezzato e grazie al quale ciascuno può armonicamente inserirsi nella *communio* eclesiale" (M. F. MATERNINI ZOTTA, "Le associazioni ecclesiali tra pubblico e privato", en ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (ed.), *Le associazioni nella Chiesa. Atti del XXIX Congresso Nazionale di Diritto Canonico. Trieste 7-10 Settembre 1998*, Città del Vaticano 1999, 57).

¹⁵ Cf. Exh. Ap. ChL, n. 29 (JUAN PABLO II, "Exh. Ap. post-sinodal *Christifideles laici*, sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30.12.1988": *AAS* 81 (1989) 393-521).

¹⁶ A propósito de la eclesialidad de las asociaciones, cf. R. PAGÉ, "Notes sur les critères d'ecclésiabilité pour les associations des laïcs": *Studia Canonica* 24.2 (1990) 455-463; L. NAVARRO, "El derecho de asociación de los

en participar en su misión, y, negativamente, en no romper los vínculos de comunión, expresados en la integridad de fe y costumbres y en el respeto de la disciplina eclesial¹⁷. Ese “ser Iglesia” y “ser de la Iglesia” se pide a toda asociación y a cada miembro, en conformidad con la identidad y naturaleza de cada asociación¹⁸.

Este carácter eclesial de las agregaciones en la Iglesia ha llevado a subrayar que el derecho de asociación del fiel no es un derecho absoluto, sino que está siempre en relación con el ser de la Iglesia¹⁹. En la Exh. Ap. *Christifideles laici* se describen de modo genérico los criterios de discernimiento de la eclesialidad de las entidades asociativas laicales: según éstos, las asociaciones de fieles se caracterizan por ser instrumentos de santidad en la Iglesia, ser lugares donde se acepta y proclama la fe católica, la unión y comunión con el Romano Pontífice y con el propio obispo, la participación activa en el fin apostólico de la Iglesia, y la presencia en la sociedad al servicio de la dignidad humana²⁰. El mismo documento pontificio ilustra que los frutos de una asociación son expresión de la presencia de estos criterios de discernimiento²¹. Por consiguiente, será una tarea propia de la autoridad eclesial comprobar el carácter eclesial de cualquier agrupación que desee ser reconocida en el ordenamiento canónico²² así como, durante la vida del ente, vigilar para que se mantenga la fidelidad e identidad católica. No obstante, el c. 300 establece que *ninguna asociación puede llamarse “católica” sin el consentimiento de la autoridad competente*.

Todas las asociaciones estarán sometidas al régimen y vigilancia de la autoridad eclesial, lo cual corresponde a distintas autoridades y se ajusta a la naturaleza de cada

fieles y la autoridad eclesial”: *Fidelium Iura* 8 (1998) 151-162; E. ZANETTI, “Movimenti ecclesiali e Chiese locali”: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 11.1 (1998) 31-35; etc.

¹⁷ La sociabilidad propia de la Iglesia se refleja en los vínculos de comunión, que tiene tres planos: la comunión de todos los fieles entre sí (*communio fidelium*), la comunión de los fieles con la jerarquía y de quienes la conforman (*communio hierarchica*), y la comunión de las iglesias (*communio ecclesiarum*). El fenómeno asociativo nace en el seno de la *communio fidelium*. Lo asociativo es signo de comunión; las asociaciones son estructuras de comunión (cf. M. GIDI, “El derecho de asociación y la asociación de fieles”: *Anales de la Facultad de Teología* 57.1, (2006) 234).

¹⁸ Sin embargo, resulta lógico que asociaciones canónicas reciban un reconocimiento civil que les permita actuar en el tráfico jurídico civil, sin renunciar a sus características específicas, toda vez que se dan garantías sobre el respeto de la función de la autoridad eclesial; normalmente este reconocimiento se obtiene por medio de estatutos civiles y canónicos muy parecidos y coordinados (cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, “Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional. Texto aprobado por la XLIV Asamblea Plenaria, 24.04.1986”: *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española* 10 (1986) 79-84; cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, “Istruzione in materia amministrativa, 1.9.2005, nn. 8-9”: *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (2005) 403-405).

¹⁹ Cf. COMMISSIONE EPISCOPALE PER IL LAICATO DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, “Nota pastorale. Le aggregazioni laicali nella Chiesa, 29.4.1993, n. 4”: *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* (1993) 94.

²⁰ Cf. Exh. Ap. ChL, n. 30. Refiriéndose a los criterios de eclesialidad como criterios de discernimiento y de reconocimiento de estas asociaciones, afirma J. Beyer: “Questi criteri devono essere considerati nella prospettiva della comunione e della missione della Chiesa e non in opposizione con la libertà di associazione. (...) Questi criteri sono generali, di natura ecclesiale e di valore profondo; essi non possono impedire nuove fondazioni, lasciando loro il tempo di dare i frutti indicati o suggeriti dal testo” (J. BEYER, “L’esortazione apostolica *Christifideles laici*”: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2.3 (1989) 252-253).

²¹ *Ibid.*

²² La asociación nace de la Iglesia, fruto de un derecho eclesial y por eso puede y debe ser reconocida como tal por la autoridad eclesial. Para algunos autores el acto de *agnitio* de una asociación por la autoridad competente a través de la *recognitio statutorum* (cf. CIC 83 c. 299 §3) es un acto debido en justicia y

asociación; las competencias de la autoridad serán distintas según el tipo de asociación y el tipo de autoridad. Así lo recoge el c. 305 en su párrafo primero, al establecer que *todas las asociaciones de fieles están bajo la vigilancia de la autoridad eclesiástica competente, a la que corresponde cuidar de que en ellas se conserve la integridad de la fe y de las costumbres, y evitar que se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica; por tanto, a ella compete el deber y el derecho de visitarlas a tenor del derecho y de los estatutos; y están también bajo el régimen de esa autoridad, de acuerdo con las prescripciones de los cánones que siguen*. Junto a ello, el párrafo segundo vendrá a matizar que *todas las asociaciones, cualquiera que sea su especie, se hallan bajo la vigilancia de la Santa Sede; están bajo la vigilancia del Ordinario del lugar las asociaciones diocesanas, así como también las otras asociaciones en la medida en que trabajan en la diócesis*.

De hecho, algo que caracteriza a la actual legislación de la Iglesia latina en materia de asociaciones de fieles es la amplitud de su normativa, que desarrolla el derecho de asociación proclamado en el c. 215, así como el derecho de iniciativa de los fieles del c. 216 y el conjunto de derechos y deberes de los fieles de los cc. 208-223.

Así, las normas codiciales permiten la existencia de asociaciones diversas en cuanto a sus componentes²³ (laicales, clericales, mixtas²⁴, ecuménicas²⁵ o interconfesio-

no discrecional: es decir, si la asociación goza de la eclesialidad intrínseca propia de un ente eclesial, necesariamente deber ser declarado eclesial por la autoridad (cf. G. FELICIANI, "Il diritto di associazione e le possibilità della sua realizzazione nell'ordinamento canonico", en W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ (ed.), *Das Konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien 1989, 407; cf. L. NAVARRO, "Le forme tipiche delle associazioni dei fedeli", *o.c.*, 795; cf. C. ERRÁZURIZ, "La costituzione delle associazioni in diritto canonico", en W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ (ed.), *Das Konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien 1989, 482). Para otros autores, no existe un derecho al reconocimiento favorable de los estatutos (cf. R. PAGÉ, "Les associations de fidèles: reconnaissance et érection": *Studia Canonica* 19.2 (1985) 332-334). En cualquier caso, "la sujeción a los Pastores no significa limitación de la libertad. Responde a una doble exigencia: al deber de verificar los criterios de eclesialidad, que postula toda institucionalización, y al control de conformidad del carisma fundacional del movimiento con el bien de la iglesia. Es, en definitiva, una garantía de unidad, más allá de la mera garantía de legalidad" (O. FUMAGALLI CARULLI, "El derecho de asociación en la Iglesia", en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 69).

²³ Cf. CIC 83 c. 298 y cf. CIC 83 c. 302.

²⁴ Esta denominación ha sido atribuida por la doctrina, pues el CIC 83 únicamente menciona la posibilidad de asociarse "clérigos junto con laicos". El carácter "mixto" puede incluir otros extremos (cf. A. MONTAN, "Le associazione dei fedeli nel Codice di diritto canonico": *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 3.3 (1990) 331), debiendo en cualquier caso los estatutos definir el perfil jurídico de la "asociación mixta". Respecto a la participación de los clérigos en las asociaciones laicales, plantea alguna problemática (cf. J. J. ETXEBERRÍA, "Los movimientos eclesiales: fenomenología y cuestiones abiertas": *Estudios Eclesiásticos* 76.296 (2001) 26-31; cf. L. NAVARRO, "La incardinación de los clérigos de los movimientos eclesiales": *Ius Canonicum* 48.95 (2008) 247-276; cf. R. PAGÉ, "Associations of Christ's Faithful": *The Jurist* 62.1 (2002) 302-304; cf. S. RECCHI, "I movimenti eclesiali e l'incardinazione dei sacerdoti membri": *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 15.2 (2002) 168-176; cf. P. URSO, "Alcune problematiche fra movimenti e chiesa particolare, ministero ordinato e celebrazione eucaristica", en GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura), *Fedeli. Associazioni. Movimenti. XXVIII Incontro di Studio. "Villa Cagnola"-Gazzada, 2-6 luglio 2001*, Milano 2002, 243-252; cf. C. HEGGE, "I movimenti eclesiali e la ricezione del Concilio Vaticano II": *Periodica di re canonica* 88 (1999) 520-522; etc.). Aunque en menor medida, también la participación de los religiosos puede ofrecer dificultades: frente a quien considera el consentimiento del Superior exigido por el c. 307 §3 como indebida limitación de la libertad, "se puede replicar que en realidad tiene como finalidad garantizar la identidad del propia del religioso en su elección primaria de pertenecer a un instituto de vida consagrada y sólo en ese contexto debe ejercerse. Se trata de prevenir una posible contradicción entre la vocación primordial del religioso y el carisma fundante del movimiento" (O. FUMAGALLI CARULLI, "El derecho de asociación en la Iglesia", *o.c.*, 75). Si bien los religiosos gozan de *ius nativum* a participar en

nales²⁶) y su extensión o ámbito territorial²⁷ (internacionales o universales, nacionales, diocesanas). Algún autor añade, como criterio, la estructura (confederaciones²⁸, secciones diocesanas) o la presencia o no de carismas en tales entes²⁹.

En relación a sus fines, distingue entre aquellos enunciados por el c. 298 §1 (*fomentar una vida más perfecta, promover el culto público, o la doctrina cristiana, o realizar otras actividades de apostolado, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o de caridad y la animación con espíritu cristiano del orden temporal*)³⁰, y los del c. 301 §1 (*transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia, o promover el culto público, o que persigan otros fines reservados por su misma naturaleza a la autoridad eclesiástica*)³¹, reservados a las asociaciones públicas de fieles.

Y en cuanto al régimen aplicable, de acuerdo con su mayor o menor dependencia de la jerarquía, el CIC 1983 introduce la controvertida distinción entre asociaciones públicas y privadas³².

asociaciones con fines compatibles con las obligaciones propias de su estado, “indubitavelmente, o estado religioso traz consigo uns compromissos tais que podem tornar incompatível o exercício dos seus direitos” (J. A. MARQUES, “O direito de associação e as associações de fiéis na Igreja à luz do Vaticano II e do novo Código de Direito Canónico”, *o.c.*, 481).

²⁵ Cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, “Asociación [Derecho de]”, en J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dir. y coord.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, vol. 1, 510. Es significativa la presencia de las asociaciones ecuménicas en una clasificación general de las posibles tipologías de asociaciones de fieles, son varios los autores que han abordado la cuestión de las asociaciones ecuménicas, entre otros J. J. ETXEBERRÍA, “Los movimientos eclesiales: fenomenología y cuestiones abiertas”, *o.c.*, 23-25; G. FELICIANI, “La partecipazione di cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali e di credenti di altri religioni alla vita delle associazioni di fedeli cattolici”, en PONTIFICIUM CONSILIVM PRO LAICIS, *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Città del Vaticano 2002, 159-170; G. GHIRLANDA, “Questioni irrisolte sulle associazione dei fedeli”, *o.c.*, 97-100; J. OLIVER, *Ecumenical association. Their canonical status with particular reference to the United States of Americas*, Roma 1999; R. PAGÉ, “Associations of Christ’s Faithful”, *o.c.*, 300-302; D. SALACHAS, “Dimensione ecumenica delle associazioni dei fedeli e associazioni interconfessionali”, en ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (ed.), *Le associazioni nella Chiesa. Atti del XXIX Congresso Nazionale di Diritto Canonico. Trieste 7-10 Settembre 1998*, Città del Vaticano 1999, 117-130.

²⁶ Posible alternativa a “asociaciones ecuménicas”, para designar a aquellas que acogen en su seno en calidad de miembros a católicos y a cristianos no católicos (cf. M. DELGADO, “El Concilio Vaticano II y el derecho de asociación de los fieles”: *Revista de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 34 (2014) 10).

²⁷ Cf. CIC 83 c. 312 §1.

²⁸ El CIC 83 c. 313 prevé esta posibilidad para las asociaciones públicas. Sin embargo, el silencio del legislador respecto a las privadas no significa que su existencia en el ordenamiento canónico sea imposible, siempre que se deje a la libre iniciativa de las asociaciones privadas formar estas federaciones, respetando la voluntad colectiva de sus miembros (cf. W. SCHULZ, “La posizione giuridica delle associazioni e la loro funzione nella Chiesa”: *Apollinaris* 59.1-2 (1986) 128).

²⁹ Cf. L. NAVARRO, “Asociación de fieles”, *o.c.*, 521.

³⁰ Cf. CIC 83 c. 298 §1.

³¹ Cf. CIC 83 c. 301 §1.

³² Es el adjetivo utilizado por algunos autores para calificar esta distinción, por ser fuente de graves equívocos de carácter sustancial, como considerar una cierta continuidad entre las asociaciones públicas/privadas y las asociaciones eclesiales/ laicales del CIC 17 (cf. G. FELICIANI, “Il diritto di associazione e le possibilità della sua realizzazione nell’ordinamento canonico”, *o.c.*, 399). Para la introducción de estos criterios, fue decisivo el influjo de la legislación civil belga operada por W. Onclin, secretario adjunto de la Pontificia Comisión para la revisión del Código (cf. W. SCHULZ, “La posizione giuridica delle associazioni e la loro funzione nella Chiesa”,

3. Las asociaciones privadas de fieles

Las asociaciones privadas de fieles son aquellas que brotan del derecho fundamental de todos los fieles a participar de la misión de la Iglesia y a colaborar en ella con sus iniciativas³³, creando asociaciones para mejor llevar a cabo su apostolado³⁴. Estas asociaciones tienen su fundamento en el bautismo y en la participación en la misión sacerdotal, profética y real de Cristo, que compete a todos los fieles³⁵. En virtud de este derecho fundamental a participar en la misión de la Iglesia (*missio ex baptismo*), tienen también todos los fieles el derecho fundamental de crear espontáneamente y libremente comunidades asociativas para llevar a cabo esta misión propia, el cual enunciaba ya el Decr. *Apostolicam Actuositatem* n. 19³⁶. Así, las asociaciones privadas se constituyen como ejercicio de este derecho-deber a participar en la misión de la Iglesia y a ejercer el apostolado propio³⁷.

a.c., 116). Frente a la posición de los canonistas de Navarra, que justifican la aplicación de las categorías jurídicas “público” y “privado” como categorías operativas recogidas del derecho civil (cf. M. P. FIOU CHIMELIS, “Naturaleza y configuración privada o pública de las asociaciones de fieles”: *Revista Española de Derecho Canónico* 48.131 (1991) 484), algunos autores señalan la dificultad de adaptar los conceptos “público” y “privado” a la naturaleza y vida de la Iglesia, considerando inadecuada esta distinción (cf. P. A. BONNET, “La distinzione tra pubblico e privato in ambito associazionistico e il problema della riqualificazione delle associazioni costituite anteriormente al Codice del 1983”: *Periodica di re canonica* 92 (2003) 564-588, cf. G. FELICIANI, *a.c.*, 397-400; cf. J. BEYER, “La vita associativa nella Chiesa”: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 3 (1990) 311, etc.). En cualquier caso, “estos problemas proceden de causas múltiples, y aún cuando no todos sean compartidas por los autores críticos, todos coinciden en un difuso malestar que el paso del tiempo no sólo no remedia sino que acentúa” (L. MARTÍNEZ SISTACH, “Las asociaciones de fieles en la vida de la Iglesia”, en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 49-50).

³³ CIC 83 c. 216: “Todos los fieles, puesto que participan en la misión de la Iglesia, tienen derecho a promover y sostener la acción apostólica también con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición; pero ninguna iniciativa se atribuya el nombre de católicas sin contar con el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente”.

³⁴ Cf. CIC 83 c. 215.

³⁵ CIC 83 c. 204: “§1. Son fieles cristianos quienes, incorporados a Cristo por el bautismo, se integran en el pueblo de Dios y, hecho partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo”. También cf. CIC 83 cc. 207, 208, 211, 225.

³⁶ El Concilio llega a la proclamación abierta y explícita de la libertad asociativa con los siguientes términos: “guardando la relación debida con la autoridad eclesiástica, los laicos tienen derecho a fundar asociaciones, a dirigir las ya fundadas”. Este derecho nace de un múltiple fundamento: uno antropológico (la naturaleza social del hombre), uno triple teológico (la naturaleza social del fiel por el sacramento del bautismo, la naturaleza social del Pueblo de Dios y la participación en el carisma del fundador) y uno histórico (la mayor eficacia en la realización de la misión de la Iglesia)” (cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, “El derecho fundamental de la persona humana y del fiel a asociarse”, en AA.VV., *Simposio sobre Asociaciones Canónicas de Fieles*, Salamanca 1987, 65-95; cf. L. NAVARRO, “cc. 298-320”, en A. MARZOJA - J. MIRAS - R. RODRÍGUEZ OCAÑA (ed.), *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, 3ed., Pamplona 2002, vol. 2.1, 418-501; cf. J. A. FUENTES, “cc. 321-329”, *ibid.*, 502-553).

³⁷ Cf. M. P. FIOU CHIMELIS, “Naturaleza y configuración pública o privada de las asociaciones de fieles”, *a.c.*, 503. Así lo reconoce también G. Feliciani cuando afirma que “la missione, dunque, costituisce non solo un dovere ma anche un diritto del battezzato, che non potrebbe effettivamente svolgerla se non godesse della libertà necessaria alla sua realizzazione (...) esiste uno strettissimo legame tra il diritto di associazione da una parte, e il diritto-dovere della missione e il diritto all’iniziativa apostolica dall’altra” (cf. G. FELICIANI, “Il diritto di associazione nella Chiesa: autorità, autonomia dei fedeli e comunione ecclesiale”, *a.c.*, 24-25).

El c. 299 establece en el párrafo primero que *los fieles tienen derecho, mediante un acuerdo privado entre ellos, a constituir asociaciones para los fines de los que se trata en el c. 298 §1, sin perjuicio de lo que prescribe el c. 301 §1*; a lo que añade el párrafo segundo: *Esas asociaciones se llaman privadas aunque hayan sido alabadas o recomendadas por la autoridad eclesiástica*. Finalmente, el párrafo tercero afirmará que *no se admite en la Iglesia ninguna asociación privada si sus estatutos no han sido revisados por la autoridad competente*. De esta manera el c. 299 viene a configurar los elementos esenciales para que una asociación privada quede acogida en el ordenamiento canónico: constituidas por los fieles en virtud de un acuerdo privado entre ellos³⁸ (c. 299 §1), no hay mandato o misión encomendada por la autoridad eclesiástica, y no actúan en nombre de la Iglesia, sino en nombre propio³⁹; obtienen el estatuto jurídico de asociación privada cuando son reconocidas por la autoridad competente (c. 299 §3)⁴⁰. Este origen en el acuerdo privado entre los fieles y por libre iniciativa de ellos, sin intervención de la autoridad eclesiástica en el mismo acto de constitución de la asociación, para conseguir unos determinados fines eclesiales, posiblemente constituye el rasgo más sobresaliente de estas asociaciones⁴¹.

La normativa canónica establece así dos condiciones para que los fieles puedan constituir una asociación privada en la Iglesia: que sus fines sean conformes a los previstos en el c. 298 §1, excluidos taxativamente los señalados en el c. 301 §1 (*Corresponde exclusivamente a la autoridad eclesiástica competente el erigir asociaciones de fieles que se propongan transmitir la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia, o promover el culto público, o que persigan otros fines reservados por su misma naturaleza a la autoridad eclesiástica*), y que sus estatutos sean revisados (*recognoscantur*), en cuanto competencia de la autoridad eclesiástica para pronunciarse sobre la autenticidad cristiana de una asociación⁴², en sus fines y medios en el sentido de que no haya nada que contradiga la doctrina, la disciplina y las costumbres. Así, la *agnitio* de la asociación comporta la *recognitio* de sus estatutos por la autoridad eclesiástica: aunque la asociación es anterior al acto de reconocimiento y tiene su causa eficiente en la libre voluntad de los fieles, adquiere relevancia canónica por medio del procedimiento administrativo de la *agnitio* de la misma por la autoridad competente⁴³. Las asociaciones privadas deben ejercer su

³⁸ Considerado por parte de la doctrina un negocio jurídico al que denomina *contrato asociativo* (cf. L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, o.c., 45; cf. R. BACCARI, "L'autonomia privata. Principio genetico delle associazioni nel Diritto Canonico", o.c., 462).

³⁹ Cf. M. LÓPEZ ALARCÓN, "La personalidad jurídica civil de las asociaciones canónicas privadas", o.c., 391.

⁴⁰ Cf. R. PAGÉ, "Les associations de fidèles: reconnaissance et érection", o.c., 331.

⁴¹ Cf. M. R. SAAD, "Asociaciones de fieles públicas y privadas. Cuestiones prácticas y perspectivas", en SADEC, *XI Jornadas Anuales. San Luis, 24 al 26 de octubre de 2012*, Buenos Aires 2013, 89.

⁴² Resulta novedosa la perspectiva que recoge L. Spinelli del reconocimiento de las asociaciones, como "arricchimento per una organica programmazione della pastorale, in quanto instaura un dialogo tra vescovi e laici: le associazioni, infatti, potranno dare un valido contributo al piano pastorale dei vescovi, in considerazione della loro conoscenza delle situazioni umane, culturali e sociali, proprie della società del nostro tempo" (L. SPINELLI, "Rapporto tra gerarchia ed associazioni dei fedeli", en W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ (ed.), *Das Konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien 1989, 296).

⁴³ Para una completa exposición doctrinal sobre la terminología codicial relativa al estatus jurídico de las asociaciones de fieles, ver F. J. VALDÉS DE ELIZALDE, "Agnitio y recognitio de las asociaciones de fieles (c. 299 §3)": *Cuadernos Doctorales* 3, 1991, 393-455.

finalidad en comunión eclesiástica, lo cual se concreta en la vigilancia y el régimen de la asociación coherente con su estatuto canónico.

Además, recoge el CIC 1983 que *una asociación privada de fieles puede adquirir personalidad jurídica por decreto formal de la autoridad indicada en el c. 312 (c. 322 §1), pudiendo sólo adquirir personalidad jurídica aquellas asociaciones privadas cuyos estatutos hayan sido aprobados por la autoridad eclesiástica de la que trata el c. 312 §1; pero la aprobación de los estatutos no modifica la naturaleza privada de la asociación (c. 322 §2). La probatio supone, a diferencia de la recognitio, un cierto compromiso de la autoridad mediante el reconocimiento solemne del texto estatutario como algo directamente positivo⁴⁴. En ese caso pasa a estar bajo el régimen de los cc. 113-123, relativos a las personas jurídicas⁴⁵. Por el contrario, a tenor del c. 310, la asociación privada no constituida en persona jurídica no puede, en cuanto tal, ser sujeto de obligaciones y derechos; pero los fieles que son miembros de ella puede contraer obligaciones conjuntamente, y adquirir y poseer bienes como condueños y coposores; y pueden ejercer estos derechos y obligaciones mediante un mandatario o procurador⁴⁶.*

Como hemos visto, sobre el modo de obtener la personalidad jurídica para las asociaciones privadas de fieles, el ordenamiento prescribe sea *por decreto formal de la autoridad competente (c. 322 §1)*, lo cual indica que no basta la mera existencia ni el reconocimiento de la autoridad previsto en el c. 299 §3 para obtenerla. Previamente, se exige que los estatutos que van a regir la asociación estén aprobados, los cuales los fieles habrán presentado a la autoridad competente para su examen, pues *aunque las asociaciones privadas de fieles tengan autonomía conforme a la norma del c. 321, están sometidas a la vigilancia de la autoridad eclesiástica según el c. 305, y asimismo al régimen de dicha autoridad (c. 323 §1)*. Y añadirá: *corresponde también a esa autoridad eclesiástica, respetando la autonomía propia de las asociaciones privadas, vigilar y procurar que se evite la dispersión de fuerzas, y que el ejercicio del apostolado se ordene al bien común (c. 323 §2)*.

⁴⁴ Cf. G. FELICIANI, "Il diritto di associazione e le possibilità della sua realizzazione nell'ordinamento canonico", *o.c.*, 410-411. La diferencia entre la *probatio statutorum* y la *recognitio* es también abordada por J. MANZANARES, "Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación jurídica", en AA.VV., *Simposio sobre Asociaciones Canónicas de Fieles*, Salamanca 1987, 129; etc. Algún autor hace notar el silencio del CIC 83 que parece equiparar ambas (cf. L. PRADOS TORREIRA, "La intervención de la autoridad sobre la autonomía estatutaria", en W. AYMANS - K. T. GERINGER - H. SCHMITZ (ed.), *Das Konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien, 1989, 474-475).

⁴⁵ La adquisición de la personalidad jurídica no implica un cambio en la naturaleza privada de la asociación. Sí que pasa a ser sujeto de derechos y deberes (cf. CIC 83 c. 113 §2) y tendencialmente perpetua (cf. CIC 83 c. 120 §1). La asociación se institucionaliza y trasciende a los sujetos que la componen. Una reflexión sobre las personas jurídicas privadas en S. BUENO SALINAS, "Personalidad jurídica de las asociaciones: naturaleza, constitución y aprobación o erección", en AA.VV., *Simposio sobre Asociaciones Canónicas de Fieles*, Salamanca 1987, 97-111; L. NAVARRO, "Les sujets nés de l'initiative des fidèles et la personnalité juridique privée": *L'Année Canonique* 41 (1999) 201-227; A. M. PUNZI NICOLÒ, *Gli enti nell'ordinamento canonico*, Padova 1983, 34-44; V. PRIETO, "Iniciativa privada y personalidad jurídica: las personas jurídicas privadas": *Ius Canonikum* 25.50 (1985) 527-573, etc.

⁴⁶ Sobre la situación canónica de los entes asociativos no reconocidos han tratado algunas Conferencias Episcopales y existen normas diocesanas al respecto; para un estudio exhaustivo de la misma cf. L. NAVARRO, "El derecho de asociación de los fieles y la autoridad eclesiástica", *o.c.*, 143-148.

Las asociaciones privadas fundadas por los fieles se rigen por aquellos estatutos que ellos mismos se dan, como expresión de su libertad en la elección en la finalidad y modalidad de participación en la misión de la Iglesia. En cuanto expresión de la existencia de una organización estable y garantía de permanencia en el tiempo y de la identidad de la asociación, el c. 304 vendrá a imponer no sólo la obligación de dotarse de estatutos, sino también el contenido general de los mismos: §1. *Todas las asociaciones de fieles, tanto públicas como privadas, cualquiera que sea su nombre o título, deben tener sus estatutos propios, en los que se determine el fin u objetivo social de la asociación, su sede, el gobierno y las condiciones que se requieren para formar parte de ellas, y se señale también su modo de actuar, teniendo en cuenta la necesidad o conveniencia del tiempo y del lugar. §2. Escogerán un título o nombre que responda a la mentalidad del tiempo y del lugar, inspirado preferentemente en el fin que persiguen.*

Gozan además estas asociaciones de una holgada libertad de gobierno⁴⁷, al señalar el c. 321 que *los fieles dirigen y gobiernan las asociaciones privadas, de acuerdo con las prescripciones de los estatutos*. Esta autonomía interna comporta un determinado régimen canónico (cc. 321 - 326) que se caracteriza por la libertad en la organización de la asociación⁴⁸, que rigiéndose por sus propios estatutos, *designa libremente a su presidente y oficiales, conforme a los estatutos* (c. 324 §1), *y si desea un consejero espiritual, puede elegirlo libremente entre los sacerdotes que ejercen legítimamente el ministerio en la diócesis*, con el requisito de necesitar confirmación del Ordinario del lugar (c. 324 §2). En cuanto a los bienes temporales, valga recordar que *aquellos de una persona jurídica privada se rigen por sus estatutos propios*, y no por los cánones del Libro V, *si no se indica expresamente otra cosa* (c. 1257 §2), y por consiguiente que *las asociaciones privadas de fieles administran libremente los bienes que poseen, según las prescripciones de los estatutos, quedando a salvo el derecho de la autoridad eclesiástica competente de vigilar de manera que los bienes se empleen para los fines de la asociación* (c. 325 §1), *toda vez que está bajo la autoridad del Ordinario del lugar lo que se refiere a la administración y gasto de los bienes que hayan recibido en donación o legado para causas pías* (c. 325 §2).

⁴⁷ Respecto a fundar asociaciones, el fiel goza de un derecho a asociarse para la consecución de aquellos fines que caen dentro de su ámbito de autonomía, haciendo nacer un vínculo asociativo que les aúna para conseguir unas finalidades eclesiales. Si bien el derecho de asociación conlleva el derecho a constituir una nueva entidad y, como consecuencia, un derecho a la *recognitio statutorum*, la actual regulación codicial no recoge un derecho a la personalidad jurídica. En cuanto a su dirección, si los fieles tienen derecho a crear determinadas asociaciones, deberán gozar de poder para gobernarlas, pues todo fenómeno asociativo exige una autoridad que dirija y coordine la acción de todos los miembros. El origen de esta potestad de gobierno será la voluntad de los fieles; son ellos los que crean la asociación y sus órganos de gobierno (cf. L. NAVARRO, "El fundamento y contenido del Derecho de Asociación", *o.c.*, 52-57).

⁴⁸ Sería la posibilidad que tienen los fieles de organizar la asociación y de dirigir su actividad según su prudente juicio en orden al fin de la misma, *no sub ductu Hierarchiae* sino en virtud del derecho propio. Esta autonomía comprende una gama de poderes jurídicos: poder de confeccionar los estatutos; poder de reglamentación, que tiene como finalidad la regulación concreta de la actividad de los miembros - tanto de las autoridades internas como de los socios - de manera que cumplan las normas generales previstas por los estatutos; poder decisorios en asuntos de gobierno interno, que corresponde a las autoridades internas, según lo previsto en estatutos y reglamentos, y cuyo alcance está fijado por el ámbito propio del vínculo asociativo; poder de obligar a la asociación frente a terceros; y poder disciplinar para imponer sanciones a los socios dentro del marco propio de los fines de la asociación (cf. J. A. MARQUES, "O direito de associação e as associações de fiéis na Igreja à luz do Vaticano II e do novo Código de Direito Canônico", *o.c.*, 515).

Igualmente, la extinción de la asociación está regulada por las normas estatutarias, al establecer el c. 326 en su párrafo primero que *la asociación privada de fieles se extingue conforme a la norma de los estatutos*, con el límite de *poder ser suprimida también por la autoridad competente, si su actividad es en daño grave de la doctrina o de la disciplina eclesial o causa escándalo a los fieles*. A ello añade que *el destino de los bienes de una asociación que se haya extinguido debe determinarse de acuerdo con la norma de los estatutos, quedando a salvo los derechos adquiridos y la voluntad de los donantes* (c. 326 §2).

Los estatutos regularán también los vínculos que unen a los miembros con la asociación y las condiciones de admisión y dimisión de los mismos: *la admisión de los miembros debe tener lugar de acuerdo con el derecho y con los estatutos de cada asociación* (c. 307), así como la expulsión de un miembro legítimamente admitido en una asociación, que será *por causa justa, de acuerdo con la norma del derecho y de los estatutos* (c. 308), causa justa que conviene se explicita en los estatutos. También se reconoce la potestad de las asociaciones legítimamente establecidas, *conforme a la norma del derecho y de los estatutos, de dar normas peculiares que se refieran a la asociación, de celebrar reuniones y de designar a los presidentes, oficiales, dependientes y a los administradores de los bienes* (c. 309).

Finalmente, valga mencionar que la doctrina se ha planteado el grado de representatividad eclesial de las asociaciones privadas de fieles, en el sentido de hasta qué punto la Iglesia queda comprometida en sus actuaciones, considerando que son las asociaciones públicas las que actúan *nomine Ecclesiae*, expresión de interpretación dudosa y problemática⁴⁹. A partir del contenido del c. 116 en su párrafo primero (*son personas jurídicas públicas las corporaciones y fundaciones constituidas por la autoridad eclesial competente para que, dentro de los límites que se les señalan, cumplan en nombre de la Iglesia, a tenor de las prescripciones del derecho, la misión que se les confía mirando al bien público; las demás personas jurídicas son privadas*), algunos autores entienden que las asociaciones privadas no actúan en nombre de la Iglesia⁵⁰. Otros sin embargo consideran que sí lo hacen, aunque de manera diferente a las asociaciones públicas⁵¹, lo cual se justifica en la concurrencia de una comunidad de fieles que participa en la misión de la Iglesia, que la lleva a quedar comprometida visiblemente en sus actuaciones. En la medida en que los fines y actuación de las asociaciones privadas se insertan en la misión de la Iglesia, la comprometen.

De la diferente significación eclesiológico-canónica entre las asociaciones públicas y las asociaciones privadas de fieles, se puede deducir que la diferencia entre unas y otras no procede de la diferente relación con la jerarquía y su distinto régimen aplicable

⁴⁹ Algún autor sostiene que la literalidad de la expresión debería ser “*nomen auctoritatis agere*” (cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, o.c., 61-62), que a su vez resulta igualmente controvertida (cf. G. FELICIANI, o.c., 402).

⁵⁰ Cf. S. BUENO SALINAS, “Personalidad jurídica de las asociaciones: naturaleza, constitución y aprobación o erección”, o.c., 107; cf. E. LABANDEIRA, “Apostolado laical asociado”: *Ius Canonicum* 26.52 (1986) 666.

⁵¹ Así lo entienden, por ejemplo, cf. V. PRIETO, “Iniciativa privada y personalidad jurídica: las personas jurídicas privadas”, o.c., 535; cf. G. FELICIANI, “Il diritto di associazione e le possibilità della sua realizzazione nell’ordinamento canonico”, o.c., 401; cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, “El derecho fundamental de la persona humana y del fiel a asociarse”, o.c., 89-90, entre otros.

sino que esto constituye más bien su consecuencia jurídica: porque cada uno de sus títulos de participación en la misión de la Iglesia –*missio ex nomine Ecclesiae* en el caso de las públicas, *missio ex baptismo* en el caso de las privadas– explicita una dimensión diferente de la teología *christifidelium* y de la eclesiología y vida de las comunidades de la Iglesia, su régimen jurídico es diferente⁵². En este sentido, apuntará L. Martínez Sistach cuando afirma que *no constituyen realidades jurídicas absolutamente diversas. Son dos especies de un único género –las asociaciones de fieles– como lo demuestra el hecho de que para diversos aspectos quedan sujetos a unas normas comunes para ambos*⁵³.

Por consiguiente, podemos concluir que las asociaciones privadas de fieles vienen constituidas por los fieles en el ejercicio libre de su misión, recibida por el bautismo, y son gobernadas por los mismos fieles en régimen de autonomía y libertad, si bien existirá un régimen canónico y una función de vigilancia de la autoridad cuya misión es tutelar la eclesialidad de la asociación y su comunión jerárquica.

4. Las asociaciones internacionales de fieles

El c. 312 §1,1º del CIC 1983 establece que *es autoridad competente para erigir asociaciones públicas la Santa Sede, para las asociaciones universales e internacionales*, norma a la que remite el c. 322, en relación a la autoridad competente sobre las asociaciones privadas (*Una asociación privada de fieles puede adquirir personalidad jurídica por decreto formal de la autoridad indicada en el c. 312*).

Un primer matiz que encontramos es la distinción entre personas jurídicas canónicas universales e internacionales que introduce la norma del c. 312 §1,1º, cuestión cuya interpretación canónica no ha sido clara ni unánime: mientras para algunos la diferencia se explicaría considerando que el ámbito de actuación de una asociación de fieles puede concernir a diversos países de un continente sin extenderse a la Iglesia universal, otros entienden que las asociaciones internacionales no se distinguen de las universales en razón del ámbito de operatividad, sino en función de los fines que se proponen. En cualquier caso, el Pontificio Consejo para los Laicos ha acogido pacíficamente la expresión *asociación internacional de fieles* en su praxis⁵⁴.

Las normas del CIC 1983 han venido a ser completadas con la Const. ap. *Pastor Bonus*⁵⁵, sobre la Curia romana, que en su art. 134 dispone que el Pontificio Consejo para los Laicos, *en el ámbito de su competencia, trata todo lo referente a las asociaciones laicales de fieles cristianos; erige las que tienen carácter internacional y aprueba o reconoce sus*

⁵² Cf. M. P. FIOL CHIMELIS, “Naturaleza y configuración privada o pública de las asociaciones de fieles”, *o.c.*, 511.

⁵³ L. MARTÍNEZ SISTACH, “Asociación [Derecho de]”, *o.c.*, 510.

⁵⁴ Cf. M. DELGADO, “Asociaciones internacionales de fieles”, en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 273-274.

⁵⁵ JUAN PABLO II, “Const. Ap. *Pastor Bonus*, sobre la reforma de la Curia Romana, 28.06.1988”: *AAS* 80 (1988) 841-934; (a partir de ahora PB).

*estatutos, salvo la competencia de la Secretaría de Estado*⁵⁶: por lo que se refiere a las terceras órdenes seculares, se ocupa sólo de lo referente a su actividad apostólica. Es por consiguiente este dicasterio⁵⁷ competente para erigir o reconocer todas las asociaciones internacionales de fieles laicos, con la única excepción de las terceras órdenes, así como de ejercer sobre ellas el derecho de vigilancia que compete a la autoridad eclesiástica⁵⁸.

Comparte el Pontificio Consejo para los Laicos su competencia con otros dicasterios de la Curia romana⁵⁹: así, la Secretaría de Estado es competente sobre la presencia y actividad de las Organizaciones internacionales católicas ante los Organismos internacionales gubernativos (art. 41 §2 PB), ocupándose en cambio el Pontificio Consejo para los Laicos del régimen jurídico y de la vida asociativa de éstas. Asimismo, la asociaciones denominadas ecuménicas, estarán bajo la competencia del Pontificio Consejo para los Laicos en razón de la materia, pero del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, en razón de los fines (art. 136 §2 PB). En cuanto a las terceras órdenes seculares cuyos miembros, viviendo en el mundo, participan de la espiritualidad de un instituto religioso bajo la alta dirección del mismo (c. 303), el Pontificio Consejo para los Laicos se ocupa solamente de su actividad apostólica, compartiendo en este caso su competencia con la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, de la que dependen las órdenes terceras por su especial relación con los institutos religiosos (art. 111 PB)⁶⁰.

Asimismo tienen competencia sobre las asociaciones internacionales, la Congregación del Clero para aquellas asociaciones compuestas solamente por clérigos (art. 97, 1º PB), las asociaciones internacionales de fieles que se erigen con la finalidad de llegar a ser un instituto de vida consagrada o una sociedad de vida apostólica dependerán de la Congregación de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (art.

⁵⁶ En relación con las organizaciones internacionales católicas (art. 41 §2 PB).

⁵⁷ En la estructura organizativa del Pontificio Consejo para los Laicos, es concretamente la Oficina primera la que se ocupa de las asociaciones de fieles. Así lo recoge el Reglamento del Pontificio Consejo para los Laicos, art. 17: “§1. Il primo Ufficio si occupa della vita associativa dei fedeli, cura il dialogo con le varie aggregazioni (associazioni, movimenti, comunità, gruppi), la loro promozione all luce dei “criteri di ecclesialità” e di altri orientamenti del Sommo Pontefice come la loro comunione ecclesiale ed il vincolo di obbedienza con il Papa e i Vescovi...” (PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Regolamento*, Archivo del Pontificio Consejo para los Laicos, Pos. S21, n. 0011713, 3.06.2002).

⁵⁸ PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 17: “(...) §3. [Il primo Ufficio] Segue l’iter del loro riconoscimento giuridico e dell’approvazione degli Statuti, ed esercita il diritto di vigilanza che compete all’autorità ecclesiastica...”. Esta vigilancia incluye lo relacionado con la organización interna, la dinámica asociativa, la consciencia de la identidad católica, la conformidad a los criterios de eclesialidad, los programas espirituales y apostólicos (cf. G. FELICIANI, “Il Pontificio Consiglio per i Laici”, *o.c.*, 237).

⁵⁹ Además del art. 14 PB, también lo reconoce así el Reglamento del Pontificio Consejo para los Laicos, art. 2: “Spetta al Pontificio Consiglio per i Laici (...) 7. Trattare, nell’ambito della propria competenza, quanto concerne le associazioni laicali di fedeli; erigere quelle che hanno un carattere internazionale, approvandone e riconoscendone gli statuti, salva la competenza della Segreteria di Stato. Per quanto riguarda i Terzi Ordini Secolari, curare soltanto ciò che si riferisce alla loro attività apostolica...”.

⁶⁰ Cf. M. DELGADO, *La primavera de la Iglesia. Movimientos eclesiales, fieles laicos y nueva evangelización*, Buenos Aires 2013, 66-67. Sobre las asociaciones que comparten la competencia del Pontificio Consejo para los Laicos y la Congregación de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, cf. D. M. HUOT, “Les associations des fidèles et la SCRIS”: *Informations SCRIS* 10.1 (1984) 97-117.

111 PB), y la Congregación del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos es competente para la erección, aprobación o reconocimiento de los estatutos de las asociaciones creadas para la promoción del apostolado litúrgico, la música, el canto y el arte sacro (art. 65 PB). La Comisión Pontificia “Ecclesia Dei”⁶¹ puede erigir asociaciones internacionales de fieles con el objetivo de llegar a ser institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica, ejercitando la autoridad de la Santa Sede sobre estas asociaciones⁶².

En cuanto a la erección o al reconocimiento de las asociaciones internacionales y sus requisitos esenciales, quedan regulados en el art. 46 del vigente Reglamento del Pontificio Consejo para los Laicos⁶³, diseñando así un itinerario particular para las asociaciones internacionales de fieles⁶⁴.

Previamente, es importante recordar la exigencia de que la asociación haya sido erigida o reconocida a nivel diocesano, generalmente en la Iglesia particular donde la asociación fue constituida⁶⁵. Por ello, los Ordinarios diocesanos donde se encuentra una sección de la asociación deben enviar al Pontificio Consejo para los Laicos cartas comendaticias sosteniendo la solicitud de erección o reconocimiento internacional⁶⁶. El dicasterio constatará así no sólo el carácter internacional de la asociación, sino los frutos espirituales y apostólicos de los miembros de la asociación en las diversas Iglesias particulares⁶⁷; requisito de una relevante importancia eclesiológica, al representar una manifestación concreta de la colaboración entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares.

⁶¹ Esta Comisión Pontificia fue constituida por Juan Pablo II por el M. pr. de 2.07.1988 con la tarea de colaborar con los obispos, con los dicasterios de la Curia Romana y con los ambientes interesados, para facilitar la plena comunión eclesial de los sacerdotes, seminaristas, comunidades, religiosos o religiosas, que hasta ahora estaban ligados de distintas formas a la Fraternidad fundada por el arzobispo Lefebvre y que deseen permanecer unidos al Sucesor de Pedro en la Iglesia católica (www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei_sp.html; consulta del 26.04.2014)

⁶² PONTIFICIA COMMISSIO ECCLESIA DEI, “Rescripto *Quia peculiare munus*, 18.10.1988”: AAS 82 (1990) 534 (citado por M. DELGADO, “Asociación internacional de fieles”, en J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dir. y coord.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, vol. 1, 529).

⁶³ Cf. PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Regolamento*. En su art. 46, el Reglamento del Pontificio Consejo para los Laicos establece: “§1. Le domande di riconoscimento (o erezione) di associazioni internazionali di fedeli devono essere presentate formalmente al Presidente del Dicastero, corredate dagli Statuti e da ogni altra documentazione che aiuti ad acquisire una precisa conoscenza in particolare della loro storia, delle finalità, del numero di membri e collaboratori, dell’estensione nelle diverse diocesi e nazioni, dei rapporti con le autorità ecclesiastiche locali, e delle attività.- §2. Il riconoscimento pontificio esige quello previo, a livello di Chiesa locale, da allegarsi alla domanda, oltreché la diffusione dell’associazione in un numero significativo di diocesi e nazioni.- §3. La domanda deve essere sostenuta da lettere commendatizie degli Ordinari delle diocesi ove è presente l’Associazione o di altri Prelati che ne conoscano l’opera e i frutti spirituali ed apostolici.- §4. Il Pontificio Consiglio, prima di concedere il riconoscimento procederà alle consultazioni ritenute necessarie o opportune”.

⁶⁴ El Pontificio Consejo para los Laicos ha llegado a crear en materia asociativa una verdadera y propia *praxis curiae*, que incluso constituye fuente de derecho, conforme al CIC 83 c. 19 (cf. G. FELICIANI, “Il Pontificio Consiglio per i Laici”, *o.c.*, 241).

⁶⁵ Cf. PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 46 §2.

⁶⁶ Cf. PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 46 §3.

⁶⁷ Cf. PONTIFICIUM CONSILIIUM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 17: “(...) §2. [Il primo Ufficio] Si tiene informato della loro collaborazione pastorale e missionaria, della estensione e del contributo alle diverse Chiese locali...”.

El inicio del procedimiento tiene lugar con la solicitud formal que el Presidente de la asociación dirige al Presidente del Pontificio Consejo para los Laicos. Esta instancia debe ir acompañada de un proyecto de los estatutos de la asociación, así como de otros documentos que faciliten el conocimiento de su historia, de los fines que se propone y las actividades que desarrolla, del número aproximado de miembros y colaboradores, de los grados de la implantación en las diversas Iglesias particulares y naciones, y de las relaciones con los Ordinarios diocesanos⁶⁸; criterios abiertos que se aplican con la necesaria flexibilidad a cada realidad asociativa. Junto a éstos, los contactos periódicos que mantiene el dicasterio con los responsables de las asociaciones de fieles constituyen un medio indispensable para adquirir un adecuado conocimiento de las mismas⁶⁹.

El dicasterio examina en un primer momento la documentación recibida con el fin de verificar el cumplimiento de los requisitos necesarios para iniciar este procedimiento. Así, en el caso de que soliciten el reconocimiento internacional asociaciones cuyos miembros están presentes en diócesis de un solo país, el Pontificio Consejo para los Laicos aconsejará al Presidente de la asociación que dirija la solicitud a la Conferencia Episcopal respectiva, y si el grado de internacionalidad es todavía incipiente, el dicasterio señalará a la asociación que debe alcanzar un mayor grado de desarrollo antes de ser reconocida por la Santa Sede.

Después de haber realizado el estudio preliminar, el dicasterio envía a diversos consultores canonistas el proyecto de estatutos solicitándoles un dictamen, con la ayuda de los cuales el dicasterio formula sus observaciones⁷⁰. En esta fase técnica, la asociación de fieles incorpora en el texto estatutario las sugerencias propuestas por el dicasterio, y

⁶⁸ Cf. Pontificium Consilium Pro Laicis, *Regolamento*, art. 46 §1.

⁶⁹ Cf. M. DELGADO, “La competencia del Pontificio Consejo para los Laicos en relación con el reconocimiento de las asociaciones internacionales de fieles”, en M. S. COSTA GOMES (coord.), *As associações na Igreja: actas das XII Jornadas de Direito Canónico, Fátima 19-21 abril 2004*, Lisboa 2005, 67. La Conferencia Episcopal Española considera además que “sería deseable que el Pontificio Consejo para los Laicos ofreciera algunas orientaciones sobre los criterios que determinan el que una asociación quede situada entre las públicas o las privadas, para evitar las actuales contradicciones” (JUNTA DE ASUNTOS JURÍDICOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *El fenómeno asociativo en la Iglesia. Criterios para la aprobación de asociaciones públicas o privadas*, 13.09.1997, 11 folios (inédito), VI, n. 10). De fondo están los criterios que la propia Junta propone para que “asociaciones que por sus fines pueden ser privadas, de hecho sean públicas”, entre los que incluye “factores coyunturales que piden una mayor comunicación entre jerarquía y fieles”, o “la imagen de la Iglesia que, por la envergadura de sus obras, una asociación puede ofrecer, con consecuencias, positivas o negativas”, justificándose así un carácter público “que permitiría un seguimiento más cercano por parte de la autoridad competente y lograr que se evite la dispersión de fuerzas” (JUNTA DE ASUNTOS JURÍDICOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *El fenómeno asociativo en la Iglesia. Criterios para la aprobación de asociaciones públicas o privadas, o.c.*, IV, n. 2-4, 6-7). Mientras que parte de la doctrina entiende que siempre habrá margen para que la jerarquía, exponiendo sus razones y por causa justa, pueda decidir que la asociación sea pública y quede por tanto más directamente sometida a su autoridad, aun en contra de la voluntad de sus fundadores (cf. F. LOZANO, “Intervención de la autoridad eclesiástica en las asociaciones de fieles”, en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 94) que quedarían amparados por el recurso pertinente dado que aquella decisión puede constituir una limitación indebida al legítimo derecho de asociación (cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles en la vida de la Iglesia, o.c.*, 53), otros autores consideran contraria a la libre constitución de las asociaciones de fieles intentar que cualquier tipo de asociación de fieles quede sujeta bajo la misma dependencia jerárquica y de la misma forma, por juzgar que así se evitan problemas fruto de una errónea identificación de la actuación de las asociaciones con la Iglesia misma (cf. J. A. FUENTES, “Aspectos fundamentales en la realidad actual de las asociaciones de fieles”, en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 28-29).

⁷⁰ Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 46 §4.

presenta posteriormente el proyecto definitivo para su aprobación⁷¹. Tras una última revisión de los estatutos, llega a la fase conclusiva de este procedimiento. El dicasterio redacta entonces un decreto administrativo por medio del cual erige o reconoce la asociación internacional de fieles y aprueba sus estatutos⁷²; en el caso del reconocimiento de una asociación privada de fieles, el decreto puede atribuir personalidad jurídica a la asociación⁷³. Estos decretos estarán dotados de un número de protocolo y de un sello del dicasterio que garantiza su autenticidad, y serán firmados conjuntamente por el Presidente y el Secretario del dicasterio⁷⁴. Aprobados inicialmente los estatutos por un período *ad experimentum* de cinco años, transcurrido este tiempo el Pontificio Consejo para los Laicos emanará en su caso un nuevo decreto aprobando definitivamente los estatutos de la asociación.

Un aspecto de interés, y que ha suscitado significativa reflexión doctrinal, es la relación entre las asociaciones internacionales de fieles y las Iglesias particulares donde se implantan⁷⁵. Las asociaciones internacionales están llamadas a realizar su misión en las Iglesias particulares, de ahí la importancia de una adecuada articulación en la vida y actividad de estas últimas. La dimensión universal y la local no están llamadas a contraponerse, sino a relacionarse armónicamente: el reconocimiento a nivel internacional de las asociaciones de fieles tiene como finalidad contribuir a una mayor, eficaz y segura presencia en las Iglesias particulares que es donde realmente permanecen los frutos de estas asociaciones⁷⁶.

Una vez obtenido el reconocimiento internacional, la asociación puede crear una sección de la misma en una Iglesia particular⁷⁷. Respecto a las asociaciones privadas, el CIC 1983 no dispone que la constitución de una sección diocesana requiera el consentimiento

⁷¹ En esta fase se abre, en algunos casos, un diálogo con el dicasterio, pues las observaciones pueden versar sobre aspectos marginales, o sobre cuestiones que tocan a la identidad misma de la asociación, o aspectos esenciales de su estructura y existencia (cf. G. FELICIANI, "Il Pontificio Consiglio per i Laici", *o.c.*, 238-239).

⁷² Cf. PONTIFICIUM CONSILIVM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 47: "§1. Il Dicastero esercita le proprie competenze mediante Istruzioni, Decreti, Documenti di Lavoro e lettere. In particolare: (...) 2º I Decreti sono riservati alle materie che rivestono particolare importanza, quali ad esempio, l'erezione o il riconoscimento di associazioni internazionali di fedeli, la concessione della personalità giuridica, l'approvazione degli Statuti...".

⁷³ Cf. CIC 83 c. 322 §2. De querer obtener la personalidad jurídica canónica una asociación privada de fieles, es requisito la aprobación (*probatio*) de sus estatutos.

⁷⁴ Cf. PONTIFICIUM CONSILIVM PRO LAICIS, *Regolamento*, art. 47: "(...) §2. I documenti anzidetti devono essere muniti del numero di Protocollo. Le Istruzioni e i Decreti sono muniti del timbro a secco del Dicastero, che ne garantisce l'autenticità.- §3. Le Istruzioni, i Decreti e i documenti di Lavoro sono firmati congiuntamente dal Presidente e dal Segretario del Dicastero...".

⁷⁵ Entre los autores que han abordado este delicado tema están M. CASEY, "Associations of Christ's Faithful: possibilities for the future": *Studia Canonica* 41.1 (2007) 81-90; A. CATTANEO, "Cuestiones canónicas planteadas por los nuevos movimientos eclesiales", en J. A. FUENTES (ed.), *Las asociaciones de fieles. Aspectos canónicos y civiles*, Pamplona 2011, 292-297; M. COLOMBO, "Los nuevos movimientos eclesiales y su encuadramiento canónico en la Iglesia particular": *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 14 (2007) 109-130; C. REDAELLI, "Il vescovo di fronte alle associazioni": *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 8.3 (1995) 349-371; S. B. SÁNCHEZ-CARRIÓN, *Los movimientos eclesiales: status quaestionis*, Roma 2006, 351-417; P. URSO, "Alcune problematiche fra movimenti e chiesa particolare, ministero ordinato e celebrazione eucaristica", *o.c.*, 231-253; E. ZANETTI, "Movimenti eclesiali e Chiesa locale", *o.c.*, 26-56; etc.

⁷⁶ Cf. M. DELGADO, "Asociación internacional de fieles", *o.c.*, 530.

⁷⁷ En el caso de las asociaciones públicas, se requiere siempre el consentimiento escrito del Obispo diocesano (CIC 83 c. 312 §2). Habiendo sido erigida por la Santa Sede, no es necesario que la asociación sea nueva-

del Obispo diocesano; sin embargo, difícilmente se comprende que pueda implantarse en una Iglesia particular una sección de una asociación de fieles sin haber informado previamente al Obispo, considerando las funciones que le son atribuidas en materia de vigilancia respecto a las asociaciones de fieles presentes en el territorio de la diócesis⁷⁸. Las secciones diocesanas de una asociación internacional de fieles están sujetas a la vigilancia del Ordinario del lugar (c. 305 §2 y c. 323 §1), la cual se fundamenta en el deber de la autoridad eclesiástica de velar para que en las asociaciones de fieles se conserve la integridad de la fe y de las costumbres y en el deber de evitar que se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica (c. 305 §1). Esta función se lleva a cabo esencialmente a través de la visita a las asociaciones, que se realiza según el derecho y los estatutos propios de la asociación.

Por último, no quisiéramos dejar de valorar la favorable contribución de Pontificio Consejo para los Laicos al desarrollo de la comprensión de los movimientos eclesiales y las nuevas comunidades⁷⁹, expresada también a través de los Congresos mundiales celebrados en 1998, 2006 y 2014, y a los seminarios de estudio para los Obispos organizados en 1999 y 2008⁸⁰.

Precisamente en el Congreso mundial de Movimientos eclesiales y Nuevas comunidades recientemente celebrado, el cual evocábamos al inicio de estas páginas, el papa Francisco invitaba a los movimientos y nuevas comunidades a avanzar, en clave de misión, por el entramado carisma –libertad– comunión. Sin duda, un desafío en el caminar eclesial que servirá de acicate para profundizar en la comprensión de las realidades asociativas laicales y para reconocer la enorme riqueza que cada una de ellas es para el Pueblo de Dios.

mente erigida en cada diócesis mediante un decreto; lo que sí, corresponde al Ordinario diocesano valorar la oportunidad pastoral del establecimiento de una asociación pública de fieles en la Iglesia particular.

⁷⁸ Como dice el aforismo latino “de lo que quiso habló el legislador, de lo que no quiso hablar calló”; de ahí que no pueda exigirse el consentimiento para que una asociación privada se establezca en la diócesis. Sin embargo, por coherencia con el principio general del valor de la Iglesia particular y con las obligaciones y derechos del Obispo, también hacia las asociaciones privadas, puede y debe exigir previa notificación (cf. J. MANZANARES, “Las asociaciones canónicas de fieles. Su regulación jurídica”, *o.c.*, 133). G. Ghirlanda considera oportuno que la asociación privada informe al Obispo de su propósito, sin que pueda el Obispo impedir la constitución de una sección en la diócesis (cf. G. GHIRLANDA, “Questioni irrisolte sulle associazioni dei fedeli”, *o.c.*, 89); para L. Martínez Sistach sería necesario que los estatutos de una asociación internacional recojan una cláusula que obligue a comunicar a los respectivos Obispos diocesanos la constitución de las secciones diocesanas (cf. L. MARTÍNEZ SISTACH, “Los movimientos y asociaciones de fieles y la Iglesia particular”, *o.c.*, 136). La Conferencia Episcopal Española considera que una asociación privada “no se implantará en la diócesis sin previa notificación al Obispo diocesano como requisito para que éste pueda cumplir normas explícitas relativas a su gobierno pastoral sobre todo tipo de asociaciones (cf. CIC 83 cc. 264 §1, 305, 394, 1263) y así constará en los Estatutos” (cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional. Texto aprobado por la XLIV Asamblea Plenaria*, 24.04.1986, *o.c.*, 80).

⁷⁹ Contribución que pasa por sugerir o exigir la modificación de los estatutos presentados a examen, por ayudar a las asociaciones a tomar plena conciencia de su propia identidad eclesial, a definirla con precisión en un texto escrito, a dotarse del ropaje jurídico más apropiado a su peculiar realidad (cf. G. FELICIANI, “Il Pontificio Consiglio per i Laici”, *o.c.*, 247).

⁸⁰ Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa. Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*. Roma, 27-29 maggio 1998, Città del Vaticano 1999; cf. id., *Los movimientos eclesiales en la solicitud pastoral de los Obispos*, Città del Vaticano 2000; cf. id., *La belleza de ser cristiano: los movimientos en la Iglesia*, Città del Vaticano 2007; cf. id., *Pastores y movimientos eclesiales. Seminario de estudio para obispos “Os pido que salgáis al encuentro con los movimientos con mucho amor”*. Rocca di Papa, 15-17 mayo 2008, Città del Vaticano 2011.

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

BIBLIA Y TEOLOGÍA

ALMEIDA, Antonio José de, *Nuevos ministerios. Vocación, carisma y servicio en la comunidad.* Herder, Barcelona 2015, 164 pp., 14,90 €

El subtítulo que llevaba la edición original brasileña (“Necesidad de un paso adelante”) refleja mejor el enfoque y la propuesta de este libro, que pretende hacer un recorrido por la teología de los ministerios no ordenados desde el Vaticano II hasta la Conferencia de Aparecida. En él se muestra cómo unos ministerios, entendidos en el marco de una Iglesia toda ella ministerial, van derivando en una especie de suplencia canónica ante la escasez de ministros ordenados: de dones del Espíritu expresión de la vitalidad del cuerpo eclesial van pasando a ser ministerios culturales rigurosamente regulados y vigilados. Este proceso de empobrecimiento está pidiendo una reorientación: ello supone la vuelta a la eclesiología de comunión que se desarrolló a lo largo de todo el primer milenio de historia de la Iglesia y que el Vaticano II recuperó. El estudio tiene como sustrato la práctica eclesial en América Latina y en Brasil del autor, que hoy es profesor de teología en Curitiba (Brasil). Esta lectura de la historia de los ministerios no ordenados y de su presentación teológica en la época reciente quiere ser tradicional, crítica y prospectiva. Sus propuestas no tocan a la doctrina de la Iglesia, pero sí afectan a un aspecto de la disciplina eclesiástica, concretamente a la vinculación entre ministerio ordenado y celibato. Los documentos que se someten a análisis son de la Iglesia universal y de conferencias episcopales, especialmente de la brasileña.- B. A. O.

ASSMANN, Jan, *Poder y salvación. Teología y política en el Antiguo Egipto, Israel y Europa.* Abada Editores, Madrid 2015, 352 pp., 27 €

El autor, egiptólogo y arqueólogo de reconocido prestigio, del que recientemente hemos publicado una reseña de un libro que trataba sobre violencia y monoteísmo, nos trae esta obra que se pregunta por una de las cuestiones básicas de la teología política, la relación entre Estado y religión. El referente con el que Assmann está discutiendo es Carl Schmitt, quien en su *Teología política* afirmaba que

todos los conceptos fundamentales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. La intención de este libro será demostrar justamente lo contrario: los principios políticos y del sistema de poder son el fundamento de los religiosos. El texto está dividido en cuatro partes, que recogen conferencias o publicaciones sueltas que el autor ha unido en este volumen para argumentar su tesis. En la primera parte habla de la teología política en Egipto e Israel; en la segunda trata el poder; en la tercera, la comunidad; y en la cuarta, la figura de Moisés y la teología política. Como en el anterior libro que reseñamos, en la lectura de la obra se pregunta siempre el lector si la tradición de Egipto y su difusión o influencia más allá de sus fronteras es argumento suficiente para proponer una tesis universal para toda la cultura. Esta posición recuerda mucho la tradición antropológica que estuvo tan en boga en tiempos pasados. Al margen de esta objeción, la lectura de Assmann es sugerente e intenta responder a cuestiones que están en discusión en este momento. La publicación de esta obra, originalmente aparecida en el año 2000, es un enriquecimiento para el lector de habla española.- P. RUIZ LOZANO.

AUGUSTIN, George (ed.), *El matrimonio y la familia.* Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 328 pp., 18,50 €

Los trabajos recogidos en este volumen proceden de dos libros publicados en 2014 en Alemania, que responden a los debates abiertos hoy en la Iglesia con ocasión del doble sínodo sobre la familia que el papa Francisco ha convocado para 2014 y 2015. Ambos libros, al igual que este volumen en castellano, se publican con la colaboración del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad “Cardenal Walter Kasper”. Los 16 trabajos aquí recogidos rehúyen el estilo polémico de muchos escritos actuales sobre estos temas y evitan asimismo un enfoque legalista de la moral matrimonial y familiar. Buscan ante todo presentar la visión cristiana del matrimonio y la familia como respuesta al anhelo profundo del corazón humano, dentro por tanto de una sana antropología. El libro se abre con tres estudios sobre los cambios que atraviesa hoy la institución familiar. La par-

te más extensa (nueve capítulos) ofrece la visión cristiana del matrimonio y la familia. Cuatro capítulos finales abordan los desafíos pastorales más urgentes hoy. Prácticamente todos los autores son de ámbito alemán, y entre ellos se cuentan figuras relevantes de la jerarquía católica hoy: ante todo, el cardenal Kasper, pero también los cardenales Müller, Marx y Schönborn.- I. CAMACHO.

BASILIO DE CESAREA, *Reglas morales*. Traducción, introducción y notas de Alberto C. Capboscq, sdb. Ciudad Nueva, Madrid 2015, 240 pp., 17 €

Siendo ya obispo de Cesarea (por tanto, después de 370) fue cuando Basilio decidió publicar juntos un conjunto de textos que había escrito en años anteriores: nace así el *Esbozo de ascesis*, con la intención de impulsar la renovación de la vida cristiana, sin huir de la radicalidad evangélica pero evitando los excesos y extravagancias de algunos movimientos de su tiempo. Entre éstos hay que citar el promovido por Eustacio, obispo de Sebaste, cuyos seguidores llegaron a extremos inaceptables de rigorismo. Lo que se publica en este nuevo volumen de la "Biblioteca de Patristica" es sólo una parte del *Esbozo*, las *Reglas morales*, que van precedidas de tres prólogos. Probablemente estaban escritas ya entre 359 y 361. Son un total de 80 reglas: un primer bloque (reglas 1 a 69) se refiere a las características generales de la vida cristiana; las reglas 70 a 79 se ocupan de los distintos estamentos de la comunidad eclesial; la regla 80, que es la última y la más extensa, quiere ser una síntesis de la identidad cristiana. Cada regla consta de uno o varios enunciados breves, que se ilustran a continuación con numerosos textos bíblicos.- B. A. O.

CACHO NAZÁBAL, Ignacio, *Cristología*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 455 pp., 20 €

La presente obra, prologada por J. A. Pagola, se estructura en dos grandes bloques, a los que el autor da el título de "Jesús, histórico" y "Cristología conciliar". Podemos reconocer así una suerte de tratado de cristología, que respondería a la típica forma, propuesta por el Concilio Vaticano II, para el estudio de las distintas disciplinas teológicas: partiendo de la dimensión bíblica, realizar un recorrido expositivo de la evolución de la fe de la Iglesia, y acabar con una reflexión que actualice el mensaje cristiano, a la altura del tiempo que nos

toca vivir. Este último aspecto aparece de modo más tímido al final de la segunda parte. La primera parte se articula en cuatro capítulos, partiendo de la controversia sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y avanzando, con tono decididamente narrativo, por los misterios de la vida de Cristo: infancia (concepción, nacimiento, virginidad de María), adolescencia (Nazaret y Jerusalén), juventud (parábolas, curaciones, conflicto, pasión y pascua). La segunda parte se articula en cinco capítulos donde, después de una breve introducción a propósito del anuncio kerygmático de la identidad de Jesús, se acomete la reflexión sobre los títulos cristológicos, los primeros símbolos conciliares, el significado teológico de tales símbolos de la fe y tres interpretaciones actuales a propósito del dogma cristológico. – S. BÉJAR.

LEÓN AZCÁRATE, Juan Luis de, *Josué-Jueces (Comentarios a la Biblia de Jerusalén)*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 384 pp., 29 €

La editorial Desclée, que publica la serie de comentarios a la nueva traducción de la Biblia de Jerusalén, ha encomendado al profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto J. L. de León el comentario de los dos libros con los que se abre la colección histórica: Josué, narración de la conquista y el asentamiento en la tierra, y Jueces, la historia del período de desorden que precede al surgimiento de la monarquía. El comentario a ambos libros viene precedido de una introducción general; después, se comentan los libros atendiendo a su estructura más general, y analizando cada capítulo notando, primero, los comentarios de tipo textual y, después, los datos clave para entender el capítulo relacionándolo con lo anterior y lo posterior. Sin embargo, el texto resulta de fácil lectura también para los no especialistas, a los que se brindan unos cuadros que ayudan a no perderse en cuestiones como la geografía o la cronología. Muy recomendable para quienes gustan de aprender de la Biblia más allá de los meros comentarios litúrgicos o teológicos.- J. GUEVARA.

LIBANIO, João Baptista, *¿Cuál es el futuro del cristianismo?* San Pablo, Madrid 2014, 199 pp., 14 €

Recientemente fallecido, el jesuita João Baptista Libanio nos ofrece en estas páginas una síntesis

de madurez de su pensamiento que toma pie de la historia para formular algunas pautas capaces de orientar el futuro del cristianismo. Su recorrido por la historia presta especial atención a los orígenes (la persona y el mensaje de Jesús y los comienzos de la Iglesia), los primeros siglos hasta la intervención de Constantino, la Reforma y sus consecuencias, modernidad y posmodernidad. Estos hitos históricos resultan imprescindibles para acercarnos al hoy de la modernidad y la posmodernidad, que es donde Libanio se detiene por lo que significa para la Iglesia de hoy. La modernidad pareció triunfar sobre el cristianismo, pero fue una victoria pírrica. La crisis actual de la modernidad no puede interpretarse como una vuelta a lo anterior (como a veces parece suponerse), sino como profundización de ciertos aspectos suyos a manos de la posmodernidad. El cristianismo está llamado a vivir hoy en tensión con la posmodernidad, con su encerrarse en el presente y en lo fragmentario. Aunque el original fue publicado en Brasil en 2006, su contenido no ha perdido actualidad: sigue igualmente vivo este encuentro con lo moderno en crisis y lo posmoderno en plena efervescencia.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ DÍAZ, Felicísimo, *Fe para personas inquietas*. San Pablo, Madrid 2015, 256 pp., 14,50 €

Este libro está pensado para personas que quieren vivir su fe pero encuentran dificultades para ello en lo que Benedicto XVI llamó el “desierto secular”. Su autor, dominico y profesor del Instituto de Pastoral de Madrid, hace aquí una nueva síntesis de temas que ya ha frecuentado en sus publicaciones pasadas. Su convicción de fondo es que el ser humano es creyente por naturaleza, mal que le pese a la razón crítica moderna. Pero la fe cristiana tiene características y contenidos que conviene precisar. Según la teología cristiana, la fe es un don de Dios, aunque su desarrollo exige crear un ambiente propicio, que ya no es el dominante en nuestras sociedades. Por eso estamos recuperando la dimensión de experiencia que hay en la fe: porque ésta exige personalización; no se agota, por tanto, ni consiste primariamente en aprender doctrinas. Por otra parte, la fe no es un añadido (lo que parece presuponerse en expresiones como “tener fe” o “no tener fe”): es, más bien, una forma de ser de la persona. La pregunta

por qué hay de nuestro y qué hay de Dios en la fe recoge la viejísima discusión sobre fe y obras y exige hoy una nueva reflexión que armonice ambos aspectos. Por último, hay que plantear el tema de la transmisión de la fe o evangelización, y hacerlo en el contexto de la mentalidad moderna y posmoderna, que tan conflictivamente se han relacionado con la Iglesia. En resumen, estamos ante una síntesis bien documentada y asequible, que podrá ayudar a personas que se inquietan por su fe y por las dudas que inevitablemente nos asaltan hoy.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ LOZANO, Enrique, *Cristianos más allá de la religión. Cristianismo y no-dualidad*. PPC, Madrid 2015, 313 pp., 15 €

Las trampas del lenguaje, de la racionalidad y de nuestras imágenes del mundo estriban en confundirlas con la realidad que buscan aprehender. El yo busca el poder y poseer la verdad, mezclando la aspiración a la verdad con la estructura egoíca. A esto se añade el poder sociocultural, del que forma parte el religioso, que impone sus creencias. Este es el punto de partida, la Introducción, a este volumen. Hay que rescatar las palabras y su contenido desde una perspectiva no-dual, sujeto-objeto, que crea la mente, a costa de la totalidad e interrelacionalidad del todo. Hay que aplicar esto a la religión, captando que Dios y nosotros somos una totalidad en la que el fondo de la realidad es solo uno. De ahí el título, *Cristianos sin religión*, ya que esta mantiene imágenes y conceptos de Dios desde la dualidad. El autor propugna una espiritualidad humanizante, como alternativa a la religión, un cristianismo no religioso, y una deconstrucción de la religiosidad tradicional desde una perspectiva más cercana a las concepciones integrales de Oriente, como el taoísmo y el budismo, que al sujeto personal trascendente propio de los monoteísmos occidentales. Martínez Lozano ofrece un mapa, una hermenéutica, que busca dar contenido nuevo a palabras tradicionales analizadas en diez capítulos (Jesús, evangelio, Dios, fe, perdón, salvación, cielo, libertad, amor a sí mismo, comunidad y compromiso). Se trata de una deconstrucción de la experiencia de la vida cotidiana, que posibilita una espiritualidad sin Dios, un cambio religioso en profundidad y una nueva forma de entender la religión y el ateísmo.

La mística y el ateísmo denuncian las construcciones y proyecciones de Dios de la mente, y la primera añade la vinculación de la divinidad y la consciencia personal, sin que ésta tenga autoría ni un yo. La perspectiva unitaria, contra la separación dual, es la que mejor ofrece captar lo real. Martínez Lozano ofrece otra hermenéutica, tan contingente como la que critica, en la que se pretende captar la realidad superando la mediación del pensamiento; superar lo intelectual en la aproximación a la realidad; resaltar la inmanencia de lo divino a costa de su trascendencia; y ofrecer una espiritualidad cósmica, que se presenta como abarcante del todo, integrando la subjetividad, a costa de minusvalorar su diferencia respecto del mundo. Es un estudio sugerente y enriquecedor, pero que no salva la distancia entre nuestras representaciones y la realidad a la que se refieren, aunque ofrezca otra hermenéutica de ella. El esquema sujeto-objeto difícilmente podemos superarlo si presuponemos que el ser humano tiene su propia consistencia y no es sólo un momento de la realidad global, a la que aspira. Sólo desde un presupuesto monista es posible superar la dualidad de forma radical, aunque el precio a pagar es la alteridad ontológica del ser personal, que no desaparece en la búsqueda de la fusión con la divinidad, sino que surge transformado. Esto es, a mi entender, lo que diferencia a la mística de tradición cristiana de la concepción no dual que defiende Martínez Lozano.- J. A. ESTRADA.

MORETA, Ignasi, *Conversaciones con el biblista Josep Rius-Camps*. Fragmenta Editorial, Barcelona 2014, 256 pp., 19 €

Este libro es el resultado de una serie de largas entrevistas realizadas a Josep Rius-Camps y transcritas por Marina Vallès. El autor busca detallar la riqueza de una vida nada convencional, su manera de investigar, sus intuiciones sobre la filosofía y la teología, que no aparecen en las investigaciones académicas de Josep, sino que pertenecen más a su mundo existencial. También este libro pretende reconstruir una síntesis de la obra de Rius-Camps, haciendo una especie de resumen de sus investigaciones en el campo patrístico y bíblico. El hilo del discurso no siempre es lineal ni cronológico, en ocasiones se abre a digresiones, que lejos de ser simples repeticiones, son más bien

insistencias y ampliaciones. Acercarse a la lectura del libro supone conocer un poco más a este estudioso apasionado, investigador insaciable por los caminos de la Biblia y la patrística.- C. ROMÁN.

SÁNCHEZ TAPIA, Manuel, *Luz y Salvación. Jesucristo, el único iluminador salvífico, en la Teología de San Agustín*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2014, 592 pp., 38 €

El presente libro es una tesis doctoral, dirigida por Santiago Arzubialde, para la obtención del título de doctor en la Pontificia Universidad Comillas. El objeto de estudio hace referencia a la cristología de Agustín; muy especialmente a la concreción soteriológica de la misma, a través del crisol que nos ofrecen las categorías de “luz” y de “iluminación” en la reflexión del obispo de Hipona. Las categorías simbólicas mencionadas pretenden vehicular la investigación llevada a cabo, para determinar hasta qué punto Cristo nos trae la salvación-luz que, viniendo de Dios, puede alcanzar al hombre singular y a la comunidad del pueblo de Dios. La obra tiene una estructura en diez capítulos. El primero, partiendo de la menesterosidad del ser humano, recoge la invitación de Dios a pasar de la tiniebla a la luz. El segundo recoge la entrada de la Luz en la historia humana. El tercero profundiza en la identidad de Cristo Iluminador. El cuarto habla de la mediación universal de Cristo. El quinto analiza el alumbramiento interior de esta Luz. El sexto analiza la relación de Cristo con el Espíritu y la Iglesia. El séptimo propone un paradigma de comprensión interpretativa de la espiritualidad agustiniana. El octavo acomete una valoración teológica del concepto de “mediador” en el pensamiento de Agustín. El noveno amplía la valoración teológica al significado de la iluminación de Cristo en la historia de la salvación. El décimo capítulo es de carácter conclusivo.- S. BÉJAR.

SANDRIN, Luciano, *Teología pastoral. Lo vio y no pasó de largo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 248 pp., 18,50 €

La teología pastoral responde a una cultura de la atención. Por eso la parábola evangélica del buen samaritano sirve de referente a esta obra (cf. subtítulo), cuyo autor, religioso camilo, está dedicado desde hace años a esta disciplina en el ámbito de la salud en el Instituto Internacional de Teolo-

gía Pastoral Sanitaria (Camillianum) de Roma. Es cierto que durante mucho tiempo la teología pastoral ha sido considerada como de segundo rango, como una mera aplicación de la teología dogmática. Fue en la época del concilio Vaticano II cuando se le reconoció el estatus que merece: aquella disciplina que elabora los principios e imperativos para la autorrealización de la Iglesia (según la definición de Karl Rahner). Y Juan Pablo II en la *Pastores dabo vobis* (1992) la entiende como una reflexión sobre la Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación. Luciano Sandrin aprovecha su experiencia como profesor y como religioso camilo en la elaboración de este manual, en el que se subraya el aspecto de la comunicación como forma de esa cultura de la atención, a lo que añade el discernimiento de las situaciones socioculturales.- B. A. O.

VIDAL, Senén, *Iniciación a Jesús*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 184 pp., 9,95 €

El reino de Dios es el centro configurador de toda la misión de Jesús, en conexión con la tradición judía, la cual había tenido distintas expresiones en las sucesivas fases de la historia de aquel pueblo. Jesús encaja en esa historia como uno de los mediadores o agentes (mesías) para hacer realidad ese reino. Y él recoge y hace suya la esperanza de su pueblo en una intervención definitiva de Dios en la historia. Senén Vidal retoma esta perspectiva de lectura de los evangelios, que ya había desarrollado más extensamente en otras anteriores: ahora lo hace en forma más breve y sintética. Y desarrolla la misión de Jesús como un proceso en tres etapas, a través de las cuales Jesús mismo va modificando su forma de entender el advenimiento del reino de Dios. La primera etapa está vinculada a la persona de Juan Bautista, un vínculo de cuya realidad histórica es difícil dudar. Con la segunda etapa comienza la misión autónoma de Jesús: se desarrolla en Galilea y adopta la modalidad del mesianismo profético, en palabras y signos. La tercera y última etapa corresponde a la actividad en Jerusalén hasta su muerte, ahora bajo la modalidad del mesianismo regio. Jesús va configurando la idea de un reino de Dios que vendrá en dos etapas: la primera, provisional, que se va a vincular con su muerte; la segunda, definitiva, que será cuando sus seguidores tendrán la tarea de incorporar a todos los pueblos.- B. A. O.

ÉTICA Y MORAL

ALBAREDA, Silvia, *Reconciliarse con el planeta*.

Eunsa, Pamplona 2015, 164 pp., 10 €

En este librito, la autora, bióloga y doctora en teología, hace una presentación sintética de la problemática ética relacionada con la ecología. Se trata de una obra que quiere despertar en el lector la conciencia del problema ecológico actual. Para este objetivo con sencillez la autora presenta una visión general de la situación actual del planeta, las causas de dicha destrucción y nuestra responsabilidad moral ante ella. La autora conoce muy bien la bibliografía en este campo y sabe identificar las obras y corrientes más significativas. Aunque en general trata de evitar tomar postura, se percibe una apuesta por el concepto de desarrollo sostenible aunque siendo exigente en la concreción de éste y pidiendo que integre dimensiones ambientales, sociales, económicas y culturales. Al ser un libro relativamente corto se hace más fácil de leer y cumple mejor su objetivo de persuadir a cambiar de actitud en esto de la ecología. En resumen una buena contribución de la prof^a. Albareda al urgente esfuerzo de despertar las conciencias al problema ecológico. Tal vez se echa en falta una valoración más clara de las diferentes corrientes ambientalistas pues a veces estas se presentan una junto a otra sin más y esto puede producir cierta confusión en el lector inexperto.- G. VILLAGRÁN.

BIGGERI, Ugo, *El valor del dinero. Banca, finanzas y ética más allá del mito del crecimiento*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 168 pp., 12,95 €

Las finanzas éticas se están abriendo camino en nuestras sociedades, aunque el ambiente es con frecuencia escéptico en relación con ellas. Y este libro ha nacido del deseo de poner al alcance del ciudadano ideas básicas para acercarse a este tema. El mismo autor, que procedía del mundo de la Física, se acercó a las finanzas desde su condición de ciudadano que se pregunta por lo que ocurre a su alrededor. Este libro es fruto de esa inquietud, pero también de su actividad en la *Fondazione Culturale Responsabilità Etica*, que se ha ocupado mucho de la banca ética. En estas páginas hay una presentación muy ágil sobre los fundamentos de la actividad financiera, que empieza por una explicación de lo que es el dinero y de su función en la sociedad. Es desde una comprensión de lo

que el dinero representa desde donde se puede y se debe plantear, como hace el autor, si existen formas alternativas de utilizarlo. Biggeri se ocupa de las raíces antropológicas en que se basa la economía dominante, según la cual el ser humano solo se mueve por motivaciones de tipo egocéntrico y autointeresado; pero además expone esas vías alternativas de finanzas éticas y de banca ética a partir de la experiencia de Italia, que se cuenta entre los países de Europa donde este movimiento tiene un mayor desarrollo.- I. CAMACHO.

BONETE PERALES, Enrique (ed.), *Tras la felicidad moral*. Ediciones Cátedra, Madrid 2015, 303 pp., 15 €

Estamos ante una antología de filósofos de todos los tiempos sobre la felicidad y su conexión con la vida moral. Este criterio ha sido decisivo a la hora de seleccionar a los autores que se incluyen en la antología. Sabemos que la felicidad es una cuestión clave en la antropología y, sobre todo, en la ética, ya desde los clásicos griegos. En una sociedad pluralista como la nuestra cabría decir que cada uno puede formarse su propia idea de la felicidad. Quedarse ahí resultaría demasiado superficial. Enrique Bonete, que es catedrático de Ética en la Universidad de Salamanca, quiere salir al paso de esa postura y formula para ello una tesis que su antología quiere ilustrar: aspirar a ser feliz sin ser moral, honesto, bueno, es una ficción subjetiva que no conduce a nada. Por eso el objetivo de su antología es doble. Uno, intelectual: dar a conocer lo que distintos filósofos han pensado sobre la felicidad en relación con la vida moral. Otro, moral: ayudar a vivir en nuestro mundo posmoderno de una forma que colme nuestras aspiraciones personales. Los autores seleccionados son 39, que van desde Platón y Aristóteles hasta los filósofos españoles contemporáneos (a los que se dedica la 5ª y última parte): de cada uno de ellos se ofrecen los trazos esenciales de su vida y de su pensamiento, para transcribir después un texto escogido de entre sus escritos.- I. CAMACHO.

DOMINGO MORATALLA, Agustín, *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 216 pp., 15 €

A primera vista parece difícil compaginar los dos términos del título: la democracia remitiría al

mundo de la política, del gobierno y de la justicia, mientras que la caridad encuentra su espacio natural en lo solidario, en lo espontáneo y no regulado, en la generosidad altruista. Ética de mínimos vs. ética de máximos, o ética civil vs. ética religiosa, por decirlo de forma concisa. Agustín Domingo que es catedrático de Filosofía Moral y Política y dirige la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Valencia, cree que esa separación tajante es, no sólo ficticia, sino empobrecedora. En los seis trabajos que recoge este volumen pretende profundizar en la relación entre democracia y caridad, y lo hace recurriendo a los dos términos que incluye en el subtítulo: donación y responsabilidad. Para ello busca luz en los mejores filósofos contemporáneos (Husserl, Marion, Ricoeur, Lévinas, por citar algunos), pero también se inspira en textos teológicos, como son la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI o la exhortación *Evangelii gaudium* de Francisco. Estas páginas tienen además un objetivo que el autor explicita desde el comienzo: ofrecer pistas sobre cómo tendría que ser hoy la presencia de los católicos en la vida pública y sobre cuál habría de ser su aportación para humanizar nuestra sociedad.- I. CAMACHO.

FLECHA, José-Román, *La conciencia*. Editorial CCS, Madrid 2015, 100 pp., 10 €

No es frecuente en un libro como este recurrir al método de “ver/juzgar/actuar”. Flecha lo utiliza y con buen resultado: porque le permite organizar sus reflexiones de modo sistemático y riguroso. El “ver” se refiere a la problemática que la conciencia plantea en nuestra sociedad de hoy: a nuestra comprensión de la conciencia (capítulo 1). En el “juzgar” (capítulos 2, 3 y 4) se ofrece la presentación doctrinal del tema, primero en la Biblia y luego en la tradición moral, con una especial atención a la doctrina del Vaticano II y a su reformulación en el *Catecismo de la Iglesia católica*. En el “actuar” (capítulo 5) se vuelve al presente para analizar la responsabilidad humana de cara al futuro que deseamos, subrayando el doble aspecto personal y estructural.- I. CAMACHO.

IZUZQUIZA, Daniel (ed.), *España por reformar. Propuestas políticas, económicas y sociales*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 224 pp., 14 €

Este libro nació en un contexto de diálogo y debate. Todo comenzó con una jornada de debate que

reunió a unas 40 personas de distintos ámbitos, todas ellas preocupadas por la situación actual de España. Sus reflexiones y propuestas querían evitar tanto la resignación y la queja estéril cuanto una huida hacia delante irreflexiva y precipitada. Este libro recoge contribuciones que surgieron de aquel grupo en sucesivos encuentros. Una enumeración de los temas da idea de su amplitud en las tres áreas abordadas. En lo político: ciudadanía, partidos políticos, monarquía, Estado de las autonomías. En lo económico: economía social de mercado, sistema fiscal, sistema de pensiones, sector eléctrico. En lo social: Estado de bienestar, investigación, LOMCE y educación, privatización sanitaria, política migratoria. Son muchos problemas, analizados de forma aislada. Falta quizás la visión de conjunto. Pero el análisis contribuye a acercarse a la realidad en toda su complejidad. El libro se ofrece como una invitación al diálogo, porque sus autores no pretenden tener la última palabra sino provocar un intercambio, a la vez comprometido y realista.- I. CAMACHO.

IGLESIA

BASTANTE, Jesús, *Dímelo en cristiano. La comunicación en la Iglesia*. Khaf, Madrid 2015, 192 pp., 14 €

Como el mismo autor subraya en las páginas introductorias, esta obra escrita con un vivo tono periodístico quiere ser “una breve guía que únicamente pretende dar pistas de cómo comunicar ‘en cristiano’ en distintos ámbitos”. Y uno de ellos, especialmente importante, es la Iglesia. Quizá hoy más que nunca, ésta es consciente de vivir en una sociedad de la información y de la comunicación que nos exige saber comunicar el mensaje cristiano con las mejores herramientas y con los cinco sentidos; ya no valen los modos pretéritos de dar a conocer el Evangelio y tampoco es de recibo pretender ser el centro al que otros han de venir. Jesús de Nazaret (y su lenguaje) seguirá siendo el espejo al que mirar y desde donde actualizar las estrategias comunicativas eclesiales. El Reino de Dios es mucho más que la Iglesia. Sin duda, el “factor Francisco” está trayendo un soplo de viento fresco a esta Iglesia que desea comunicar inteligentemente. Especialmente interesantes nos parecen las páginas que el periodista madrileño dedica a analizar las características y gestos

de la comunicación del papa, más el “programa” que se trasluce de la *Evangelii gaudium*: un nuevo y profundo estilo para una sociedad en constante cambio.- D. ABAD.

KASPER, Walter, *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 136 pp., 9,95 €

Si se quiere tener una visión sintética y profunda del papa Francisco que dé las claves de su pensamiento y de su programa pontificio, este libro es altamente recomendable. El cardenal Kasper es tenido por una de las personas de confianza del papa actual. Estas páginas tienen detrás, como su mismo autor reconoce, distintas conferencias que él ha pronunciado. Pero Kasper las ha reelaborado para ofrecer las coordenadas del pontificado del Francisco, profundizando al mismo tiempo en sus raíces teológicas: estas raíces son, a la vez, argentinas y europeas. Pero es el Evangelio el que está en el trasfondo de todo y el que es esa fuente de alegría que Francisco invoca continuamente. Renovación eclesial desde una eclesiología del pueblo de Dios, diálogo ecuménico e interreligioso, pobreza de la Iglesia y pobreza en el mundo: son ejes de su acción. Europa tampoco queda olvidada. La misericordia, una palabra clave en el pontificado de Francisco, sintoniza con la Doctrina Social que Benedicto XVI desarrolló en sus grandes encíclicas: y esta relación es importante para dirimir un tema tan debatido como el de la continuidad o novedad de este papa.- I. CAMACHO.

VIDA RELIGIOSA

QUINZÁ LLEÓ, Xavier, *Volver a la escuela del don. Diez periferias existenciales para la Vida Consagrada*. Paulinas, Madrid 2015, 160 pp., 11,50 €

La palabra “volver” constituye como un *leitmotiv* de esta obra: “volver a la escuela del don” es redescubrir lo que se nos ha dado. Cada uno de los diez capítulos de este libro comienza con una invitación a “volver” y acaba con una oración. Ese “volver” llama a recuperar, de una manera u otra, dos experiencias evangélicas fundamentales: que estamos arraigados en un amor primero que es el de Dios; que nuestra felicidad es fruto de nues-

tra comunión con los demás. La confluencia de esta doble experiencia se hace realidad en la vida cotidiana y es una oportunidad para vivir y testimoniar la salvación como esperanza que emerge entre luces y sombras. Los diez capítulos fueron publicados por separado en la revista *Vida religiosa* a lo largo del año 2014 como preparación para el Año de la Vida Consagrada; ahora se recogen reunidos en este volumen como ayuda para profundizar en lo que está llamada a ser la vida religiosa hoy.- B. A. O.

PASTORAL

IRIBERRI, José Luis – LOWNEY, Chris, *Guía del Camino Ignaciano*. Mensajero, Bilbao 2015, 218 pp., 15,95 €

Con motivo de la puesta en marcha del Camino Ignaciano como ruta oficial de peregrinación se han desarrollado diferentes iniciativas para favorecer su difusión. En el caso que nos ocupa, los creadores del itinerario, un jesuita español y un laico norteamericano venido del mundo de la empresa, nos ofrecen una guía para ayudar a preparar y recorrer el Camino Ignaciano tanto física como espiritualmente. La presente guía es un instrumento muy valioso y muy bien preparado. Tiene tres partes principales. En la primera se hace una introducción a la experiencia vital de la peregrinación y a las circunstancias históricas en que Ignacio recorrió el camino. Son unas breves páginas de gran profundidad y belleza, lo que muestra la seriedad de la iniciativa. La segunda parte consiste en una descripción de las condiciones de cada etapa sugerida para el Camino ignaciano: en esta parte se ofrece todo tipo de información valiosa (restaurantes, posibilidades de transporte, detalles históricos...). Se nota claramente que los autores conocen bien las condiciones del camino por haberlo hecho antes. Finalmente, en la tercera parte se ofrece una meditación para cada día del Camino Ignaciano (caso que se emplearan 30 días en hacerlo) para poder recorrer los Ejercicios Espirituales durante la peregrinación. Como digo, es un material muy bueno por lo preciso y bien preparado que está (en varios puntos hace referencia a la página web del camino con la que está conectada), pero también por la profundidad que dan a la experiencia. Una gran iniciativa.- G. VILLAGRÁN.

IRIBERRI, José Luis – LOWNEY, Chris (eds.), *El Camino Ignaciano. Un itinerario de sanación hacia la libertad*. Mensajero, Bilbao 2015, 205 pp., 10,95 €

Esta obra acompaña a otras iniciativas, desarrolladas todas para difundir el Camino Ignaciano como ruta de peregrinación siguiendo los pasos de San Ignacio de Loyola a Manresa. En este caso se trata de un librito que busca inspirar la experiencia y ayudar a vivir hondamente una tal peregrinación. En una primera parte, Chris Lowney repasa la vida de San Ignacio de Loyola para poner en contexto y sacar enseñanzas para el propio camino de cada peregrino. En una segunda parte, se aportan testimonios de diferentes peregrinos que han hecho el camino que relatan el camino espiritual que ha supuesto la peregrinación. Hay relatos de gran belleza como el de Riyo Mursanto SJ o el de Natalie Lacroix –quien recorrió el camino antes de que se desarrollara la iniciativa Camino Ignaciano. En todos los relatos se percibe una fuerte llamada a ir más allá del esfuerzo físico o de la aventura y descubrir el auténtico sentido espiritual de la peregrinación. En una última parte, Lowney ofrece puntos para la oración de cada día durante una experiencia de Camino Ignaciano. En general una obra sencilla pero profunda y muy bien adaptada a su objetivo: ayudar a vivir con hondura esta ruta de peregrinación. Hay que felicitar a los editores del libro, iniciadores de esta iniciativa del Camino Ignaciano, por su gran labor.- G. VILLAGRÁN.

LARRAÑAGA, Ignacio, *El pobre de Nazaret*. San Pablo, Madrid 2014, 476 pp., 13,50 €

Dice el autor que no ha pretendido hacer ni una cristología, ni tampoco una biografía de Jesús. Es, más bien, la memoria viva del hombre. En efecto, Ignacio Larrañaga cuenta la vida de Jesús sencillamente. Lo hace como espectador, pero eso no le impide crear algunas escenas, que intentan dar más contenido a algunos pasajes demasiado escuetos de los evangelios. Por otra parte, el título escogido supone un cierto prisma de comprensión de Jesús. Es un libro para la meditación, que nos llega casi 15 años después de su publicación en Santiago de Chile. Pero esta circunstancia no reduce su utilidad hoy.- B. A. O.

PANGRAZZI, Arnaldo, *Dejarse curar por Jesús. Curar en el nombre de Jesús*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 176 pp., 12,50 €

Estamos ante un nuevo libro de Arnaldo Pangrazzi, religioso camilo, que vuelve a reflexionar sobre la acción pastoral con los enfermos desde los textos bíblicos, como ya había hecho allá por 1988 en *El mosaico de la misericordia*. Pretende ahora marchar tras la huellas de Jesús, médico de las almas y de los cuerpos, que entra en la historia humana para anunciar la liberación del mal y de sus esclavitudes. Se invita en estas páginas a volver a las raíces y escuchar a Jesús en su actividad sanadora. En la primera parte se recogen los episodios de curación de los evangelios según los diversos tipos (curaciones físicas, psíquicas, sociales, morales, espirituales). En la segunda se recogen los lugares donde las curaciones se producen (la calle, una piscina, la sinagoga, un cortejo fúnebre, una casa). Es importante como orientación para el lector el “dejarse curar” que figura en el título: supone abrirse a la acción sanadora de Jesús, cuyas actitudes han de servir de guía a los agentes de pastoral de la salud hoy.- B. A. O.

LITURGIA

Misal hispano-mozárabe. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2015, 504 pp., 24 €

El rito hispánico se formó entre los siglos V y VII, pero a partir de finales del siglo VIII fue perdiendo terreno ante el avance del rito romano. Hoy se conserva sólo en Toledo. Allí se publicó entre 1991 y 1995 la edición típica de este misal, en latín que es la lengua en que se había conservado. Ahora ve la luz la primera edición en castellano, que ha sido realizada por Adolfo Ivorra con la ayuda de José Antonio Goñi, ambos expertos en liturgia, quienes han aprovechado traducciones parciales anteriormente realizadas. Hay que felicitarse de que, por fin, quede accesible al público en general el tesoro teológico, espiritual y cultural de esta liturgia, que es una muestra tan elocuente de la riqueza del cristianismo en España durante su primer milenio de historia. Esta riqueza es reflejo de toda una estrategia evangelizadora que usaba como instrumento la oración más que los tratados teológicos, la cual queda plasmada, por ejemplo, en las siete plegarias variables que componían la liturgia de cada día. La presente edición comprende el ordinario de la misa, el calendario

general hispano-mozárabe y las misas correspondientes a los domingos de Adviento, las fiestas de Navidad, todos los días de la Cuaresma, el Triduo Pascual, las misas del Tiempo Pascual y las 33 de los “domingos de cotidiano”. Cada tiempo litúrgico va precedido de una breve introducción a cargo de Ángel Fontcuberta Díaz. Esperamos que esta traducción sea seguida por las de otros libros de la misma liturgia hispano-mozárabe.- B. A. O.

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *A los 50 años de la constitución “Sacrosanctum concilium”*. Centre Pastoral Litúrgica, Barcelona 2014, 116 pp., 15 €

El año 2013 la Asociación Española de Profesores de Liturgia dedicó su encuentro anual a conmemorar los 50 años de la aprobación de la Constitución sobre Liturgia del concilio Vaticano II. Era la primera vez que un concilio ecuménico promulgaba un documento sobre liturgia. El texto, que fue el primero que concluyó la asamblea conciliar, alcanzó la práctica unanimidad de los padres (solo 4 votos negativos). Su intención nunca fue descender a todas las reformas que en aquellos momentos se debatían, sino más bien establecer las bases para reformas que se fueron haciendo con posterioridad, a lo largo de un proceso que todavía no debe darse por concluido. Las ponencias recogidas aquí se inician con una más general de Mr. Julián López Martín, actual obispo de León, que ha dedicado gran parte de su vida a la docencia y a la reflexión sobre la liturgia: recuerda lo que la constitución significó, pero mostrando lo que todavía se puede esperar de ella en el futuro. Las otras tres ponencias abordan temas transversales de la constitución: sus dimensiones cristológica, eclesiológica y mariológica.- B. A. O.

ESPIRITUALIDAD

BERMEJO, José Carlos (ed.), *Jesús y la salud*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 184 pp., 9,95 €

Con la colaboración de otros conocidos autores, como Uriarte, Pagola, Belda Moreno, Fernández-Martos, Torres Queiruga, y el mismo editor, se nos ofrece una brillante exposición sobre la actividad de Jesús con las personas que se encontraron con él. Su encuentro no se reduce a una simple curación física, como se puede buscar con fre-

cuencia. Somos también invitados a buscar otras dimensiones, que nos posibilitan a vivir como personas y creyentes. La experiencia de Dios, que se hace hombre en Jesús de Nazaret, tiene muchas resonancias, que afectan también a la vida de las personas. Su aportación a la humanidad es una propuesta con la que también se alcanza una vida más saludable.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

CANCELO GARCÍA, José Luis, *Influencia de San Agustín en Santa Teresa*. Editorial Monte Carmelo, Burgos 2015, 196 pp., 16 €

Fue en un convento de religiosas agustinas de Ávila donde Teresa recibió su formación espiritual cuando tenía 16 años, y fue allí –según reconoce ella misma– donde recuperó su vida de piedad. Más tarde, ya con 39 años, lee las *Confesiones* de San Agustín, y es partir de esa lectura cuando decide entregarse definitivamente a Dios. Estos dos momentos decisivos de su vida dan pie a José Cancelo para estudiar la influencia del obispo de Hipona en la santa abulense. Cancelo se fija especialmente en el Libro X de las *Confesiones*, añadido posteriormente, en el que Agustín a petición de sus más allegados cuenta, no ya su historia pasada, sino el presente. Agustín llega a Dios a través de su propio ser, a través de la imagen del hombre. Teresa llega al mismo término en su experiencia mística pero por un camino distinto: por las imágenes concretas de Jesús en los evangelios. La tesis de Cancelo es que a Teresa no se la puede considerar discípula de Agustín, pero sí que fue devota y entusiasta de él. Y que no faltan las coincidencias entre ambos.- B. A. O.

CHITTISTER, Joan, *Sí a la vida. La sagrada cotidianidad*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 112 pp., 9,95 €

De esta monja benedictina norteamericana conocemos ya diferentes obras, gracias sobre todo a la editorial Sal Terrae. En su estilo, tan ágil y directo, se une la profundidad religiosa y la cercanía a la realidad humana de cada día. En este caso la referencia ya en el título a lo cotidiano da una pista de por dónde van a ir sus reflexiones. Porque ella no pretende otra cosa que hacer reflexionar al lector sobre la existencia de cada día. Y no solo reflexionar, sino entregarse a ella. Frente a nuestra tendencia natural a programar la vida, a organizarla, cada día nos encontramos con acontecimientos inesperados

y no programados, muchas veces sin gran relevancia, pero que son los que van configurando nuestra vida. En este sentido la vida es un permanente desafío, al que Chittister propone responder con sabiduría, esperanza y apertura para encarnar en lo concreto el amor de Dios.- B. A. O.

EMMERICH, Ana Catalina, *La vida pública de Jesús*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2015, 312 pp., 18,50 €

Resulta sorprendente que una monja que nunca salió de su región en el norte de Alemania pudiera describir con tantos detalles los escenarios en que se desarrolló la vida de Jesús. Ello fue posible gracias a las visiones que se le concedieron desde muy temprana edad. Posteriormente, siendo ya religiosa, no sólo se mantuvieron esas visiones sino que sufrió en propia carne los estigmas de Jesús. Un poeta muy representativo del romanticismo alemán y que había llevado una vida ajetreteada y disoluta, Clemens Brentano, la conoció casualmente. Impresionado por su personalidad la visitaba regularmente durante cinco años y fue anotando las visiones que la religiosa le contaba. El resultado fueron tres gruesos volúmenes (unas 1.700 páginas), donde Brentano fue ordenando y sistematizando lo que Ana Catalina le iba relatando. Lo que ahora se publica en este libro es sólo una parte de dichos escritos, que corresponden a los tres años de enseñanza pública de Jesús. Ana Catalina Emmerich (1774-1824) fue beatificada por Juan Pablo II en 2004.- B. A. O.

FERNÁNDEZ-MARTOS, José Ma – ALEIXANDRE, Dolores, *Caminar años arriba*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 246 pp., 14 €

Los autores son bien conocidos por sus múltiples publicaciones anteriores, entre las que no faltan temas sobre los que reflexionan de nuevo en este libro. Cada vez son más las personas que se enfrentan con el problema de la vejez y todo lo que ello implica. Pero no debe ser una época para la nostalgia por el tiempo pasado, ni para el lamento por las pérdidas inevitables que acompañan a este período. Una ancianidad triste constituye una desgracia en la que no se debería de caer. Humana y religiosamente, esta lectura nos invita a caminar hacia arriba. Su estilo ágil y ameno ayudará, sin duda, a no cansarse tanto en avanzar hasta la cima. No se trata de una carrera rápida, sino de un largo maratón. El

creyente, además, espera encontrarse con Alguien en la meta.- E. LÓPEZ AZPITARTE.

FINLEY, James, *El Palacio del Vacío de Thomas Merton*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2014, 203 pp., 1050 €

Este libro está dedicado a la espiritualidad de Thomas Merton con vistas a fomentar en todo tipo de personas la práctica de la contemplación en la vida diaria. La condición de trapense hizo que Thomas Merton adquiriera pronto una gran relevancia por medio de los escritos que publicó desde el monasterio de Nuestra Señora de Getsemaní, en Kentucky (Estados Unidos). El autor de estas páginas tuvo como director espiritual al propio Thomas Merton, con quien aprendió a valorar y vivir las primitivas tradiciones contemplativas de la Iglesia, así como las que vinieron después. También tuvo como objetivo principal profundizar sobre el tema del verdadero yo. La publicación de este libro le abrió el camino a dirigir retiros espirituales de fin de semana en Estados Unidos y en Canadá; camino de retiros que se ha prolongado a lo largo de veinticinco años. Muchos hombres y mujeres compartieron su espiritualidad con James Finley en esos encuentros espirituales. A través de estas páginas ha intentado encontrar las múltiples formas en las que las intuiciones de Thomas Merton pueden servir de inspiración para manifestar el yo verdadero, cuando transmitimos a los demás todo lo que Dios nos está comunicando incesantemente. De esta manera Dios extiende a los demás las gracias que nos concede para nuestro aprovechamiento espiritual y lo puede hacer, tanto con el contenido denso de una conferencia como con el detalle sencillo de agradecer todo lo que puede recibirse por esta vía. De esta manera, la exploración sobre el verdadero yo, que se lleva a cabo en este libro, repercute siempre necesariamente en beneficio para los demás. Porque la experiencia del verdadero yo se tiene solamente en la intimidad honda con Dios y llena de felicidad a quien la tiene y a quien es capaz de transmitirla.- A. NAVAS.

GARCÍA, Ciro, *Santa Teresa de Jesús. Nuevas claves de lectura*. Monte Carmelo, Burgos 2014, 319 p., 14 €

Esta publicación contiene algunos retoques de la primera edición, en su primera parte, y además

añade una segunda parte que contiene algunas voces actualizadas que el autor ya incluyó en el *Diccionario de Santa Teresa*, publicado en el año 2000. El método que sigue en su exposición en la primera parte es narrativo, experiencial y autobiográfico. Las dos partes están relacionadas entre sí de manera integrada, con temas desarrollados autobiográficamente en la primera parte para presentar después una segunda parte temática y sistemática. El autor se centra principalmente en ofrecer algunas claves de lectura de los escritos teresianos, incorporando los estudios de los últimos años respecto a santa Teresa de Jesús y sus escritos. Para mayor precisión remite a los últimos congresos celebrados en Ávila como preparación al quinto centenario del nacimiento de la santa.- A. NAVAS.

LORENZ, Erika, *Teresa de Ávila. Las tres vidas de una mujer*. Editorial Herder, Barcelona 2015, 2ª edición, 159 pp., 12 €

Su *Libro de la vida* (concluido en 1563 y revisado y completado en 1565) más que una autobiografía es una justificación de sus primeras experiencias místicas, hecha a petición de sus confesores. Otras dos obras escritas más tarde dan cuenta de su proceso posterior y de los avances que vivió: el *Camino de perfección* (concluido en 1567) y el *Castillo interior* (concluido en 1579 y publicado ya después de su muerte, ocurrida en 1582). Estas tres obras son el objeto del estudio de Erika Lorenz, especialista en literatura mística española, que ha desarrollado su actividad en la Universidad de Hamburgo y murió en 2003. Esta obra, que apareció en castellano en 2005, se reedita ahora porque el estudio que contiene gana actualidad con el V Centenario teresiano. En los tres escritos quiere ver la autora el reflejo de las tres etapas de Teresa de Ávila (la juventud, la edad mediana, la ancianidad). Arroboamiento, transformación, entendimiento: he ahí los términos que quieren sintetizar cada una de esas tres fases. Pero tras este desarrollo es posible descubrir el núcleo permanente que anima todo el proceso.- B. A. O.

PEDRO FABRO, *Memorial*. Mensajero, Bilbao 2014, 341 pp., 18,50 €

Saboyano de nacimiento y uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola en París, Pedro Fabro fue canonizado por el papa Francisco

siguiendo el procedimiento a él reservado de la “canonización equivalente”. Aunque su vida fue breve (1506-1546), Fabro es un exponente cualificado de la tradición jesuita, al menos por estas dos razones: su disponibilidad apostólica, que lo hizo vivir continuamente en movimiento desde Alemania hasta Portugal para atender a las misiones que el papa e Ignacio le encomendaban; su profunda asimilación de la espiritualidad ignaciana, de la que su *Memorial* es un testimonio fehaciente. En esta obra, que tiene un carácter autobiográfico, Fabro se propuso recoger sus sentimientos y mociones espirituales con el deseo de recordar siempre los dones espirituales que le había concedido el Señor. El escrito abarca un periodo muy limitado pero importante de su vida (junio 1542 – enero 1546), aunque se inicia con un resumen de todo lo anterior desde su niñez. La edición del texto que ahora se publica apareció ya en Buenos Aires en 1983: la traducción y las abundantes y documentadas notas que lo acompañan se deben a los jesuitas J. H. Amadeo y M. Á. Fiorito. Ahora se reedita en España con una extensa introducción sobre la persona y la obra de Fabro, que ha sido compuesta por José García de Castro, que ya se había ocupado de él con su *Pedro Fabro, la cuarta dimensión: orar y vivir* (Sal Terrae 2006).- I. CAMACHO.

ROHR, Richard, *Compassión silenciosa. Buscar a Dios en la contemplación*. Herder, Barcelona 2015, 123 pp., 12,90 €

El franciscano norteamericano Richard Rohr es tenido entre los guías espirituales más reconocidos del momento presente. Desde mediados de los años 1980 dirige el Centro para la Acción y la Contemplación, que él mismo fundó en Albuquerque (Nuevo México): se trata de un lugar donde muchos cristianos comprometidos se retiran para dedicarse a la oración, convencidos de que la contemplación es lo que alimenta y da su verdadero sentido a la acción. Los textos recogidos aquí son, casi todos, extractos de tres intervenciones del autor y una entrevista que le hicieron, todo ello en un encuentro celebrado en mayo de 2013 en Louisville, Kentucky, que convocó a líderes de diferentes religiones para fomentar el diálogo interreligioso y la construcción de una convivencia en el respeto y la paz. El silencio es clave para entender la propuesta de Rohr: silencio

para encontrar a Dios, pero también para encontrarse con uno mismo. Desde el silencio se llega a la compasión, pero también a la superación de todo dualismo. De ese modo tenemos todos los componentes esenciales de una verdadera mística.- B. A. O.

TÉRESA DE JESÚS, *Las moradas del castillo interior*.

Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 480 pp., 11 €
Si durante bastante tiempo su *Libro de la vida* fue la obra preferida para Santa Teresa, terminó ocupando ese lugar *Las moradas*, escrita 15 años después, ya al final de su vida: la concluyó el 29 de noviembre de 1577 (cinco años antes su muerte). Es un complemento de aquélla y puede ser considerada como su auténtico testamento espiritual. *Las moradas* fue escrita a instancias de Baltasar Gracián para que Teresa expusiera su doctrina espiritual saliendo al paso de las sospechas que había levantado en la Inquisición, donde se la tachaba de “alumbrada”. Las “moradas del castillo interior”, una imagen de frecuente uso en la literatura espiritual, son expresión de las distintas etapas de la vida interior, desde la ascética a la mística. Pero no hace de todo ello una exposición fría: el estilo fresco y directo (la autora se dirige a las monjas del Carmelo, a las que menciona continuamente en el texto como sus interlocutoras) unido a la profundidad de sus consideraciones son rasgos sobresalientes en estas páginas de la santa Doctora de la Iglesia. Merecen destacarse además los valores de esta edición, que quiere ser popular pero al mismo tiempo muy bien documentada: ha sido preparada por Dámaso Chicharro, de la Universidad de Jaén, con una amplísima introducción (pp. 9-201) y numerosas notas al texto, filológicas e históricas, que ayudarán a una mejor comprensión del mismo.- B. A. O.

RELIGIONES

El Sutra del loto. Herder, Barcelona 2015, XLII + 348 pp., 19,80 €

La flor de loto crece inmaculada en medio del lodo. En este caso sirve para denominar al más importante de los textos sagrados del budismo: *Sutra del loto de la ley prodigiosa*, según su título completo. La palabra *Sutra*, que en sánscrito significa “hebra” o “hilo”, se usa para designar la predicación del Buda, que fue oral antes de plas-

marse en textos escritos. Hay que agradecer a la Editorial Herder el poner al alcance del lector de lengua española un libro tan representativo aunque lejano a nuestra cultura occidental, preocupándose además de ofrecer una traducción asequible: porque no es fácil “traducir” no sólo la lengua original sino la cultura en que se inserta. En efecto, el profesor Carlos Rubio, experto en historia y cultura de Japón, se ha encargado de una sintética “Presentación” (pp. IX-XLII), en la que se nos informa del proceso a través del cual este texto llegó a la versión de aquí se nos ofrece, pero también del contexto budista, de la cosmología y de las ideas que dominan en él. Este sutra no es una historia fantástica, como podría parecer en una lectura precipitada de él: en sus páginas se pretende anonadar a la mente y liberar al intelecto de las categorías convencionales de espacio y tiempo. Sólo por ese camino podría alcanzarse la verdadera libertad, la “budeidad”: es un camino que está al alcance de todos, pero que exige una disciplina cuyas claves Buda quiere transmitir con sus palabras aquí recogidas.- B. A. O.

Gheddo, Piero, *El desafío del Islam a occidente*.

San Pablo, Madrid 2015, 205 pp., 14 €

Piero Gheddo es sacerdote del Pontificio Instituto para las Misiones Extranjeras. Esto le ha permitido viajar por múltiples países musulmanes y conocer a fondo esta religión y esta cultura. En esta obra Gheddo sintetiza su conocimiento del islam y nos presenta sus reflexiones sobre la relación que occidente y la Iglesia puede intentar desarrollar con esta religión. El libro, en su sencillez, demuestra un muy buen conocimiento del islam y una comprensión profunda de sus características y dinámicas. El autor comparte algunas reflexiones muy lúcidas sobre las raíces últimas del islam en la cultura del mundo beduino árabe o sobre posibles sentidos históricos de la aportación del islam como puente entre occidente y el lejano oriente. Sin embargo, a pesar de este conocimiento profundo, se percibe en el autor una actitud excesivamente apologética del cristianismo que en ocasiones compara de manera demasiado directa con el islam. Igualmente, se aprecia en el autor una dificultad para valorar las culturas secularizadas occidentales modernas en las que no parece encontrar valores o posibilidades. Esto hace que, siendo sus análisis muy pertinentes, los caminos

de solución que propone el autor parezcan menos interesantes.- G. VILLAGRÁN.

PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

AA. VV., *Teoría y práctica educativa de los Derechos Humano*. Tirant Humanidades, Valencia 2015, 315 pp., 25 €

Una cosa es la teoría y otra la práctica: no es lo mismo el reconocimiento de los derechos humanos que el respeto práctico de los mismos. De esta constatación parte el presente libro, que está pensado para los que se dedican a la educación. A ellos se les ofrece, ante todo, una presentación detallada de lo que es la Declaración de 1948 y del contexto en que nació, al tiempo que se ofrecen datos sobre su cumplimiento en el mundo. Luego se pasa a la consideración del aula docente, donde se distinguen los distintos niveles de la enseñanza, desde la educación infantil hasta la universitaria. Para cada uno de ellos se sugieren actividades que puedan ayudar para transmitir lo que los derechos significan y lo que implican. La última parte del libro mira al futuro, a los derechos de nueva generación: ello permite destacar el aspecto histórico y cultural de los derechos humanos y abre nuevas perspectivas para adecuar la pedagogía a esta condición de los derechos.- I. CAMACHO.

ACOSTA VERA, J. M., *Inteligencia emocional. Desmontando tópicos*. ESIC, Madrid 2015, 219 pp., 15 €

En Canadá se llegaron a vender muñecas que –se decía– tenían “inteligencia emocional”. Es sorprendente cómo en el campo de la psicología se ha pasado del auténtico desprecio de las emociones, por constituir un elemento difícilmente manejable en el laboratorio, a una centralidad de lo emocional que corre el peligro de venir también a encubrir otras dimensiones decisivas del comportamiento. Pero no cabe duda de que la captación de las íntimas relaciones existentes entre el mundo de las ideas y el de las emociones constituye un acierto clave para la comprensión de la conducta, particularmente en el área de las relaciones sociales. Es ahí donde se quiere situar el presente volumen. En esta obra el enfoque (como su autor, gestor e ingeniero industrial) se mueve y se interesa particularmente por lo que acaece en el funcionamiento de las organizaciones familiares, sociales y

profesionales. No es, por tanto, un libro para especialistas, sino en la línea hoy preponderante de la auto-ayuda, en la que se repasan de modo muy divulgativo temas como la asertividad, la toma de decisiones, el manejo de las emociones, la salud o la felicidad.- C. DOMÍNGUEZ.

CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis, *El cajón de los sentimientos. Un filósofo en una comunidad terapéutica*. San Pablo, Madrid 2015, 255 pp., 14 €

El autor, fundador de la Asociación Española de Personalismo, se inspira en la filosofía humanista, más en particular en Gabriel Marcel y Víctor Frankl, para emprender una tarea sanadora, primordialmente con los afectados por las adicciones. En esta misma línea ya había publicado *De las drogas a la esperanza. Filosofía de la rehumanización* (San Pablo, Madrid 1996) y *Antropología de las adicciones. Psicoterapia y rehumanización* (Dykinson, Madrid 2004). Con un estilo sencillo, directo e impactante analiza lo que podría ser la raíz última y originaria de esta problemática. Para el autor, el principal problema de los adictos no es la adicción, sino el desamparo humano. *Libertad, verdad, amor, comunicación, esperanza y belleza* es la base estructural de todo ser humano y lo que, por tanto, habría que recuperar en la “Escuela de Rehumanización”. En la primera parte de la obra se analiza la “mentalidad esclava”; es decir, la deshumanización que se encuentra detrás de las adicciones de todo tipo. Los entresijos de la “Escuela de Rehumanización” se describen en la segunda parte, para terminar en la tercera con una “teoría de la rehumanización”, basada en los que el autor llama “estructura personal trascendente”. La obra es, sin duda, de mucho interés para educadores en general y, más aún, para todos los que trabajen en el campo de las drogodependencias.- C. DOMÍNGUEZ.

DIANA, Massimo, *Alfabeto del educador cristiano. Competencias básicas*. CCS, Madrid 2015, 104 pp., 14 €

El término “alfabeto” no está puesto al azar: responde a la estructura de la obra, que ha vinculado un tema a cada una de las letras del alfabeto (desde la A de “amor” hasta la Z de “zoé”). Son temas que han de tener muy presentes el profesor de religión y el educador, y no solo a nivel de conocimientos a transmitir, sino sobre todo como

habilidades y cualidades humanas a promover. El resultado de este libro es fruto del trabajo de un grupo de enseñantes, que fueron elaborando pacientemente cada capítulo. Se sigue en cada término el mismo esquema: las aportaciones de la psicología y de las ciencias humanas en general; lo que eso implica para el educador. Posee el libro como valor añadido la experiencia acumulada por los que lo han preparado.- B. A. O.

ESCARBAJAL FRUTOS, Andrés (ed.), *Comunidades interculturales y democráticas. Un trabajo colaborativo para una sociedad inclusiva*. Narcea, Madrid 2015, 186 pp., 19 €

Se trata de un libro colectivo que presenta contribuciones diversas a la problemática de la educación en ambientes multiculturales. El libro está dirigido por el Prof. Andrés Escarbal, profesor de educación en la Universidad de Murcia. Las temáticas tratadas por los diversos ensayos son múltiples. Abre el libro un ensayo de James A. Banks importante profesor de pedagogía en la Universidad de Washington, Seattle. El prof. Banks sitúa muy bien la problemática de la construcción de sociedades multiculturales como fruto de la emigración a partir de los principales autores en filosofía política. Continúa un ensayo del propio prof. Escarbal, que presenta la idea de una ciudadanía intercultural. A continuación vienen diversas contribuciones ya directamente sobre la problemática educativa de expertos del entorno español: estas contribuciones presentan diversas experiencias en este campo realizadas por profesionales y académicos. También hay una reflexión sobre la formación de profesores y la mediación intercultural. El libro aporta una buena síntesis de la propuesta intercultural frente a las modernas sociedades plurales. El tratamiento de la problemática educativa es interesante y para los profesionales de este campo puede ser iluminador. A veces, sin embargo, el tratamiento de la problemática educativa es un poco repetitivo de un ensayo a otro. Habría ayudado, en este sentido, ser más concreto en las propuestas que presentan.- G. VILLAGRÁN.

FERNÁNDEZ MARTÍN, José Antonio, *Enseñar a aprender religión. Didáctica de la ERE*. CCS, Madrid 2015, 228 pp., 18,50 €

La doble condición de profesor de Religión en centros escolares y del profesor en el Instituto Superior

de Ciencias Religiosas de Málaga ha permitido al autor de estas páginas conjugar en ellas la fundamentación teórica y la orientación práctica. El título escogido responde al enfoque del libro: no se trata de enseñar, sino de “enseñar a aprender”, lo cual significa que es el alumno el protagonista principal del proceso, porque se busca no sólo transmitir conocimientos sino sobre todo desarrollar capacidades. En el marco escolar, por otra parte, la Religión no puede reducirse a catequesis: por tanto, no sigue un método vivencial y experiencial, sino cognoscitivo, aunque acorde a la citada nueva orientación que inspira hoy toda la educación. Con estos presupuestos la obra se divide en cuatro bloques: orientaciones generales para la didáctica de la Religión; presentación de los contenidos generales en tres áreas (Biblia, sacramentos, moral); adaptación de ese aprendizaje a las estructuras cognitivas del alumno en las sucesivas etapas de su desarrollo; principales líneas de innovación pedagógica en la enseñanza de la Religión en la escuela. El autor se preocupa además de diferenciar sus sugerencias para las distintas etapas educativas desde infantil hasta bachillerato.- B. A. O.

GILBERT, Paul, *Terapia centrada en la compasión. Características distintivas*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2014, 263 pp., 21 €

La apertura de la psicología conductista y neconductista al campo cognitivo supuso una entrada de aire fresco fundamental para una psicología que auténticamente se asfixiaba en los márgenes estrechos de aquella psicología obsesionada con su científicidad. Esa apertura al campo de las ideas y creencias como determinantes del comportamiento fue a su vez conduciendo inexorablemente al campo de las emociones y afectos. Una muestra de ello es este volumen de terapia centrada en la compasión. En ella se reconoce (algo imposible en aquella trasnochada psicología conductista) la aportación fundamental de un psicoanalista como J. Bowlby y su teoría del apego para la comprensión del funcionamiento mental. Se analizan en la obra tres sistemas de regulación de los afectos –el sistema de amenaza, el de activación y el de confortamiento– para comprender el modo en el que la compasión juega como regulador principal de estos tres sistemas. La actitud compasiva del terapeuta juega entonces un papel fundamental en el proceso terapéutico, en el que se acogen recursos

provenientes de técnica conductuales, *gestalt*, *mindfulness*, etc.- C. DOMÍNGUEZ.

GRÜN, Anselm, *El arte de hablar y de callar. Por una nueva cultura del lenguaje*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 176 pp., 15 €

La vida humana es permanente comunicación. Cuando hablamos y cuando callamos. Hoy se ofrecen infinidad de cursos de retórica que facilitan técnicas para hablar con más eficacia y mejor acogida. Anselm Grün pretende, más bien, rastrear el misterio del lenguaje. Y lo hace desde la conciencia de que la cultura de la conversación está sufriendo un deterioro. Por eso se pregunta qué es lo que constituye una comunicación auténtica. Porque nos vamos habituando a hablar un lenguaje que no deja a las cosas hacerse realidad: y es que hablamos de las cosas sin dejar que las cosas mismas hablen por sí. Pero Grün se acerca al fenómeno del lenguaje, no como un experto en filosofía o en lingüística, sino como un observador. Como en otras publicaciones, también aquí se aprovecha del contacto con otros: en este caso, un círculo de personas variadas que durante un tiempo estuvieron expresando espontáneamente cuanto se le ocurría sobre el lenguaje. La lectura de estas páginas ayudará a descubrirnos a nosotros mismos a través de nuestro lenguaje.- B. A. O.

GUNARATANA, Bhante Henepola, *Más allá del mindfulness. Una guía introductora a los estados más profundos de la meditación*. Kairós, Barcelona 2015, 286 pp., 16 €

El autor es una de las figuras más sobresaliente en el conocimiento del budismo y en su divulgación del *mindfulness*. Ha desarrollado una importante labor formativa en todo el mundo, particularmente en Estados Unidos. Su anterior obra *El libro del mindfulness* se convirtió en un superventas en casi una docena de idiomas. Ahora, tal como el título y subtítulo dejan ver, trata de profundizar en la corriente que está detrás de esa técnica del *mindfulness*, que es el budismo. En efecto, la técnica de meditación que está siendo aplicada por las más diversas corrientes de psicoterapia, tiene su origen y su inspiración fundamental en la filosofía budista. Se trata así en el presente volumen de acceder a los diversos niveles de “*jhanas*”, hasta llegar al cuarto, en el que todo queda al margen de la palabra y el pen-

samiento para acercarse a la realidad a través del ojo de la sabiduría. Las nociones de “yo”, “mío” o “yo soy” pierden su sentido. En la fascinación que en occidente genera la filosofía oriental (no sin riesgos y sin falta muchas veces de una correcta comprensión) esta obra seguro que interesará a muchos.- C. DOMÍNGUEZ.

JUNG, Carl Gustav, *Estudios sobre las representaciones alquímicas (Obra Completa, Vol. 13)*.

Trotta, Madrid 2015, 424 pp., 38 €

Es de agradecer a la editorial Trotta el proyecto, ya casi plenamente realizado, de llevar a cabo esta necesaria edición de las Obras Completas de Carl Gustav Jung. Una figura de ese calibre en el campo de la psicología profunda y del pensamiento occidental merecía desde hace tiempo ver en castellano una edición como la que está viendo la luz. De los 20 volúmenes que será la edición completa ya han aparecido 16. Quedamos a la espera de los volúmenes 2 y 3 sobre investigaciones experimentales y psicogénesis de las enfermedades mentales y, finalmente, los volúmenes 19 y 20 de bibliografía e índices generales. El epistolario será también un complemento de máximo interés para el conjunto de la obra junguiana. La edición, estéticamente cuidada como siempre por Trotta, es a la vez rigurosa y de una excelente traducción. Toda ella se corresponde en su distribución de los textos con la edición alemana de la Walter Verlag. Lástima que las ilustraciones no posean la calidad que posee la original. El presente volumen ofrece uno de los textos más apasionante de Jung, “El secreto de la flor de oro”, en el que tiende un puente entre Oriente y Occidente, sin las renuncias a la propia visión del mundo occidental, a las que hoy estamos tan acostumbrados. Encontramos también otro texto fundamental sobre el alquimista y médico suizo Paracelso, en el que el autor ve un ejemplo de la alquimia como origen de la química y de la psicología actual del inconsciente. “Las visiones de Zozimo”, “El espíritu Mercurios” y “El árbol filosófico” completan este volumen sobre las representaciones alquímicas.- C. DOMÍNGUEZ.

LOWNEY, Chris, *Una vida heroica para cambiar el mundo*. Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 272 pp., 16,95 €

Quiere ser un libro de autoayuda, pero al mismo tiempo el autor rechaza el pensamiento conven-

cional de los libros de autoayuda. ¿Por qué? Porque no busca programar pasos fáciles y de poco alcance que ayuden a tomar confianza, sino una estrategia general para toda la vida. Para ello resulta determinante la experiencia del autor, que fue jesuita y luego trabajó 17 años como directivo de J. P. Morgan en un período en que esta empresa sufrió una radical transformación. De su experiencia en esta empresa toma el armazón estratégico del libro, mientras que la fuerza interior que lo anima procede de Ignacio de Loyola y de sus Ejercicios Espirituales, un método que ha mostrado su eficacia durante cuatro siglos para tomar decisiones en la vida. La estructura del libro enlaza tres pasos: formular una meta que sea digna para el resto de la vida; poner los medios para alcanzarla en un mundo cambiante e incierto, capacitándose para acertar en las decisiones profesionales y de relación; hacer que cada día de la existencia sea importante dando todo el peso y valor que tienen a pensamientos, acciones y resultados. Rasgo significativo del proceso a que se invita es superar un enfoque demasiado centrado en el sujeto y estar más atento al servicio que se pueda prestar a los demás. Todo esto no se presenta como teoría, sino ilustrado con el testimonio de “héroes”, personas concretas que, sin ser famosas, han sabido imprimir este giro trascendental en sus vidas.- I. CAMACHO.

PELLICER, Carmen – VARELA, Martín – CORDEIRO, Fernando, *Virtudes olvidadas, valores con futuro*. San Pablo, Madrid 2015, 207 pp., 12,90 €

La tolerancia es un ingrediente esencial en la educación. Pero no basta con eso, a menos que no nos preocupe que esa tolerancia derive en relativismo. Por eso estos tres autores con amplia experiencia pedagógica y pastoral ofrecen aquí el fruto de su reflexión, que se apoya también en los textos bíblicos y en los testimonios de los santos. Así llegan a identificar hasta diez valores, que no son de ahora, pero que pueden resultar muy útiles en el presente: respeto activo, pensamiento crítico y riguroso, tensión en la búsqueda de la perfección personal, resiliencia ante la adversidad, relaciones afectivas profundas, el discernimiento como medio, el sentido del tiempo y del descanso, compromiso con la transformación de la realidad, espiritualidad para trascender lo coti-

diano, discernimiento sobre el futuro que Dios desea para la humanidad. Cada uno se presenta de forma amena, con testimonios concretos que los personalizan, huyendo de las recetas y como una invitación a la reflexión.- B. A. O.

VILLARDÓN-GALLEGRO, Lourdes (coord.), *Competencias genéricas en educación superior. Metodologías específicas para su desarrollo*. Narcea, Madrid 2015, 192 pp., 19,50 €

La Universidad de Deusto es una de las instituciones de educación superior en España que más ha investigado y aplicado las claves metodológicas de la llamada Reforma de Bolonia. La profesora L. Villardón-Gallego, de su Departamento de Didáctica y Desarrollo curricular, coordina esta obra de ocho autores distintos que pretende "aportar al profesorado estrategias y recursos didácticos para desarrollar competencias genéricas dentro de las asignaturas" (p. 10). Estas competencias genéricas comprenden un amplio abanico de habilidades, conocimientos y actitudes que mejoran la capacidad de un alumno de ejercer eficientemente su profesión. El libro se detiene en cinco de ellas (competencia para aprender; comunicación escrita; trabajo en equipo; capacidad emprendedora; comunicación interpersonal) e incluye, además, una introducción sobre las competencias generales como finalidad educativa y un artículo final sobre el enfoque *coaching* para la adquisición de competencias genéricas. Se incluyen propuestas prácticas de trabajo, cuadros que sintetizan experiencias de aplicación de técnicas de aprendizaje de las competencias y actividades concretas. Muy interesante para todos los que quieren innovar en su actividad docente y se preocupan por preparar al alumno en algo más que las competencias cognitivas.- J. GUEVARA.

FILOSOFÍA

BENJAMIN, Walter, *Obras - Libro V, volumen 2: Obra de los pasajes*. Abada Editores, Madrid 2015, 840 pp., 40 €

La Editorial Abada publica el volumen nº 5 (sobre un total de 11) de las *Obras* del pensador Walter Benjamin (Berlín 1892 - Port Bou 1940), que ha sido traducido de la edición alemana por Juan Barja y editada por éste en colaboración con Félix Duque y Fernando Guerrero. De ascenden-

cia judía, Benjamin es un pensador especialmente original vinculado a la corriente de pensamiento marxista y encuadrado entre los autores de la Escuela de Frankfurt. Exiliado en París e intentando escapar a los Estados Unidos tras la persecución nazi, decidió suicidarse en Port Bou en 1940 antes de caer en manos de sus captores. Sus corrosivos escritos abordan tanto la filosofía como la teoría del arte y de la historia o la crítica literaria, en busca del lado negativo de la realidad y de su miríada de detalles oscuros e inatendidos. En su caleidoscópica obra acerca de los 'pasajes' (escrita entre 1927 y 1940), desarrolla un proyecto abierto e inacabado de filosofía de la historia y sociología de la cultura siguiendo un método de trabajo que él mismo califica de "montaje literario". Benjamin aspira aquí a construir una imagen dialéctica de su época aprovechando los "desperdicios de la historia", aquellas "dimensiones secundarias" donde se revela a la mirada la idiosincrasia cultural, socio-económica y utópica de nuestros tiempos. La *Obra de los pasajes* está dividida en "Memorias" (con dos escritos sobre "París, capital de siglo XIX"), "Notas y materiales" (con estudios puntuales diversos, ordenados según las letras del abecedario), "Primeras notas: Pasajes parisinos I" y "Esbozos iniciales" (donde, entre otros textos, se incluye "Pasajes parisinos II"), con el añadido de unas interesantes "Notas del editor". Esta edición española del Vol. 2 de la obra arranca con la letra Q de "Notas y materiales". En el primer volumen el autor reflexionaba sobre figuras y objetos típicos de París (símbolo de la gran ciudad cosmopolita) como el callejero, el coleccionista, el poeta, el jugador o la prostituta y la calle, el bulevar, el salón interior o la galería de exposiciones (donde también encuentran su lugar personajes emblemáticos como Baudelaire), a fin de explicitar las expresiones fantasmagóricas de los sueños del s. XIX (mediante una hermenéutica del enlace entre mito y técnica, arcaísmo y modernidad, infierno y utopía). En este segundo volumen aborda un elenco complementario de objetos hermenéuticos como el panorama, el espejo, los dispositivos lumínicos, el ferrocarril, el muñeco, la fotografía, la comuna o el ocio, junto a personajes como Saint-Simon, Marx o Victor Hugo. Cada objeto es apartado aquí de su contexto urbano para adquirir un tratamiento monádico en el que leer los intereses y fuerzas de su historia, protohistoria y

prehistoria. El pasaje urbano se convierte, en definitiva, en el gran símbolo transversal como obra y lugar arquitectónico de su tiempo, alegoría e imagen dialéctica de la modernidad, objeto complejo, poliédrico, de múltiples estratos, travesaño y travesía entre espacios, materiales y momentos diversos.- A. MARTÍN MORILLAS.

DAWKINS, Richard, *Una curiosidad insaciable. Los años de formación de un científico en África y Oxford*. Tusquets, Barcelona 2014, 312 pp., 22 €

Nacido en Kenya en 1941, donde su padre, que era biólogo, trabajaba como miembro del servicio colonial británico, Richard Dawkins vivió en África los ocho primeros años de su vida hasta trasladarse con su familia a Inglaterra. En Oxford estudió zoología. Como seguidor del evolucionismo, él mismo se considera "uno de los laborantes en la viña de Darwin" (p. 302) empeñado en convencer a la gente de las ideas de éste. Y, en verdad, su nombre suena ante todo como un efectivo divulgador científico. Este libro, que tiene un carácter autobiográfico, abarca la primera parte de su vida: concretamente, hasta la publicación de la obra que le dio una cierta celebridad, *El gen egoísta* (1976), en la que expone una visión popular de la evolución, con el gen como principal protagonista. Promete en un plazo de dos años una segunda parte de esta autobiografía. En ésta concluye confesando su convicción de la fragilidad contingente que es inherente a la cadena de sucesos que ha conducido a cada uno de nosotros. Este escepticismo sería expresado más tarde, ya en 2006, con su obra *El espejismo de Dios*, que rechaza la idea de un creador supernatural como un delirio de la mente humana.- F. L.

FORST, Rainer, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Katz, Madrid 2014, 223 pp., 19 €

Discípulo de Habermas, de cuyo pensamiento se reconoce deudor, Rainer Forst trabaja hoy en la Universidad de Frankfurt como profesor de Teoría Política y Filosofía. Los ensayos recogidos en esta obra se orientan todos a dar respuesta a la pregunta sobre la fundamentación de la política. Muchas han sido las respuestas que se han dado, y con frecuencia en un tono excesivamente polémico que el autor considera improductivo. Su enfoque ahora, tributario de la Escuela de Frankfurt,

insiste en el principio de autonomía: que aquellos sobre los que la política se ejerce sean los sujetos, y no sólo los objetos, de la justificación, siempre en igualdad de condiciones respecto a los demás. La demanda de estos ciudadanos no consiste en obtener lo necesario para llevar una vida humana o "buena", sino en ser reconocidos como sujetos de justificación cuando se trata de decidir qué bienes se van a producir y cómo se van a distribuir en la sociedad. En consonancia con esto, Forst concibe la sociedad como un conjunto de prácticas de justificación, lo que debe ser puesto en relación con el poder, un elemento central en la vida de los humanos y en las relaciones entre ellos. Esta justificación no puede encerrarse en un orden abstracto sino que tiene que estar siempre abierta y atenta al cambio histórico y cultural.- I. CAMACHO.

GALINDO HERVÁS, Alfonso, *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Ediciones Sequitur, Madrid 2015, 267 pp., 18 €

El término "impolítico" nace en la Italia de los años 1970, pero en este libro se utiliza para designar lo que su autor llama la "pasión antiinstitucional" y todas las elaboraciones de pensamiento que han derivado de ella. El autor, que es profesor de Filosofía en la Universidad de Murcia, quiere mantenerse en un enfoque estrictamente filosófico. Comienza sintetizando lo que sería para él el pensamiento impolítico. Sigue con el estudio de cuatro autores que considera predecesores de esta corriente de pensamiento: M. Heidegger, C. Schmitt, W. Benjamin, M. Foucault. El resto de la obra se dedica a cuatro filósofos contemporáneos que el autor juzga buenos exponentes del pensamiento impolítico: Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy y Alain Badiou. Para Galindo los conceptos políticos nacen al hilo de la historia política e interactúan con ella. Es lo que ocurre con el pensamiento impolítico, el cual corre el riesgo de bloquear la acción política y de desactivarla. No es esa la intención del autor, que aspira solo a presentar esta corriente de pensamiento como un instrumento de crítica para la política.- F. L.

LLANO, Alejandro, *Humanismo cívico*. Edición revisada y aumentada. Cristiandad, Madrid 2015, 416 pp., 20 €

Aunque el campo de dedicación académica preferente de Alejandro Llano es la metafísica, desde

muy pronto se interesó por la teoría política y por la moral pública. Si la deriva autoritaria es la mayor amenaza para la democracia, el mejor antídoto es el humanismo cívico: con esta expresión alude Alejandro Llano a los condicionamientos prepolíticos y preeconómicos de la integración política, que se sitúan en el plano cultural y social. Esta versión humanista de la democracia quiere ir más allá de la confrontación entre liberales y socialdemócratas para adentrarse en una crítica de la modernidad, que ha visto como sus tres pilares han quedado progresivamente descalificados: el representacionismo, el mecanicismo y el individualismo. Alejandro Llano conduce su reflexión desde la política a la filosofía para plantearse cuáles serían los fundamentos filosóficos de su propuesta. Y ve la salida en el cambio del paradigma de la certeza al paradigma de la verdad. Ello requiere rehabilitar el concepto de naturaleza, replantear el sentido de la corporalidad humana y adoptar un realismo ajeno a todo empirismo.- I. CAMACHO.

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *El Dios heterodoxo. Los demonios de nuestra cultura*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2014, 298 pp., 25 €

El presente volumen comienza con una entrevista al autor, por Javier Otaola, que es también una introducción a su pensamiento. En ella se presentan muchos de los temas que luego, en forma de artículos y aportes de su "Blog Fratría", constituyen el resto del libro. El papel del cristianismo en una sociedad secularizada, la relación del catolicismo con otras tradiciones protestantes, el papel de la fe y, sobre todo, nuestro concepto e imágenes de Dios, a las que dedica varios artículos. Bajo el título de "Ensayos heterodoxos" se presentan distintas temáticas: la ilusión de Dios (en respuesta al libro impugnador de Dawkins), el Dios heterodoxo (en respuesta a la mística de Cioran) y otras visiones, el fratriarcado y el papa Francisco, la virgen y el Pilar, la crisis española y europea, referencias filosóficas (Nietzsche, E. Trías, F. Savater, San Agustín), etc. Otro apartado del libro, "Excurso heterodoxo: evolución inadaptación y patología creativa" (a cargo de M. Marder - L. Garagalza), aborda la antropología desde la perspectiva de la evolución. Finalmente, la tercera parte del libro, "Aforística: vivir con filosofía", muy del estilo de Ortiz-Osés como escritor, recoge breves sentencias y máximas, tanto de filosofía como de teología. Un excurso

final sobre "Redes y religión" de M. Marder, un apéndice de L. Garagalza ("La filosofía en un filósofo") y una reflexión ("A modo de conclusión: Mi idea y los libros"), completan este ensayo. El estilo desenfadado, coloquial y dialogante facilita la lectura, siempre marcada por la espontaneidad, la curiosidad, la creatividad personal y la búsqueda de profundidad que caracterizan a toda la obra del autor. Por eso, el libro puede verse como una buena aproximación al pensamiento y temáticas que han marcado su trayectoria académica de profesor y escritor.- J. A. ESTRADA.

QUESADA RODRÍGUEZ, Francisco, *La antropología filosófica de Hans Jonas. Ontología y ética de la responsabilidad*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2014, 160 pp., 12 €

Hans Jonas publicó en el año 1973 su obra *El principio de responsabilidad*, que desde entonces es un referente en el campo de las éticas deontológicas, con repercusión en cuestiones de bioética, tecnológica y ética ecológica. Esta ética está construida sobre dos pilares, la biología y el pensamiento filosófico, de modo particular la tradición humanista. El autor de esta obra busca mostrar cómo está presente ese fundamento filosófico, que no todos los estudiosos de Jonas lo ven tan claro, y lo hace estableciendo como clave de lectura la ontología con trasfondo humanista. El libro consta de un capítulo inicial en el que se describen las características del humanismo filosófico desde su aparición en el renacimiento. A continuación el autor establece, en el segundo capítulo, los fundamentos filosóficos de Hans Jonas, estableciendo una conexión con la filosofía de Heidegger. En los capítulos tercero y cuarto desarrolla la antropología filosófica siguiendo las etapas por las que ha pasado el filósofo, primero conectando ontología y ética; y, después, mostrando los fundamentos antropológicos de la ética de la responsabilidad. De nuevo, la colección "Persona" de la Fundación Mounier nos ofrece una interesante obra que ayuda a conocer a Hans Jonas y a establecer un diálogo en el actual terreno movido de la filosofía.- P. RUIZ LOZANO.

RAMOS, Nuria - CASQUET, Sergio, *Pensadores españoles universales*. LID Editorial Empresarial, Madrid 2014, 197 pp., 19,90 €

Solo la lista de los diez pensadores escogidos para este libro ya es significativa. Estos son por or-

den alfabético (así es como se van presentando): Gustavo Bueno, Manuel Castells, Adela Cortina, Javier Fernández Aguado, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías, José Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno, María Zambrano, Xavier Zubiri. La presentación de cada uno es sintética: una breve biografía y las líneas maestras de su pensamiento, de lo que se encarga Nuria Ramos; a la mayoría de ellos Sergio Casquet añade algunas consideraciones hechas desde la perspectiva de la empresa. Ambos autores proceden del mundo de la comunicación, y quieren mostrar que el pensamiento español contemporáneo sigue teniendo representantes cualificados en nuestro tiempo. Cronológicamente se ponen a la cabeza Unamuno y Ortega, que fueron maestros e inspiradores de otros muchos que les siguieron. De los aún vivos: un filósofo ateo y siempre controvertido (Gustavo Bueno), una filósofa de la ética y la política (Adela Cortina), un sociólogo analista de las nuevas tecnologías y su incidencia en la sociedad (Manuel Castells) y un experto en el mundo de las empresas y las instituciones (Javier Fernández Aguado).- F. L.

TAMAYO, Juan José, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*. Tirant lo Blanch Humanidades, Valencia 2015, 325 pp., 21 € Este volumen presenta la segunda edición, revisada y actualizada, de una obra dedicada al pensamiento de Bloch. Tamayo muestra en el prólogo la actualidad y vigencia de Bloch, resaltando la importancia de su pensamiento; no sólo en referencia al marxismo que representa, cercano a la primera generación de la Escuela de Francfort, sino también en lo que concierne al pensamiento utópico. El estudio, que se inicia presentando el itinerario intelectual e influencias de su filosofía, se centra en el concepto de utopía y la filosofía de la esperanza, que conlleva un replanteamiento dinámico del concepto de materia y una ontología del deber-ser desde el no-ser, que implica una crítica a lo existente. A continuación, se estudia la crítica ilustrada a la religión, a partir de Hegel, Feuerbach y Marx, y se analiza la valoración que hace Bloch de la herencia humanista de la religión y del ateísmo. A partir de ahí, se centra en la hermenéutica y una lectura herética de la Biblia, sus imágenes utópicas y la cristología de Bloch. La última parte está marcada por la pérdida de la

escatología en la historia del cristianismo, el significado de Thomas Müntzer y la muerte como anti-utopía. La propuesta de Tamayo converge con la de Bloch: recuperar el horizonte escatológico desde una teología de la esperanza. Una síntesis conclusiva y valorativa, además de una bibliografía actualizada, cierran el estudio. No cabe duda de la actualidad de Bloch en la actual crisis sociocultural, en la que dominan las antiutopías y la desesperanza, que hacen de Bloch un autor contracultural y actual.- J. A. ESTRADA.

TAYLOR, Charles, *La era secular - Tomo I*. Gedisa, Barcelona 2014, 480 pp., 36,90 €

Llega por fin al lector español esta obra del conocido filósofo canadiense, que vio la luz en 2007. En ella se quiere comprender la génesis histórica de la secularidad en el Atlántico Norte, pero partiendo de un concepto muy aquilatado de esta, que la identifica con el paso de una sociedad donde creer en Dios era algo ineludible a otra donde la fe en Dios se convierte en una opción entre otras, y no precisamente la más obvia y evidente. En su análisis, que es sobre todo histórico, Taylor quiere huir de las explicaciones que él llama “historias de sustracción”, donde la secularidad se interpreta en términos de pérdida. Es cierto que Dios y la religión han perdido sitio en la sociedad secular, pero hay un algo que se ha añadido: Taylor lo identifica con lo que denomina “humanismo exclusivo”, una visión del hombre que se hace autosuficiente. En este primer tomo de su obra Taylor inicia el estudio histórico desde la Reforma hasta lo que para él es “el punto de inflexión”: el desarrollo del deísmo a finales del siglo XVII y en todo el XVIII.- I. CAMACHO.

WEIL, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Trotta, Madrid 2015, 101 pp., 12 €

La preocupación por lo real y el compromiso ético por transformarlo que de ahí deriva marcaron, no sólo sus escritos, sino la breve pero ajetreada existencia de Simone Weil (1909-1943). El año 1934, fecha de la elaboración de esta obra que sólo sería publicada por Albert Camus en 1955, es clave en la vida de la autora. Ella misma consideró estas páginas como síntesis de la etapa que cerraba ese año, cuando decidió retirarse de la política activa para dedicarse a la investigación teórica del pro-

blema social. En estas reflexiones analiza las causas de la opresión social y política partiendo de una consideración crítica del marxismo, para proponer una alternativa articulada en torno a la noción de libertad. Libertad, como contraposición de la opresión, es disponer de la capacidad de actuar como respuesta a lo real y sin huir de ello su llamada a humanizar la vida social. Apelando a la capacidad individual de pensar y actuar quiere aprovechar los gérmenes de liberación que encierra la civilización actual, al tiempo que se distancia críticamente de la ilusión en que cree ha caído el movimiento obrero.- I. CAMACHO.

WELSCH, Wolfgang, *Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista*. Pre-textos, Valencia 2014, 228 pp. 20 €

El autor es un filósofo alemán, profesor emérito de la Universidad de Jena. Su filosofía ha estado centrada en los últimos años en plantear una lectura de la posmodernidad como una forma contemporánea de la modernidad. A partir de esta idea su pensamiento ha evolucionado hacia un intento de superar realmente la modernidad. Este libro es un buen compendio de estas inquietudes y de la evolución de este pensamiento. En esta obra encontramos ocho conferencias ofrecidas en Weimar por Wolfgang Welsch a lo largo del año 2011. El conjunto resulta una propuesta filosófica que pretende ir más allá de la antropología, proponiendo un nuevo modo de acercarse al mundo y situarse en él, diferente del modo antropocéntrico de la modernidad. Este planteamiento exige una revisión tanto de la ontología como de la epistemología. Para ello el autor va a recurrir a una perspectiva evolucionista. Esta obra es un texto que ayuda a introducirse en una nueva manera de hacer filosofía, que se sale de las inquietudes habituales. Nos encontramos ante un creador de pensamiento, un autor novedoso y muy interesante. La edición está cuidada y contiene un acertado índice onomástico.- P. RUIZ LOZANO.

ZUBIRI, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2015, 232 pp., 20,20 €

Una vez más, nos encontramos ante un nuevo volumen de los que la Fundación Xavier Zubiri, en colaboración con Alianza Editorial, está publicando de las obras de este gran filósofo español.

El presente volumen es la reimpression de esta obra que apareció en 2005. El valor de la obra es que desarrolla un concepto que, si bien había aparecido en textos anteriores, no adquiere tal importancia hasta la aparición de este libro. Se trata del concepto de irrealidad. La idea fundamental es que para comprender al hombre y su experiencia hay que integrar la idea de ser viviente en lo real y en lo irreal. De alguna manera la propuesta de Zubiri es que el hombre necesita de lo irreal, para poder estar en lo real, para vivir su vida. Esto irreal hace referencia al papel que tienen en nuestras experiencias factores como la fantasía, las figuraciones o la realidad virtual en el mundo actual. La obra es presentada por Jesús Conill (Univ. Valencia) mediante un aclaratorio prólogo. Y como hemos dicho en otras ocasiones, hay que reconocer la importante labor que está haciendo la Fundación Zubiri y el esmero que pone en la cuidada calidad de las publicaciones que realiza.- P. RUIZ LOZANO.

ZUBIRI, Xavier, *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo (Curso de 1971)*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2014, 215 pp. 822, 45 €

Antonio González y Esteban Vargas son los editores y presentadores del curso de Zubiri, tenido en Madrid entre enero y abril de 1971. La trilogía “Dios, religión, cristianismo” estructura la obra, que, a su vez, completa reflexiones anteriores de Zubiri en la década de los sesenta, ya publicadas. Es también el punto de partida para posteriores publicaciones sobre el problema teológico del hombre. La presente edición no sólo busca completar las obras ya publicadas, sino que tiene una intencionalidad crítica. Se busca ofrecer los textos tal y como los dejó el autor, asumiendo el carácter fragmentario e incompleto de sus notas, cursos orales y escritos no publicados. La Introducción se centra en el diálogo, el problema teológico del hombre y el significado del logos revelante, teológico y teologal. En él se expone el esquema que se busca desarrollar a continuación. La primera parte, “El hombre y Dios”, expone los grandes rasgos de su sistema: la dimensión radical del hombre, el problema de Dios en cuanto tal, y el despliegue del problema de Dios (su realidad y el acceso del hombre a Dios, así como la mediación de Cristo). La segunda parte, “El hombre y la religión”, parte

del concepto clave de religación y su plasmación como religión, para estudiar la religión en sí misma, definiendo el concepto y enmarcándolo en la historicidad de las religiones. A partir de estas consideraciones filosófico-teológicas, se pasa a analizar el monoteísmo religioso y el papel del cristianismo en la historia de las religiones. La tercera parte, “El hombre y el cristianismo”, parte de una reflexión teológica (¿Qué es Dios?), centrada en el concepto de misterio de la revelación cristiana, para luego abordar temáticas clásicas, como la creación y la encarnación, bajo el denominador común de la “mundología como donación de Dios”. Un apartado final sobre la Iglesia, su origen y estructura, la escatología y Cristo en la Iglesia, cierran esta parte tercera. Finalmente se ofrece un apéndice final sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la razón formal de ésta, que hay que enmarcar en el contexto de su concepto de Dios y la religación. La introducción de los editores permite contextualizar estos escritos y percibir la evolución que se va dando en Zubiri y las correcciones y reelaboraciones que él mismo va haciendo, aunque no todos los escritos que se publican están revisados por los editores. No cabe duda de la importancia de este texto, que ilumina buena parte del sistema filosófico-teológico de Zubiri de la década de los sesenta y de los setenta. Por otra parte hay que mencionar el creciente interés nacional e internacional que despierta su obra, ejemplarizada en este volumen, ya que el paso del tiempo muestra mejor la originalidad y creatividad de su concepción ontológica y epistemológica. El libro por tanto es indispensable para los especialistas de Zubiri y también para los que se interesan por la trilogía de Dios, la religión y el cristianismo, reflejada en este volumen.- J. A. ESTRADA.

HISTORIA

AA. VV., *Destierro/Des-cielo. Unamuno, de París a la República 1924-1930*. Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, 224 pp., 24 €

Miguel de Unamuno fue desterrado a Fuerteventura por el Directorio Militar el 20 de febrero de 1924. Pronto se trasladaría a Francia, de donde volvió a España en febrero de 1930 para ser triunfalmente recibido en Madrid. Este libro-catálogo quiere ilustrar ese tiempo de exilio ofreciendo una

completa muestra de los materiales conservados, gracias al cuidado del propio autor, en la Casa/Museo de Unamuno en Salamanca. Ello se inserta dentro del Proyecto Unamuno 2018, iniciado en mayo de 2014, con el objeto de conmemorar el VIII Centenario de la creación de la Universidad de Salamanca. La edición es magnífica en su presentación: se recogen en ella documentos personales y cartas, fotografías, páginas de periódicos, etc. Para comprender mejor todo este material gráfico, el libro se inicia con tres trabajos: una crónica de los años de destierro del autor (C. Rabaté y J.-C. Rabaté), una presentación de sus publicaciones literarias en esos años (A. Urrutia) y una exposición del contexto político que fue la Dictadura de Primo de Rivera (M. Esteban).- I. CAMACHO.

ARTOLA BLANCO, Miguel, *El fin de la clase ociosa. De Romanones al estraperlo 1900-1950*. Alianza editorial, Madrid 2015, 309 pp., 22 €

Es conocido el debate entre los historiadores sobre si existió o no desde el último cuarto del siglo XIX un bloque de poder oligárquico liderado por la aristocracia de la tierra y el dinero, al que se incorporaría luego una burguesía industrial incapaz de asumir ningún papel revolucionario. Miguel Artola ha dedicado su tesis doctoral a tomar posición en dicho debate, y se sirve para ello de este intento de historia social de las clases altas españolas durante la primera mitad del siglo XX. Eso sí, limita su horizonte geográfico a la ciudad de Madrid, ciudad que sirve de escaparate de los grandes patrimonios, el poder político y la aristocracia. Para designar al colectivo estudiado recurre al concepto de “clase ociosa”, que Thorstein Veblen popularizó para referirse a quienes carecen de función productiva alguna y se dedican a la alta cultura, al deporte y al consumo de lujo. Las conclusiones del estudio de Artola no van en la línea de las conocidas de Tuñón de Lara: constata cómo se produce un irreparable declive de esta clase después de los años dorados que concluyen con el advenimiento de la segunda república. Y esto ocurre a pesar de que las clases altas españolas pertenecieron al bando vencedor de nuestra guerra civil; pero no supieron mantener las bases tradicionales de su poder y vieron cómo se producía una profunda fractura en sus filas, que resultó ya irreversible.- I. CAMACHO.

BENITO I MONCLÚS, Pere – RIERA I MELIS, Antoni (eds.), *Guerra y carestía en la Europa Medieval*. Editorial Milenio, Lleida 2014, 220 pp., 20 €

La centralidad que la cuestión alimentaria ha tenido en los conflictos militares justifica que fuera objeto de estudio en esta reunión científica de especialistas en historia militar y en historia económica y social, la segunda del grupo de estudios sobre “Crisis en la Edad Media”, celebrada en la Universidad de Lleida en junio/julio de 2011. Los trabajos aquí recogidos se agrupan en tres bloques. El primero es introductorio y aborda la relación entre guerra y carestía en una doble perspectiva: el papel de la actividad militar en el funcionamiento de los mercados y en la formación de los precios de los alimentos; el hambre como arma de guerra y como motor de la guerra. El segundo bloque desciende a diferentes escenarios bélicos en la Edad Media: Hungría en el siglo XII, Inglaterra a principios del XIV, Francia en el XIV, la Península Ibérica tras la Peste Negra, las invasiones que sufrió Cataluña tras la paz de Breigny entre Francia e Inglaterra (1360). El tercer bloque ahonda las relaciones entre guerra, abastecimiento de los ejércitos y de la población civil y mercados alimentarios, con una especial atención a Cataluña.- F. L.

BIELAWSKI, Maciej, *Panikkar. Una biografía*. Fragmenta editorial, Barcelona 2014, 365 pp., 24 €

Doctor en química, en filosofía y en teología, Raimon Panikkar (1918-2010) se adelantó a su tiempo: cuando la ciencia y la religión vivían en conflicto, él se hizo testigo de que la irreducible multiplicidad y diversidad de religiones y culturas podía vivirse pacíficamente y sin perder la identidad. Su biógrafo es también un hombre polifacético: polaco de origen, es teólogo, escritor y pintor, actualmente enseña en la Universidad de Verona. No conoció a Panikkar, pero la lectura de sus textos le hizo interesarse por su persona para buscar en su vida claves de comprensión de su pensamiento. Para ello viajó, entrevistó a personas que le conocieron, consultó archivos (no se le concedió acceder ni a su archivo personal, ni a los del Opus Dei y el Vaticano). Panikkar fue hijo de madre catalana y católica y de padre indio e hindú. Perteneció al Opus Dei desde 1940 hasta

1966 y se ordenó sacerdote en 1946. Sus dificultades con la institución y con su fundador tienen que ver con sus viajes, a Roma y especialmente a la India, donde pasó gran parte de su vida después de abandonar el Opus. Después de una rica experiencia por distintos lugares del mundo, en 1986 se estableció en su pueblo natal, Tavertet, donde se dedicó a estudiar y a escribir sobre temas tan diversos como el diálogo, la espiritualidad, la cristología, la armonía del cosmos, la ecosofía y la teofísica. Solo resta decir que la biografía de Bielawski permite un acercamiento personal a Panikkar gracias sobre todo a los muchos testimonios en que se apoya.- F. L.

BORRÁS GUALIS, Gonzalo M., *Arte andalusí*. Sílex, Madrid 2014, 168 pp., 23 €

Esta obra sintetiza a modo de manual otros estudios que el autor, catedrático emérito de Historia del Arte en la Universidad de Zaragoza, ha realizado o coordinado sobre el tema. Su objeto son las manifestaciones artísticas creadas en los territorios de la península ibérica bajo dominio político del islam entre 711 y 1492 (fin del reino nazarí de Granada). Los estudios existentes sobre el arte andalusí son numerosos y se han enriquecido notablemente en las últimas décadas: por eso el autor hace un encomiable esfuerzo por sintetizar en estas páginas, que pertenecen a la serie “Introducción al arte español”, lo mejor de todos ellos. El manual está dividido según etapas y estilos: el arte del emirato y el califato de Córdoba, el arte de las primeras taifas, el arte almorávide, el arte almohade, el arte nazarí. El texto va ilustrado con reproducciones gráficas de obras de arte o planos de algunos edificios.- F. L.

COHN, Norman, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Pepitas de Calabaza, Logroño 2015, 576 pp., 28 €

La primera edición inglesa de esta obra vio la luz en 1957. Luego ha sido actualizada y remodelada y nos llega a nosotros como versión de su tercera edición. Su autor, que fue profesor en Sussex y miembro de la Academia Británica (murió en 2007), subraya que éste es el primer estudio sobre el milenarismo revolucionario y el anarquismo místico tal como se desarrolló en Europa occidental entre los siglos XI y XVI: dentro del estudio de

la disidencia religiosa o de las herejías de la Edad Media ocupa, por tanto, un lugar destacado. Basándose en la convicción de una segunda venida del Mesías, los movimientos milenaristas se desarrollaron desde los orígenes cristianos, como deja constancia la literatura apocalíptica a lo largo de los siglos (que se analiza al comienzo de este estudio). Es cierto que prendieron sobre todo entre los grupos más desfavorecidos de la sociedad. Su concepción de la salvación reviste rasgos muy específicos: se la concibe como definitiva, inminente, total y portentosa. El autor ha trabajado pacientemente las fuentes, aunque reconoce que éstas proceden principalmente de los grupos que se oponían a estos movimientos. En todo caso, leer hoy estas páginas no dejará de ser ilustrativo también para comprender los movimientos revolucionarios de hoy, sobre todo los que tienen un sesgo religioso.- F. L.

DEBRIS, Cyrille, *Zita. Retrato íntimo de una emperatriz*. Ediciones Palabra, Madrid 2014, 158 p., 14,50 €

La semblanza que se presenta en estas páginas es la de una emperatriz de Austria (la última emperatriz), que va camino de los altares, al igual que su esposo Carlos I de Austria, ya canonizado. Posiblemente el rasgo más saliente de esta persona fue el intentar cumplir siempre la voluntad de Dios en su vida, y esto con tal discreción, que muchas de sus cosas íntimas no han sido conocidas hasta que ha visto la luz esta publicación. El autor es precisamente el postulador de la causa de beatificación de la sierva de Dios que, como buen historiador, ha podido utilizar sus cartas para mostrar aspectos de su personalidad desconocidos hasta ahora. Como oblata benedictina uno de sus ideales consistió siempre en vivir escondida en el secreto de su rey interior, que para ella no era otro que Dios. Su perfil se ajusta muy bien al tipo de santos que pueden servir de modelo a personas corrientes con proyectos de vida corrientes.- A. NAVAS.

FERNÁNDEZ MELLÉN, Consolación, *Iglesia y poder en la Habana. Juan José Díaz de Espada, un obispo ilustrado (1800-1832)*. Universidad del País Vasco, Bilbao 2014, 357 p., 20 €

El protagonista de este estudio es uno de los preladados mejor valorados por la historiografía intere-

sada en los temas de Cuba. A la autora, más que la biografía propiamente dicha del obispo, le ha interesado el sentido y el alcance de la actuación del obispo en el contexto del acelerado desarrollo demográfico, económico, social y cultural, a lo largo de tres décadas cruciales de su historia. Se muestra en estas páginas cómo gran parte de las reformas que llevó a cabo, tanto en el clero como en las parroquias, fueron ideas surgidas de la mente de su predecesor en la sede de La Habana. Él las continuó y llevó a buen término en gran medida, pero sin que se le pueda achacar la originalidad que le atribuían historiadores menos documentados que Consolación Fernández. Se estudia la economía de la diócesis, centrada en la gestión del diezmo eclesiástico. En conjunto nuestra historiadora deja bien claro que Espada no fue en ningún modo liberal, sino un representante del absolutismo ilustrado tardío, reformista y autoritario al mismo tiempo.- A. NAVAS.

GANIVET, Ángel, *Idearium Español – El porvenir de España*. Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 208 pp., 13 €

A pesar de que murió ese mismo año tan significativo en la historia de España, Ángel Ganivet es considerado como miembro de la Generación del 98 o, mejor, como precursor de la misma. Y este reconocimiento se debe especialmente a la obra que ahora se reedita, con una buena introducción de José Luis Abellán. El texto fue escrito durante la estancia de Ganivet en Helsingfors en 1896, penúltima etapa de la carrera diplomática de su autor antes de morir trágicamente dos años después en Riga con sólo 33 años. La pérdida en un mismo año (1898) de los tres últimos territorios coloniales (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) provocó una profunda crisis de la conciencia nacional, que ya se manifestó en los años inmediatamente anteriores en Ganivet y Unamuno, a los que unió una estrecha amistad. Para la salida de la crisis los intelectuales de aquella Generación del 98 reflexionaron sobre la esencia de España y pusieron las bases del nacionalismo español, cuya vigencia perduraría a lo largo del todo el siglo XX. El aprovechamiento político que el franquismo haría luego de la figura de Ganivet y de su pensamiento no debe ocultar sus valores como representante de esta época regeneracionista. De hecho en todos los autores de la Generación

ción del 98 se advierte la huella inconfundible de estas páginas que escribiera Ganivet. La edición se completa con la publicación de dos cartas de Unamuno a Ganivet y las respuestas de éste, que parecieron en *El Defensor de Granada* y que en 1912 vieron la luz como un pequeño libro (*El provenir de España*).- F. L.

GARCÍA, Jesús Manuel, *Teresa a través de sus obras*.

Editorial CCS, Madrid 2015, 176 pp., 10,35 €
 “Sencillo trabajo sobre la vida de Teresa de Jesús a partir de sus obras”: así presenta el autor, que es salesiano y director del Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma, la intención que le ha movido. Quiere salir con ello al paso de toda instrumentalización de la santa que simplifique su figura. Para él Teresa es una líder carismática, dotada de espíritu profético, que supo conjugar admirablemente contemplación y acción. Como destinatarios de esta obra se ha pensado en personas poco familiarizadas con la santa, para quienes este V Centenario de su nacimiento puede ser una excelente ocasión de acercarse a ella. Porque esta mujer polifacética no solo es una figura relevante de la historia. Su vida y sus escritos no han perdido actualidad: mantienen hoy su capacidad de mover a las personas, aunque nuestro tiempo ya no sea el que a ella le tocó vivir. La bibliografía sobre Teresa de Jesús es abundante, pero el autor ha preferido buscar su inspiración directamente en los escritos de la santa: concretamente, su *Vida*, su *Camino de perfección* y su *Castillo interior o Moradas*.- I. CAMACHO.

JORDÁN FERNÁNDEZ, Jorge Alberto, *Los conventos de la Orden de los Mínimos en la provincia de Sevilla. Historia, economía y arte (siglos XVI-XIX)*. Diputación de Sevilla, 2013, 306 pp., 15 €

Este trabajo de investigación viene a llenar un vacío sobre la presencia de los Mínimos en España, y más concretamente en Andalucía. Su práctica desaparición ya en el siglo XIX podría explicar este olvido. La fundación de esta familia religiosa se debe a San Francisco de Paula (1416-1507): se inició en 1435 y recibió su aprobación solemne por parte de la Santa Sede en 1474. Nació y tuvo su primer desarrollo en el ambiente y en el espíritu de la Contrarreforma. Fue en ese tiempo

cuando se extendió por el sur de España. El autor ha investigado su implantación en las provincias de Granada y Sevilla, para detenerse finalmente en los ocho conventos que se fundaron en esta última provincia a lo largo del siglo XVI: Écija, Triana, Arahal, Osuna, La Puebla de Cazalla, Aznalcázar, Utrera, Estepa, Morón de la Frontera y Sevilla. El autor reconoce las dificultades que ha encontrado para acceder a los archivos, en su mayoría desaparecidos por distintas causas. Ha trabajado sobre todo en los fondos que se conservan en el arzobispado de Sevilla. En base a ellos ha reconstruido la historia de estos ocho conventos y de sus personalidades más relevantes. Y ha prestado especial atención a los aspectos económicos y patrimoniales, siguiendo la pista hasta donde le ha sido posible al legado artístico que fueron formando, sobre todo en la etapa de mayor esplendor, hasta mediados del siglo XVIII.- I. CAMACHO.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, *Guzmán. La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. 1282-1521*. Dykinson, Madrid 2015, 712 pp., 33,25 €

Este estudio tiene detrás y largo y paciente trabajo, que el autor reconoce inició entre 1969 y 1972 y que ha ido dando lugar a sucesivas publicaciones. Todas ellas se incluyen en el estudio de la nobleza y del régimen señorial en la Corona de Castilla en los últimos siglos medievales. Su enfoque es político y social: la historia de la familia, su acción política, el análisis de los señoríos y de otras fuentes de poder y de renta, los valores sociales y culturales que vivieron y promovieron. Miguel Ángel Ladero, que ha sido catedrático de Historia medieval en distintas universidades españolas, ha centrado su atención en la familia Guzmán, investigando a fondo el archivo ducal de Medina Sidonia que se conserva en Sanlúcar de Barrameda (Cádiz). Los dos siglos y medio que abarca este libro se inician con los fundadores, que ciertas leyendas relacionan con Guzmán el Bueno, y concluyen con el apogeo de la casa ducal al final del reino de Granada. La obra se completa con varios anexos documentales, entre los que destaca la transcripción de la biografía caballeresca de Alonso Pérez de Guzmán el Bueno, que se conserva en la Biblioteca Nacional (págs. 521-535).- I. CAMACHO.

MARTÍ BONET, Josep M., *Sacra Antiqua. Diccionario ilustrado de términos del patrimonio artístico y cultural de la Iglesia*. Centre Pastoral Litúrgica, Barcelona 2015, 624 pp., 28 €

Conservador de la catedral de Barcelona, de la que es canónigo, Josep M. Martí ha dedicado más de 40 años a atender a estudiosos e investigadores que acuden a archivos, bibliotecas y museos de la Iglesia. Las necesidades experimentadas en esa tarea le llevaron ya en 2010 a publicar *Sacralia. Diccionario del catalogador del patrimonio cultural de la Iglesia, sus bienes culturales y culturales* (Archivo Diocesano de Barcelona). Esta nueva edición está muy renovada, y pensada para historiadores de los bienes culturales de la Iglesia. La perspectiva histórica está muy cuidada, hasta el punto de que se atiende sobre todo al uso de los términos antes del concilio Vaticano II. Por eso hay una larga Introducción (págs. 11-111) en la que se exponen las raíces primitivas del cristianismo en dos fases: la vida de las comunidades cristianas entre 88 y 250; la vida organizativa de la Iglesia Occidental hasta la Edad Media. En la misma Introducción se exponen después las distintas áreas que el diccionario quiere cubrir. Los artículos del diccionario son, por lo general breves y documentados con precisión. En algunos casos sólo se remite a las ilustraciones que se recogen en las páginas finales (587-620). En conjunto, un instrumento de inaudible utilidad.- B. A. O.

MARTÍN DE LA HOZ, José Carlos, *Breve historia de las persecuciones contra la Iglesia*. Ediciones Rialp, Madrid 2015, 222 pp., 16 €

Este libro parte de una evidencia: los cristianos han sufrido persecuciones en todas las épocas de la historia. Y este hecho se interpreta como confirmación de lo que ya anunciara Jesús a sus discípulos, pero también como muestra de la fidelidad de la Iglesia al mensaje de su maestro. El autor, que es teólogo e historiador, hace una selección de las persecuciones más significativas. Naturalmente su recorrido se inicia en la época romana, con una especial atención a las persecuciones de los intelectuales que querían dar razones de su fe. Vienen luego las de los tiempos de Constantino (siglo IV) y las de los iconoclastas (Constantinopla, siglo VII). Ya en el siglo IX no podemos ignorar las que ocurrieron en la Córdoba musulmana. América, Japón y África son territorios que fueron regados también por

la sangre de los mártires. Más recientemente, hay que hablar de las persecuciones promovidas por ideologías: el liberalismo del siglo XIX, el comunismo y el nazismo del siglo XX. Las dificultades de la Iglesia hoy no son sino la continuación de esta larga historia, cuya memoria quiere el autor sea una ayuda para llevar con paciencia y confianza esas pruebas nuevas de nuestro tiempo.- B. A. O.

MORALES MOYA, Antonio (ed.), *1714. Cataluña en la España del siglo XVIII*. Cátedra, Madrid 2014, 477 pp., 20 €

Cataluña, como el resto de los estados de la Corona de Aragón, había apoyado al pretendiente de la Casa de Austria (el archiduque Carlos), pero fue Felipe V de Borbón quien acabó imponiéndose. El 12 de septiembre de 1714 se produjo la capitulación de Barcelona en la Guerra de Sucesión Española. De aquí que ese año de 1714 esté siendo decisivo en el imaginario del nacionalismo catalán. Los 18 autores que se dan cita en este libro son en su mayoría catedráticos de Historia Moderna y Contemporánea, muchos de ellos además trabajando en universidades catalanas. Con este volumen, con el que quieren ante todo rendir homenaje a un historiador de la talla del profesor Miguel Artola, desean acercar al lector las circunstancias que rodearon a aquel 1714. Aunque lo hacen desde un pluralismo de posturas, domina en ellos el deseo de fidelidad a la historia, a lo que hay en ésta de realidad cambiante, dinámica y no teleológica, ajena a concepciones esencialistas: por eso toman distancia de ese universo mítico y excluyente, encaminado a la invención de una identidad catalana. Las dos primeras partes se centran más en lo que ocurrió en 1714 y en su contexto (la monarquía borbónica y la cultura ilustrada); la tercera se ocupa de la memoria de 1714, fijándose más en cómo se está construyendo hoy en torno a las pretensiones independentistas de algunos sectores catalanes.- I. CAMACHO.

MOTOLINÍA, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*. Real Academia Española - Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Madrid 2014, 104* + 445 pp., 35 €

Apenas sabemos nada de este autor hasta que desembarcó en Nueva España (México) en mayo de

1524 con la primera expedición de frailes franciscanos. Y esta etapa más conocida de su vida se cierra en 1555, catorce años antes de la fecha más probable de su muerte. En esos años, no sólo desarrolló una actividad evangelizadora incansable y ocupó cargos de responsabilidad en la orden franciscana, sino que participó activamente en las controversias intraeclesiales a propósito de los métodos de la conquista y de la evangelización. También fue un escritor prolífico, aunque muchas de sus obras sólo son conocidas por referencia de otros autores. Fue en ellas donde mostró su lado polémico enfrentándose incluso al dominico Fray Bartolomé de las Casas, lo que probablemente causó su retirada de la vida pública. *La Historia de los indios* es una obra escrita a retazos y con prisas, parece que resumiendo otra historia anterior que se perdió, y compuesta para evitar que se promulgaran las “nuevas leyes” sobre los indios. En sus páginas se relata la historia de aquellos pueblos antes de la conquista y las vicisitudes que acompañaron al proceso de evangelización. Es la visión de los franciscanos, frente a las de dominicos y clero secular, pero que cuenta con testimonios de primera mano de quienes conocieron a fondo la realidad de aquellos pueblos en los primeros momentos tras la conquista.- I. CAMACHO.

PÉREZ BUSTAMANTE, Rogelio, *Un siglo en la historia de la Unión Europea. 1914-2014. Cronología*. Tirant Humanidades, Valencia 2015, 319 pp., 25 €

Este libro es un repertorio cronológico: así está concebido y será sin duda un instrumento de consulta de gran utilidad. Año tras año, día a día, se recogen acontecimientos de mayor o menor envergadura relacionados con la Unión Europea (reuniones de sus órganos, iniciativas emprendidas o aprobadas, etc.), u otros hechos que ayudan a comprender la evolución del proyecto de integración europea. Con todo extrañará al lector que la cronología se remonte a 1914, cuando el momento fundacional suele ser considerado la Declaración de 9 de mayo de 1950. Si el autor, que es Catedrático Jean Monnet, ha querido ampliar su horizonte hasta la primera guerra mundial es para subrayar que la génesis de la Unión Europea está ya en aquel conflicto y en la iniciativa nacida después de crear una Unión Paneuropea. Las vicisitudes derivadas del triunfo del nazismo

no hicieron sino retrasar el proyecto, que luego se ha desarrollado paciente y minuciosamente hasta hoy. Esta es la lección que deriva de recorrer esta larga sucesión de eventos, que no son para leer de corrida, sino para consultar en la medida y en aquellos puntos en que sea necesario.- I. CAMACHO.

SESÉ, Bernard, *Vida de San Agustín*. San Pablo, Madrid 2015, 145 pp., 8 €

El autor de esta pequeña biografía (“petite vie”), que es profesor en la Universidad París X-Nanterre, nos advierte que en San Agustín se han inspirado grandes desviaciones teológicas, como el luteranismo o el jansenismo, lo que no obsta para reconocer en él a uno de los autores que más han influido en el pensamiento cristiano. En su obra se dan cita la filosofía y la teología, la preocupación pastoral y la lectura atenta de la Sagrada Escritura, que fue siempre su principal fuente de inspiración. En conjunto, sus 113 tratados, sus 218 cartas y sus más de 500 sermones constituyen una verdadera síntesis de los conocimientos de su tiempo. Esta biografía es una excelente introducción a su vida (354-430) porque ayuda a comprender su pensamiento. En el recorrido que el autor va haciendo por sus principales etapas cronológicas presta especial atención a las luchas doctrinales en que San Agustín se vio implicado, sobre todo como obispo de Hipona.- I. CAMACHO.

URRUTIA, Jorge – THION SORIANO-MOLLÁ, Dolores (dirs.), *De esclavo a servidor. Literatura y sociedad (1825-1930)*. Biblioteca Nueva, Madrid 2014, 304 pp., 17 €

La revolución francesa puso en marcha un amplio movimiento para acabar con el Antiguo Régimen, que fue extendiéndose a lo largo del siglo XIX por muchos países. Su objeto era acabar con los privilegios de las élites para hacer realidad los derechos de todos los ciudadanos y atender a las demandas de las clases trabajadoras. En nuestro país este movimiento conoció un decidido impulso a partir de la revolución de 1868. Este libro estudia distintas manifestaciones de ese movimiento pero a través de una fuente concreta: las obras literarias, especialmente la novela. Los estudios que se recogen aquí son fruto de un grupo de trabajo creado por las universidades de Pau y Carlos III con la cola-

boración de otros centros universitarios. Un total de veinte estudios se reúnen en este volumen: en ellos se analizan distintos autores, entre los que destacan Pedro A. de Alarcón, Pereda, Galdós, Emilia Pardo Bazán, el padre Coloma, Concha Espina, Azorín, así como algunos escritores del continente americano.- F. L.

YBARRA E YBARRA, Juan Antonio de, *El vuelo de los halcones. Amor, intrigas y muerte en la Corte del rey Pedro I de Castilla. La lucha por el señorío de Vizcaya*. La Esfera de los Libros, Madrid 2015, 759 pp., 26,90 €

En el contexto del reinado de Pedro I el Cruel, que fue extraordinariamente complejo y accidentado, este estudio se centra en la lucha que se entabló por el señorío de Vizcaya. Frente a otros historiadores que afirman que el señorío de Vizcaya formó siempre parte de la Corona de Castilla, Juan Antonio de Ybarra e Ybarra demuestra que el señorío de Vizcaya fue siempre un territorio independiente de Castilla, que se alió con ella pero que conservó siempre su independencia. Por línea hereditaria llegó el señorío de Vizcaya al infante don Juan de Castilla, que fue proclamado como su señor por los vizcaínos en 1371. Cuando el infante don Juan de Castilla fue coronado rey en 1379, al coincidir en su persona la Corona de Castilla y el señorío de Vizcaya, esta circunstancia produjo la incorporación del señorío de Vizcaya a la Corona de Castilla. Es desde ese momento cuando los reyes de Castilla se nombran a sí mismos también como señores de Vizcaya. El epílogo que cierra el libro da una relación sucinta de los acontecimientos más importantes que sucedieron durante el reinado de Pedro I el Cruel, sorprendiendo al lector con la serie increíble de asesinatos que se perpetraron en aras de la lucha por el poder. Es una lástima que un estudio tan interesante como éste, aunque novelado, no aporte una bibliografía (incluso mínima) orientadora de las fuentes en las que se ha inspirado el autor para componer su relato.- A. NAVAS.

YNDURÁIN, Domingo, *El fin del humanismo tradicional*. Universidad de Huelva, 2015, 106 pp., 12 €

La obra fundamental del que fuera catedrático de Literatura Española en Madrid, el profesor Domingo Ynduráin Muñoz (1943-2003), fue

sin duda *Humanismo y Renacimiento en España* (Ediciones Cátedra, 1994). El inédito que ahora se publica, gracias al trabajo del profesor Jesús Gómez, es una versión previa bastante resumida, pero que contiene lo esencial de la citada obra. Frente a la postura dominante entre los estudiosos que ven humanismo y Renacimiento como dos conceptos homogéneos, Ynduráin piensa que el humanismo tradicional terminó fracasando. Las tres líneas de fuerza de los humanistas más clásicos sucumbieron: el pensamiento de los humanistas más exquisitos fue superado por la nueva escolástica; las lenguas romances sustituyeron al latín como vehículo principal de comunicación; la religiosidad menos racional de los movimientos reformistas populares triunfó frente a las propuestas de renovación religiosa auspiciadas por los humanistas. Más allá de este humanismo que Ynduráin llama "tradicional" hay otra dimensión que perdura: porque determinados postulados de los humanistas quedaron asumidos por la tradición occidental, como son el valor supremo de la persona humana y la afirmación y centralidad del sujeto humano.- I. CAMACHO.

CIENCIAS SOCIALES

ANTÓN MELLÓN, Joan (ed.), *Islamismo yihadista: radicalización y contraradicalización*. Tirant lo Blanch, Valencia 2015, 263 pp., 29 €

Nos encontramos ante un libro interesante a la par que muy útil, aunque su temática nos pueda parecer particular. Se trata de una obra de colaboración de expertos universitarios españoles que estudian el yihadismo desde la perspectiva de los estudios de inteligencia y seguridad. Aparte de lo curioso de la perspectiva, hay que reconocer que los autores hacen un estudio riguroso y detallado del fenómeno del yihadismo de manera que la lectura del libro se vuelve muy instructiva. Es particularmente interesante el estudio general del fenómeno de la radicalización yihadista que presenta Luis de la Corte. Su lectura permite entender cómo se produce esta dinámica social. Por su parte son muy útiles los ensayos de Xavier Torrens y el de Enric Miratvillas sobre la narrativa yihadista y formas de elaborar contra-narrativas. La lectura de estos capítulos permite comprender bien cuál es la argumentación y justificación interna de los grupos yihadistas. La obra en sí es de gran

ayuda para comprender este importante e inquietante fenómeno social de yihadismo y así poder separarlo de la tradición islámica e identificar los puntos de contradicción con ésta. En cualquier caso, un libro interesante y útil para quien quiera estudiar las corrientes y movimientos actuales del islam y de las sociedades modernas.- G. VILLAGRÁN.

AYUSO, Miguel (ed.), *Utrumque ius. Derecho, derecho natural y derecho canónico*. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid 2014, 278 pp., 29 €

El subtítulo es quizás engañoso: más bien el libro recoge trabajos cuyo punto en común es la relación entre derecho natural y derecho positivo, aunque es cierto que se presupone una cierta vinculación, implícita al menos, entre el derecho natural y el canónico. Son 18 las ponencias reproducidas, las cuales fueron presentadas en el V Congreso Mundial de Juristas Católicos, que se celebró en la Universidad Católica de Colombia (Santafé de Bogotá) del 5 al 7 de febrero de 2014. Los ponentes proceden de distintos países de Europa y América. Las relaciones del derecho natural se estudian, según estaba organizado el Congreso, en seis sesiones temáticas centradas en otros tantos ámbitos del derecho: el derecho canónico, el derecho público eclesiástico, el derecho penal, el derecho civil, el derecho constitucional, el derecho administrativo. Con este programa la temática es difícil de resumir, si no es destacar el interés por el derecho natural, que sirve de eje estructurador de tantos profesionales del derecho.- F. L.

AZAGRA ROS, Joaquín – GARCÍA ROCA, Joaquín, *La sociedad inclusiva: entre el realismo y la audacia. Un ensayo interdisciplinar*. PPC, Madrid 2015, 232 pp., 16 €

La defensa de un sistema de protección universal, gratuito y de calidad, y a la vez sostenible y personalizado: en eso coinciden estos dos autores, que se presentan como amigos y abordan el tema desde perspectivas distintas. Y han querido escoger los términos de *realismo* y *audacia* como una síntesis desde la que hacer frente a la crisis del Estado de bienestar (J. Azagra) y a la pobreza y exclusión (J. García Roca). El Estado de bienestar es una conquista irrenunciable, pero se encuentra

hoy ante dificultades objetivas en el contexto de la globalización y de los cambios demográficos y sociales que se han dado en nuestras sociedades. Reconocer que las condiciones no son las mismas es la base ineludible para repensarlo buscando su sostenibilidad y su gestión eficiente. Esto implica no confundir universalidad con gratuidad y aceptar que universalismo es compatible con redistribución. En cuanto a la pobreza, García Roca comienza deshaciendo los mitos ideológicos que desnaturalizan su realidad. En el nuevo contexto la pobreza, una realidad siempre cambiante, se vincula a la desigualdad, a la falta de trabajo o a la exclusión. Y la acción social ante la pobreza y la exclusión tiene que explorar caminos nuevos que pasan por una ampliación de sus actores y protagonistas y por una revisión de sus escenarios.- I. CAMACHO.

BARCIA MAGAZ, José V. – ROMERO, Cote (dirs.), *Alta tensión. Por un nuevo modelo energético sostenible, democrático y ciudadano*. Icaria, Barcelona 2014, 269 pp., 18 €

Se han recogido en este libro hasta 23 breves contribuciones firmadas por personas que se mueven en campos muy distintos (el mundo científico y universitario, el periodismo, el activismo social). Denominador común en todos ellos es su preocupación por la crisis energética y sus posibles salidas. El punto de partida es el actual sistema energético vigente en España, con un modelo oligopólico que permite grandes beneficios a las empresas eléctricas y una fuerte resistencia a las energías renovables, a las que continuamente se las critica, persigue y criminaliza. Con este enfoque muy crítico la obra se estructura en tres partes: el análisis de actual modelo energético; las consecuencias que se siguen de él en diversos ámbitos, como son el económico, el jurídico, el laboral y el medioambiental; las alternativas, que pasan por una toma de conciencia ciudadana para cambiar hábitos de consumo y presionar en favor de un modelo alternativo.- I. CAMACHO.

BAUMAN, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Madrid 2015, 101 pp., 13 €

La idea de sociedad "líquida" es originaria de Zygmunt Bauman, este profesor polaco de origen judío nacido en 1925 y que solo logró estabili-

zarse, después de una vida ajetreada como consecuencia de su condición étnica, en 1971 cuando se estableció en Leeds (Inglaterra) como profesor universitario. Fue entonces cuando comenzó a interesarse por la modernidad y la posmodernidad. La calificación de “líquida” quiere designar esa fluidez y volatilidad que caracteriza a nuestras sociedades, carentes de valores muy sólidos y sometidas a un cambio vertiginoso, donde domina la incertidumbre y la fragilidad. En este librito analiza cómo funciona la cultura en tal contexto social. Para Bauman la modernidad líquida ha transformado la cultura, privándola de aquel carácter identitario de que la dotó la Ilustración, para reducirla a un depósito de bienes concebidos para el consumo. La relación entre cultura e identidad colectiva tiende a diluirse ante fenómenos como la globalización, las migraciones, el predominio del mercado o los procesos de integración política. Estos distintos aspectos son los que analiza Bauman en este ensayo ahondando en sus ideas ya conocidas sobre la sociedad líquida.- I. CAMACHO.

BUNGE, Mario – GABETTA, Carlos (comps.), *¿Tiene porvenir el socialismo?* Gedisa, Barcelona 2015, 202 pp., 16,90 €

El fracaso del socialismo autoritario en la Unión Soviética pareció dejar todo el campo libre al capitalismo, ya sin alternativa. Pero ni la versión liberal del capitalismo ni tampoco la versión populista han conseguido consolidar el modelo, porque no han resuelto el problema de la distribución de la riqueza generada. Por eso el debate se reabre tras los últimos acontecimientos que han conmovido al mundo. Y este libro quiere contribuir a ese debate gracias a seis expertos de distintas especialidades, aunque todos ellos con reconocida sintonía con el socialismo: especialistas en filosofía de las ciencias (M. Bunge y A. Doménech), en historia (J. Fontana), en economía (A. Gutiérrez Vergara) o periodistas (C. Gabetta y M. Schuster). Se mueven en un terreno más filosófico unas veces; otras, más en el histórico. No se trata tanto de volver a aquel socialismo irremisiblemente condenado al olvido después de 1989, sino de analizar y cuestionar la deriva social-liberal que ha querido dominar a lo que de algún modo se ha seguido llamando socialismo. Y hay en común la fe de que un socialismo democrático podrá ser la

solución, ese modelo que no ha pasado de ser un sueño sin prácticamente ninguna realización en la historia.- I. CAMACHO.

FANTOVA, Fernando, *Diseño de políticas sociales. Fundamentos, estructura y propuestas*. Editorial CCS, Madrid 2014, 436 pp., 27,50 €

Si en algo está teniendo efectos la crisis presente es en las políticas sociales: se ha llegado a hablar de una “edad de bronce” de la política social, tras la “edad de oro” (1945-1975) y la “edad de plata” (1976-2007). Fernando Fantova, que es sociólogo y educador social y ha trabajado en la elaboración de políticas sociales en el País Vasco, quiere hacer una propuesta completa de cómo enfocar hoy la política social teniendo en cuenta los cambios sustanciales que se han producido. Analiza hasta doce propuestas que han surgido en estos últimos años, en distintos países y contextos. Y se atreve luego a formular un ambicioso esquema que articula en políticas sectoriales, transversales e intersectoriales. Desciende a muchos detalles en los tres niveles mencionados (sobre todo en los dos primeros) para no quedarse en generalidades. Y todo ello lo hace después de detenerse en cómo se puede entender hoy la política social y cuáles son los rasgos más novedosos del contexto actual, que obligan a repensar todo esta área de actuación. Si de algo se puede tachar al libro, sobre todo en los primeros capítulos, es de acumular una abundante información no siempre suficientemente estructurada.- I. CAMACHO.

GIDDENS, Anthony – SUTTON, Philip W., *Conceptos esenciales de Sociología*. Alianza Editorial, Madrid 2015, 168 pp., 12,95 €

La sociología es una ciencia relativamente joven, nacida en el siglo XIX, pero está siempre obligada a revisar sus propios conceptos para no volverse irrelevante con el paso del tiempo. Los conceptos de las ciencias naturales sirven para explicar el comportamiento de las plantas y de los animales, pero no para cambiarlos. Con los conceptos de las ciencias sociales las cosas no son tan sencillas. Se da una interrelación entre la realidad y el concepto que hace que la evolución de los hechos obligue a modificar el concepto, al tiempo que éste deja sentir su influencia sobre los comportamientos humanos y tiene la virtualidad de modificar los mismos fenómenos que trata de explicar. Con este enfoque

los autores han elaborado una selección de conceptos, unos más clásicos y otros más modernos, en torno a diez áreas temáticas. En conjunto, son casi 70 los conceptos estudiados, cada uno complementado con una bibliografía selecta, por lo general del ámbito anglosajón. Será una buena obra de consulta para precisar ideas y términos que el lenguaje corriente tiende a dotar de una creciente ambigüedad: es el caso, por poner algunos ejemplos, de modernidad, globalización, posmodernidad o sociedad civil.- I. CAMACHO.

RODRÍGUEZ HERRERA, Adolfo, *La riqueza. Historia de una idea*. Maia Ediciones, Madrid 2015, 227 pp., 11 €

¿Qué es la riqueza? ¿Cómo se mide? He ahí dos preguntas que siempre se ha hecho la humanidad. Y son dos las líneas de pensamiento a través de las cuales se ha buscado la respuesta. Para unos, la utilidad de un bien (que nos orienta sobre lo que es) resulta completamente distinta a su intercambiabilidad (que es básica para cuantificarla y medirla). Para otros, en cambio, la intercambiabilidad de un bien es una consecuencia de su utilidad: son los autores de la escuela marginalista. Detrás de esta duplicidad están, como adivinará el lector, los conceptos de valor de uso y valor de cambio. El autor, que es catedrático de la Universidad de Costa Rica, prescinde de esta segunda línea interpretativa para centrar su libro en la primera. Y lo hace estudiando cinco personalidades clásicas de indudable peso en la historia del pensamiento, y más concretamente del pensamiento económico: Aristóteles, Tomás de Aquino, John Locke, Adam Smith y Karl Marx. El trabajo se desarrolla desde un análisis directo de los textos de estos autores, que son citados continuamente.- I. CAMACHO.

VARIA

ALIFANO, Roberto, *Yo, Dante Alighieri. En mitad del camino de la vida*. Ediciones Khaf, Madrid 2015, 372 p., 15 €

Estamos ante la presentación de un manuscrito en que Dante reflejaría su vida, en particular la que llevó durante los casi veinte años en que vivió deserrado de su Florencia natal. En este volumen, en su prólogo, nos cuenta Roberto Alifano las vicisitudes que habría sufrido el manuscrito de Dante

hasta caer en las manos del sacerdote Miguel de Santander y Loazes. Este sacerdote habría aprovechado los tres años en que estuvo enfermo para ir traduciendo pacientemente el original toscano al castellano. Poco antes del momento en que habría decidido dar a conocer al mundo públicamente el manuscrito, le habría sido robado. Según se aclara en el prólogo, este robo sería producto de alguna sociedad secreta interesada en destruirlo, con lo que Roberto Alifano sólo habría podido contar con la traducción al castellano hecha por el padre Santander y que es la que se ofrece en esta publicación.- A. NAVAS.

PÉGUY, Charles, *El frente está en todas partes (Selección de textos)*. Nuevo Inicio, Granada 2015, 404 pp., 28 €

En la Introducción, firmada por el arzobispo Javier Martínez y por Sebastián Montiel, es definido Péguy como “el profeta de la Encarnación” (pág. 55). La editorial Nuevo Inicio ha querido conmemorar con este libro el centenario de la muerte del poeta francés (1873-1914), muerto prematuramente en los campos de batalla de la primera gran guerra. Ya en 1953 Hans Urs von Balthasar publicó una breve antología de textos de Péguy con el título *Todos estamos en el frente*, título que ha inspirado el de ésta. Y el frente –o la frontera, como diría el mismo Péguy– nos sale al encuentro por todas partes. La selección de textos (que abarca escritos desde 1897 hasta el año de su muerte) es un reflejo de la vida de su autor. Decepcionado del catolicismo en la escuela laica y republicana de su país, se entregó luego al socialismo libertario. Tampoco ahí encontró su lugar. Inició entonces un cambio intelectual que se fue consolidando paulatinamente en medio de la crítica de sus antiguos compañeros socialistas y de la desconfianza de los católicos. Pero Péguy caminó siempre conducido por la libertad y la fidelidad hasta llegar al umbral mismo de la Iglesia. Von Balthasar lo considera uno de los mayores teólogos cristianos, crítico con el pensamiento moderno y todo lo que este significa en las sociedades de su tiempo.- F. L.

SÁNCHEZ ADALID, Jesús, *Y de repente, Teresa*. Ediciones B, Barcelona 2015, 570 pp., 18,75 €
El encargo de escribir esta novela histórica le fue hecho al autor, ya conocido como novelista,

con motivo del V Centenario del Nacimiento de Santa Teresa (1515-2015). Sin ser un relato histórico, tampoco quiere el autor tergiversar los hechos, aunque la reconstrucción que hace de muchos de ellos tiene el sello de la perspectiva actual desde la que se escribe. Valiosa es la reconstrucción de lo que fue la Inquisición en España, que comenzó persiguiendo a los falsos conversos para centrarse después en los acusados de “dejadismo” y alumbradismo. Sánchez Adalid, que reconoce haber dedicado mucho tiempo previamente al estudio de esta época, retrata también lo que esa institución de la Iglesia tiene de enfrentamiento entre eclesiásticos, donde no se excluye ni el afán de medrar, ni el recurso al juego sucio, ni la venganza. El dominico Tomás Vázquez, como encargado de los procesos contra Teresa de Jesús, es el protagonista central de la novela, en la que cobra un relieve notable su

enfrentamiento con el inquisidor de Toledo, Rodrigo de Castro (caracterizado como uno de los perseguidores más encarnizados de los alumbrados, que llegó a encarcelar al arzobispo primado de esa ciudad, Bartolomé de Carranza, y enviarlo a Roma donde murió). Gracias al buen hacer y a la ecuanimidad del fraile dominico, es posible que el Inquisidor General, el cardenal Gaspar de Quiroga, logre evitar la condena de la santa de Ávila tras los procesos que se siguen contra ella en Toledo y en Sevilla. Tomás Vázquez es, en ambos casos, el encargado de investigar *in situ* y de preparar los informes correspondientes. La convicción que se va imponiendo en el dominico de la inocencia y santidad de la monja perseguida da ocasión a Sánchez Adalid para exaltar la figura de la reformadora del Carmelo, su humanidad y humildad, así como sus dotes místicas.- I. CAMACHO.

LIBROS RECIBIDOS¹

- BELTRÁN LLAVADOR, F., *Thomas Merton. El verdadero viaje*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 160 pp.
- BEN JELLOUN, T., *El Islam que da miedo*, Alianza, Madrid 2015, 115 pp.
- BOBBIO, N., *Iusnaturalismo y positivismo jurídico*, Trotta, Madrid 2015, 229 pp.
- CAÑIZARES, O. - GARCÍA DE LEANIZ, C., *Hazte experto en inteligencia emocional*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 352 pp.
- CAUSSE, J.-D. - CUVILLIER, É., *Ver más grande. Viaje a través del cristianismo. Exégesis, antropología, psicoanálisis*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 216 pp.
- CODINA, V., *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 192 pp.
- DECLoux, S., *“He venido para que tengan vida”. Ejercicios de ocho días con San Juan*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 232 pp.
- ESPARZA, J. J., *Historia de la Yihad. Catorce siglos de sangre en el nombre de Alá*, Esfera de los Libros, Madrid 2015, 380 pp.
- GARCÍA MAESTRO, J. P., *Solo el amor nos puede salvar. La actitud del cristianismo ante las otras religiones*, San Pablo, Madrid 2015, 248 pp.
- GINER DE LOS RÍOS, F., *El pensamiento en acción (Textos)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2015, 466 pp.
- GÓMEZ MANZANO, R. - BERMEJO POLO, M., *Los valores humanos en la vida consagrada. Cursillos de formación*, San Pablo, Madrid 2015, 195 pp.
- GONZÁLEZ BUELTA, B., *Letra pequeña. La cotidianidad infinita*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 256 pp.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *El camino hacia una vida lograda*, PPC, Madrid 2015, 272 pp.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I., *¿El capital contra el siglo XXI? Comentario teológico al libro de Thomas Piketty*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 232 pp.
- GONZÁLEZ-ANLEO, J. M., *Generación selfie*, PPC, Madrid 2015, 176 pp.
- HABERMAS, J., *Mundo de la vida, política y religión*, Trotta, Madrid 2015, 277 pp.
- HEILBRONER, R., *Los filósofos terrenales. Vida, tiempo e ideas de los grandes pensadores de la economía*, Alianza, Madrid 2015, 503 pp.
- IVEREIGH, A., *El gran reformador*, Ediciones B, Madrid 2015, 570 pp.
- JUNG, C. G., *La psicología del yoga Kundalini*, Trotta, Madrid 2015, 185 pp.
- KASPER, W., *La liturgia en la Iglesia*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 552 pp.
- KÜNG, H., *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Trotta, Madrid 2015, 216 pp.
- LENOIR, F., *Francisco, la primavera del Evangelio*, PPC, Madrid 2015, 135 pp.
- LOP SEBASTIÁ, M. (ed.), *Alfonso Salmerón. Una biografía epistolar*, Mensajero, Bilbao 2015, 400 pp.
- MARTÍNEZ LOZANO, E., *Otro modo de leer el evangelio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2015, 416 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.

- MERTON, TH., *“La voz secreta”. Reflexiones sobre mi obra en Oriente y Occidente*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 224 pp.
- MOLTMANN, J. - BOFF, L., *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 120 pp.
- MONSERRAT, J., *El gran enigma. Ateos y creyentes ante la incertidumbre del más allá*, San Pablo, Madrid 2015, 447 pp.
- ORÍGENES, *Sobre los principios*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, 1.048 pp.
- PAGOLA, J. A., *Recuperar el proyecto de Jesús*, PPC, Madrid 2015, 240 pp.
- PIÑERO, A., *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Trotta, Madrid 2015, 575 pp.
- PROBA, *Poema sagrado sobre los méritos de Cristo*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, 168 pp.
- REINER, H., *Fundamentos, principios y normas particulares del Derecho natural*, Encuentro, Madrid 2015, 72 pp.
- RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M., *Mosaico humano*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 264 pp.
- RODRÍGUEZ, J. V., *Juan de la Cruz y el evangelio de la gratuidad*, PPC, Madrid 2015, 360 pp.
- ROMERO, ÓSCAR A., *La Iglesia no puede callar*, PPC, Madrid 2015, 176 pp.
- SANDRIN, L., *Psicología del enfermo. El hilo de la verdadera esperanza*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 224 pp.
- STEVENSON, K. - GLERUP, M., *La Biblia comentada por los Padres de la Iglesia. Antiguo Testamento. Ezequiel, Daniel*, Ciudad Nueva, Madrid 2015, 496 pp.
- UNDERHILL, E., *La práctica del misticismo*, Trotta, Madrid 2015, 107 pp.
- URIARTE, J. M., *El celibato. Apuntes antropológicos, espirituales y pedagógicos*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 192 pp.
- URÍBARRI, G. (ed.), *La familia a la luz de la misericordia*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 256 pp.
- VIDAL, S., *Hechos de los Apóstoles y orígenes cristianos*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 2015, 176 pp.

ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE

El paulinismo de San Juan de Ávila

Filemón, o la retórica cristiana de la reconciliación

Madeleine Delbrél: La fecundidad de una vida evangélica

Criticas cordiales a la bioética secular desde la teología moral

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

Para más información, escriba a:

Apartado 2002

18080 Granada (España)

proyeccion@teol-granada.com

Tel.: +34 958 18 52 52

CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá

la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

VI. Normas de presentación: Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título del artículo en formato normal y entrecorillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). Pe.: T. H. TROEGER, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en VERSALITA; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecorillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en VERSALITA; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). Pe.: C. GRANADO, “Tertuliano”, en X. PIKAZA – N. SILANES (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. FONT, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. ALEMANY – J. A. GARCÍA-MONGE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

VII. A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

VIII. Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Pablo Ruiz Lozano, sj
Revista Proyección
Facultad de Teología
Apartado 2002
18080 Granada (España)
proyeccion@teol-granada.com
Tél. +34 958 18 52 52

ISSN 0478-6378



Prof. Vicente Callao, 15 (Campus Universitario de Cartuja) - 18011 GRANADA
Apartado de correos, 2002 - 18080 GRANADA
SECRETARÍA: +34 958 162 486 • CENTRALITA: +34 958 185 252 • Fax: +34 958 162 559
Correo e: info@teol-granada.com • www.teol-granada.com