

## Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
GRANADA

¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica?  
Una cuestión sobre el laicado planteada  
desde la vida consagrada

RICARDO ALDANA VALENZUELA

---

La espiritualidad de la devoción al Corazón  
de Jesús. Exposición sintética

MANUEL RUIZ JURADO SJ

---

La transculturación de la teología  
crítica española: la teología política que  
“deviene” en teología de la liberación

LUIS JOAQUÍN REBOLO GONZÁLEZ

---

El acontecimiento propiciante  
en Heidegger. Guía de lectura

ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS







# Proyección

## *Teología y Mundo Actual*

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



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

Año LXIV  
nº 265  
abril – junio 2017

#### **DIRECTOR**

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

#### **SECRETARIA**

Ignacio Rojas Gálvez  
Facultad de Teología de Granada

#### **CONSEJO DE REDACCIÓN**

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

#### **BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO**

Ildelfonso Camacho Laraña

#### **TRADUCCIÓN**

Antonio Maldonado Correa

#### **INTERCAMBIOS**

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

#### **ADMINISTRACIÓN**

administracion@teol-granada.com

#### **DIRECCIÓN POSTAL**

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

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

#### **PRECIOS**

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

No se admiten talones.

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

---

#### CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

#### IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

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

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

(Con licencia eclesiástica)



Papel procedente de  
fuentes responsables  
FSC® C015618

## Sumario

¿Eclesiocentrismo en nuestra  
comunidad católica? Una cuestión sobre  
el laicado planteada desde la vida consagrada ..... 125-141  
*RICARDO ALDANA VALENZUELA*

La espiritualidad de la devoción al Corazón  
de Jesús. Exposición sintética ..... 143-159  
*MANUEL RUÍZ LOZANO SJ*

La transculturación de la teología  
crítica española: la teología política que  
“deviene” en teología de la liberación ..... 161-176  
*LUIS JOAQUÍN REBOLO GONZÁLEZ*

El acontecimiento propiciante  
en Heidegger. Guía de lectura ..... 177-201  
*ANTONIO M. MARTÍN MORILLAS*

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO ..... 203-234

LIBROS RECIBIDOS ..... 235



## RICARDO ALDANA VALENZUELA

Ricardo Aldana Valenzuela, nacido en México en 1957, es miembro de los Siervos de Jesús. Estudió Filosofía en la Ciudad de Puebla (México), donde ejerció también enseñanza universitaria. Comienza sus estudios de Teología en la Universidad de Navarra, finalizados los cuales es ordenado sacerdote en 1988. Tras varios años como superior de la comunidad en España, en Roma se licencia en Sagrada Escritura y ha sido durante cinco años colaborador en la formación en Casa Balthasar en esta misma ciudad dedicándose a la difusión de la obra de Hans Urs von Balthasar, Henry de Lubac y Adrienne von Speyr. Ha colaborado en la traducción al español de esta última. Actualmente es profesor en el Seminario de Granada (Instituto de Teología Lumen Gentium) y en el Seminario de Córdoba (Instituto de Teología San Pelagio).

## MANUEL RUÍZ LOZANO SJ

Doctor en Teología, ha sido presidente del Instituto de Espiritualidad y es profesor emérito de espiritualidad en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. También ha pertenecido al Instituto histórico de la Compañía de Jesús. Ha preparado las ediciones críticas de *Scholia in Constitutiones S.I.* de J. Nadal y del *Diario Espiritual* de Francisco de Borja y de las *Obras* de San Ignacio de Loyola. Es autor de numerosos artículos y libros sobre historia, teología y espiritualidad entre los que destacan: *El discernimiento espiritual. Para encontrar la voluntad de Dios; Donde bajar es subir; El peregrino de la voluntad de Dios.*

## LUIS JOAQUÍN REBOLO GONZÁLEZ

La Puebla del Río, Sevilla, 1977. Lcdo. en Estudios Eclesiásticos por la Facultad de Teología de Granada y Lcdo. y Dr. en Sagrada Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido profesor del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla y de la E.U. Francisco Maldonado de Osuna, así como director de la Escuela de Teología de Écija y director de la *Revista Internacional Isidorianum*.

## 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.

**¿ECLESIOCENTRISMO EN NUESTRA COMUNIÓN CATÓLICA?**  
**UNA CUESTIÓN SOBRE EL LAICADO PLANTEADA DESDE LA VIDA**  
**CONSAGRADA**

*Ricardo Aldama Valenzuela*

*Sumario:* El artículo quiere identificar con la palabra “eclesiocentrismo” un problema en la tendencia de algunas comunidades católicas a convertirse en centro de sí mismas, quedando oscurecido el centro cristológico de la Iglesia. El punto de vista es el de los consejos evangélicos que, si son realmente vividos, ayudan a permanecer en dicho centro. Después de definir en qué sentido se puede hablar de cristocentrismo eclesial, se pasa a la descripción del problema dicho, con diversos ejemplos recientes de comunidades o movimientos católicos, cuyo carisma auténtico podría sufrir en su fecundidad a causa de esa orientación eclesiocéntrica. Finalmente se propone de nuevo el camino de la pobreza evangélica, como necesario para permanecer en la óptica católica.

*Summary:* This article seeks to identify with the word “eclesiocentrismo” a problematic tendency of some Catholic communities to convert themselves into their own “center”, and so leave obscured the Christological center of the Church. The point of view is that of the evangelical counsels which, if they are really lived, help one to remain in this center. After defining in what sense one can speak of ecclesial Christocentrism, the article goes on to describe the said problem, with several recent examples of Catholic communities or movements, whose authentic charism could suffer in its fruitfulness because of this ecclesiocentric orientation. Finally, the path of evangelical poverty is again proposed as necessary in order to abide in the Catholic viewpoint.

*Palabras clave:* Consejos evangélicos, cristocentrismo, comunidades eclesiales, auto-referencialidad, catolicismo.

*Key words:* Evangelical councils, Christocentrism, ecclesial communities, self-referentiality, Catholicism.

Fecha de recepción: 4 marzo de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2017

Toda la vida consagrada, dice Adrienne von Speyr, lleva consigo el hecho evangélico de que el joven rico, llamado por Jesús a “ser perfecto”, la única vez que consta en el Evangelio la expresión, respondió con un *no*. Porque todos los religiosos sabemos que hay algo de ese *no* en nuestra vida, y que de algún modo nuestra confesión conlleva la necesidad de mostrar arrepentidos al Señor y a la Iglesia ese *no*, aunque por gracia

suya no hayamos roto con la llamada<sup>1</sup>. Sin el ministerio sacerdotal, la vida consagrada sería imposible, porque necesita volver a nacer de la confesión y de la Eucaristía como vida nueva, como la imposibilidad hecha de nuevo posible por los sacramentos de Jesucristo<sup>2</sup>.

Por eso, al plantear una cuestión desde la vida consagrada se siente inmediatamente el peso de no poder representar ante la Iglesia una forma nítida de la vida según los consejos evangélicos, establecidos *por* el Señor mismo y *en* el Señor mismo, en sus palabras y ejemplos<sup>3</sup>, en su propia vida de virginidad, pobreza y obediencia (“*in virginitate... indiviso corde Deo soli*”, “*egenus factus*”, “*factus oboediens*”<sup>4</sup>; “*qui [Christus] virgo et pauper, per oboedientiam...*”<sup>5</sup>).

Pero precisamente por su fundación cristológica los consejos evangélicos no son propiedad exclusiva de los religiosos sino don del Espíritu del Señor a la Iglesia entera, y por eso el camino de los que profesan los consejos es también el de una forma de vida que dice algo esencial a todos<sup>6</sup>; y así, si los votos no nos dan un derecho de propiedad alguna sobre los consejos evangélicos, sí nos dan la obligación a un testimonio sobre ellos como contraseñas de la autenticidad de la vida de la Iglesia<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. A. VON SPEYR, *La confesión. La Santa Misa, Palabras de la cruz y sacramentos*, Fundación San Juan, Rafaela 2004, 152 ss.

<sup>2</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Seguimiento y ministerio”, en *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2001, 81-144.

<sup>3</sup> Cf. *Lumen Gentium* 43.

<sup>4</sup> *Lumen Gentium* 42.

<sup>5</sup> *Perfectae Caritatis* 1. El Concilio Vaticano II, con esta referencia de los consejos evangélicos al Señor Jesucristo, ha dejado atrás la discusión sobre un origen puramente eclesial de los mismos que ocupó a algunos teólogos en la primera mitad del siglo XX (al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*). Al mismo tiempo ha iluminado la realidad histórica de la vida consagrada eclesial: si la teoría de tres consejos evangélicos se formuló con claridad sólo en el siglo XIII y, consecuentemente, si los votos de los religiosos no se han tenido siempre la forma de los “tres votos”, no obstante las distintas formulaciones de la profesión y las variaciones teológicas sobre la consagración a Dios en la renuncia al matrimonio, a los bienes temporales y a la disposición autónoma de la propia vida, la realidad eclesial de la persistencia de la forma de vida del Señor según los tres ámbitos humanos de los consejos, es indudable. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Teología del voto religioso”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, Ediciones San Juan, Madrid 2013, 40-58.

<sup>6</sup> Vale aquí la fórmula de Balthasar según la cual los consejos evangélicos son “*forma sui et totius*”, son la forma del estado de vida consagrada y de la totalidad de la Iglesia, pobre, virgen y obediente, por tanto forma de la vida cristiana en general. Cf. *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln<sup>2</sup>, Freiburg 1977, 137-144; 163.

<sup>7</sup> Se echa de menos a veces en la teología sobre la vida consagrada, sin embargo, una consideración más cristológica que permita contemplar la relación inmediata entre los consejos vividos por Cristo y el estado eclesial de vida consagrada, relación precisamente de fundamento. Es como si se pensara que Cristo ha establecido en su propia vida los consejos evangélicos, pero no ha fundado propiamente el estado de vida consagrada, fundación más bien eclesial. Nos parece que la situación es análoga a la de los sacramentos: si la economía sacramental en la Iglesia es propiamente post-pascual (y su fijación teológica en 7 es medieval), el fundamento inmediato, que sigue actuando como tal en los sacramentos eclesialmente celebrados, es toda la vida del Señor. De otra manera haríamos de los sacramentos una cuestión prevalentemente de legislación eclesial. Según Ch. von Schönborn esto nos ha ocurrido con el matrimonio, sobre el que la teología ha pensado durante siglos más en términos jurídicos y morales que cristológicos (cf. ANTONIO SPADARO SJ, “Matrimonio e conversio pastorale. Entrevista al Cardinale Christoph Schönborn”: *La Civiltà Cattolica* 3966 (2015) 449-552). De modo semejante, si los caminos de la vida religiosa dependen de los carismas de los fundadores, el fundamento de la vida propuesta es siempre y activamente la vida del Señor. Decididamente cristológica es la teología de H. U. von Balthasar sobre el estado religioso y los demás estados cristianos de vida, cuando ve la fundación del estado de vida consagrada en una “división” operada por Jesucristo mismo entre los que creen en Él, pues llama a algunos, no a todos, a estar con Él. Cf. *Christlicher Stand*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1981<sup>2</sup>, 103-144.

## 1. Jesucristo como centro de la comunión eclesial

La fe cristiana como se manifiesta en la profesión bautismal consiste en “*credere in Deum Patrem... et in Dominum nostrum Iesum Christum... et in Spiritum Sanctum*”. Como es bien sabido, la preposición “in” más el acusativo latino rigiendo un verbo que no es de movimiento es un barbarismo cristiano. La fe ha hecho su propia expresión latina (y correlativamente griega) para decir que *creemos* en un movimiento cuyo término no puede ser sino una persona divina. En cambio, “*credere Ecclesiam*”, un verbo de pensamiento con su objeto directo, no hace de la Iglesia término del movimiento de la fe, sino parte de ese movimiento, dentro del “ciclo” del Espíritu Santo<sup>8</sup>. Cabría por tanto afirmar con Henri de Lubac que si es normal que el convertido pase por un cierto tiempo (intrauterino) de “crear a la Iglesia” o de dar crédito a la Iglesia, es también normal que este mismo cristiano pase (extrauterinamente) a *creer en Dios en y con la Iglesia* y, más aun, a representar ante Dios la fe de la Iglesia, de modo que la Iglesia llegue a creer por medio de él<sup>9</sup>.

Esta fe de la Iglesia entera representada personalmente por el cristiano ante Dios incluye, como dos polos, tanto la comunión de fe y salvación en la Iglesia entera (*Ecclesia tota in Christo*) como la soledad de la cruz (*Ecclesia ex latere Christi*). La apertura católica del corazón del creyente se mantiene tal gracias a la tensión de los dos polos, como una elipse mantiene su forma por la distancia entre sus dos focos. La soledad de Dios ante Dios, *Solus cum Solo* en la cruz, la soledad de Jesús rechazado por los suyos ante el abandono del Padre, funda la soledad del cristiano ante Él: funda la necesidad del *solus cum Solo*. Pero en ambas soledades está incluida la comunión más abierta posible, la introducción de los redimidos a la comunión del Padre y el Hijo (cf. 1 Jn 1,3), y la representación de la comunión entera de la Iglesia en la relación personal exclusiva con el Señor. El signo evangélico más elocuente de esto, según Adrienne von Speyr, y su realización arquetípico-eclesial, es la fundación de la primera comunidad de la Iglesia, la de María y Juan, en el momento de la muerte del Señor. Es comunión de los solitarios en el abandono<sup>10</sup>. Aquí no hay estrechez posible, ya que el aislamiento propio o de otro ha sido para siempre superado por esta comunidad de soledades. Y justamente porque esta soledad es fuente de vida la resurrección del Señor permitirá a los solitarios subsistir como comunión en el cuerpo del Resucitado, y en la Iglesia se deberán conocer los dos momentos, el de la soledad y el del encuentro con los hermanos. La soledad de Benito de Nursia en Subiaco, la de Francisco de Asís en el Monte Alverna, la de Ignacio de Loyola en Manresa, son reflejo de esta soledad que crea comunión eclesial, reflejo de la soledad originaria del Calvario. Porque el centro de esta comunión es Jesucristo. Por su presencia-ausencia la Iglesia se congrega en una comunidad nueva en el Calvario.

<sup>8</sup> Cf. HENRI DE LUBAC, *La fe cristiana*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1988, 57-89. Sobre la fórmula “credere in”, cf. *Id.* 290 ss.

<sup>9</sup> Cf. HENRI DE LUBAC, *Id.* 179-209.

<sup>10</sup> Cf. *Ancilla Domini*, en *Ancilla Domini. María en la redención*, Fundación San Juan, Rafaela 2005, 144-145; H. U. VON BALTHASAR, “La soledad en la Iglesia”, en *Pneuma e Institución*, Encuentro, Madrid 2008, 209-237. Sobre la cuestión de los Movimientos eclesiales actuales que nos ocupará aquí, H. U. von Balthasar advertía en 1987: “el estar juntos puede y debe suscitar alegría y fortalecer la fe. Pero no se dan como modelo exclusivo, ni tampoco central de la existencia cristiana. También aquí está el peligro... de interpretar sin más una experiencia psicológica o sociológica como religiosa y cristiana” (“Laienbewungen in der Kirche”, en *Gottbereites leben*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 231).

Pudiera parecer que la vida de la Iglesia empieza más bien en el tiempo de los Hechos de los Apóstoles, pues San Lucas nos ha dejado su segundo libro como paradigma de la historia de la Iglesia y la evangelización<sup>11</sup>. Es entonces cuando el *Kyrios* glorificado envía desde el Padre al Espíritu Santo para guiar los pasos de la Iglesia de los llamados ahora cristianos. Pero precisamente la conducción del Espíritu es un nuevo ingreso a la historia evangélica, que de este modo no queda nunca atrás, sino que en el tiempo del Espíritu o de la Iglesia va mostrando “la riqueza insondable que es Cristo” (Ef 3,8). La Iglesia vive de la novedad del Espíritu que introduce siempre de nuevo en el pleroma que es Cristo, y sólo así ella misma es pleroma que da cumplimiento a Cristo (Ef 1,23, que puede leerse en los sentidos). De nuevo, los ejemplos de la vida consagrada son elocuentes: la novedad de Basilio de Cesarea de la radicalidad bautismal como forma de vida cristiana no lleva más allá del Evangelio de Cristo, sino que introduce de nuevo en él con nueva profundidad eclesial<sup>12</sup>, y la novedad de la pobreza de Francisco y Domingo no entrega la vida cristiana al supuesto Reino (joaquinita) del Espíritu, sino que introduce de nuevo en el Reino fundado en Cristo<sup>13</sup>, y como la novedad de Ignacio de Loyola de un amor tan universal en Dios y a la vez tan concreto en el seguimiento de Cristo no es una superación mística del Evangelio sino un “modo de proceder” para vivir en él<sup>14</sup>.

Se puede decir, una vez más con Balthasar, que Jesucristo, como Alfa, procede del Padre siempre actualmente y, como Omega, siempre actualmente entrega su obra al Espíritu, que a su vez toma de lo suyo<sup>15</sup>. El cristocentrismo de la Iglesia católica es su misma constitución como Cuerpo y Esposa del Señor, como Iglesia del Dios uno y trino.

## 2. El problema

El problema para el que pediríamos la atención y que ya adelantamos en el título de “¿eclesiocentrismo?”, se refiere principalmente a la vida de fe de los laicos, pero en un punto que afecta a todos los cristianos. Nos parece que hoy los católicos tenemos una experiencia amplia de que, en los últimos años, se ha propagado entre algunos fieles un modo de vivir la fe cristiana en el que la comunidad concreta, grupo o movimiento, a la que se pertenece parece de tal modo identificarse en la práctica con el centro de la fe misma, con Jesucristo, que la apertura católica sufre estrechamientos; y que por ello se puede llegar a poner en riesgo la autenticidad cristológica de la fe, que es siempre y sólo fe en Dios, nuestro Señor.

<sup>11</sup> Así J. DANIELOU al empezar su historia de la Iglesia antigua con el libro de los Hechos, en J. DANIELOU Y H.-I. MARROU, *Nueva historia de la Iglesia. Tomo I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*, Cristiandad, Madrid 1982.

<sup>12</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, en la introducción a su propia versión de la Regla de San Basilio, en *Die grossen Ordensregeln*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1994<sup>7</sup>, 37-59.

<sup>13</sup> Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore I*, Encuentro, Madrid 1989, la discusión sobre Juan de Parma. De gran valor las intuiciones de Chesterton sobre la eclesialidad del carisma de Francisco en su conocida biografía *San Francisco de Asís*, Encuentro, Madrid 1999.

<sup>14</sup> Cf. HUGO RAHNER, *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Sal Terrae, Santander 1955, *passim*, especialmente la tercera parte, 49-98.

<sup>15</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Reivindicación de catolicidad”, en *Pneuma e Institución*, 93-97.

Desplazar a Jesucristo del centro de la fe ha sido una tentación recurrente entre los creyentes. O en sentido sabeliano modalista, no aceptando su distinción real de Dios Padre<sup>16</sup>, o en sentido nestoriano, sacando de la escena su persona divina<sup>17</sup>; o bien en sentido joaquinita, haciendo de la Alianza en Cristo algo no definitivo, sustituida por una supuesta Alianza en el Espíritu Santo<sup>18</sup>, o en sentido de la teología liberal, haciendo del kerygma de la salvación una luz tan autónoma, que hace de la encarnación algo menos relevante o incluso prescindible<sup>19</sup>.

Pero en nuestro caso no hablamos directamente de un desplazamiento de Cristo, sino de una cuasi-identificación del centro -que sigue siendo Él- con la comunidad. No hablamos de una herejía; más bien nos parece que, si se mira detenidamente esta cuasi-identificación, habría que hablar de una tendencia a absorber todo lo católico (toda la esencia de lo católico) en una experiencia cristiana que se ha institucionalizado excesivamente. Sin negar, por tanto, la presencia de un carisma del Espíritu Santo en dicha experiencia, más bien reconociendo en ella un don real de Dios para la Iglesia, este reconocimiento no excluye la impresión de que algo se ha indebidamente absolutizado y lo que empezó como libertad en el Espíritu corre el riesgo de transformarse en estrechez de espíritu. Estas palabras del Papa Francisco a los Movimientos son muy elocuentes por lo que reconocen y por lo que advierten: “Ante todo, es necesario preservar la lozanía del carisma: ¡que no se arruine esa lozanía! ¡Lozanía del carisma! Renovando siempre el “primer amor” (cf. Ap 2,4). En efecto, con el tiempo aumenta la tentación de contentarse, de paralizarse en esquemas tranquilizadores, pero estériles. La tentación de enjaular al Espíritu: esta es una tentación”<sup>20</sup>.

En efecto, conocemos hoy, por ministerio pastoral o por simple intento de amistad cristiana, una fuerte identificación de algunos creyentes con lo que consideran su comunidad cristiana, que en muchos casos es verdaderamente tal. El modo en que se vive esa identificación parece llevarlos a perpetuar la etapa intrauterina de la fe. Los casos son múltiples: cristianos que sólo pueden asistir o de hecho sólo asisten por insistente recomendación a celebraciones litúrgicas de sus grupos; cristianos que no leen sino ciertos libros dentro de una transmisión doctrinal más bien rígida, y que lo hacen bajo cierta doctrina que se trasmite más como repetición de consignas o “adoctrinamiento” que como verdadera reflexión en la fe, cristianos para los que el “argumento” bíblico de *sequela Christi* no juega casi ningún papel, sino que se piensa desde esquemas

<sup>16</sup> Cf. ALOIS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, 313-316.

<sup>17</sup> Cf. la reciente exposición, aguda, clara y completa, del problema de Nestorio, Cirilo de Alejandría y Calcedonia, de AARON RICHES, *Ecce Homo. On the Divine Unity of Christ*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2016, 21-87.

<sup>18</sup> Sobre la interpretación de Francisco por parte de los primeros maestros franciscanos, cf. J. RATZINGER, *La teología de la historia de San Buenaventura*, Obras Completas II, BAC, Madrid 2013, 365-374; 404-435.

<sup>19</sup> Cf. el testimonio de J. H. Newman en su discurso conocido como Biglietto Speech, <http://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html#biglietto> 64, que reproduce el libro *Addresses to Cardinal Newman with his Replies* etc. 1879-81, Longmans, Green, and Co. New York, London and Bombay 1905, con la misma paginación. También el Tract 73, “On the Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion”, en *Essays Critical and Historical*, Vol. I., Longmans, etc. 1907, 31.32. <http://www.newmanreader.org/works/essays/volume1/rationalism/section1.html> (Consulta: 15 enero de 2017).

<sup>20</sup> Discurso del 22 noviembre 2014.

supuestamente “más claros que el Evangelio” y que contienen ya todo; cristianos cuyo conocimiento de la tradición cristiana está programáticamente limitado a unas cuentas cosas, que “van con lo nuestro”<sup>21</sup>. Cristianos, en fin, para quienes el arte sagrado tiene sólo una expresión válida o conveniente.

En algunos casos, la pertenencia al grupo, movimiento o comunidad empieza a ser un condicionante poderoso para el matrimonio: hay que casarse dentro del grupo, porque de otra manera no se podrá seguir con la vida del mismo. Puesto que con esta posición la pertenencia a la Iglesia Católica parece pasar a segundo término, pues más decisiva es la pertenencia al grupo, no se puede evitar reconocer aquí un alarmante indicio de mentalidad que apunta al sectarismo: si es más decisivo pertenecer al grupo que ser católico, ¿qué peso real tiene entonces la fe en Cristo? ¿O es que la fe en Cristo y el grupo son, en la práctica, lo mismo?

Puesto que no hablamos de posiciones doctrinales definidas, sino de actitudes, es difícil documentar la observación, además de que no va dirigida contra algunos grupos determinados, sino al síntoma de una debilidad en la fe en nuestro tiempo. Un ejemplo puede ser tomado de la idea que expresaba D. Jesús Higuera Fernández, en otro tiempo párroco en Madrid en la conocida iglesia de la Virgen de la Paloma, que vio nacer las Comunidades Neocatecumenales. Nos referimos a la idea de que “estas Comunidades Neocatecumenales son la parroquia misma en proceso de conversión, de revitalización. La parroquia que se renueva por sí misma y siendo ella misma, sin etiquetas. No son una asociación piadosa, un movimiento apostólico, una élite de espiritualidad o una Iglesia paralela dentro de la parroquia. Se trata de grupos de personas que quieren vivir plenamente los frutos del bautismo y del cristianismo”<sup>22</sup>. ¿Cómo entender esta identificación de la parroquia y las comunidades, que no dejan de ser para algunos? ¿Qué se puede decir de los fieles de la parroquia que no son de las Comunidades? Una vez hecha la identificación, la lógica prosigue su curso. En un encuentro personal con el mismo Jesús Higuera, me decía que, efectivamente, había otros cristianos en la parroquia, pero, añadía, “esos no tienen fe”. Tal expresión es a todas luces injustificable, pero, hay que añadir a este recuerdo, que contradice la profunda bondad cristiana del que la pronunció. Por eso, más que un rechazo explícito de ciertas personas, se puede ver allí una conclusión de una lógica que se ha cerrado demasiado ya antes de llegar a tal aseveración y por eso no puede evitarla. Puede y debe entenderse como un bien para la parroquia el que algunos constituyan una comunidad con un plan especial de formación y de praxis litúrgica. Pero, al mismo tiempo, puesto que se hablado en términos de identidad, hay que evitar comprender tal identidad como excluyente, como si sólo en tales comunidades se viviera de verdad la fe. De hecho, muchos sacerdotes conocemos la dificultad para que los miembros de estas Comunidades se sientan partícipes de la única liturgia eclesial. Expresiones extremas que se oyen con alguna frecuencia, como

---

<sup>21</sup> Estas actitudes pueden sin duda dar lugar a deformaciones más graves, como la que describe el Papa Francisco cuando atribuye a un cierto neoprogianismo, entre otras cosas, la actitud de se refugian en una “supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar” (*Evangelii Gaudium* 94).

<sup>22</sup> <http://virgenlapaloma.es/comunidades/>. Él mismo sacerdote expuso ampliamente estas ideas en el libro *La Parroquia y el camino neocatecumenal*, Edibesa, Madrid 1992.

la de que “nosotros tenemos nuestra Eucaristía, vosotros os contentáis con vuestra Misa”, se pueden disculpar como torpeza del lenguaje del convertido. Pero queda la necesidad de corregir al que yerra y de velar para que el bien católico no quede dañado por rasgos de sectarismo. La celebración eucarística no es el bien de una comunidad cerrada, precisamente porque su centro no es la comunidad misma sino el misterio pascual de Jesucristo.

Así lo explicaba el Papa Benedicto XVI precisamente al Camino Neocatecumenal, haciendo importantes advertencias cuyo sentido es bien patente. Las palabras del Papa no eran de reproche, ni siquiera de explícita corrección. Todo lo contrario, la ocasión era la de la aprobación pontificia de algunas ceremonias del Camino Neocatecumenal no estrictamente litúrgicas. Pero indudablemente eran también palabras de advertencia doctrinal y pastoral. El Papa recuerda que el centro de la liturgia eucarística es el Misterio pascual de Jesucristo, de modo que en ningún caso la comunidad cristiana celebra su auto-constitución ni su auto-renovación: “La pasión, muerte y resurrección de Jesús no son sólo acontecimientos históricos; alcanzan y penetran la historia, pero la trascienden y permanecen siempre presentes en el corazón de Cristo. En la acción litúrgica de la Iglesia está la presencia activa de Cristo resucitado, que hace presente y eficaz para nosotros hoy el mismo Misterio pascual, para nuestra salvación... Toda celebración eucarística es una acción del único Cristo juntamente con su única Iglesia”<sup>23</sup>. Por eso mismo, dado este carácter público de toda celebración eucarística, la autorización de la celebración de la Misa en pequeñas comunidades tiene que tener un sentido pedagógico y provisional: “Precisamente para favorecer un nuevo acercamiento a la riqueza de la vida sacramental por parte de personas que se han alejado de la Iglesia, o no han recibido una formación adecuada, los neocatecumenales pueden celebrar la Eucaristía dominical en pequeñas comunidades, después de las primeras Vísperas del domingo, según las disposiciones del obispo diocesano (cf. Estatutos, art. 13 § 2)”<sup>24</sup>, y esto con la finalidad ayudar a los miembros de dichas comunidades “a percibir la gracia de estar insertados en el misterio salvífico de Cristo, que hace posible un testimonio cristiano capaz de asumir también los rasgos de la radicalidad”<sup>25</sup>. Pero de tal forma debe hacerse esto que, “al mismo tiempo, la maduración progresiva de la persona y de la pequeña comunidad en la fe debe favorecer su inserción en la vida de la gran comunidad eclesial, que tiene su forma ordinaria en la celebración litúrgica de la parroquia, en la cual y por la cual se actúa el Neocatecumenado (cf. Estatutos, art. 6)”<sup>26</sup>.

Un segundo ejemplo puede ser el de una expresión del fundador del Opus Dei, si bien hay que aclarar que, como insisten sus autoridades, el Opus Dei no es un movimiento, pues su constitución jurídica es muy distinta de la de las asociaciones de fieles que reconocidas como Movimientos eclesiales. Sin embargo, una cierta analogía nos parece evidente por el número de laicos que siguen la formación y el estilo de vida, con sus reuniones y su mentalidad común. Los cristianos, según San Josemaría Escrivá, son

<sup>23</sup> Discurso del 20 de enero 2012.

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

<sup>25</sup> *Ibid.*

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

todos una lámpara, “un farol”, decía en un encuentro organizado por la institución, pero no todos tienen luz: “son iguales, pero uno tiene luz y el otro no. Pues el farol encendido, éste es del Opus Dei... De modo que un cristiano es igual a otro cristiano, pero si se le enciende una luz dentro... y responde, y no la apaga, éste es del Opus Dei”<sup>27</sup>. Fernando Ocáriz, teólogo perteneciente al Opus Dei, de quien tomamos el relato, parece sentir la necesidad de matizar lo excesivo de la imagen: la gracia del bautismo hace que “todo cristiano tenga, ontológicamente, una nueva vida que late en su interior (todo cristiano es un farol apto para la luz)”, y por eso “el Opus Dei es *un cauce* –no *el cauce*– para tener esa luz... La peculiar misión eclesial del Opus Dei es precisamente cooperar, con una determinada espiritualidad y unos determinados modos apostólicos, a que todos los faroles acaben encendiéndose, cada uno a su modo, con su luz propia, sabiendo que, en definitiva, la verdadera y única luz de todas las gentes es Cristo”<sup>28</sup>. Dando por válida esta explicación por lo que se refiere a la matización de que no sólo en el Opus Dei se enciende la luz<sup>29</sup>, queda todavía la pregunta de si no hay una ambigüedad en la corrección, pues si en la imagen se atribuye al Opus Dei lo que es de todos, en la matización parece atribuirse lo que es del Opus Dei a todos: la misión de esta institución es la de “cooperar... a que todos los faroles acaben encendiéndose”.

Un tercer ejemplo lo tomamos directamente de un discurso del Papa Francisco al movimiento Comunión y Liberación. También en este caso el discurso es todo lo contrario a una condena, es un reconocimiento del carisma del fundador que anima al movimiento, y una exhortación a vivirlo fielmente. Pero contiene una indudablemente seria advertencia explícita sobre el peligro de desplazar a Cristo del centro de la vida de fe y sustituirlo por la comunidad misma que se vuelve autorreferencial. El estilo directo del Papa actual pide la palabra:

“Después de sesenta años el carisma originario no ha perdido su lozanía y vitalidad. Pero recordad que el centro no es el carisma, el centro es uno solo, es Jesús, Jesucristo. Cuando pongo en el centro mi método espiritual, mi camino espiritual, mi modo de actuarlo, me salgo del camino. Toda la espiritualidad, todos los carismas en la Iglesia deben ser “descen-  
trados”: en el centro está sólo el Señor... No os olvidéis nunca de esto, de ser descentrados...”

Así, centrados en Cristo y en el Evangelio, podéis ser brazos, manos, pies, mente y corazón de una Iglesia “en salida”. “Salir” también significa rechazar la autorreferencialidad en todas sus formas, significa saber escuchar a quien no es como nosotros, aprendiendo de todos, con humildad sincera. Cuando somos esclavos de la autorreferencialidad, terminamos por cultivar una “espiritualidad de etiqueta”: “Yo soy CL”.

---

<sup>27</sup> FERNANDO OCÁRIZ, “La vocación al Opus Dei como vocación en la Iglesia”, en PEDRO RODRÍGUEZ, FERNANDO OCÁRIZ Y JOSÉ LUIS ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia*, Ed. Rialp, Madrid<sup>2</sup> 1993, 173.

<sup>28</sup> *Id.* 174.

<sup>29</sup> El bautismo tiene también el nombre antiguo de “iluminación”, según el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1216), citando a San Justino y San Gregorio Nacianceno.

Esta es la etiqueta. Y luego caemos en las mil trampas que nos presenta la complacencia autorreferencial<sup>30</sup>.

Con estos ejemplos queremos indicar el riesgo de una identificación excesiva en el doble sentido de no ser nada y ser, sin embargo, todo, y que quizás podría expresarse así: “no somos nada especial, simplemente la esencia de la vida eclesial. Nada especial, ni consagración especial, ni misión especial, ni grupo de especial perfección cristiana. Simplemente aquí sí vivimos el significado del Bautismo”<sup>31</sup>. Esta mentalidad es lo que explica los datos de experiencia antes mencionados, que indican una identificación excesiva entre la comunidad, grupo o movimiento con la Iglesia misma. También H. U. von Balthasar señalaba en 1987 este peligro de identificar la experiencia en el propio grupo con la verdad misma de la salvación, y advertía que este “peligro, que siempre de nuevo se hace presente en algunos movimientos, tiene como consecuencia que el movimiento, o respectivamente el grupo que representa al movimiento en un lugar determinado, tenga la tendencia a considerarse como el auténtico (puesto que ha sido “experimentado”) núcleo de la Iglesia local o de la comunidad y –casi inconscientemente- a apartarse de los demás creyentes”<sup>32</sup>.

Ciertamente en los Movimientos suele darse una cierta aproblematicidad respecto del Magisterio de la Iglesia que favorece el sentido de comunión eclesial, sobre todo si se les compara con grupos contestatarios que se acercan o viven en la desobediencia eclesial<sup>33</sup>. Pero precisamente esta fluidez podría dejar de ser transparente al misterio más grande de Cristo, y entonces la mentalidad no problemática de los movimientos podría extraviarse en el sentido de sentir el propio movimiento como el non-plus-ultra de eclesialidad y catolicidad y alardear también de capacidad misionera. A algunos movimientos les es propio un ligero tono triunfalista, del que son inconscientes. Se podría formular tal vez, dicho rudamente y tal vez caricaturizando, de esta manera: “Únete a nosotros, encuentra en nosotros la plenitud de lo católico con su sello más adecuado al nuestro tiempo”<sup>34</sup>.

A lo anterior hay que añadir un síntoma de especial gravedad: no parecen ser pocos los cristianos que padecen una cierta opresión de la conciencia cuando identifican la obediencia de fe a Dios con la obediencia a una institución, sin esa capacidad que es el secreto de la obediencia como consejo evangélico, de unir libertad y obediencia en el amor que viene “de arriba”<sup>35</sup>. Es el punto más delicado. En la vida religiosa, cuando se invita a mirar a Jesucristo en el superior, no se identifica *sin más* la voluntad de Dios

<sup>30</sup> Discurso 7 de marzo de 2015.

<sup>31</sup> Cf. sobre el caso del Opus Dei las explicaciones en este sentido de PEDRO RODRÍGUEZ, “El Opus Dei como realidad eclesiológica”, en *El Opus Dei en la Iglesia*, 95-97.

<sup>32</sup> “Laienbewegung in der Kirche” 231.

<sup>33</sup> Algún observador nota que la aproblematicidad con la jerarquía en algunos movimientos ha cambiado un poco con los últimos Papas, sobre todo con el actual. Los excesos en centralismo romano por parte de algunos grupos favorecen la posición contraria, de modo que la exclamación “Viva el Papa” se puede transformar en desconfianza en el Obispo de Roma cuando éste ya no responde como el grupo esperaba. Cf. H. U. VON BALTHASAR, prólogo (1987) a *Der Antirömische Affekt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Trier 1989<sup>2</sup>, 1-9.

<sup>34</sup> “Laienbewegung in der Kirche” 233.

<sup>35</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios* 338.

con la voluntad de los superiores<sup>36</sup>; más bien el religioso sabe que Dios quiere que obedezca a sus superiores también cuando éstos no deciden lo que Él desearía, pero así lo permite en su designio siempre superior. De esto se excluye evidentemente el mandato de cometer un pecado.

Pero cuando la voluntad de Dios se identifica *sin más* con la voluntad de los superiores, sin ese juego de la disponibilidad para Dios que puede dejar en las manos de Dios el saber por qué permite las cosas, de modo que lo que quiere la institución tenga que ser vivido inmediatamente como gloria de Dios y crecimiento de su Reino, se produce un acto de violencia sobre la conciencia cristiana que deja profundas heridas<sup>37</sup>. De nuevo el Papa Francisco ha abordado esta cuestión, en un discurso a los Movimiento eclesiales, esta vez sin especiales énfasis catequéticos, pero con suficiente claridad. Una vez más, no estamos ante una reprimenda, sino ante una advertencia dentro del reconocimiento agradecido a los Movimientos, en la que, entre otras cosas, el Papa advierte sobre el peligro de impedir la madurez de la conciencia personal que responde a Dios<sup>38</sup>. El razonamiento del Papa parte de las heridas del hombre y pide paciencia para que la libertad pueda crecer. La educación cristiana no tiene alternativa: tiene que respetar y dar tiempo a la maduración de la libertad y la conciencia. De lo contrario surge la imagen virtual de los procedimientos de proselitismo y vinculación de los miembros *mediante* la inmadurez:

“Formamos parte de una humanidad herida -¡debemos decirnos esto!-, en la que todas las agencias educativas, especialmente la más importante, la familia, tienen graves dificultades por doquier en el mundo. El hombre de hoy vive serios problemas de identidad y tiene dificultades para hacer sus propias elecciones; por eso tiene una predisposición a dejarse condicio-

---

<sup>36</sup> “La disponibilidad del creyente consagrado a compartir la dependencia total del Hijo frente a la voluntad del Padre tomará igualmente la forma concreta de la obediencia al Espíritu que conduce e impulsa, que en cada momento media y trasmite al Hijo hecho hombre la inmediatez frente al Padre... Pero al creyente singular le es dado el Espíritu Santo que mueve e impulsa... siempre y sólo en el seno envolvente de la Iglesia; “junto con todos los santos” (Ef 3,18), no aislado y separado, puede estar seguro de la inmediatez de la voluntad del Padre transmitida por el Espíritu. Y esta realidad comprensiva de la Iglesia se concretiza para él en la regla, al mismo tiempo espiritual y eclesial (“aprobada”), y en el superior de la comunidad, que representa para quien obedece su integración en la comunidad eclesial” (H. U. VON BALTHASAR, “Una vida disponible para Dios. Sobre el sentido de la vida de los consejos evangélicos en el presente”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, 91-92).

<sup>37</sup> Con gracia lo expresan estas palabras del P. Jerónimo de Gracián, el santo “director espiritual” de Santa Teresa de Jesús y el primer superior provincial del Carmelo Descalzo (antes de su constitución como Orden distinta), y que tanto sufrió a manos de sus superiores: “Esperando estoy donde me mandaren caminar los padres de la Consulta [los superiores] que ya aquí he acabado. Gloria sea al Señor que ninguna gana tengo de nada, porque dondequiera hay sacramento que celebrar, Dios que amar, púlpito donde predicar, beatas que encaminar, melancólicas que reñir, amancebados que casar, amistades que hacer, murmuraciones que sufrir y papel para escribir. Y venga lo que viniere, que aunque perdamos la vida, siempre se ha de buscar la mayor gloria de Dios y aumento de la Religión [de la Orden del Carmen y su reforma teresiana], ahora ayuden ahora desayuden los prelatos de ella” (carta del 29 de mayo de 1591, a las Carmelitas Descalzas de Madrid. Cit. por CARLOS ROS, *El hombre de Teresa de Jesús: Jerónimo Gracián*, Rosalibros, Sevilla 2006).

<sup>38</sup> Este es un problema más general, al parecer, según la clara confesión del Papa Francisco en otro lugar, refiriéndose a la doctrina del matrimonio: “Nos cuesta dejar espacio a la conciencia de los fieles, que muchas veces responden lo mejor posible al Evangelio en medio de sus límites y pueden desarrollar su propio discernimiento ante situaciones donde se rompen todos los esquemas. Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas” (*Amoris Laetitia* 37).

nar, a delegar en otros las decisiones importantes de la vida. Es necesario resistir a la tentación de sustituir la libertad de las personas y dirigir las sin esperar que maduren realmente. Cada persona tiene su tiempo, camina a su modo, y debemos acompañar este camino. Un progreso moral o espiritual logrado aprovechando la inmadurez de la gente es un éxito aparente, destinado a naufragar. Mejor pocos, pero caminando siempre sin buscar el espectáculo. La educación cristiana, al contrario, requiere un acompañamiento paciente que sabe esperar los tiempos de cada uno... La paciencia es el único camino para amar de verdad y llevar a las personas a una relación sincera con el Señor<sup>39</sup>.

Es en cierto modo más fácil crear una institución “salvada y salvadora” en la que todo está resuelto y no hay que pensar ni decidir nada, que educar a los hijos de Adán para la libertad de los hijos de Dios. En el mismo sentido describía Balthasar el peligro que tienen los Movimientos de no dejar crecer a sus miembros: “Cuanto más el hombre como individuo es amenazado en la moderna civilización de masas, cuanto más se siente perdido, se hace tanto más comprensible la tendencia a esconderse en una comunidad de mentalidad uniforme. Esto es inofensivo en la medida en que la comunidad ayuda sus miembros a encontrar su identidad, en virtud de la cual puede, también individualmente, más aún, como solitario, poner en juego su existencia en un entorno muy ajeno<sup>40</sup>”.

Hay que señalar, en honor a la verdad que sólo Dios conoce bien, que en todo lo anterior caben muchos otros bienes no mencionados y muchos matices: lo que hemos descrito se da sin duda en medio de muchos dones de la gracia divina y de mucha nobleza humana y cristiana de los interesados y muchas miserias nuestras de siempre. Pero el examen sobre el centro de la fe parece necesario: ¿cómo mantener vivo el seguimiento de Cristo como forma de la vida cristiana? En este punto sin duda necesitamos a los grandes santos que han tenido la misión de abrir caminos de seguimiento de Cristo que muchos han podido seguir con ellos. Se abren accesos al Evangelio que sitúan al cristiano delante de Jesucristo como enviado del Padre, como Palabra definitiva de la salvación. Por eso Teresa de Lisieux y Charles de Foucauld dicen tanto a tantos con soberana sencillez. Al encontrar tales accesos se experimenta la verdadera simplicidad cristiana, la del “ven y sígueme”, que todo lo re(con)duce a Cristo como centro de la propia vida. No hay en ese momento preguntas ni problemas, está la presencia de Dios en Cristo que lo llena todo. Todo lo que se desarrolle a partir de este momento, como doctrina y experiencia cristiana será útil en la medida en que ayude a mantener vivo este momento central, más allá del cual es imposible ir, si realmente se ha conocido a Jesucristo como plenitud de la revelación de Dios. Si los sacramentos introducen siempre de nuevo en la forma de Cristo con su propia fuerza objetiva, son los carismas extraordinarios del Espíritu Santo los que permiten a los santos abrir accesos personales al Evangelio, para que el don sacramental se despliegue como existencia real.

---

<sup>39</sup> Discurso del 22 de noviembre de 2014. Al Camino Neocatecumenal 1 de febrero 2014: “La libertad de cada uno no debe ser forzada, y se debe respetar la eventual elección de quien decidiera buscar, fuera del Camino, otras formas de vida cristiana que le ayuden a crecer en la respuesta a la llamada del Señor”.

<sup>40</sup> “Laienbewegung in der Kirche”, 230.

Pero el momento del encuentro queda atrás o se vuelve abstracto cuando se identifica nuestra cristología con Cristo, o nuestra doctrina cristiana con la revelación de Dios. La teología entonces sustituye el Evangelio, y Dios se convierte en una tesis ortodoxa u ortopráctica. En realidad, no hay que olvidar que la vida cristiana es más grande que cualquier pensamiento cristiano: la fe de María, el seguimiento de los apóstoles y la conversión de los que encontraron al Señor según los evangelios, representan la vida de fe canónica, que los dogmas y la doctrina intentan proteger, no sustituir. Heinz Schürmann ha pensado que la exégesis moderna, cuando consigue dejar atrás prejuicios teológicos y filosóficos que la limitan metodológicamente, puede y debe ayudar a mantener vivo el primer momento del encuentro con Dios en Cristo precisamente gracias a su descubrimiento del momento primigenio de la revelación como no idéntico con la redacción de los evangelios sino como fuente de ellos: en el juego de distancia y cercanía entre los *dicta evangelica* y los *facta Iesu*, se manifiesta la unión con Cristo en la no-identidad con Él<sup>41</sup>. Pero de un modo o de otro lo esencial es preguntarse si nos interesa realmente, centralmente, la figura del Señor Jesucristo no como principio abstracto de nuestra construcción mental, de nuestra concepción del mundo y del hombre, sino como figura histórica y eterna que enamora y pide tan señorial como infantilmente nuestra fe: “creed en Dios y creed también en mí” (Jn 14,1). Pero tal vez preferimos doctrina “más elaborada”, o “más ontológica” o más “contextualizada”. En fin, la cuestión versa sobre el cristocentrismo de nuestra fe: ¿no necesitamos observar vigilantes si no estamos olvidando aquel “amor primero” (Ap 2,4), sobre el que el Espíritu manda a la Iglesia examinarse?

Se podrían mencionar como síntomas que hablan de la urgencia de este examen los casos bien conocidos en los que ha intervenido la Sede Apostólica, el de los Legionarios de Cristo y el de Lumen Dei, desde luego no para discutir lo que no nos compete, sino porque no se puede evitar la pregunta acerca del discernimiento que ha acompañado el crecimiento de estos grupos durante las décadas en las que los problemas han crecido hasta hacer intervenir a la autoridad del Papa. Dicho de otro modo: una práctica de los consejos evangélicos que muestra signos de deformación (como el principio de eficacia a toda costa que menciona la comisión vaticana para los Legionarios, con el que necesariamente se contradice la pobreza de espíritu evangélica), signos que no necesitan una investigación documental para ser percibidos, ¿no es un asunto de la ortodoxia de la fe católica, si entendemos ortodoxia en el sentido genuino, esto es, el sentido del orden de la doctrina al servicio de la vida de la caridad<sup>42</sup>?

Si nos referimos sobre todo al laicado, es porque los movimientos y grupos están constituidos mayoritariamente por laicos. Pero es inevitable que la pregunta se agudice respecto de los grupos más restringidos que dentro de algunos movimientos optan por el celibato o virginidad. Sin una base cristocéntrica clara, ¿cómo se puede edificar una vida de entrega virginal? En este punto hay que considerar secundarias las distinciones canónicas entre votos y promesas o expresiones análogas de una entrega

---

<sup>41</sup> La idea anima, nos parece, todo el trabajo de SCHÜRMAN. Cf. *Jesus, Gestalt und Geheimnis*, Bonifatius, Paderborn 1994, esp. 202-240.

<sup>42</sup> Cf. JOSEPH RATZINGER, “Magisterio eclesiástico, fe y moral”, en RATZINGER, BALTHASAR, SCHÜRMAN, *Principios de moral cristiana*, Edicep, Valencia 2005, 43-69.

íntegra definitiva<sup>43</sup>. La realidad teológica de la entrega en cuerpo y alma al Señor, con su base sacramental eucarística y su exigencia existencial personal, es la misma siempre, y es la que funda el estado de vida consagrada, de modo que no hay diferencia teológica entre el voto de virginidad solemne del monje y la oblación de uno que renuncia al matrimonio por una llamada especial de Dios para vivir una misión dentro del mundo en una profesión secular<sup>44</sup>. Sin un recurso a la gran tradición de la vida consagrada nos parece inevitable que la entrega virginal, que pone en contacto la vida del cristiano con la vida de Cristo mismo, no podrá ser vivida en la paz y el desarrollo espiritual consecuente, al intentar vivir en un amor a Cristo que es más convicción propia que presencia y don Suyo.

El diagnóstico sobre estos problemas lo hemos adelantado con la palabra “eclesiocentrismo”: la comunidad cristiana centrada en sí misma, autorreferencial, demasiado identificada con el Reino de Dios, con Jesucristo mismo porque su misterio se introduce en fórmulas o sistemas. Se oye hablar en los movimientos de que “somos él método del cristianismo”, “tenemos el método de la verdadera iniciación cristiana que todos deberían imitar”, “tenemos la luz que falta a los demás bautizados”. Y precisamente estas exageraciones amenazan con ahogar el carisma dado de arriba. El carisma tiene necesidad de una cierta institucionalización en métodos y sistemas de formación y de acción, pero hay que conseguir que la institucionalización proteja al carisma y evitar que lo extinga. De nuevo, el Papa Francisco: “la novedad de vuestras experiencias no consiste en los métodos y en las formas, por importantes que sean, sino en la disposición a responder con renovado entusiasmo a la llamada del Señor... Si se defienden las formas y los métodos por sí mismos, se convierten en ideológicos, alejados de la realidad que está en continua evolución; cerrados a la novedad del Espíritu, terminarán por sofocar el carisma mismo que los ha generado”<sup>45</sup>.

En esta acentuación de la comunidad como centro de sí misma lo que realmente ocurre, nos parece, es una debilitación del tránsito del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento: las categorías cristológicas que definen la Iglesia del Nuevo Testamento -fundamentalmente la de Cuerpo de Cristo y Esposa de Cristo, o simplemente la realidad concreta de toda la vida de fe como ser-en-Cristo-, son, al menos preferencialmente, sustituidas y si no doctrinalmente sí en la praxis organizativa, por las categorías veterotestamentarias de Pueblo de Dios o asamblea o congregación de los hijos de Israel (*qahal, ekklesia*)<sup>46</sup>. Si es verdad que dichas categorías veterotestamentarias siguen en vigor en la Nueva Alianza, es necesario no perder de vista que deben ser reinterpretadas, que no hay una mera continuidad entre Israel y la Iglesia, porque precisamente ahora el Pueblo de Dios subsiste en Cristo, y que una radicalización de la identificación de Cristo con la comunidad cristiana llevaría en realidad a un desplazamiento de Cristo<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Sobre la teología del voto religioso”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, 49-51.

<sup>44</sup> Cf. *Id.*

<sup>45</sup> Discurso del 22 nov 2014.

<sup>46</sup> Cf. J. RATZINGER, “La eclesiología del Vaticano II”, en *Iglesia, Ecumenismo y Política*, BAC, Madrid 2005, 5-33. Cf. también sobre la cuestión en el corpus paulinum H. SCHLIER, “Ekklesiologie des Neues Testament”, en *Mysterium Salutis* 4-1, Einsiedeln, Zürich, Köln 1972, 152-163.

<sup>47</sup> Cf. H. DE LUBAC, *La Escritura en la Tradición*, BAC, Madrid 2015, todo el segundo capítulo, “Los dos testamentos”.

Se comprende, por tanto, la oportunidad de la advertencia del Papa a los Movimientos de no olvidar que la unidad de toda la Iglesia es el bien más valioso y divino, “la gracia suprema que Jesús obtuvo en la cruz para nosotros, la gracia que como Resucitado pide incesantemente para nosotros... pero si se ven divisiones, rivalidad y maledicencia, el terrorismo de las habladurías, por favor... si se ven estas cosas, cualquiera que sea su causa, ¿cómo se puede evangelizar?... el hermano vale mucho más que nuestras posiciones personales: por él Cristo derramó su sangre (cf. 1 P 1,18-19), por mis ideas, ¡no derramó nada! La verdadera comunión, además, no puede existir en un movimiento o en una nueva comunidad si no se integra en la comunión más grande que es nuestra santa madre Iglesia jerárquica, como le gustaba decir a San Ignacio de Loyola”<sup>48</sup>.

### 3. Seguimiento de Cristo y pobreza de espíritu

En este problema que venimos denominando “eclesiocentrismo” es la concepción de la vida cristiana la que parece estar en cuestión: ¿la vida cristiana es centralmente *sequela Christi* auténtica o es meramente obediencia al *kerygma* eclesial? Si el Señor ha sido ya glorificado, si nos ha dejado un depósito de doctrina para creer y vivir según ella, ¿vive el cristiano concretamente más de lo que le enseñan en su comunidad que del Evangelio, o más bien vive de la fe que es respuesta inmediata a la palabra que Dios personalmente le dirige? Vivimos solamente en el tiempo de la Iglesia, el de los Hechos de los Apóstoles, o tenemos acceso al tiempo de Cristo, a la comunidad del Señor con sus discípulos y a la comunidad del Señor en la familia de Nazaret?

Si bien es innegable que vivimos cristianamente gracias a los dones de la Pascua cumplida, que se resumen en el don de Pentecostés, los ideales de la vida consagrada han siempre afirmado que se trata de seguir una “vida apostólica”, es decir, la vida de los apóstoles con el Señor. Por eso para Santa Teresa de Jesús cada Carmelo es “colegio de Cristo” a semejanza del colegio apostólico<sup>49</sup>, y para San Ignacio la vocación es llamamiento de Cristo que cumple la misión del Padre<sup>50</sup>. Vida apostólica es uno de los nombres antiguos del monacato<sup>51</sup>, con lo que se quiere decir inescindiblemente vida de los apóstoles con el Señor y vida de la comunidad primera de Jerusalén con los apóstoles. Pero, como ya se ha dicho, los bienes propios de la vida consagrada son también bienes de la Iglesia entera. La vida consagrada es el intento siempre renovado de vivir en comunión con todos los misterios del Señor, pre y postpascuales, y esta es su aportación a la Iglesia entera.

En consonancia con esto, en 1998 el Cardenal Joseph Ratzinger, en su intervención en el Congreso Mundial de Movimientos eclesiales, sugirió una comparación

---

<sup>48</sup> Discurso del 22 de noviembre 2014. Sobre la expresión de San Ignacio cabe recordarla completa, “a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárquica” (*Ejercicios* 353): la Iglesia definida por su relación esponsal con Cristo, después por su relación maternal con nosotros, finalmente por su estructura ministerial jerárquica.

<sup>49</sup> *Camino de Perfección* (Escorial) 20, 1.

<sup>50</sup> Cf. *Ejercicios* 95. Sobre la importancia histórica de la visión de Ignacio al respecto, cf. H. U. VON BALTHASAR al respecto en “Vocación”, en *Vocación. Origen de la vida consagrada*, 110-112.

<sup>51</sup> H. U. VON BALTHASAR, “Filosofía, cristianismo y monacato”, en *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2001, 338.

de lo que la “Regla” de San Basilio se proponía y las dificultades de los Movimientos actuales, precisamente porque la primera intención de Basilio no era la de definir una forma de vida monástica sino la vida de fe que se ha profesado en el Bautismo, de donde por la naturaleza de las cosas surgió un regla monástica.

“En los trabajos de Basilio, que dieron al monaquismo oriental su forma permanente, vemos muy claramente los mismos problemas que hoy están teniendo que enfrentar muchos movimientos. Él no tenía absolutamente ninguna intención de crear una institución separada, al margen de la Iglesia normal. La primera y, en sentido estricto, única regla que escribió no fue concebida –para decirlo con von Balthasar– como la regla de una orden religiosa, sino como una regla eclesial: su manual o “Enchiridion del cristiano comprometido”. Es lo que sucede en los orígenes de casi todos los movimientos, también y de modo especial en nuestro siglo: lo que buscan no es una comunidad aparte, sino una forma integral de cristianismo, una Iglesia que sea obediente al Evangelio y que lo viva”<sup>52</sup>.

Se reconoce aquí, de nuevo, la importancia de los movimientos para la Iglesia de hoy. Y al mismo se indica un camino que los Movimientos han de recorrer y que no pueden dar por descontado: *sequela Christi*. Por otro lado, añade Ratzinger a lo anterior, Basilio, “como los movimiento de hoy, fue obligado a admitir que el impulso de seguir a Cristo en forma radical no puede combinarse totalmente con la Iglesia local”<sup>53</sup>. Basilio tuvo que enfrentar las exageraciones de movimientos del monacato que identificaban la esencia de la Iglesia con su propia vida. Algo semejante podría ocurrir a los Movimientos eclesiales, que no querrán seguramente absolutizar la ascética o despreciar el matrimonio como aquellos monjes, pero se ven tentados de absolutizar sus métodos de formación y apostolado. El origen del “eclesiocentrismo” podría residir precisamente en que la deseable radicalidad, en lugar de querer vivirla en seguimiento del Señor, se quiera convertir en sistema o método de la comunidad que desplaza la inmediatez de la obediencia evangélica, de lo que resulta el inevitable choque con la Iglesia local, porque los miembros del movimiento esperarían la conversión de los demás a los ideales del movimiento o, más precisamente, a Jesucristo pero demasiado identificado con los ideales del movimiento.

En su edición de la Regla de Basilio<sup>54</sup>, Hans Urs von Balthasar reconoce en ella la importancia de la herencia de Basilio Magno como gran reformador de la Iglesia de su tiempo. Su obra responde “a la pregunta desde dónde se define la idea de la Iglesia: ¿desde el seguimiento de Cristo vivido seriamente o desde la institución impersonal que dispone un espacio neutral para perfectos e imperfectos? Basilio no lo duda: la Iglesia

---

<sup>52</sup> “Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica”: *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura* 159 (1998) 74.

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

<sup>54</sup> A esta edición se remite Ratzinger, e indirectamente a los trabajos de J. Gribomont OSB, como autoridad sobre la complicada historia de la transmisión textual de las “reglas” del gran Basilio. La edición de Balthasar tiene la ventaja de presentarlas según una forma (*Gestalt*) teológica percibida por él.

se define por el seguimiento y vivido, que tiene su autenticidad en recibir literalmente los consejos evangélicos... Es mejor confesar simplemente que no hay un sistema de la vida de la Iglesia, como no hay un sistema de la revelación, porque también el espíritu del siempre-más y la reserva escatológica está dentro de la relación pacífica de los estados de vida<sup>55</sup>. Cuando el mismo teólogo suizo reflexiona sobre los Movimientos eclesiales, vuelve este cristocentrismo: puesto que “toda espiritualidad cristiana tiene su centro en Jesucristo como la revelación encarnada de Dios Padre en el Espíritu Santo... las distintas funciones a las que dentro de la Iglesia se dedican muchos Movimientos, no pueden ser, como tales, el centro de una espiritualidad, sino que son sólo irradiaciones eficaces, por obra del Espíritu Santo, del único centro, Jesucristo, que permanece como la revelación más alta y normativa del Dios trinitario en el mundo<sup>56</sup>. Y si se pregunta cómo se pone un cristiano en el seguimiento, Balthasar tiene que responder con el gran recurso de siempre: el trato asiduo y lleno de fe con la Escritura y la oración que contempla la vida del Señor. “Esta contemplación también es necesaria para los laicos, si su oración no ha de quedarse fija en lo subjetivo<sup>57</sup>”.

Podemos recordar que precisamente el ponerse en seguimiento impedía a los discípulos de Jesús sentirse demasiado identificados con Él. En la corrección de Jesús a Pedro que quiere indicarle un camino distinto del que se propone en obediencia al Padre, el famoso *vade retro*, “hypage opiso mou” (Mt 16,23) debería leerse más bien como “ve detrás de mí”, es decir, vuelve a la posición del discípulo, no te toca ir por delante indicando el camino y explicando cómo han de ser las cosas<sup>58</sup>. Esta no-comprensión de los discípulos, como la de María y José (Lc 2,49-50), es parte de la pobreza de espíritu necesaria para el seguimiento de Cristo. Así, el seguimiento de Cristo impide de por sí la absolutización indebida, porque el seguimiento mismo empobrece. Por eso creemos que en el ámbito de la *sequela Christi*, que es el de la obediencia inmediata al Señor, todos los cristianos nos encontramos en la Iglesia naciente, en la Iglesia que aprende a ser Iglesia de Dios y que no pretende identificarse con Él sin más. De allí nace la verdadera transparencia eclesial y la capacidad de diálogo que espera realmente la palabra del otro como un bien que sólo él puede darnos<sup>59</sup>.

Por otro lado, es claro en el Evangelio que el seguimiento de Cristo empieza por la pobreza: “el que no renuncia a todos sus bienes no puede ser mi discípulo” (Lc 14,33). Se puede decir que empieza por lo que San Ignacio de Loyola llama “suma pobreza espiritual”, que es la entrega-pérdida del yo para que Dios haga de su elegido según su palabra. “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo” (Lc 9,23). Adrienne von Speyr interpreta *sensu litterali* la palabra espíritu en su interpretación de la bienaventuranza de la pobreza de espíritu:

---

<sup>55</sup> Introducción, *Die grossen Ordensregeln*, 47.

<sup>56</sup> “Laienbewungen in der Kirche”, en *Gottbereites leben*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 229-230.

<sup>57</sup> *Id.* 228

<sup>58</sup> Así lo ha enseñado Klemens Stock con especial insistencia. Cf. SALVADOR VILLOTA, “La perfección del Padre en los hijos”, en LORENZO DE SANTOS E SANTI GRASSO (ed.) *Perché stessero con Lui. Scritti in onore di P. Klemens Stock, SJ*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 115.

<sup>59</sup> Cf. “Laienbewungen in der Kirche”, 235-236.

“La pobreza de ellos no es un simple no-poseer como cualquier otro, sino la pobreza de aquél que es libre, que se ha hecho libre para el Espíritu Santo. De aquél que ha renunciado a contraponer su propio espíritu al Espíritu Santo. Él se ha dispuesto para el Espíritu Santo hasta el punto que ha guardado y despejado por anticipado todo el lugar para el Espíritu Santo. Por anticipado, es decir, en ello reside la esencia de la disponibilidad cristiana... Pero el Espíritu no hace esperar a los pobres, a los que le han hecho espacio. Él es la respuesta inmediata a la disponibilidad de ellos, más aun, Él estaba ya allí cuando el alma estaba siendo despejada, porque ella fue preparada en Él y por Él y en vista de Él: *Bienaventurados los pobres de espíritu*”<sup>60</sup>.

Finalmente, si recordamos que el primer deber de la Iglesia es acoger al Señor que viene del Padre, empobrecerse de sí misma lo suficiente para que Él sea verdaderamente su Señor, se puede afirmar que toda inclinación hacia cualquier eclesiocentrismo quedaría imposibilitado radicalmente por la bienaventuranza de la pobreza, la “summa pobreza espiritual”<sup>61</sup> que impide la erección de bastiones eclesiales que encajonan los caminos del Señor y contristen al Espíritu Santo, dañando la comunión de la Iglesia. En el fondo, nuestra pregunta se podría traducir en estos términos: ¿no ha llegado el momento de volver a predicar, con nuevo alcance cristológico, con nuevos matices sobre los distintos estados de vida de los cristianos, la pobreza evangélica? ¿No nos liberaría esto de la tentación narcisista, personal o de grupo, que hace la guerra contra la alegría cristiana de olvidarse de sí y seguir al Señor, por dondequiera que vaya?

---

<sup>60</sup> *Bergpredigt*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1948, 10-11.

<sup>61</sup> SAN IGNACIO, *Ejercicios* 147.



**LA ESPIRITUALIDAD DE LA DEVOCIÓN  
AL CORAZÓN DE JESÚS.  
EXPOSICIÓN SINTÉTICA**

*Manuel Ruiz Jurado sj*

*Sumario:* La devoción al Corazón de Jesús manifiesta una forma de la espiritualidad cristiana que pone su centro de atención en dicho símbolo. El artículo pretende ofrecer una exposición sintética de la evolución, desarrollo y formas que ha ido adoptando esta devoción a lo largo de la historia.

*Summary:* Devotion to Jesus's Heart manifests a form of Christian spirituality which puts the spotlight on such a symbol. This paper intends to offer a synthetic display of the evolution, development and shapes which this devotion has adopted along history.

*Palabras clave:* espiritualidad, magisterio, Paray le Monial, historia de la salvación.

*Key words:* spirituality, magisterium, Paray le Monial, history of salvation.

Fecha de recepción: 4 febrero de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2017

## **1. Introducción**

Entiendo por devoción al Corazón de Jesús una forma particular que puede tomar en la persona humana su vida en el Espíritu. En ella entra como elemento fundamental la respuesta de amor de esa persona al amor manifestado por Dios al hombre en el Verbo encarnado, sintetizado o simbolizado en la expresión “Corazón de Jesús”.

Soy consciente de la dificultad encontrada por los teólogos cristianos para definir “espiritualidad”. Predomina en algunos el considerarla como “disciplina de estudio teológico” de la vida en el Espíritu, de sus formas y estructuras diversas que presenta, según las épocas, individuos, tendencias, gracias recibidas por los sujetos vivientes, etc.; y en otros se entiende por “espiritualidad” la misma “vivencia espiritual”, sujeta a la evolución, desarrollo, formas diversas que presenta, según las acentuaciones que predominan en las diversas épocas, personas, escuelas, etc. Aquí me atengo a la segunda acepción indicada.

Sólo pretendo presentar en síntesis breve y comprensible los fundamentos de una espiritualidad, que resalta especialmente los rasgos de la devoción al Corazón de Jesucristo, y propone estos rasgos como síntesis y forma de espiritualidad cristiana, que pone en su centro de atención el símbolo del Corazón de Cristo con toda la amplitud de su significado y su reclamo: “Mira este Corazón que tanto ha amado a los hombres...”.

El interés por los santos y beatos que se distinguieron por la centralidad que tuvo en ellos esta vivencia espiritual ayudará a encuadrar su figura en una historia más amplia, con muy diversas figuras, de una devoción plurisecular; siempre inspirada en los fundamentos de la fe cristiana, que ha contribuido a la santidad en las diversas épocas de su historia.

Pienso que a la disciplina científica, conocida hoy como historia de la espiritualidad se deba contribuir no sólo con el análisis detallado de figuras individuales, sino con síntesis que permitan observar el panorama de la evolución de una determinada forma de espiritualidad.

## 2. Etapas

### 2.1 *La prehistoria y antigüedad*

A mi modo de ver, esta devoción tiene una pre-historia ya en el Antiguo Testamento. La caridad divina y su predilección por el hombre es el mensaje que, desde el principio con la creación y su promesa de redención, no obstante el pecado del hombre, aparece como centro de atención en la revelación divina: Dios ha creado al hombre para su intimidad con El, porque lo ama y quiere su amistad y amor. Con la promesa del Redentor que restaurará esa amistad, no obstante la desobediencia y pérdida de su amor y dignidad por parte del hombre (Gen 2,5-33,15) demostrará hasta dónde llega su amor.

Sus reclamos son ante todo al amor: “Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor. Amarás, pues, al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas” (Deut 6,4-5). Moisés y los Profetas recurren a comparaciones, que recuerden al pueblo de la Alianza el amor fiel de Dios a su pueblo: el águila que recoge a sus polluelos (Deut 32,11), la madre que no se olvida jamás del hijo de sus entrañas (Is 49,14-15), el amor del padre cariñoso a su hijo (Os 11,1-4), el de un esposo fiel a su esposa (Cant 2; 6,6...; Os 2,16-17).

El amor divino es un amor vehemente, fuerte como la muerte (Cant 8,6), sublime, que no queda insensible a la traición de la persona amada; pero que le permanece siempre fiel y la reclama (Os 2; Jer 31,3-4, 33-34).

La historia de la salvación se puede resumir en las palabras: “Cogitationes Cordis eius a generatione in generationem ut eruat a morte animas eorum et alat eos in tempore famis” (Sal 33,11.19): “Los pensamientos de su Corazón se extienden de generación en generación para librar sus almas de la muerte y alimentarlos en tiempo de hambre”. Ese es el amor que se mostrará al hombre en la plenitud de su manifestación en la persona de Cristo Redentor, en su vida, muerte en cruz y resurrección: “Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei...” (Tit 3,4): “Cuando se reveló la benignidad y el amor a los hombres de Dios nuestro Salvador”. Revelación que permitirá decir en resumen: “Deus charitas est” (1 Jn 4,8): “Dios es caridad”.

Y, a la luz del evangelio de san Juan, podemos entender también que la profecía de Zacarías (12,10) se ha cumplido, cuando abrió la lanza el costado de Cristo, para que los hombres pudieran fijar su mirada en él: “Mirarán al que traspasaron”

(Jn 20,37), y dirigirse hacia el Corazón de donde manaron sangre y agua. Y, que la profecía de Isaías (12,3.55,1-3) pudo aludir al Corazón de Cristo, que diría: “El que tenga sed venga a mí, y beba”, como dice la Escritura: “de sus entrañas manarán ríos de agua viva” (Jn 7,37-38).

El elemento fundamental de esta espiritualidad del Corazón de Jesús, el amor divino y misericordioso hacia los hombres, resulta pues ampliamente representativo del mensaje del Antiguo Testamento. Es el amor de Dios a los hombres, el que a su tiempo se ha manifestado en Jesús, Verbo encarnado, revelador con sus gestos visibles, y con sus palabras, de la realidad invisible de Dios.

Dios, Santísima Trinidad, nos ha amado desde toda la eternidad. Y, en Jesucristo, es la persona del Verbo la que nos ama y manifiesta con sus gestos y sus palabras la caridad eterna del Padre en el Espíritu Santo: “Quien me ve a Mí, ve a mi Padre” (Jn 14,9).

La propia misión redentora de Cristo es el cumplimiento de la voluntad amorosa del Padre, que supera la traición humana del pecado: “Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito, para que quien cree en El no perezca, sino que tenga vida eterna” (Jn 3,16). En Cristo hemos sido regenerados por gracia, “por la inmensa caridad con que nos amó... por su bondad con nosotros en Cristo Jesús” (Ef 2,4-7). Esta es la esencia del misterio reservado durante siglos y, al fin, manifestado por los Apóstoles en la Iglesia. Por eso Pablo ruega al Padre que se pueda comprender “cuál sea la anchura, la prolongación, la altura y la profundidad de este misterio... el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento” (Ef 3,18). El amor del Corazón de Cristo lo llevó a darse en sacrificio por cada uno de nosotros, que, como san Pablo, podemos decir: “Me amó y se entregó (a la muerte) por mí” (Gal 2,20).

Él se ofreció porque lo quiso, desde su entrada en el mundo (Heb 10,5-14), con oblación sacerdotal, en la que El mismo por la obediencia a la voluntad del Padre, en su cuerpo, se presenta como la víctima por los pecados de toda la humanidad. “En esto hemos conocido la caridad de Dios, en que El dio su vida por nosotros; y así nosotros debemos dar la vida por nuestros hermanos” (1 Jn 3,16).

En esta nueva etapa de la historia de la salvación, la del Nuevo Testamento, es Jesús mismo quien hace centrar la mirada en su Corazón. Quiere que miremos su Corazón, no sólo como símbolo de su amor, sino como expresión de su propia persona, de las actitudes de donde brota su actuación exterior. Como maestro manso y humilde de Corazón, desea que aprendamos de El; quiere constituirse en modelo concreto y estímulo de nuestra conducta, que ha de asemejarse a la suya, según el designio del Padre (Mt 11,29-30; Rom 8,29-30).

El Corazón de Cristo aparece señalado como centro de atención, no sólo por ser de alguna manera la sede representativa del amor, sino de toda la vida interior, de la fuente interna de sus actitudes y comportamientos. Con ello viene evangélicamente designado el centro de la vida espiritual cristiana; pues del corazón de cada hombre salen los buenos y los malos pensamientos, los deseos y proyectos del bien y del mal (cf. Mt 15,18-20). La imitación de Cristo no es una simple ejecución de determinados actos, sino una entrega del corazón por amor, la conversión de las actitudes internas de cada fiel en las suyas. Las que nos llevarán a asumir su cruz, como instrumento único de salvación. El ha insistido en la actitud interior, cuando se cumple la ley: no sólo con

matar, sino con no odiar; no sólo con no fornicar, sino al no admitir malos deseos hacia la mujer; no con limpiar el vaso sólo por fuera, sino purificando el interior (Mt 5 y 23).

Al fin y al cabo, en amar se resume la nueva ley, traída por El (Mt 22,40), para que con el don del Espíritu impreso en nuestros corazones (Ez 36,27) nos impulse y conduzca a amar como Él nos amó (Jn 13,34), con amor de sacrificio y de reparación por nuestros males y pecados (cf. Heb 9, 11-14). Es así como se puede resumir toda la espiritualidad cristiana en la devoción al Corazón de Cristo, hasta tal punto que S.S. Pío XI pudiera afirmar, en la encíclica “*Miserentissimus Redemptor*”, que en esta forma de devoción “se encierra la suma de toda la religión y la norma de vida cristiana más perfecta”<sup>1</sup>.

Para llegar a este reconocimiento explícito del Magisterio de la Iglesia, la historia de la espiritualidad cristiana ha pasado por varias etapas y formas en el desarrollo de los diversos elementos que han constituido la devoción al Corazón del Salvador. Al principio, quedando más implícito el “corazón”, en cuanto símbolo representativo de la persona de Cristo o de su amor; pero siendo ya resumen de una espiritualidad centrada en el amor de respuesta al amor de la persona de Cristo. Y aun descubriendo o insinuando el aspecto sacrificial de la propia persona, en reparación de la falta de amor con que Cristo es correspondido en el mundo, y en oblación con Cristo por la salvación de todos.

San Pablo, en primer lugar, considera su vida como una respuesta de amor a Cristo que “me amó y dio su vida por mí” (Gal 2,20). Ya es Cristo quien vive en El, en la desposesión total de su persona, actuada en él como una crucifixión con Cristo (Gal 2,19-21). Toda su vida la considera como una oblación, cuando siente aproximarse su muerte; o como una carrera por alcanzar a Cristo y su inmolación, para colaborar con Él en la obra de la proclamación del evangelio de Cristo–Salvador de los hombres (2 Tim 4,1-8; 2 Cor 4,15-18).

Es eso lo que recomienda a los cristianos; porque para él quien no ama a Cristo ha de ser anatema (1 Cor 16,22). Lo que aconseja es que tengan en su corazón los mismos sentimientos que Cristo, que se despojó de apariencia divina para hacerse el último y ponerse al servicio de los demás, y en su humildad obediente al Padre, fue declarado Salvador (cf. Filip 2,1-10). S. Juan Crisóstomo diría de Pablo<sup>2</sup>, que su corazón con el Corazón de Cristo temblaba por los pecados ajenos, sufría como dolores de parto hasta que Cristo se formase en los hermanos (Gal 4,19).

En Ignacio de Antioquía encontramos una concentración semejante de todo su dinamismo vital en respuesta de amor ardiente a Cristo, cuando yendo hacia el martirio suplica a los romanos que no intercedan por él para librarlo de los dientes de las fieras; pues desea ser molido para convertirse, a semejanza de Cristo (su amor crucificado: “*Amor meus crucifixus est*”), en pan limpio ofrecido en oblación<sup>3</sup>. Es la imagen símbolo de lo que vivía en su interior, como espiritualidad centrada en respuesta de amor a Cristo, que lo amó y se entregó por él a la cruz y se da cada día en el sacrificio de la Eucaristía como pan inmaculado.

<sup>1</sup> AAS 20 (1928) 167.

<sup>2</sup> *Hom.* 32,3 (PG 60, 679-680).

<sup>3</sup> *Carta Ad Rom* 4,1-2 y 6.1-8.

En otros Padres encontramos la mirada hacia el Corazón de Cristo, más bien contemplando la herida de su costado abierto, de donde ven brotar la Iglesia a semejanza de Eva salida del costado del primer Adán (con los sacramentos vivificantes del bautismo y la Eucaristía, en la sangre y el agua salidas del segundo Adán). Así Orígenes<sup>4</sup>, san Agustín<sup>5</sup> y san Cirilo<sup>6</sup>. Pero también y antes: san Justino<sup>7</sup> y san Ireneo<sup>8</sup>, que ven salir del costado abierto la Iglesia y el don del Espíritu en esa agua viva; y san Hipólito<sup>9</sup>, que habla de ese mismo manantial, que la Iglesia esparce por el mundo con los cuatro evangelios para llevar la vida a los que creen en El.

Son primicias de la devoción al Corazón de Cristo, que se desarrollará más adelante con una penetración más íntima en la totalidad de su amor, en el Corazón reflejado como símbolo. Pero también como centro de una vida interior, que ha de ser contemplada por el cristiano, y que le invita a una respuesta de amor y dedicación totalizante como la del amor del Corazón de Cristo.

Ya en el s. IV encontramos en la Patrología Siriaca (I, t.3, 562) un escrito en que se trata de Cristo, como modelo y estímulo a la reparación por el pecado de los hombres:

“Su Corazón se ha llenado de tristeza a causa de nuestra iniquidad, es decir como efecto de su amor a las criaturas en peligro de perderse (...) El Señor se ha entristecido igualmente viendo a aquellos que le han traicionado y crucificado y pidió por ellos entre lágrimas para darnos ejemplo: para que nosotros también oráramos por aquellos que nos hacen mal, derramando lágrimas para implorar perdón, como El mismo hizo por nosotros con el Padre”.

Son ejemplos, no aislados, sino que han dado origen a enseñanzas repetidas en los sermones del medioevo, y han pervivido en la Iglesia: con las representaciones en las miniaturas románicas, en los escritos de santos y de místicos, en las reflexiones profundas de la teología escolástica, las poesías y las obras pictóricas y escultóricas. Precisamente a las bases patrísticas y bíblicas antes aducidas recurrirá la Iglesia con su Magisterio posterior, para fundamentar la devoción al Corazón de Cristo, y al presentarla como síntesis de la religión cristiana y norma de perfección.

---

<sup>4</sup> *Hom in Ex* 11,2 (GCS 6,254).

<sup>5</sup> *Ep.* 21,4 (CSEL 29, 151).

<sup>6</sup> Ahí se ponen en relación los textos de Jn 7,37 y 19,34. Aunque la interpretación se dé del creyente que beberá, es claro que esa fuente no brotará de él, sino después que ha bebido de Cristo.

<sup>7</sup> *Diálogo con Trifón* 135,3. 114, 4 (cf.14, 8).

<sup>8</sup> *Adv. Haer* 3,24,1 (cf. 5,1,2).

<sup>9</sup> *Com. a Daniel* 1,17 (GCS I, 1, 29).

## 2.2. *Aportaciones medievales*

San Anselmo (+1109) y san Bernardo (1090-1153) encuentran en esa apertura del costado de Cristo una invitación a penetrar en las riquezas insondables de la bondad y aun de toda la vida interior del Corazón de Cristo. Así es como hablar del Corazón de Cristo puede equivaler a hablar de Cristo, de su persona en sus proyectos y deseos más íntimos. En el Corazón de Jesucristo se contempla el gran misterio de la misericordia divina: los proyectos del Corazón divino que atraviesan todas las edades en su designio salvífico.

El amor apasionado por Jesucristo que abre los ojos contemplativos de san Bernardo, atraviesa la espiritualidad medieval de Guillermo de Saint-Thierry (+1148), Ricardo (+1173) y Hugo de San Víctor (+1141), al meditar sobre el misterio de la Pasión del Salvador. Y se convertirá en las explícitas efusiones místicas con las que algunas santas, como Lutgarda (1182-1246)<sup>10</sup>, Matilde de Magdeburgo (1212-1285) o Matilde de Hefta (1241-1299), y santa Gertrudis (1256-1102) introducirán elementos nuevos en esta devoción, que cada vez hace resaltar más expresamente la santidad de amor y reparación, centrada y especialmente motivada por el amor de Jesucristo y la asimilación de su vida interior. Lutgarda habla del intercambio místico de su corazón, deseado por Cristo, con el Corazón de Cristo querido por ella<sup>11</sup>. Pero Lutgarda siente también que el Señor intima a su alma: “Es necesario que hagas penitencia por los pecadores que yacen en su suciedad”.

La llaga del Corazón de Cristo es llaga de amor ardiente, que le ha llevado a sufrir por los pecadores, y ese fuego quiere encenderse en el corazón de los hombres, comunicándoles su celo por la salvación de los demás y su deseo de reparar, con el Corazón de Cristo, la falta de ese amor de correspondencia al amor divino, que busca Jesús en los hombres. En la visión de santa Gertrudis<sup>12</sup>, en la fiesta de la Santísima Trinidad, el Hijo de Dios presenta “a la gloriosa Trinidad su sagrado Corazón, que tenía en sus sagradas manos como una lira melodiosa”, y en esa lira “sonaban dulcemente delante de Dios el fervor de las almas y todas las palabras de los cánticos sagrados”.

A continuación, y junto a la contribución del Cister, crece en el ambiente franciscano del medievo el amor seráfico de intimidad y transformación en Cristo. De la contemplación del crucificado recibe san Francisco de Asís la misión de restaurar la casa de Dios, y para ello lo llevará el Señor hasta la impresión de sus llagas en el Monte Alvernia. La pasión de amor que desea transmitir al mundo y en particular a sus seguidores, los franciscanos, no mira tanto a la imitación material de Cristo, cuanto a hacer de sus sentimientos y proyectos vida de sus propias vidas. Uno de ellos, san Buenaventura (1221-1274), verá la razón de la herida del Corazón en la intención de Cristo, de hacer penetrar en su amor invisible a través de la llaga visible.

<sup>10</sup> *Bibliotheca Sanctorum*, vol.VIII, Città Nuova, Roma 1976, 396-400; A. BERLIÈREB, *La devotion au Sacré Cœur dans l'Ordre de saint Benoit*, Lethielleux, Paris 1923, 28-40.

<sup>11</sup> K. RICHTSTÄTTER, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Josef Kösel & Friedrich Pustet, Munich-Ratisbona 1924, 45-46.

<sup>12</sup> GERTRUDIS DE HELFTA, *Revelationes*, lib. III.

Excavando en el campo de su cuerpo herido, hemos encontrado, dirá, el gran tesoro, la perla preciosa de su Corazón<sup>13</sup>.

Místicas franciscanas como santa Margarita de Cortona (1247-1297), o Ángela de Foligno (1244-1309), irán a abreviar su alma al costado de Cristo, y a embriagarse en su sangre. Y en esa misma línea de devoción que arrastra a la perfección cristiana, caminarán Enrique Herp (+1447) y el apóstol del nombre de Jesús, san Bernardino de Siena (1380-1444)<sup>14</sup>.

Catalina de Siena (1347-1380), en su *Diálogo de la divina providencia*<sup>15</sup>; y Ludolfo de Sajonia (¿1300-1378?), en su *Vita Iesu Christi*<sup>16</sup>, invitarán a participar en los sufrimientos del Corazón de Cristo por los pecados de los hombres.

Pero, será el libro *Meditationes vitae Cristi*, atribuido a san Buenaventura, más bien obra de otro franciscano, Juan de Caulibus, el que difundirá ampliamente en el Medievo la devoción ferviente y concreta a los rasgos y gestos de la humanidad del Salvador, en todos sus detalles: un modo de contemplar con amor y dejarse enamorar del amor divino revelado en Jesús, como se ha manifestado en el Evangelio, para atraernos a su seguimiento e imitación.

No es ajeno a ello la “devotio moderna”; pero es, sobre todo a través de Ludolfo de Sajonia, el cartujo ya citado, como llegará esta corriente a san Ignacio de Loyola, para infundir en la Edad Moderna una espiritualidad centrada profundamente en el amor de correspondencia a Jesucristo y en la participación en su obra salvadora, hasta la unión con Él en sus afrentas y su cruz.

### 2.3. *Epoca Moderna*

La escuela cartujana de devoción al Corazón de Jesucristo, en la que destaca J. Lanspergius (1489-1539), se desarrolló especialmente en Colonia con Dionisio Ryckel (1402-1471), que produjo el que se puede considerar como primer manual de la devoción al Corazón de Jesús, su *Pharetra divini amoris* (Paris, 1573). El hará de lazo de unión en esa transmisión al s. XVI, a través de uno de los representantes más excelsos de la espiritualidad cristocéntrica ignaciana, san Pedro Canisio.

Los Ejercicios Espirituales ignacianos centran al ejercitante en el amor de gratitud a Cristo redentor, clavando en su corazón estas preguntas: ¿Qué ha hecho Cristo por mí? ¿Qué he hecho yo por Cristo? ¿Qué debo hacer por Cristo? Y basarán una vida espiritual centrada en el conocimiento interno del Salvador, para colaborar con Él en la conquista de su Reino, actuando con Él y como Él. Dos expresiones que suponen amistad y continua búsqueda de su agrado a través de la penetración (conocimiento interno de Cristo, para que más le ame y mejor le siga) en los deseos, los proyectos e intenciones de su Corazón, las actitudes y motivaciones que sólo se conocen en su vida íntima, den

<sup>13</sup> Cf. “Vitis mystica”, en *Opera*, ed. Quarachi, t.8, 159-189.

<sup>14</sup> *Opera*, Venetiis 1591, t. 1, 617.

<sup>15</sup> Ed. Cateriniane, Roma 1968, 322-323.

<sup>16</sup> Ed. Venetiis, 1568, 486v.

lo que la S. Escritura llama Corazón. Y además, fomentan una actitud de participación a los dolores y afrentas sufridas por el Salvador a causa de nuestros pecados.

Se explica así que la Compañía de Jesús resulte terreno abonado para desarrollar lo que será, después de las revelaciones de Paray le Monial a Santa Margarita María de Alacoque, la devoción al Corazón de Jesús, tanto en sus valores espirituales más profundos como en aquellos más populares.

El gran san Juan de Ávila (1499-1569), ardiente en celo paulino, pasa a contemplar los amores del Corazón de Cristo, y deja en herencia a los sacerdotes una espiritualidad centrada en los sentimientos sacerdotales del Corazón de Jesucristo nuestro Señor: "... principal sacerdote y fuente de nuestro sacerdocio; y es mucha razón que quien le imita en el oficio lo imite en los gemidos, oración y lágrimas que, en la misa que celebró el Viernes Santo en la cruz en el Monte Calvario, derramó por los pecados del mundo... En este espejo sacerdotal se debe mirar el sacerdote, para conformarse en los deseos y oración con Él..."<sup>17</sup>.

Y san Pedro Canisio (1521-1597), es uno de los que también destacan en su aportación a la espiritualidad apostólica centrada en el Corazón de Cristo<sup>18</sup>. A ese Corazón encomendaba sus intenciones para purificarlas y completarlas. En el sacrificio de la Misa, se unía a Él en sus intenciones apostólicas hacia los herejes y cismáticos. Y en la ocasión de su profesión solemne, mientras en la basílica de S. Pedro en el Vaticano, encomendaba su futura misión en tierras germánicas (1549), se sintió invitado a beber del Corazón de Cristo, y recibió la promesa de ser revestido de una triple vestidura: de paz, amor y perseverancia<sup>19</sup>.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI se difundirá ampliamente la figura de un Corazón con los tres clavos bajo el monograma IHS. A ello contribuyeron las *Evangelicae Historiae imagines ex ordine Evangeliorum quae toto anno in Missae Sacrificio recitantur* (Antverpiae, 1593) del P. Jerónimo Nadal (1507-1580). Tanto Nadal como san Francisco de Borja (1510-1572) se muestran particularmente sensibles a las llagas de Jesucristo crucificado y en particular a la de su Corazón abierto. Entrando por esa puerta contemplaba Nadal el amor creado y el increado de Cristo<sup>20</sup>. En Él sentía encendido su celo apostólico constante san Francisco de Borja, y deseaba vivir de los sentimientos de ese Corazón: vivir "como Cristo por los trabajos de los pecadores". Era la actitud más común de su madurez espiritual y así escribía: "Al pie de la cruz estar ofreciendo la vida por Cristo y por su Iglesia a la Santísima Trinidad"<sup>21</sup>.

En esta escuela ignaciana se forman: el B. José de Anchieta (1534-1597), autor de una bella oración al Corazón de Cristo y quizás del primer templo levantado en su honor en Brasil; Gaspar Druzbicki (1590-1662), autor de *Meta cordium, Cor Iesu*, que

<sup>17</sup> Cf. JUAN DE ÁVILA, *Escritos sacerdotales*, BAC, Madrid 1969, 147.

<sup>18</sup> *Autobiografía y otros escritos*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 2004.

<sup>19</sup> *B. Petri Canisii Societatis Iesu epistolae et acta*, ed. O. Braunsberger, Herder, Friburgo 1896-1923, vol. I, 55-56.

<sup>20</sup> *P. Hieronymi Nadal orationis observationes*, ed. M. Nicolau, Roma 1964, 10-15.

<sup>21</sup> Cf. *San Francisco de Borja. Diario espiritual (1564-1570)*, ed. Crítica y notas de M. RUIZ JURADO S.I., Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1997, 263 y 290.

ha tenido varias ediciones y traducciones; y, sobre todo, san Claudio de la Colombière (1641-1682), que será el confidente escogido por Dios para santa Margarita María.

En la línea carmelitana, pero en relación con la jesuítica, destacan los escritos de santa María Magdalena de Pazzi (1566-1607), que divulga el lenguaje de las oraciones de las almas encendidas en el celo del amor por la Iglesia, como saetas de amor dirigidas al Corazón de Cristo, que reparan el desamor y resistencia de tantas otras almas. Por otra parte, varios autores capuchinos, como Alberto Schenk von Castel (1583-1634); Martín von Kochem (1634-1712), adoran al Corazón divino y tratan de compensar con su amor las injurias o desprecios de otros, o los dolores que pasó con tanto amor por los pecados del mundo. Se dirigen en particular al Corazón del Niño Dios. Sobre El escribe von Kochem: “Entonces tu Padre rodeó tu pequeño corazón con una corona de espinas...”<sup>22</sup>.

Algunas imágenes o medallas ponen ante los ojos el Corazón de Jesús irradiando luz desde el pecho de Jesucristo. Y el P. José de París (1577-1638) deja, a su fundación de las Benedictinas del Calvario centradas en la contemplación de la Pasión, en el Corazón de Jesús -símbolo de su amor hacia el Padre y hacia los hombres-, el consejo de morar en ese Corazón, de alimentarse de El, transformarse en El, hasta no tener otra voluntad que la Suya<sup>23</sup>.

Pero, sobre todo, contribuye a la espiritualidad basada en el Corazón de Jesús, como regla comunitaria para los religiosos y la religiosas fundados por él, san Juan Eudes (1601-1680). El procede de la espiritualidad beruliana de penetración en el sentido teológico de los misterios y estados de la vida de Cristo en su anonadación y abandono ante el Padre. Se centra especialmente, por tanto, en los sentimientos y actitudes de ese divino Corazón, y será el primero en rendir culto litúrgico a los Sagrados Corazones de Jesús y María

#### 2.4. *Influjos de Paray le Monial*

Las revelaciones de Paray a santa Margarita María (1647-1690) darán un sello nuevo universal para la Iglesia a la devoción al Corazón de Jesús, al insistir en algunos aspectos, como el de la reparación, especialmente por las ofensas recibidas en el Sacramento de la Eucaristía. Se siente llamada a comunicar al mundo un mensaje de amor y misericordia especialísimo con la práctica de esta devoción. Este amor quiere reinar por amor en todos los corazones de los hombres y pide a las almas más fieles reparar las infidelidades propias y ajenas. Jesús se presenta como mendigando el amor humano. Desea que se instaure una fiesta particular en el primer viernes después de la octava del Santísimo Sacramento, para honrar a ese Corazón y repararlo. Después de algunas dificultades y persecuciones, en el convento de Paray le Monial y fuera, apoyada santa Margarita<sup>24</sup> por la doctrina y actividad del P. La Colombière, y sucesivamente de los padres Juan

<sup>22</sup> K. RICHSTATTERK, *o.c.*, 310.

<sup>23</sup> Cf. A. HAMON, voz “Coeur” en *DSp* t.2/1, col. 1031-1032.

<sup>24</sup> Cf. las palabras de la aparición tenida en junio de 1675, en *Dsp* X, col. 351.

Croiset, con *La dévotion au Sacré Coeur* (Dijon 1689)<sup>25</sup> y Juan Francisco Galliffet, *De cultu sacrosancti Cordis Dei ac Domini nostri Iesuchristi* (Roma 1726), se irán divulgando y poniendo en práctica, en los últimos años del siglo XVII y primeros del siguiente, las nuevas formas de devoción y culto que constituirán una nueva perspectiva en la Iglesia para las almas fervientes y para el pueblo.

Luego se irán estableciendo en todos los niveles y ámbitos de la Iglesia, en los siglos siguientes: primeros viernes de mes con comunión reparadora; la imagen del Corazón de Jesús herido por la lanza, coronado de espinas y ardiendo en llamas que se alimentan en la cruz puesta en su cima (sostenido en sus manos o mostrándolo sobre su pecho); la hora santa en la noche del jueves al viernes en memoria de los sufrimientos de Jesús en Getsemaní; la fiesta litúrgica (cada vez más solemne y más universalizada); y el subrayado cada vez más fuerte de los actos de consagración y reparación individuales y públicos.

Pero no se llegó a esto sin oposiciones a la novedad y al celo y proselitismo intenso mostrado (quizás a veces no suficientemente iluminado o discreto) por los seguidores de la “nueva devoción”, como era considerada entonces. Los mayores opositores fueron los jansenistas o los católicos influidos por tal mentalidad. La Iglesia oficialmente puso sus reservas y trató de evitar las desviaciones. Pero ya en 1693, Inocencio XII concede indulgencia plenaria a quien comulgue, con las disposiciones requeridas en una iglesia de la Visitación el viernes siguiente a la octava del Corpus. En cambio, en 1697, este mismo Papa responde a la Reina María de Inglaterra, que había solicitado el establecimiento de una fiesta en honor del Corazón de Jesús en esa fecha: “Non expedit”<sup>26</sup>.

## 2.5. El siglo XVIII

También se mostrará reacio a instancias semejantes en 1726 y 1729, Benedicto XIII<sup>27</sup>. No sólo se objetaba la novedad de la devoción, sino el peligro de dividir a Cristo como objeto de devoción y la discutible tesis en la que se deseaba apoyarla, que proponía el corazón como órgano del amor. Sólo ya en 1765, Clemente XIII (+1769) revocará la decisión de 1729 y autorizará una misa y oficio propios del S. Corazón; aunque, al principio, limitadamente a Polonia y a la Orden de la Visitación. Respuesta positiva a una súplica muy bien argumentada teológicamente por los obispos polacos.

Durante el s. XVIII la devoción se fue extendiendo poco a poco a toda la sociedad. En 1706 eran ya cien las cofradías dedicadas al Corazón de Jesús. Se multiplicaron en diversas regiones de Europa escritores o predicadores, que vivieron centrando su vida espiritual en la devoción al Corazón de Cristo, y se consideraron llamados a promoverla con sus consejos, cartas, libros o misiones populares. Ellos dieron en sus respectivos ámbitos y nacionalidades un impulso fuerte a la extensión y profundización del influjo espiritual de esa devoción.

<sup>25</sup> Este libro fue puesto en el “Índice” con fecha 11 de marzo de 1804, y después sacado por León XIII del mismo.

<sup>26</sup> A. HAMON, voz “Cœur (Sacré)”, *DSp.* 2, col. 1035-1036.

<sup>27</sup> Cf., la decisión comunicada por la Congregación de Ritos en 1729.

El P. Gallifet,<sup>28</sup> Asistente de Francia en la curia general de la Compañía de Jesús en Roma (1723-1730), contribuyó eficazmente con su obra *De cultu Sacrosancti Cordis Dei ac Domini Nostri Christi* a la aprobación de numerosas cofradías del S. Corazón en todo el mundo ante la Santa Sede; y con sus escritos posteriores contribuirá a difundir la devoción al Corazón de Jesús especialmente en la Compañía. El joven beato Bernardo de Hoyos (1711-1735) hizo traducir la obra antes citada de Gallifet<sup>29</sup>, y movió al P. Juan de Loyola, su padre espiritual, a escribir su obra *Tesoro escondido en el Sacratísimo Corazón de Jesús* (Valladolid 1734) de una gran difusión en lengua española. Ambos, junto a Pedro de Calatayud (+1773), con sus misiones y escritos en gran parte de España y Portugal, y Agustín de Cardaveraz (+1770) -especialmente en el País Vasco-, ayudaron mucho a arraigar profundamente en estas regiones la devoción al Corazón de Jesús en el pueblo y a aumentarla en las almas consagradas.

La devoción continuó su marcha impetuosa, ferviente, en toda Europa y en las misiones de ultramar: América hispana, Brasil, India, Canadá, China, fomentada especialmente por los jesuitas. Algunos obispos franceses aprueban, ya en el primer tercio de este siglo, para sus diócesis, la celebración de la fiesta del S. Corazón en la fecha deseada por santa Margarita María. Pío VI (+1799) defenderá la legitimidad y utilidad de la devoción y culto al Corazón de Jesús contra sus más aguerridos enemigos, los jansenistas.

Las luchas contra la devoción, no pararon en la segunda mitad del s. XVIII. Más aún, sus enemigos creyeron darle un golpe mortal con la supresión de la Compañía de Jesús en 1773. Pero la devoción se enardece, como signo de esperanza contra los revolucionarios y los perseguidores de la Iglesia y del Papa. Entre los jesuitas suprimidos, como entre los que permanecieron en Rusia Blanca, es una de las características de su espiritualidad, con santos como san José Pignatelli (+1811). Y será también Pío VI, en 1794, quien se opondrá con su bula "Auctorem fidei", a las declaraciones del Sínodo de Pistoia, que pretendía condenar como erróneas o peligrosas las devociones practicadas por los fieles y aprobadas por la Santa Sede al Sacratísimo Corazón de Jesús.

Dos santos de este siglo contribuyeron especialmente a la espiritualidad del Corazón de Cristo. San Alfonso María de Ligorio con sus meditaciones tituladas *Novena al Corazón de Jesús* (1758), no sólo difunde la devoción, sino que contribuye a su fundamentación teológica, poniendo el acento en el amor de Jesucristo a los hombres, y aclarando que el Corazón físico de Jesús no se toma en el culto como aislado, sino como unido a su santísima humanidad, y, por lo mismo, a su divina Persona. Y con sus *Prácticas de amor a Jesucristo* (1768), muy divulgada y traducida, fomentará el amor de correspondencia a Jesucristo y la confianza en El, a causa en particular del amor que nos ha mostrado en su Pasión y en la Eucaristía. Ya en 1765 obtuvo el permiso de poder celebrar en su catedral solemnemente la fiesta tan deseada del Sagrado Corazón.

San Pablo de la Cruz (1694-1775), fundador de los pasionistas, siente en su experiencia personal el deseo ardiente de saciar su sed en la fuente de amor infinito del Corazón de Cristo en la comunión eucarística, y ruega a Jesús en el Sacramento que traspase el suyo con las flechas de Su amor. En la Eucaristía contempla y adora ese amor infinito, enseña a desfallecer de dolor y exhorta a reparar por las ofensas

<sup>28</sup> G. BOTTEREAU, "Gallifet, Joseph", *DHSI*, IHSI-U.P. Comillas, Roma-Madrid 2001, II, 1560.

<sup>29</sup> J. N. TYLENDÁ, "Hoyos, Bernardo Francisco de", *DHSI*, II, 1959-1960.

que cometen contra El, no sólo los malos cristianos sino aun las almas consagradas, con sacrilegios o ingraticudes, y a ofrecerse en este sufrimiento como víctima de amor. Se coloca así en el ámbito de la espiritualidad de Paray. Su gracia carismática fomenta la participación a la Pasión de Cristo como experiencia de amor, centrada en la memoria sagrada de la Pasión como especial manifestación del amor misericordioso del Señor.

## 2.6. Siglos XIX

Durante la supresión de la Compañía de Jesús, en tiempo de la revolución francesa y como respuesta a sus manifestaciones antieclesiásticas, un buen número de Institutos religiosos toman al Corazón de Jesús como título e indicación de su propia espiritualidad<sup>30</sup>. Algunas son fundadas por jesuitas o tienen como objeto preparar la restauración de la Compañía. Así el P. Clorivière (1735-1820) con la Sociedad del Corazón de Jesús, el P. Varin (1769-1850) con la de las Damas del S. Corazón, y el P. Coudrin (1768-1837) con la Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María y de la Adoración Perpetua del Santísimo Sacramento del Altar (Picpus), en Francia; el P. Tournely con la Sociedad de los Padres del Corazón de Jesús (1794) en Alemania, con los Paccanaristas y los Padres de la Fe, en Italia, unidos a ellos (1797), tienen como punto de referencia característico y objeto particular de su predicación la devoción al Corazón de Cristo. Como también lo fue en Rusia Blanca y Polonia el Corazón de Jesús, fuente de espiritualidad, de consuelo y de esperanza para los jesuitas allí vivientes, preparando poco a poco la supervivencia y restauración total de la Orden<sup>31</sup>.

Se puede decir hoy que el s. XIX ha sido el siglo del triunfo total y expansión más amplia y profunda de la espiritualidad del Corazón de Jesús. Fue en 1856 cuando el B. Pío IX extendió a toda la Iglesia la fiesta del Corazón de Jesús. Entretanto, se había extendido ampliamente en el pueblo y en las almas consagradas, de un modo extraordinario, la devoción. Es la que seguirá mostrando su vitalidad excepcional en la Iglesia durante toda la primera mitad del siglo siguiente. Más escondidamente, pero quizás no menos eficazmente, en el orden de la vida espiritual, también en el tiempo siguiente al Concilio Vaticano II.

La Compañía de Jesús restaurada en 1814 lo hará especialmente bajo el signo de la devoción al Corazón de Jesús y se dedicará con todo empeño a la misión de mostrar las ventajas contenidas en ella. Así declara en la Congregación General XXIII (1883), con unánime aplauso, un “munus suavissimum” recibido de nuestro Señor Jesucristo, el encargo de practicar, fomentar y propagar la devoción a Su Divino Corazón. Y decretó que cada año se renovara la consagración de toda la Compañía al Corazón de Jesús -con la fórmula prescrita pocos años antes por el P. General, Pedro Beckx (1872),

<sup>30</sup> Cf. “Elenco degli Istituti intitolati al Sacro Cuore”, en *DIP*, ed. Paoline, VIII (Roma 1988, dir. G.Rocca) col. 274-275.

<sup>31</sup> Cf. M. RUIZ JURADO, “La espiritualidad de la Compañía de Jesús en sus Congregaciones Generales”, *AHSI* 46 b (1977) 264-268.

en la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, que se había de celebrar con la mayor solemnidad posible<sup>32</sup>.

El B. Pío IX no sólo había extendido en 1856 a todo el mundo la fiesta del Sagrado Corazón, en 1864 canonizó a santa Margarita María, exaltando su misión providencial, y elevando un himno de alabanza a la caridad divina, fuente suprema del amor y de la pasión redentora de Cristo a favor de la humanidad. Y en 1875, realizará la consagración de toda la Iglesia al Corazón de Jesús, en medio a las tribulaciones que lo rodeaban.

León XIII (1878-1903), elevará la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús a primera clase en 1899, publicará el primer gran documento oficial sobre el argumento, su encíclica "Annum sacrum". En ella destacar el significado de la consagración al Corazón de Jesús, y consagrará el mundo entero al Corazón de Jesús, en preparación al año 1900. A ello había contribuido el impulso dado por las peticiones de santa María del Divino Corazón (*Droste zu Vischering*) (1863-1899), de las Religiosas del Buen Pastor. Esa encíclica dará un impulso especial al influjo social y político de la devoción al Corazón de Jesús y a la doctrina sobre su reinado en los individuos y en los pueblos, y el mismo Papa lo dará con su ejemplo de la consagración y sus frutos.

En el siglo XIX la devoción al Corazón divino de Jesús se extendió y profundizó tan íntimamente en el corazón del pueblo cristiano, que ya entre 1810 y 1830 encontramos 41 fundaciones de Institutos religiosos dedicados en su título y en su espíritu al Corazón de Jesús. Y las fundaciones con este título crecerán extraordinariamente en la segunda mitad, en concomitancia con la multiplicación de intervenciones de la Santa Sede a favor de esa devoción. Entre 1860 y 1900 se cuentan cientos de Institutos con esa misma apelación. Ello supone no sólo el nombre exterior, sino una espiritualidad centrada de un modo específico en el Corazón de Jesús, y reconocida en esos Institutos aprobados por la Iglesia, como camino de santidad para sus seguidores.

Para la santificación del pueblo, contribuyó de modo especial la espiritualidad centrada en el Corazón de Jesús con la fundación y propagación del *Apostolado de la Oración*: obra abierta a todos los fieles, teológicamente basada con gran solidez en la oración y el Sacrificio de la Misa, fomenta el ofrecimiento diario de las acciones e intenciones propias unidas a las del Corazón de Cristo, que se inmola en el altar, por el bien apostólico de la Iglesia en todo el mundo y, en particular, recomienda las intenciones que el Romano Pontífice señala cada mes. Junto a ella se desarrollaron revistas, generalmente tituladas "Mensajero del Corazón de Jesús", y ediciones de libros sobre el tema o sus concomitantes<sup>33</sup>. La asociación, además, se ha convertido en mundial, bajo la dirección superior del P. General de la Compañía de Jesús, que actúa por medio del Director general nombrado por él; pero que, con organización muy simplificada, tiene sus directores provinciales. Una vez extendida a todo el mundo, los Obispos tienen también sus directores diocesanos, si se considera necesario.

La idea original del *Apostolado de la Oración* nació de una exhortación del P. F. Gautrelet (+1886) a los estudiantes del escolasticado francés de Vals en 1844. Es misio-

<sup>32</sup> Cf. *Institutum S.I.*, Florentiae 1893, II, 511, decr.46 *Epistolae Selectae Patrum Generalium*, Romae 1911, 197; *Constitutiones S.I. Normas Complementarias*, Curia S.I. Roma 1995, 366, n. 276,1 y 423, n. 410,1.

<sup>33</sup> J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, IHSI, Roma 1953, 496-499.

nera y está en continuidad con la carta dirigida por san Ignacio a los estudiantes jesuitas de Coimbra en 1547. Se trataba de excitar el celo apostólico en un modo concreto y eficaz, para ejercitarlo en el tiempo de los estudios, cuando no pueden dedicarse todavía a ejercitarlo directamente en plenitud. La oración, los santos deseos, las mortificaciones personales, realizadas por amor y unidas al Corazón de Cristo, se pueden convertir en auténticas colaboraciones a la obra apostólica de la Iglesia en su trabajo por extender el Reino de Cristo.

El P. Enrique Ramière (1881-1884) descubrió y divulgó la teología profunda de la redención y del Reino de Dios contenida en estas ideas. Los títulos dados a las obras de Ramière, nacidas de la reunión de artículos aparecidos en el Mensajero, y publicadas después de su muerte: *Le coeur de Jésus et la divinisation du chrétien* (Toulouse 1891) y *Le règne social du Coeur de Jésus* (1892), son significativos de un ambiente de espiritualidad cristocéntrica que abraza también los aspectos sociales cada vez más, y que enfoca la glorificación personal y colectiva de Cristo y de su amor, del que el Corazón es el símbolo. Los Institutos religiosos dedicados al Corazón de Jesús son en buena parte Institutos misioneros (cf. Daniel Comboni). Ya no son sólo Oblatos, Oblatas, Víctimas, Adoratrices, etc. sino también Esclavas o Siervos del S. Corazón, Hermanas Misioneras o Misioneras Catequistas del S. Corazón y, más tarde, Rogacionistas del Corazón de Jesús interesados por las vocaciones para la mies universal del apostolado de la Iglesia.

## 2.7. Siglo XX

Las diversas inspiraciones tradicionales como franciscana, dominica, y en general, las diversas actividades de caridad, contemplación o misión, se sienten llamadas a colorear su propia espiritualidad con la que encuentran fomentada en el magisterio del tiempo sobre el Sagrado Corazón: Discípulas del Corazón de Jesús, Franciscanas del S. Corazón, Dominicanas Misioneras del S. Corazón, Hospitalarias del Corazón de Jesús, etc. Y se intensifica el número de los Institutos que en su título se dedican a Cristo Rey, incluyendo una relación íntima a la devoción al Corazón de Cristo. Y otros que se refieren a los dos corazones: el de Jesús y el de María.

Esta línea se siente crecer y fortalecerse con el impulso y recuerdo de la devoción de Paray, a motivo de la canonización de santa Margarita María en 1920. También contribuirán a resaltar la posición central de la devoción al Corazón de Jesucristo, la encíclica “Quas primas” (1925), en su proyección social y misionera; y la “Misericordissimus Redemptor” (1928) de Pío XI: presentando en su valor y sentido la consagración y reparación, e incorporando esta denominación a la práctica oficial de la Iglesia.

La nueva Misa del Sagrado Corazón de Jesús va acompañada de un oficio para toda la octava de la fiesta, y la devoción presentada como resumen de toda la religión cristiana y la “norma de vida cristiana más perfecta”. En la década 1920-1930 hay unos cuarenta y cuatro Institutos religiosos nuevos dedicados al Corazón de Jesús.

En la segunda mitad del s. XX se advertirá un cierto declive de la devoción en su referencia a Paray. En cambio, la devoción ha sido asumida plenamente en el culto y en la doctrina de la Iglesia. Han sido estudiadas y manifestadas las referencias que el Corazón de Jesús suscita en el cristiano hacia el centro de la vida interior de la

persona de Cristo con las consecuencias beneficiosas que de ahí se siguen para la vida espiritual cristiana; pues ésta ha de mirar a la mayor interiorización y perfección de la ley, de donde se origina la proyección y conducta exterior de la persona. Se ha puesto de relieve la estrecha relación que se establece entre la Eucaristía, como manifestación sublime del amor de Cristo en el santo Sacrificio de la Misa, centro de la vida cristiana, y la respuesta a ese amor con una participación mejor en el amor y reparación de Cristo por parte del hombre.

Sucesivamente la encíclica “Haurietis aquas” de Pío XII (1951) y la carta de Pablo VI “Investigabiles divitias”, dirigidas al episcopado universal (1965), han ido disipando las nubes teológicas que a veces se habían ido formando en torno a determinados aspectos de la devoción al Corazón de Cristo. Han dejado plenamente establecido que los elementos fundamentales de la devoción, como son el amor de consagración y reparación en respuesta de fe, confianza y amor a Cristo, conducen a la plenitud de la ley cristiana que es el amor de caridad, fomentan la unión de intenciones y proyectos con las intenciones y proyectos de Cristo, realización suprema de la voluntad de Padre, y la docilidad al Espíritu Santo.

En realidad, en estos dos últimos siglos son muchos los santos y beatos, cuyas vidas de santidad, y de apostolado heroico, se fraguaron en la espiritualidad del Corazón de Jesús y que sin ella serían incomprensibles. Piénsese por ejemplo, a santa Rafaela María del Sagrado Corazón (+1925), heroína de la tercera manera de humildad; santa María Eufrosina Pelletier (+1868), de la escuela de san Juan Eudes, en el amor redentivo del Buen Pastor; santa Magdalena Sofía Barat (+1865), fundadora de la Sociedad del S. Corazón para la enseñanza y formación de la juventud femenina; santa Francisca Saveria Cabrini, la gran misionera de los emigrantes; san Juan Bosco (+1888), con el fomento de los monumentos e iglesias al S. Corazón; san Daniel Comboni (+1881) en su proyección misionera hacia África; el beato Carlos de Foucauld (+1916) en su peculiar vocación nazaretana y eucarística; el Ven. Francisco de Paula Tarín (+1910) con su espléndida irradiación en las misiones populares; el beato Manuel Domingo y Sol (+1909), en su dedicación a las vocaciones sacerdotales; y muy especialmente san Manuel González (+1940), fundador de las Marías de los Sagrarios y de los Juanes, y tantos otros.

Podríamos observar, a medida que avanzó la segunda mitad del s. XX, una cierta flexión en el entusiasmo por la devoción, si atendemos a algunos aspectos más populares de la misma; pero podemos decir que el arraigo profundo en la espiritualidad tradicional y litúrgica de la Iglesia se ha perfeccionado, se han profundizado los valores teológicos y espirituales de reclamo y centralización en lo fundamental de la santidad cristiana, que la espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús contiene.

Pero no podríamos afirmar igualmente que el influjo benéfico universal en el pueblo cristiano haya aumentado con la pérdida o disminución de varios aspectos y de prácticas de esa devoción más relacionadas con el impulso proveniente de Paray.

En el s. XIX y primera parte del XX predominaron el aspecto victimal, eucarístico, de sentido del pecado y de su reparación individual y colectiva en la espiritualidad del Corazón de Jesús, se subrayó también la dimensión de homenaje social y civil debido al Reinado de su amor. Luego han predominado algunos aspectos como el de la interioridad y donación total de la persona, y se ha subrayado el sentido redentor del

amor de Cristo y de su misericordia, especialmente con las encíclicas de Juan Pablo II, “Redemptor hominis” (1979) y “Dives in misericordia” (1980), y con el interés, acentuado por este mismo Papa, en la espiritualidad de la misericordia y en la canonización de santa Faustina Kowalska.

### 3. Reflexiones finales

La dimensión de confianza suscitada por esta devoción ha existido siempre; pues hace fijar la atención en ese Corazón que tanto ha amado a los hombres. La historia de la espiritualidad centrada en el Corazón de Cristo muestra realizada en la Iglesia la frase de san Juan: “Nosotros, hemos creído y conocido la caridad que Dios tiene hacia nosotros” (1 Jn 4,16). Desde la contemplación del Corazón abierto del Salvador se han ido descubriendo, cada vez más, nuevos aspectos englobantes de toda la persona de Jesucristo y de una respuesta más totalizadora de parte del cristiano: de todo su ser más íntimo y de sus actividades individuales y sociales, misioneras y aun políticas, en la respuesta de amor que el Corazón de Cristo espera de los hombres.

La intervención especial de la Providencia divina con los acontecimientos que se derivaron de las revelaciones privadas de Paray le Monial aparece como un impulso decisivo para la extensión en el pueblo cristiano y para el arraigo en el culto y liturgia de la Iglesia de una serie de prácticas y reflexiones de estudio, y aun para promover y perfilar la doctrina oficial de la Iglesia. El símbolo del Corazón de Cristo ha superado los límites de signo convencional. Atrae hacia la realidad de unas riquezas insondables de amor sacrificado que suscitan la respuesta de amor reparador y de consagración total. Las prácticas que sostienen esta espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús han ido cambiando, al menos en su intensidad y acentuación. Han sido más o menos subrayadas unas que otras a lo largo de la historia; pero han demostrado que han contribuido a sostener la vida en el Espíritu de muchos santos en la Iglesia. Hay en ellas algo extremadamente sólido y valioso que no debe perderse ni disminuir, que puede vivirse santamente en diversas formas o matizaciones y que no ayuda el que desaparezcan.

### 4. Bibliografía

#### *Magisterio:*

Enc. “Annum Sacrum”, ASS 31 (1899) 646-651; Enc. “Miserentissimus Redemptor”, AAS 20 (1928) 165-178; Enc. “Haurietis aquas”, AAS 48 (1956) 309-353; Lett. Apost. “Investigabiles divitias Christi”, AAS 57 (1965) 298-301; Enc. “Redemptor hominis”, AAS 71 (1979) 257-324; Enc. “Dives in misericordia”, AAS 72 (1980) 1177-1232.

#### *Estudios:*

AA.VV., *Cor Jesu*, 2 vol., Herder, Roma 1959; *Cor Christi. Historia. Teologia. Espiritualidad. Pastoral*, Instituto Internacional del Corazón de Jesús, Bogotá 1980; *Cor Salvatoris*, ed. J. Stierli, Herder, Barcelona 1958; *Il Cuore di Cristo centro del mistero della salvezza, a cura di J. Solano*, C.d.C ed., Roma 1981; J. SOLANO, *Teología y vivencia del*

*culto al Corazón de Cristo*, 2 tomos. Madrid 1979; A. HAMON, voz “Cœur (Sacré)”, en *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, col. 1023-1046 ; A. SOLIGNAC-M. DUPUY, voz “Spiritualité”, *Ibid.* t.14, col.1142-1173 ; cf. t. 1, 367 ss.; 770 ss.; t. 2.939-943; t. 8, 488-501; t.9, 1101 ss.; t. 10, 61-63 y 349-355; t. 12, 1519-1525; t. 13, 633-70; t. 15, 46-48; CH. A. BERNARD, *La spiritualità del Cuore di Cristo*, Paoline, Torino 1989; *Il Cuore di Cristo luce e forza, a cura di Ch.A. Bernard*, AdP, Roma 1995; J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse Historique*, IHSI, Roma 1953, passim; M. GONZALEZ GARCIA, *Obras completas*, 2 vol.: ed. Tomás Álvarez, Burgos-Madrid 1999. K. RAHNER, “Corazón o protopalabra”, en *Escritos de teología*, Taurus, Madrid 1961-1967, v. III, 357-392 y v. VII,517-546; E. GLOTIN, *L'expérience spirituelle de la réparation*. Actes du Congrès de Maray-le-Monial 13-15 octobre 1995, Emmanuel, Paris 1998; J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2001.



***LA TRANSCULTURACIÓN DE LA TEOLOGÍA  
CRÍTICA ESPAÑOLA: LA TEOLOGÍA POLÍTICA QUE “DEVIENE”  
EN TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN***

*Luis Joaquín Rebolo González*

*Sumario:* A pesar de que la teología política nació en Europa y ha sido interlocutora de los procesos sociales que afectan al viejo continente, España prefirió optar por la teología de la liberación como herramienta para la superación de la dictadura. En este artículo estudiaremos las confluencias temáticas y las divergencias metodológicas de ambas propuestas. Pero sobre todo, el objetivo será evidenciar cómo la nueva teología política contribuyó a llevar a cabo una transculturación de la teología de la liberación desde su lugar originario a nuestro contexto social.

*Summary:* Although Political Theology was born in Europe and has been interlocutor of the social processes that affect the Old Continent, Spain preferred to choose the Liberation Theology like a tool for the overcoming of the dictatorship. In this article we are going to study the thematic confluences and the methodological divergences of both proposals. But above all, the objective will be to show how the new political theology contributed to carry out a transculturation of Liberation Theology from its original place to our social context.

*Palabras clave:* Teología, Política, Liberación, Sociedad, España.

*Keywords:* Theology, Politics, Liberation, Society, Spain.

Fecha de recepción: 29 marzo 2017

Fecha de aceptación y versión final: 15 mayo de 2017

A pesar de la amplia influencia de la teología política en el pensamiento teológico y la vida de la Iglesia española del postconcilio, no podemos afirmar que su alcance haya tenido, ni mucho menos, el recorrido y la influencia de la teología latinoamericana de la liberación. En efecto, la diferencia de latitud y contexto social auguraba un repliegue español sobre la teología política europea, su método y su mediación específica para dotar de significatividad la propuesta cristiana. Sin embargo no fue así.

De hecho, por curioso que parezca, ningún país de América Latina ha producido tanta teología de la liberación como España. En efecto, “España es el país que

posee el mayor número de teólogos de la liberación por kilómetro cuadrado”<sup>1</sup>, aseguró R. Blázquez aludiendo las cincuenta obras que tan sólo una editorial española había publicado antes de 1984.

Pero, ¿a qué se debe este fenómeno, esta influencia en España de la teología latinoamericana por excelencia? La proximidad lingüística y la común cultura hispana, aun siendo relevantes, podrían aparecer como una primera valoración importante y superflua a un tiempo<sup>2</sup>. Por ello, quizás podamos encontrar la mejor razón de fondo en una observación realizada por González de Cardedal. En su opinión, la teología de la liberación supone en nuestro país nada menos que un “proceso” que se entremezcla con la afirmación de la llamada mentalidad postconciliar y la misma transición política, lo cual favoreció su utilización como herramienta para superar la dictadura española<sup>3</sup>. En efecto, en nuestro ambiente crítico, la teología de la liberación se erigió como un valioso instrumento en la lucha por las libertades. Además de esto, C. Geffré ya sostenía en 1974 que también la teología de la liberación “se ha convertido en una especie de mito para los teólogos europeos que pretenden evadirse de las cadenas de una teología tradicional”<sup>4</sup>.

Con este estudio, procuraremos evidenciar cómo la nueva teología política, particularmente la de J. B. Metz, contribuyó a llevar a cabo una transculturación de la teología de la liberación desde su lugar originario a nuestro contexto social.

## 1. Reivindicaciones comunes y divergencias metodológicas

Teología política y teología de la liberación comparten elementos comunes. De hecho, la nueva teología política forma parte de un grupo de corrientes teológicas contemporáneas –entre las que se encuentran también la teología de la liberación, de la revolución, de la violencia– que, de distinto modo, representan una reacción reivindicativa de la dimensión pública de la fe y de sus consecuencias sociales. Igualmente se caracterizan por asumir una función doblemente crítica frente a la teología misma y a sus métodos epistemológicos<sup>5</sup>.

Torres Queiruga no vacila a la hora de considerar ambas corrientes teológicas como herederas de la dimensión política de la fe tan poderosamente subrayada en los años sesenta por E. Bloch y J. Moltmann:

---

<sup>1</sup> R. BLÁZQUEZ, “Postconcilio y eclesiología en España”, en J. M<sup>a</sup>. LABOA, (ed.), *El Postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, 198-199. A partir de la p. 205 presenta la teología de la liberación como forma de “recepción creativa” del concilio.

<sup>2</sup> Cfr. A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, BAC, Madrid 1975, XIII; J. M<sup>a</sup>. GONZÁLEZ RUIZ, “*¿Ay de mí, si no evangelizare!*”, Desclée de Brouwer, Bilbao 1971, 85.

<sup>3</sup> Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España (1965-1987)”, en J. M<sup>a</sup>. LABOA, (ed.), *El Postconcilio en España*, Encuentro, Madrid 1988, 110-111.

<sup>4</sup> C. GEFFRÉ, “Presentación”, 301.

<sup>5</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1976, 19-20.

“Una perspectiva acusadamente novedosa fue abierta en los últimos tiempos con la acentuación de la *dimensión política*. Iniciada, bajo el influjo inmediato de Ernest Bloch, por *Jürgen Moltmann*, encontró un eco inesperado a partir del ambiente crítico, lleno de contradicciones y esperanzas, de los años sesenta: *Johannes Baptist Metz*, en Europa, y la «teología de la liberación», en América, son las continuaciones más significativas. El acento recae en mostrar que la revelación no es mera «epifanía» teórica, sino impulso práctico, que trata de cambiar el presente desde el futuro de la promesa. Dios se manifiesta en cuanto ayuda a transformar el mundo; el criterio decisivo no es la «ortodoxia», sino la «ortopraxis»<sup>6</sup>.

A. Fierro afirma que esta teología crítica estudia las condiciones de posibilidad del quehacer teológico ante la nueva conciencia histórica, ilustrada y crítica, mientras que las llamadas teologías del adjetivo o genitivo indican la determinación en la que dicha teología se realiza<sup>7</sup>.

A partir de aquí podemos comprender mejor el elemento diferenciador más genuino entre ambas corrientes: la diferencia fundamental entre la teología política y el resto de las nuevas teologías críticas es, por tanto, de carácter metodológico. Por su lado, Metz emplea una hermenéutica analítica de carácter escatológico-político que reflexiona sobre la praxis sin haber reparado lo suficiente en el dato socioanalítico ofrecido por la realidad empírica. Los teólogos hispanoamericanos, en cambio, optaron por un método empírico-analítico-crítico que sitúa a la reflexión teológica en una línea completamente original<sup>8</sup>.

Ambas perspectivas teológicas conllevan –según G. Gutiérrez– dos puntos de partida distintos que evidencian su naturaleza diversa. Por un lado, la teología de la liberación parte del “hecho mayor” en la vida de la Iglesia latinoamericana<sup>9</sup>, que es la irrupción en ella de los pobres como “no personas”. Por su parte, la teología progresista europea tiene como interlocutor al “no creyente” junto con los procesos y desafíos propios de la modernidad<sup>10</sup>. Pero desde Latinoamérica piensan que no se puede realizar una crítica de la sociedad emancipada ni pretender dilucidar el problema de la libertad y los procesos ilustrados a partir de una teología precrítica y sus criterios estrictamente intrateológicos<sup>11</sup>.

La insuficiencia de dicho análisis social posee para Gutiérrez dos severos inconvenientes. De un lado, incapacita al teólogo para profundizar en la relación de depen-

<sup>6</sup> A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 110-111. Cursiva del autor.

<sup>7</sup> Cfr. A. FIERRO, *La imposible ortodoxia*, Sígueme, Salamanca 1974, 301.

<sup>8</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política*, 186-187; C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980, 31-134.

<sup>9</sup> “En Medellín se asumirá una de las tareas que Juan XXIII asignaba al Concilio y que éste no fue capaz de cumplir: tener en cuenta el desafío de la pobreza en el mundo de hoy. En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter de originalidad”, G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 256.

<sup>10</sup> Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 21.31-32.

<sup>11</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política*, 187.

dencia y de explotación que embarga a la mayor parte de la humanidad; del otro, no percibe en Metz una revisión crítica de sus propios presupuestos, sobre todo respecto a su contexto opulento más inmediato, cuyas características de secularización y privatización de la fe se consideran erróneamente como universales<sup>12</sup>.

De este modo, la teología de la liberación entendió que una de sus funciones más fecundas es precisamente “ser una reflexión crítica, fruto de la confrontación entre la palabra aceptada en la fe y la praxis histórica”<sup>13</sup> como expresión y redescubrimiento de la unidad indisoluble entre el hombre y Dios. Se procura así un nuevo entendimiento de la libertad, la historia y la verdad en clave de circularidad e interpenetración expresadas en el intento de leer la realidad de los pueblos empobrecidos a la luz de la Palabra y entendiendo sus aspiraciones a la libertad como un signo de los tiempos.

La teología de la liberación, por consiguiente, constituye una reflexión “*en y sobre la praxis*” orientada hacia decisiones concretas<sup>14</sup>. Por este motivo, le ha reprochado a la teología política el carácter vago de su contenido socio-analítico que la incapacitaría para centrarse en la praxis real<sup>15</sup>. De hecho, J. L. Segundo reconoce en Metz una fuerte relativización escatológica del presente y no duda en atribuírsela a la influencia en su obra de la tesis luterana de la justificación por la fe, la cual olvida con su pretendida neutralidad ante las opciones políticas concretas que las obras son el lenguaje mismo de la fe<sup>16</sup>.

A partir de estas conclusiones, la teología de la liberación ha mantenido en líneas generales una relación crítica hacia la teología europea y, concretamente, hacia la teología de la secularización y la política<sup>17</sup>. A. Fierro expresa de este modo las convergencias y divergencias hacia la nueva teología política propia de los teólogos latinoamericanos:

“De un lado, identificación hasta cierto punto, concretamente asumiendo ellos también el viraje desde lo privado hasta lo público y aplicándose a una interpretación política del evangelio; de otro, distanciamiento crítico,

---

<sup>12</sup> Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 266-267. R. E. de Roux apunta en esta misma dirección que tanto la nueva teología política como la teología de la liberación poseen “variantes que expresan de por sí las situaciones culturales y sociales diversas de sus autores”, R. E. DE ROUX, “Política y teología”: *Revista Javeriana* 382 (1972) 166.

<sup>13</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, 126.

<sup>14</sup> C. GEFRE, “Presentación. La conmovión de una teología profética”: *Concilium* 96 (1974) 306. Cursiva del autor.

<sup>15</sup> Cfr. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, 44.

<sup>16</sup> Cfr. J. L. SEGUNDO, “Capitalismo-socialismo, Crux theologica”: *Concilium* 96 (1974) 408-412.

<sup>17</sup> Para profundizar sobre este particular cfr. también J. B. METZ-K. RAHNER-H. COX, *Teología, Iglesia y política*, Zero, Madrid 1973, 75-100; G. GUTIÉRREZ, *Teología desde el reverso de la historia*, Centro de Estudios y Publicaciones, Lima 1977; CH. DUQUOC, *Libération et progressisme*, Cerf, Paris 1987; F. FIORENZA, “Political Theology and Liberation Theology: An Inquiry into their Fundamental Meaning”, en F. MCFADDEN, (ed.), *Liberation, Revolution and Freedom*, Seabury Press, New York 1975, 3-29; R. HAIGHT, *An Alternative Vision. An Interpretation of Liberation Theology*, Paulist Press, New York 1985; F. MARTÍNEZ DIEZ, *Teología latinoamericana y teología europea. El debate en torno a la liberación*, Paulinas, Madrid 1989; J. J. TAMAYO, “Recepción en Europa”; J. B. METZ, “Significado de la teología latinoamericana para mi teología”, en L.C. SUSIN, (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001, 138-139.

denunciando en Metz y en Moltmann la tendencia a la abstracción y al análisis culturalista”<sup>18</sup>.

Por decirlo de algún modo, acusan a la nueva teología política de generar un discurso desleído y lúbil que termina por poner en peligro al sujeto y por no analizar su contexto ni ser capaz de tomar decisiones operativas para transformarlo. La causa que se señala no es otra que la excesiva dependencia que mantiene respecto a su matriz trascendental más rahneriana, maréchaliana y propia del Kant de la razón pura.

## 2. El triángulo teología política / España / teología de la liberación

No obstante, cronológicamente es la nueva teología política la que arriba primero a nuestra patria. La teología de la liberación lo hará más tardíamente, una vez que la teología progresista española había conocido y empatizado con los principios de la propuesta que J. Moltmann, J. B. Metz y después D. Sölle estaban desarrollando en Centroeuropa<sup>19</sup>.

Desde nuestro punto de vista, fundamentalmente es Metz quien propicia en España la recepción de la teología de la liberación ayudando a su transculturación. Incluso algunas voces autorizadas entienden que, a pesar de sus divergencias metodológicas insoslayables, la teología política “deviene teología de la liberación”<sup>20</sup>. El resultado se expresa en un amplio conjunto de autores que se mueven entre la teología política europea y la teología de la liberación, tratando de buscar nuevas mediaciones socio-culturales y eclesiales. En efecto, podemos afirmar que la teología crítica española acepta en bloque, por un lado, la dimensión socio-política y crítico-ideológica propia de la nueva teología política y, por otro, el “hecho mayor” latinoamericano, lo cual entrañó una profunda revolución a nivel tanto epistemológico como de mediaciones socio-culturales y eclesiales.

### 2.1. La ruptura epistemológica

En primer lugar, la teología tradicional de la España nacionalcatólica y la autoridad de sus enunciados positivos no tardaron en ser confundidos con el autoritarismo emanado del régimen. El positivismo teológico fue progresivamente sometido a la duda y a un rechazo no exento de tintes políticos. Algunos realizaron un esfuerzo por superar dicho positivismo entendiendo que la participación en los procesos históricos

<sup>18</sup> A. FIERRO, *El Evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas*, Verbo Divino, Estella 1975, 29.

<sup>19</sup> Para una evaluación del singular alcance que tuvieron en España el progresismo teológico europeo y, más tardíamente, la teología de la liberación cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, “La presencia pública de la fe en España en la década de 1965 a 1975”, en A. GONZÁLEZ MONTES, (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 88-90.

<sup>20</sup> M. GESTEIRA, *La teología en la España del siglo XX*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004, 104.

de liberación es el lugar de verificación del discurso teológico<sup>21</sup>. Pero la consecuencia real fue que muchos miembros de la teología crítica acabaron, en unos casos, perdiendo la capacidad de discernimiento entre la fe de la Iglesia y las propias opiniones<sup>22</sup> y, en otros, sustituyendo el positivismo teológico por un positivismo científico y metodológico acentuadamente racionalista<sup>23</sup>.

Como consecuencia, en España un buen grupo de teólogos renegarán de cualquier tipo de cientificidad teológica nacida en el seno eclesial con la pretensión de realizar una teología crítica hasta el extremo. Una de las exigencias derivadas de esta opción intelectual es la superación de la Iglesia como condición indispensable para una sociedad libre y un hombre con sentido crítico. Por tanto, entienden que el lugar de la teología no es ya la Iglesia, sino la praxis de los movimientos de liberación histórica. Hablarán de una ortodoxia imposible, de una identidad perdida, de una falsa teología puesta al servicio del poder eclesial, la cual debe claudicar ante cualquier pretensión universal por ser ésta confundida con una expresión del absolutismo<sup>24</sup>. Según González de Cardedal, esta disidencia eclesial en aras de la teología crítica conduce a una ruptura hermenéutica. Ésta consiste en que, al adoptar la praxis no eclesial como *locus theologicus*, se niega toda universalidad y normatividad que no sea verificable desde la ciencia o la eficacia:

“La ruptura hermenéutica suponía poner fin a la idea de revelación o de verdad previa a la hora de hacer teología para que esta fuera radicalmente crítica. Hecho esto, desaparecería en realidad el objeto sobre el que el teólogo ejercía su reflexión. Se pasa de una crítica de la teología hecha a la propuesta de una nueva teología por hacer”<sup>25</sup>.

Semejante revolución epistemológica posibilita además que, en algunos casos como el de *Cristianos por el Socialismo* y a partir del diálogo fronterizo con la teoría crítica de la sociedad, se llegue a entender que la transformación apuntada por la teología de la liberación no debe ser sólo meta-conciliar a nivel eclesiológico, sino incluso “posteológica”<sup>26</sup>:

“La incorporación decidida de cristianos a una praxis revolucionariamente liberadora ha sido calificada de “hecho mayor” en el cristianismo latinoamericano, es decir, de acontecimiento máximo de realización social de la fe en el actual momento histórico. En términos parecidos, la afiliación de cristianos al socialismo en todas las partes del mundo debe

<sup>21</sup> Cfr. C. GEFFRÉ, “Presentación”, 305.

<sup>22</sup> Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España”, 180.

<sup>23</sup> Cfr. M. GESTEIRA, “La teología en España”, en B. LAURET-F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, I, Cristiandad, Madrid 1984, 352-353.

<sup>24</sup> Cfr. A. FIERRO, *Teoría de los cristianismos*, Verbo Divino, Estella 1982; M. REYES MATE, *Modernidad, Religión, Razón. Escritos desde la democracia*, Anthropos, Barcelona 1986.

<sup>25</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España”, 130.

<sup>26</sup> Cfr. A. FIERRO, *Presentación de la teología*, Laia, Barcelona 1980, 169ss.

ser considerada hecho máximo de la cristiandad actual; hecho, además, de bulto y nada desdeñable incluso si, más allá de los límites de las iglesias y de las religiones, se atiende a la globalidad de los procesos históricos en la sociedad de hoy”<sup>27</sup>.

En resumen, la ruptura hermenéutica más la disidencia eclesial tienen como resultado la desaparición del objeto de la teología. C. Díaz constata en su *Apología de la fe inteligente* (1998) cómo ha llegado hasta nuestros días esta “herida abierta en vano” y “sangrante” producida por la disociación entre fe y razón<sup>28</sup>. No obstante, también se dieron intentos honestos de superar la disyuntiva creada entre praxis y magisterio como el realizado por G. Lorenzo, que aborda la funcionalidad de la teología “en forma de *engagement*” como resultado de su triple aspecto eclesial, crítico y sociopolítico<sup>29</sup>.

## 2.2. *El problema de las mediaciones*

En segundo lugar, esta asimilación epistemológica del “hecho mayor” de la teología de la liberación desembocó también en el intento de elaboración de una mediación más atenta a la realidad sociocultural. Efectivamente, este grupo de teólogos españoles está interesado por dar una respuesta a los problemas que forman parte de nuestro horizonte cultural y social, cuyos retos fundamentales -como la relevancia socio-política de la fe, la significatividad del cristianismo o la pobreza- siguen confrontados en buena medida con el marxismo.

En efecto, en torno a 1970 el marxismo había calado hondo en la Iglesia española<sup>30</sup>. Numerosos militantes cristianos y marxistas compartían clandestinidad y persecuciones en un común intento de transformación de la sociedad española. A este particular hecho histórico hay que sumar la aparición de la carta apostólica de Pablo VI *Octogesima adveniens* (1971), que vuelve a replantear la cuestión de las ideologías<sup>31</sup>. Nuestros teólogos entraron entonces en diálogo con los maestros de la sospecha y la teoría crítica de las ideologías desarrollada por la Escuela de Frankfurt, poniendo en evidencia la falsa apoliticidad del discurso teológico y ayudando a esclarecer su verdadero sentido e intereses. Por consiguiente, tanto el análisis de las funciones ideológicas de la religión en la situación sociopolítica española como las mediaciones socioculturales de la fe, han sido dos temas teológicos centrales que han definido a nuestra teología crítica, dotándola de un fuerte carácter crítico-ideológico. Por tanto, dicha teología se centra principalmente en cuestiones fronterizas sobre filosofía de la religión, fe y cultura<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> A. FIERRO-M. R. MATE, (ed.), *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Estella 1977, 9.

<sup>28</sup> Cfr. C. DÍAZ, *Apología de la fe inteligente*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

<sup>29</sup> Cfr. G. LORENZO SALAS, *Frentes teológicos hoy*, Sal Terrae, Santander 1973, 43-52.

<sup>30</sup> Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “Teología en España”, 113.

<sup>31</sup> Cfr. M. GARCÍA, “Ideología, teología y política”: *Proyección* 18 (1971) 145-155.

<sup>32</sup> Cfr. J. M<sup>a</sup>. MARDONES, “Las mediaciones socioculturales de la fe y la teología”, en J. BOSCH, (ed.), *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, Verbo Divino, Estella 1999, 443-453.

Los miembros de este grupo de autores se esforzaron por examinar los fundamentos metodológicos de la teología, reformulando tanto sus principios epistemológicos internos como la criteriología metodológica a seguir. De este modo, prestando una mayor atención a las condiciones histórico-sociales y a las determinaciones políticas de la teología, podrían ayudar a definir la identidad del creyente y generar nuevas mediaciones ante el pluralismo y la secularización que se derivan de la modernidad. J. Gómez Caffarena afirma al respecto:

“No se trataba de desplazar la consideración directa (filosófica o teológica) de los temas de la fe, pero sí de añadirle una consideración «obliqua», una mirada más externa y objetivante, sin la que hay un riesgo continuo de llegar a callejones sin salida en la discusión y de que se escape siempre algo importante del tema; pues la fe tiene dimensiones que se implican con las demás de la existencia humana, y en especial con la social”<sup>33</sup>.

El nuevo concepto empírico de las ciencias exige la renovación del estatuto epistemológico de la teología y la diferente articulación de una mediación plausible ante el hombre de hoy. En la sociedad contemporánea, la teología crítica entiende que la única vía de credibilidad que nos queda consiste en la verificación práctica de los enunciados teológicos y la renuncia a toda metodología que no venga de la sociología, la economía u otras ciencias modernas, lo cual contribuye en ocasiones a una pérdida gradual de la especificidad cristiana tanto en la praxis como en el diálogo con el mundo.

### 2.3. *La Iglesia, en permanente reforma*

En tercer lugar, entre estos autores existe la común convicción de que hay un sector eclesial cada vez más amplio que “se defiende del Vaticano II” y pone en marcha una “tercera restauración”<sup>34</sup>, que tiene miedo ante una posible pérdida de la especificidad cristiana y se niega a dialogar con el mundo, a profundizar en las consecuencias de su eclesiología de comunión<sup>35</sup>.

Según afirma R. Blázquez, en muchos de nuestros teólogos críticos confluyen dos perspectivas teológicas: una de corte liberal que propone un profundo cambio institucional en la Iglesia y otra que pretende su transformación desde los pobres. “En esta confluencia reside una característica fundamental de una extensa

<sup>33</sup> J. GÓMEZ CAFFARENA, “Una teología fronteriza y humanista”, en J. BOSCH, (ed.), *o.c.*, 350.

<sup>34</sup> J. M<sup>a</sup>. GONZÁLEZ RUIZ, “El Vaticano II: reforma y restauración”, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 59.64.

<sup>35</sup> Cfr. J. M<sup>a</sup>. GONZÁLEZ RUIZ, “Involución en la Iglesia española”: *Proyección* 27 (1980) 171-178; J. M<sup>a</sup>. DÍEZ ALEGRÍA, *Yo todavía creo en la esperanza*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; J. M<sup>a</sup>. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Monográfico en *Misión Abierta* 79 (1986/3).

producción teológico-pastoral española”<sup>36</sup>. Para Blázquez, dicha transformación de la Iglesia desde los pobres puede entenderse como un impulso revolucionario capaz de reorientar la óptica misma de la recepción del concilio hasta alumbrar una órbita distinta de la intención renovadora del mismo Vaticano II. Por ello, la considera una transformación “meta-conciliar”, actitud que ha encontrado en nuestra Iglesia un eco muy amplio perceptible, sobre todo, en buena parte de la producción teológico-pastoral. Quizás éste sea uno de los motivos por el que Blázquez reconozca que la producción eclesiológica más abundante y polémica en la España de la década de los setenta se le debe precisamente a este enfoque teológico<sup>37</sup>.

A pesar de que la teología crítica reivindicaba justamente una renovada metodología que no convierta al teólogo en un legitimador de determinadas prácticas eclesiales privatizadas y burguesas, es más, que no convirtiera a la misma Iglesia en legitimadora de una dictadura, se abrió un abismo insalvable entre posiciones teóricas. De este modo, las teologías críticas o de la praxis aparecían como una opción que incluía una deliberada desafección hacia las fuentes en aras de determinados “entusiasmos pasajeros”<sup>38</sup>.

A esto hay que añadir el hecho de que la teología de la liberación es incluso utilizada en los medios de comunicación social para desprestigiar a la Iglesia en pos de un progresismo agnóstico que no comprende que el hombre pueda ser libre y moderno dentro de la comunidad eclesial. Para hacernos una idea de la situación, nos remitimos al mes de diciembre de 1985, cuando el programa *La clave* de Televisión Española invitó, entre otras personas, a varios teólogos de la liberación para analizar el concilio Vaticano II veinte años después. A los dos días del programa –que fue suspendido fulminantemente tras esta emisión–, Mons. F. Sebastián, secretario general de la Conferencia Episcopal Española, publicó una *Carta abierta a Ignacio Ellacuría, S. J.* en la que decía:

“No os dais cuenta de que aquí [España] existe un estado de sitio y casi de asalto desde el laicismo dominante contra la Iglesia, contra la cultura cristiana y contra la misma fe religiosa. Una de las estrategias en esa batalla es desprestigiar a los hombres y las instituciones de la Iglesia desde los medios de comunicación. En esta guerra, vosotros sois siempre invitados de honor, porque sin daros cuenta contribuís a lo que se pretende: echar

<sup>36</sup> R. BLÁZQUEZ, “Postconcilio y eclesiológica en España”, 196, nota 19.

<sup>37</sup> Cfr. *Idem*, 195-200. Cita autores y obras que encuadra en esta línea cercana a la teología de la liberación, tales como J. M<sup>a</sup>. CASTILLO, *La alternativa cristiana*; R. VELASCO, voz “Iglesia”, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, (ed.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Cristiandad, Madrid 1983, 445-471; o C. FLORISTÁN, “La Iglesia después del Vaticano II”, en C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, (ed.), *El Vaticano II, veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985; a los que se podría añadir un larguísimo etcétera. Gesteira es consciente de las lagunas y abusos de nuestra producción teológica. Cfr. M. GESTEIRA, “La teología en España”, 350. En cambio, no advierte esa dependencia excesiva de la teología extranjera que pone de relieve González de Cardedal. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El futuro de la teología española”: *Salmanticensis* 29 (1982) 402.

<sup>38</sup> Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El futuro”, 401.

sobre el Papa, la curia romana y los obispos la acusación de poco evangélicos, infieles al evangelio de Jesús, amigos de los poderosos e indiferentes a los sufrimientos de los pobres”<sup>39</sup>.

Para comprender mejor estas afirmaciones, diremos que estaba en el ánimo de los obispos españoles promover una evolución de la Iglesia y, a través de ella, del conjunto del país, mediante “una progresiva recuperación de la función religiosa y no política de nuestra iglesia” que superara los traumas y tensiones latentes en la sociedad, tal y como afirmaría Tarancón. Sin embargo, el cardenal advierte cómo “cada grupo, movido por buena voluntad o en defensa de sus intereses políticos o económicos, trataba de dirigirnos o utilizarlos”<sup>40</sup>.

Al hilo de los acontecimientos, no sería un error afirmar lo siguiente: en primer lugar, la jerarquía tenía como objetivo recuperar la dimensión religiosa de la Iglesia, luego se comprende que los contenidos de la teología de la liberación así como los términos “teología de la revolución” o “teología política” evocase para ellos una nueva forma de politización de la fe o una neoclericalización de la política; en segundo lugar, es cierto que, en estas circunstancias, la teología política y también de la liberación han sufrido en no pocas ocasiones una manipulación ideológica en nuestro país. De este modo han obrado muchos que, cambiando el punto de partida, han pretendido utilizar a la Iglesia como lo hicieron antes los de tendencias opuestas.

La Iglesia, de este modo, ha sufrido un drástico proceso de reducción a lo político en el que influyó este uso sesgado de cierta teología de la liberación. Además, hemos de decir que ella se suma en España a otros movimientos -y los resitúa- como *Cristianos por el Socialismo*. En ambos casos, el centro de atención no es tanto la asimilación del concilio como una transformación meta-conciliar de la Iglesia desde los pobres. Así lo expresa G. Gutiérrez cuando, hablando de la importancia de Medellín para la teología de la liberación, afirma lo siguiente:

“En Medellín se asumirá una de las tareas que Juan XXIII asignaba al Concilio y que éste no fue capaz de cumplir: tener en cuenta el desafío de la pobreza en el mundo de hoy. En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter de originalidad”<sup>41</sup>.

Hoy resulta incuestionable a todas luces que la influencia de la teología de la liberación en el panorama teológico español ha entrañado una recepción creativa del concilio que se erige como un factor determinante de nuestra renovación eclesial. Para Blázquez, esta actitud ciertamente ha encontrado en la Iglesia española un eco bastante amplio fácilmente perceptible en buena parte de la producción teológico-pastoral, cuya nota predominante y definitoria es precisamente ésta.

<sup>39</sup> F. SEBASTIÁN, “Carta abierta a Ignacio Ellacuría, S. J.”: *Vida Nueva* 1446 (1986) 15. Para la “respuesta no cerrada” de I. Ellacuría, cfr. *op. cit.*, 15-16.

<sup>40</sup> V. ENRIQUE Y TARANCÓN, “La iglesia en España hoy”, en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, (ed.), *Iglesia y política en la España de hoy*, Sígueme, Salamanca 1980, 68.

<sup>41</sup> G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Sígueme, Salamanca 1982, 256.

### 3. Hacia un balance crítico con perspectiva y prospectiva

Es justo reconocer que, a partir principalmente de la teología política y de la liberación, la teología crítica ha realizado en España un enorme esfuerzo no sólo por acometer una crítica a la religión en un Estado nacional católico, sino también por replantear la comprensión misma de la fe a partir de la preformación social del sujeto. Su revisión de la epistemología teológica ha respondido, sin lugar a dudas, a un deseo sincero de dotar al cristianismo de una mayor significación histórica, procurando estar cerca del lenguaje científico del hombre de hoy y haciendo también presente su vida y sus sufrimientos.

Por eso se propone la fe como una comprensión liberadora del sujeto y una sabiduría práxica que participa en la dinámica de la gracia que está ya renovando este mundo. Una teología que descubre la secularidad como un valor y pone en juego su profunda convicción de que -como sostuvo M.-D. Chenu- los lugares teológicos se multiplican ante nuestros ojos como un espectáculo admirable y un desafío formal al lenguaje religioso<sup>42</sup>. Esto ha posibilitado una recepción muy creativa de la nueva teología política, la cual ha contribuido en cierto modo a la transculturación de la teología de la liberación, de gran influencia entre los teólogos críticos de nuestro país. La teología crítica española, por tanto, ha posibilitado que ambas teologías cristalicen en un subrayado común de la dimensión socio-política de la fe y del potencial crítico-narrativo de la memoria del sufrimiento<sup>43</sup>, así como en una revisión profunda del lenguaje religioso contraria a toda autoentronización ideológica<sup>44</sup>. Nuestra teología crítica, además, ha estado fuertemente imbuida del *pathos* reformista antiburgués y de una generalizada preocupación por la creciente reticencia frente al “espíritu conciliar”.

Respecto a esta observación, es conveniente recordar que España no sólo seguía siendo en los años setenta una encrucijada entre Europa y América Latina, sino también un país que vivía los últimos años de un régimen nacional católico. La revolución fue por entonces una posibilidad real tenida en cuenta también entre los cristianos en un momento de gran difusión del marxismo. De aquí se derivan dos consecuencias, una de carácter escatológico y otra referente a la articulación de la mediación histórico-social en la teología.

#### 3.1. La cláusula escatológica como prevención de una nueva politización de la fe

En primer lugar, de la asunción de la teología de la liberación emanaba una fuerte necesidad de tomar decisiones y adoptar posicionamientos ante el régimen. Esto hizo pasar a un segundo plano el carácter escatológico de la hermenéutica analítica puesta de relieve en el postconcilio, en cuanto se quiso favorecer una transformación eficaz y positiva de la sociedad capitalista y de sus distinciones de clase. Desde la cláusula escatológica

<sup>42</sup> Cfr. M.-D. CHENU, *La parole de Dieu I. La foi dans l'intelligence*, Du Cerf, Paris 1964, 259.

<sup>43</sup> Cfr. J. J. SÁNCHEZ BERNAL, “Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico-liberador sobre Dios”: *Estudios Trinitarios* 1-2 (1986) 87-110.

<sup>44</sup> J. B. METZ, “Politische Theologie in der Diskussion”, en H. PEUKERT, (ed.), *Diskussion zur politischen Theologie*, Matthias-Grünwald Verlag, Mainz 1969, 281.

de la nueva teología política se nos advierte del peligro que se corre al apoyar la acción política concreta y aquellos análisis de realidad que correspondan a la criteriología o el ideario de un partido. En cambio, en la teología crítica española se vive por entonces un exceso de confianza en la metodología marxista, lo cual no deja de evidenciar una falta de esa prudencia y distancia crítica que otorga al método teológico la reserva escatológica.

Esto originó un hecho muy llamativo porque, mientras la mayoría de los teólogos críticos españoles proponían una conversión revolucionaria de las estructuras capitalistas de nuestro país y una vuelta a la Iglesia primitiva en términos de “nuevo nacimiento”, evidenciaron lo que, a nuestro juicio, es un garrafal problema de base: el principio de análisis y encarnación formulado desde sus ensayos a partir de la metodología liberacionista latinoamericana no alcanza una incidencia real en nuestro ámbito socio-político y cultural. Y no lo alcanza porque, a grandes rasgos, no es una metodología aplicada, sino un discurso imitado en latitudes que lo descontextualizan y acogido desde una precomprensión que lo desvirtúa.

### 3.2. *Hacia una mediación efectiva más allá de las sacristías*

Llegamos así a la segunda consecuencia, es decir, el problema de las mediaciones. Éste consiste en que, en determinadas ocasiones, la teología crítica legitimó sus planteamientos eclesiológicos valiéndose, paradójicamente, de su función crítico-ideológica. Fundamentalmente encontraron en las teologías del genitivo el *pathos* reformista con el que alimentar una actitud emancipadora previamente ideologizada que no siempre encontró correspondencia con las aspiraciones y el desarrollo real de la nación durante la consolidación democrática<sup>45</sup>. Es decir, cuando no hay prácticas revolucionarias —es el caso de las democracias liberales como la española— los teólogos críticos españoles más ceñidos a la teología de la liberación y la revolución resuelven su praxis política en un enfrentamiento intraeclesial contra los obispos, culpándolos con demasiada facilidad del fracaso de la reforma y la revolución jamás llevada a cabo. A esta autocrítica no hay que restarle importancia debido a que, de hecho, saca a la religión de la esfera social para debatir cuestiones internas. Además, al mismo tiempo, reproduce el discurso político en la Iglesia sin llegar a aportarle nada propio<sup>46</sup>. Por este

<sup>45</sup> Cfr. A. GONZÁLEZ MONTES, “La presencia pública de la fe en España en la década de 1965 a 1975”, en A. GONZÁLEZ MONTES, (ed.), *Iglesia, teología y sociedad veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1988, 90.

<sup>46</sup> No obstante, queremos dejar constancia del actual interés teológico-político acerca de los efectos que la globalización tiene sobre los más empobrecidos y su empeño en el diálogo con los movimientos sociales, lo cual imprime un carácter muy actual y fronterizo a la teología crítica española que le permite insertarse en la esfera pública. Cfr. J. A. ZAMORA, “Contrato social y memoria del sufrimiento. Aproximación filosófico-política a las tradiciones bíblicas”, en J. CAMPOS-V. PASTOR, (ed.), *Congreso Internacional “Biblia, memoria histórica y encrucijadas de culturas”*, Asociación Bíblica Española, Zamora 2004, 203-216; J. VITORIA, “Religión, Dios, Iglesia en la sociedad española”, en *Cuadernos Fe y Secularidad* n. 40, Santander 1997. También Cáritas española, con un tono más ceñido al magisterio social de la Iglesia, ha editado en *Corintios XIII* un número monográfico que lleva por nombre *Cultura de la solidaridad y caridad política*, el cual recoge y aplica algunas aportaciones teológico-políticas de Metz y González Montes. Cfr. *Corintios* 110 (2004), especialmente J. M. DÍAZ SÁNCHEZ, “Dimensión práctica de la caridad política. Algunas consideraciones”: *Corintios XIII* 110 (2004) 235-271 y P. ESCARTÍN CELAYA, “Los laicos y la “caridad política””: *Corintios XIII* 110 (2004) 301-339.

motivo, quienes absolutizaron el carácter político de la teología entendiéndolo en términos revolucionarios fueron perdiendo incidencia pública, al tiempo que aumentaba su carácter crítico-ecclesial.

De este modo se evidencia como, pesar de su identificación con la teología de la liberación, gran parte de la teología crítica española permanece únicamente en la crítica *ad intra* y no en una actitud social propositiva. De este modo, la deseada alternativa evangélica a esta sociedad acaba diluyéndose en una *memoria culpae Ecclesiae* que se agota en la problemática eclesiástica interna y, fundada en una dialéctica crítico-negativa, no llega a plantear otras opciones reales en el diálogo con el mundo.

Nosotros consideramos que esto se debe al hecho de que la formación teológica y el contexto social de la gran mayoría de los teólogos críticos españoles les hace estar culturalmente más cercano al análisis eclesial de la nueva teología política. En cambio, proponen como alternativa a los problemas de la Iglesia europea las soluciones propias de la teología de la liberación. Éstas, en el primer mundo y en los procesos de Ilustración propios de otro horizonte social, habrán de ser interpretadas fortuitamente por muchos autores como una suerte de adanismo que requiere una ruptura radical con todo lo anterior que, en nuestra opinión, no recoge los hitos positivos del devenir de la Iglesia europea y española a los largo del s. XX. Se trata, por tanto, de una aplicación a todas luces insuficiente del verdadero potencial transformador de la teología hispano-americana.

Por ejemplo, en un breve resumen teológico para comunidades, J. M<sup>a</sup>. Castillo presenta la dimensión pública de la fe y las mediaciones socio-políticas a partir de la nueva teología política de J.B. Metz. En cambio, propone como contenido de las mismas el concepto teológico de “liberación” con la intención de promover realmente la liberación cultural, socioeconómica y política de los pueblos empobrecidos<sup>47</sup>. Es decir, lleva a cabo un desarrollo de los grandes contenidos de la teología de la liberación desde un esquema mental forjado por la teología centroeuropea.

Esto evidencia que nuestra teología crítica posee en el fondo una mirada mucho más europea de lo que puede parecer a priori sobre la realidad eclesial tanto del primer mundo como del tercero, no llegando a sacudirse del todo el polvo de la añeja perspectiva eurocéntrica de la que adolecen los teólogos políticos.

Estas deficiencias en la aplicación de lo más genuino del método liberacionista supuso que gran parte de la fuerza revolucionaria de nuestra teología crítica se terminara transformando en una crítica intraecclesial. Nosotros insistimos en que dicha crítica sigue siendo muy necesaria de cara a la reforma de la Iglesia, pero siempre como expresión de una responsabilidad *ad intra* de la fe que, en primer lugar, origine una opinión crítica eclesial para llegar a vivir aquello que anunciamos y, en segundo lugar, sienta las bases de una crítica social suficientemente significativa para el mundo de hoy<sup>48</sup>.

Sin embargo, en demasiadas ocasiones esa intención naufraga estrepitosamente al convertirse en la expresión poco creíble de un fracaso metodológico manifiesto. En efecto, no puede haber alternativa cristiana si en nuestra propuesta se ha disipado su

<sup>47</sup> Cfr. J. M<sup>a</sup>. CASTILLO, *Teología para comunidades*, 394-401.

<sup>48</sup> Cfr. J. B. METZ-K. RAHNER, “Problemas fundamentales de la Iglesia universal”, en J. B. METZ-K. RAHNER-H. COX, *Teología, Iglesia y política*, Zero, Madrid 1973, 80-82.

voluntad primera de incidir en la sociedad histórica y políticamente, repensando nuevas mediaciones públicas para la fe. A éstas no les pedimos ya ni siquiera que sean de carácter positivo o propositivo, sino que al menos alcancen la esfera social de la que sólo llegan a hablar sin rozarla. El precio de semejante paradoja no es baladí y siempre lo terminan pagando los más débiles, porque de esta manera corremos el riesgo de que los empobrecidos dejen de ser el *logos* y el *locus* de la teología y pierdan su singular carácter de instancia en detrimento de su propia objetivación teológica. Por este motivo, algunos teólogos críticos comparten con la teología política centroeuropea su empatía crítica hacia la teología de la liberación a la que, no obstante, se sienten ligados:

“Aunque la *teología política* ha superado sus prejuicios iniciales sobre la *teología de la liberación*, sí que subsisten dos reservas o preguntas siempre dispuestas a ser planteadas: a) que el mundo de los pobres sea realmente un *logos* de esa teología y no un objeto de aplicación. Repensar toda la teología desde la «pobreza de espíritu». *Theo-logia*; b) que ese modelo no se agote en una estrategia política o en una ética. *Theo-logía*”<sup>49</sup>.

La teología de la liberación española entró más que la nueva teología política en ese tipo de confrontación intraeclesial. Bajo nuestro punto de vista, mientras que una deficiente transculturación de la metodología liberacionista acabó reduciendo en España el potencial crítico de la fe a los muros de la sacristía, la nueva teología política mantuvo la incisividad de su mediación pública desde su comprensión de la unidad reforma-misión, Iglesia-mundo. De hecho, resulta llamativo comprobar cómo el compromiso revolucionario que adoptaron nuestros teólogos de la liberación acabó siendo en el mejor de los casos un discurso teológico-crítico que, pese a las apariencias, ha claudicado fácticamente respecto al carácter sociopolítico de la fe y se ha centrado en la crítica al conservadurismo jerárquico como único modo de favorecer un mayor compromiso histórico de la Iglesia<sup>50</sup>. En este sentido, la Asociación de Teólogos/as Juan XXIII –abiertamente circunscrita a la teología de la liberación– no parece ser hoy precisamente un exponente del diálogo entre la fe y la cultura, la filosofía o la política, ni tan siquiera una voz intelectualmente autorizada que se pronuncie y dinamice los actuales procesos emancipatorios de la sociedad española.

En cambio, el compromiso de los teólogos políticos españoles con *Cristianos por el Socialismo* –que se auguraba recrudescidamente crítico con la Iglesia<sup>51</sup>– ha sido capaz de promover la dimensión pública de la fe y la transformación de las estructuras sociopolíticas como único criterio histórico de su posible credibilidad. En efecto, a pesar de que la teología política fue tachada de idealista y abstracta, ha generado desde

<sup>49</sup> M. R. MATE, *Mística y política*, Verbo Divino, Estella 1990, 103. Cursiva del autor.

<sup>50</sup> Cfr. cómo perdura esta actitud en la reciente carta colectiva con treinta y cinco firmas de teólogos españoles en AA.VV., *Cristianismo y sociedad no confesional. Declaración de un colectivo de teólogos y teólogas españoles* (Consulta: 18.10.2004), <http://www.ciberiglesia.net/eclesalia.htm>; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Vanguardia*, 25 de octubre de 2004.

<sup>51</sup> Se habla incluso del “extremo nivel autocrítico” derivado de la perspectiva marxista del movimiento. Cfr. J. RODRÍGUEZ, “Entre camaradas. Primera aproximación a “Cristianos por el socialismo””: *Iglesia Viva* 52-53 (1974) 373-379.

la década de 1970 iniciativas aún vigentes de compromiso social y de diálogo cultural y filosófico. Ciertamente, en esta órbita teológica se podrían inscribir los miembros de *Cristianos en el PSOE*<sup>52</sup>. Además, desde principios de los noventa, con la incorporación de M. Reyes Mate como investigador al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), se propone un proyecto de investigación sobre la filosofía después de Auschwitz al que se incorporan una veintena de interesados. Desde entonces este grupo ha sido el principal promotor en nuestro país de una “cultura del holocausto” que se ha traducido en obras colectivas, diálogo con la filosofía política, traducciones de textos fundamentales, propuestas editoriales, seminarios y cursos doctorales en España y América Latina<sup>53</sup>.

#### 4. A modo de conclusión

Por tanto, afirmamos que es hora de poner en tela de juicio el hecho de que sea la teología latinoamericana la que más cerca esté de nuestros problemas. Incluso en la década de 1970, con su desembarco en España, mostró entre nosotros su aspecto más paradójico teológicamente hablando. Efectivamente, por un lado, se entregó de pies y manos a las prácticas liberadoras que dictan ideologías políticas revolucionarias como el marxismo pero, por otro lado, no acometió la primera tarea propia de la teología política metziana: pensar políticamente sus contenidos teológicos desde la instancia y la distancia crítica de la cláusula escatológica. Como resultado, se terminó idealizando ingenuamente determinadas prácticas políticas a favor de los empobrecidos y privando a la praxis del militante cristiano de su irrenunciable carácter *teo*-lógico.

Por otra parte, la nueva teología política y la teología de la liberación comparten también una particular sensibilidad espiritual. En efecto, en ambas corrientes no es infrecuente abordar la vida contemplativa como anticipo y denuncia escatológica o la importancia del seguimiento místico-político como factor configurador de la vida religiosa, del compromiso cristiano, de la oración y de la celebración litúrgica. Sin embargo, no podemos afirmar que la teología crítica española haya sido sensible a estos temas de un modo particular. En honor a la verdad, destacaremos las especialmente hermosas aportaciones de J. M<sup>a</sup>. Castillo, L. Maldonado y J. Lois, quienes sí ponen de relieve la dimensión mística de la militancia cristiana. Evidentemente, será un místico como D. Tomás Malagón quien integre y subraye más adecuadamente esta dimensión en su obra.

Por todos estos motivos, quisiéramos manifestar nuestras reservas ante la generalizada identificación de Metz con nuestra teología crítica, porque esa apropiación ha implicado, por una parte, un grave reductivismo en su comprensión y, por otro, un acercamiento superficial a esta propuesta y a su verdadera comprensión tanto de la mediación socio-política de la fe como de su potencial crítico. J. Jiménez Limón advierte

<sup>52</sup> Cfr. R. JAUREGUI-C. GARCÍA DE ANDOIN, (ed.), *Tender puentes. PSOE y mundo cristiano*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; C. GARCÍA DE ANDOIN, “Política y socialistas cristianos”: *Iglesia Viva* 205 (2001) 111-129.

<sup>53</sup> Cfr. M. R. MATE, *Mística y política*; J. M<sup>a</sup>. MARDONES, *Fe y política. El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto*, Sal Terrae, Santander 1993; J. M<sup>a</sup>. MARDONES-M.R. MATE, (ed.), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Barcelona 2003.

lúcidamente que “muchas recepciones de Metz, al asignarle de una manera más o menos benévola la dimensión pública, externa y política, la desfiguran sistemáticamente y logran defenderse de su interpelación más honda”<sup>54</sup>.

De este modo, una deficiente comprensión de las aportaciones más nucleares de la teología política y de la liberación hizo que éstas adoptaran en España una insoslayable connotación peyorativa ante la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, en los autores programáticos de las distintas teologías del genitivo (J. Moltmann, J. B. Metz, G. Gutiérrez, etc.) podemos encontrar cómo su categoría de lo “público” o “político” engloba el conjunto más amplio de mediaciones histórico-sociales, políticas, económicas y culturales propias del sujeto que, como hemos podido observar, no han interesado de la misma forma a muchos teólogos críticos españoles.

Como consecuencia, en nuestro ideario teológico se da una identificación indiscriminada de la nueva teología política o la teología de la liberación con la teología crítica española que, avezando la mirada, no hace del todo justicia a la verdad ni ayuda a derivar las últimas consecuencias de sus planteamientos para la vida de la Iglesia hoy.

---

<sup>54</sup> J. JIMÉNEZ LIMÓN, *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo*, Facultat de Teologia de Catalunya-Herder, Barcelona 1990, 274.

***EL ACONTECIMIENTO  
PROPICIANTE EN HEIDEGGER.  
GUÍA DE LECTURA***

*Antonio M. Martín Morillas*

Sumario: La cuestión del 'acontecimiento propiciante' (Ereignis) atraviesa los principales tópoi de la segunda filosofía del pensador alemán Martin Heidegger. Constituye su sostenido intento por responder al problema ontológico del esenciarse del ser en su diferencia con los entes y en el horizonte del sobrepasamiento de la metafísica ontoteológica occidental. En este artículo se ofrece una guía terminológica y textual para orientar la lectura de las principales obras y pasajes a través de los cuales Heidegger aborda explícitamente esta sofisticada noción. Su tratamiento se teje aquí con las fibras de la negatividad de su rehusamiento, su dinamismo inherentemente donador, sus dimensiones histórico-destinales, sus extensiones temporales tetradimensionales, la interacción entre apropiación y propiciación y la ética originaria de la serenidad.

Summary: The question of 'Event' (Ereignis) traverses the main tópoi in the German thinker Martin Heidegger's second philosophy. It conforms his sustained attempt to answer the ontological problem of the essence of being in its difference with entities and within the horizon of surpassing Western ontotheological metaphysics. In this paper we offer a terminological and textual guide in order to orientate the reading of the main works and passages through which Heidegger explicitly approaches this sophisticated notion. Its treatment is woven here with the threads of the negativity of its refusal, its inherently donating dynamism, its historic-destinal dimensions, its tetradimensional temporal extensions, the interplay of appropriation and propitiation, and the original ethics of serenity.

Palabras clave: Acontecimiento, esenciarse del ser, negatividad, donación, destinación, temporalidad, apropiación, propiciación, serenidad.

Key words: Event, essence of being, negativity, donation, destination, temporality, appropriation, propitiation, serenity.

Fecha de recepción: 15 febrero 2017

Fecha de aceptación y versión final: 24 abril de 2017

Estas páginas pretenden ofrecer una sucinta guía de lectura, incompleta pero orientativa, para moverse en los principales textos, pasajes y términos de la obra filosófica del 'segundo Heidegger', la posterior a su inicial etapa de fenomenología de la

existencia (‘primer Heidegger’), en los que el autor alemán presenta explícitamente su noción de ‘acontecimiento propiciante’ (*Ereignis*), en su intento de encontrar una senda para responder a la pregunta ontológica por el ‘sentido del ser’ (*Sinn des Seins*)<sup>1</sup>. La contribución no se marca el objetivo de exponer una interpretación ponderada de las ideas de Heidegger acerca del acontecimiento propiciante, sino solo el de preparar la eventual tarea hermenéutica mediante el esbozo de un mapa de ruta, en una selección de momentos, según una incipiente topología textual-terminológica de los escritos más relevantes.

La comprensión heideggeriana del acontecimiento propiciante se puede interpretar de muy diversas maneras y con gran cantidad de matices. Una ordenación útil de algunos aspectos de especial interés puede consistir, primero, en la intelección de que el acontecimiento propiciante constituye la respuesta del segundo Heidegger al problema del ‘esenciarse del ser’. Segundo, es imprescindible mostrar el acontecimiento propiciante en lo que tiene de nada, es decir, en la ‘negatividad’ de su sustracción inherente. Tercero, es importante también fijarse en cómo el acontecimiento propiciante que se reserva redonda, por su cercanía al hombre, en ‘donación’ de mundo, en apertura de sentido, en posibilidad de ser y de tiempo. Cuarto, la donación del ser y el tiempo ha de captarse como ‘destinación histórica’ epocal. Quinto, la historicidad de esa donación debe atender a la ‘temporalidad’ extática del acontecimiento propiciante. Sexto, la donación destinal y temporal del acontecimiento propiciante tiene que verse como ‘apropiación y propiciación’ mutuas del ser y el hombre. Finalmente, habrá que aplicar lo así cosechado al ámbito de la ética originaria de la serenidad<sup>2</sup>.

## 1. El acontecimiento propiciante y el esenciarse del ser

Tras la *Kehre* (viraje, torsión) efectuada en los escritos publicados desde la analítica existencial de “Ser y Tiempo” (*Sein und Zeit*, 1927) hasta la aparición de la “Carta sobre el humanismo” (*Über en Humanismus*, 1947), Martin Heidegger (1889-1976) está centrado en la cuestión del ‘esenciarse del ser’ (*Wesung des Seyns*). Si en su primera filosofía había practicado la *epoché* (reducción, puesta entre paréntesis) fenomenológica a la conciencia intencional husserliana para obtener como ‘resto reducido’ la donación (o mostración) del fenómeno de la existencia (*Dasein*, ser-ahí) como ser-en-el-mundo,

<sup>1</sup> Para el estudio del acontecimiento propiciante en el segundo Heidegger, son importantes sobre todo los siguientes textos del autor, por cuya paginación en sus versiones originales alemanas citamos aquí:

[BH] (*Brief Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1949. [*Carta sobre el humanismo*].

[BPh] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1989. [*Aportes a la filosofía (Sobre el acontecimiento propiciante)*].

[G] *Gelassenheit*, Günther Neske, Stuttgart 1959. [*Serenidad*].

[ID] *Identität und Differenz*, Günther Neske, 3ª ed., Pfullingen 1957. [*Identidad y diferencia*].

[SD] *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1969. [*Hacia el asunto del pensar*].

[US] *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, 11ª ed., Stuttgart 1997. [*De camino al habla*].

<sup>2</sup> Cf. W. J. RICHARDSON, “Heidegger. Through Phenomenology to Thought”, *Phaenomenologica*, Martinus Nijhoff, The Hage 1963, 246, 412, 435, 437, 486, 493, 608, 614 y 639.

ahora aplicará la reducción al propio ser-ahí y a su mundo a fin de que se muestre y se done la fenomenalidad del ser mismo en su esenciarse y en cuanto tal<sup>3</sup>. Como en el pensar acerca del esenciarse del ser como acontecimiento propiciante colapsa el lenguaje de la onto-teo-logía acerca del ser y los entes, Heidegger se afana por buscar la palabra adecuada para la donación del fenómeno del esenciarse en cuanto tal.

En su segunda filosofía, de hecho, Heidegger no habla ya de la ‘esencia del ser’ (*Wesen des Seins*) ni de pensar metafísicamente al ser en su esencia (en su tradicional distinción con respecto de la existencia)<sup>4</sup>, sino de pensar su ‘esenciarse’ (*Wesung*) mismo. Está convencido de que ha llegado el tiempo de dar el paso desde la vieja metafísica esencialista, caída en el olvido del ser, hacia un ‘pensar histórico del ser’ (*seynsgeschichtliche Denken*) que sobrepase aquella. Este es el pensar que medita en dirección a la verdad del ser a partir de una ‘posición fundamental’ (*Grundstellung*) arraigada en la experiencia del ‘que es’, es decir, en el hecho asombroso de que “el ente es”, experiencia en la que, como afirma el autor en “¿Qué es metafísica?” (*Was ist Metaphysik?*, 1929), el ente se revela como la ‘maravilla de las maravillas’ (*das Wunder aller Wunder*)<sup>5</sup>. En buena medida, Heidegger se propone efectuar una relectura no metafísica de la *actualitas* tomista, donde el ‘acto de ser’ o de existir (*actus essendi*) como perfección se entendía en cuanto que acontecer inconceptualizable por su carácter *plusquam formal* o anterior a toda forma. Para Heidegger, en la *dynamis* del esenciarse del ser como acontecimiento, más acá de todo concepto, se manifiesta el asombro del ‘es’. Más aún, la pregunta tradicional sobre el ser ha de ser reformulada desde un doble flaco: desde la ‘diferencia ontológica’ (*ontologische Differenz*) entre el ser y los entes y desde la original imbricación entre el ser y la nada.

El término *Er-eignis* se convierte en esta etapa para Heidegger en la noción más abarcante del ‘pensar esencial’ (*wesentliche Denken*), el pensar que ha de preparar la salida de la época moderna del dominio de la metafísica (sustancialista, esencialista, conceptualista) y de la manipulación técnica del ente, en la que prima el olvido del acontecer del ser, haciendo camino hacia una nueva manifestación epocal del ser para el hombre.

Como explica en 1957 en “Identidad y diferencia” (*Identität und Differenz*) [ID], Heidegger hace derivar el término alemán *er-eignen* del verbo *er-aüßen*, que interpreta en el sentido de “captar con la mirada, llamar hacia sí con la mirada, a-propiar(se) (*an-eignen*)”<sup>6</sup>. El *Er-eignis* es para él un término que incluye y, por esa misma inclusión, enriquece los términos fundamentales de las dos grandes tradiciones de pensamiento de la historia de la humanidad: la greco-cristiana, con preponderancia del discurso racional objetivo (del *Lógos* y la lógica occidentales), y la búdico-taoísta, con énfasis en la experiencia mística introspectiva (el *Tao* y el *Dharma* orientales). Como está tan cargado de significado por su omniabarcabilidad, no conviene traducirlo, quedando como ‘término

<sup>3</sup> El propósito es el de abordar fenomenológicamente (posmetafísicamente) la pregunta ontológica por ‘el ser en cuanto tal’ o ‘el ser en cuanto que ser’ (*tò ón he ón* en Aristóteles, *ens qua ens* en Aquino).

<sup>4</sup> Recuérdese la distinción ‘real’ tomista, ‘formal’ escotista y ‘de razón con fundamento objetivo’ suareciana entre esencia (*essentia, quidditas*) y existencia (*existentia, esse*).

<sup>5</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, 11ª ed., Frankfurt a. M. 1998, 50.

<sup>6</sup> Cf. ID 28-29.

rector' (*Leitwort*) a emplear por el pensar esencial en un plano similar al del *Lógos* o el *Tao*<sup>7</sup>. En lo abarcado por él, entra también todo otro término rector o director aparecido en la historia y la posibilidad misma de cualquier acuñación (*Prägung*) pasada, presente o futura de cualesquiera términos semejantes.

El acontecimiento propiciante, por eso, no se deja aprehender en una definición. Ni siquiera con la ayuda de la definición de “evento” o “suceso” (*Geschehnis*) como “lo-por-venir” (*Vorkomnis*). De hecho, el acontecimiento propiciante no es uno más, por importante que sea, de los muchos episodios ónticos que ocurren en la línea del tiempo cronológico, sino lo que hace posible y sostiene la aparición de todo evento particular pasado, presente o futuro. Es, en verdad, una noción ‘sobre-determinada’. Pero eso no significa que caiga en lo nebuloso, en lo absolutamente confuso. Más bien al contrario, lo que destaca en el acontecimiento es su particularísima singularidad, el carácter “único” (*einzig*) e indisponible del modo de su esenciarse<sup>8</sup>. El acontecimiento propiciante se caracteriza por manifestarse de modo singular, irreplicable, único.

Aquí se deja entrever cómo Heidegger piensa el acontecimiento del esenciarse del ser desde la perspectiva de la relación entre finitud e infinitud. En efecto, el acontecimiento propiciante es a la vez esencialmente ‘finito’ (*endliche*) en su manifestación e ‘infinito’ (*un-endliche*) por su inagotabilidad. Constituye justo la línea de engarce entre lo finito y lo infinito, donde la reserva inacabable de posibilidades manifestativas se ‘finitiza’ abriendo mundo mediante contracciones finitas. Se esencia como un juego de ‘presencia de la ausencia’ y ‘ausencia de la presencia’, en una dialéctica entre lo aparente y lo inaparente, que se da tanto en el ser como en el hombre. El hombre finito, el mortal, accede a lo infinito cuando percibe el fondo abismal inagotable de la contracción con que se sustrae el acontecimiento propiciante. Y exhibe conductas correspondientes con lo reservante del ser que muestran la presencia de algo no-finito en su finitud y demuestran su ‘trans-finitud’.

Por otro lado, el acontecimiento propiciante le sirve aquí también a Heidegger para reinterpretar la versión metafísica clásica del principio de identidad. La identidad es ‘propiedad’ (*Eigentum*) del acontecimiento propiciante. La verdadera identidad no es tanto la del ente consigo mismo en su ser, en la que el ser se concibe como fundamento (*Grund*) del ente, sino la de la ‘conjunción esencial’ (*wesenhaftes Zusammen*) de hombre y ser’, que están unidos por la ‘pertenencia mutua’ (*Zusammengehörigkeit*) de su ser propio en la raíz misma del acontecimiento propiciante<sup>9</sup>. En este sentido, el acontecimiento es un ‘dejar copertenecerse’ (*Zusammengehörenlassen*) a ambos<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> “...La palabra *Ereignis*... debe ahora hablar como un término director al servicio del pensamiento. Como tal, es un término tan intraducible como el *Λόγος* griego o el *Tao* chino” (ID 29).

<sup>8</sup> “Empleamos ahora la palabra (*Ereignis*) como *singulare tantum*. Lo que ella designa no sucede más que en la unidad, o acaso mejor ya no con ningún número, sino de una manera única” (*ibid.*).

<sup>9</sup> Cf. J. M. DEMSKE, *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Verlag Karl Alber, Symposium 12, Freiburg - München 1979, 159-160.

<sup>10</sup> “La enseñanza de la metafísica se representa a la identidad como un rasgo fundamental del ser. Ahora se muestra que el ser pertenece con el pensar a una identidad cuya esencia procede de aquel dejar-copertenecerse al que llamamos acontecimiento propiciante. La esencia de la identidad es propiedad del acontecimiento propiciante” (ID 31).

El pensar que se abre al acontecimiento propiciante, en consecuencia, tampoco se entiende ya al modo de la metafísica, esto es, como fundamentación en el sentido de fijación de un fundamento incommovible, sino como ‘salto al abismo’ (*Sprung in den Abgrund*) en dirección al acontecimiento indisponible<sup>11</sup>. Saltando al abismo de lo no fundamentado, de la ausencia de fondo que caracteriza al acontecimiento, el pensar esencial queda asimismo ‘transformado’ (*gewandelt*), ya que ahora “percibe la constelación del ser y el hombre a partir de lo que los a-propia el uno al otro, a partir del acontecimiento propiciante”<sup>12</sup>. En verdad, el salto abismal hacia el acontecimiento supone la aceptación por parte del pensar del ‘infundamento del fundamento’, porque comprende su carácter contingente e histórico y también su inherente dimensión de ‘misterio’ (*Geheimnis*). Pero este pensar no es consumación del nihilismo sino preparación de la salida del nihilismo.

Como repite Heidegger, explorar el dominio del esenciarse originario significa pensar el esenciarse del ser en cuanto que acontecimiento propiciante<sup>13</sup>. Por ser de carácter trascendente, empero, el pensar esencial que piensa el esenciarse del ser como acontecimiento propiciante, según expone en los “Aportes a la filosofía. Sobre el acontecimiento propiciante” (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, 1946) [BPh], ha de convertirse en ‘camino’, ‘marcha’, ‘paso’ (*Gang*). El ‘camino del pensamiento’ (*Gedanken-gang*) es el acontecimiento propiciante mismo, sencillamente porque “el ser es el acontecimiento propiciante” (*das Seyn ist das Er-eygnis*)<sup>14</sup>. Heidegger, así, cree necesario abrir una ‘vía’ (*Bahn*) que sirva de ‘paso’ (*Übergang*) y transición hacia ‘otro inicio’ (*andere Anfang*) del pensar esencial. Eso supone una larga marcha, un prolongado esfuerzo por traer a lo abierto de la historia la salida hacia un nuevo punto de partida que esté liberado de la contaminación metafísica del pensamiento occidental.

Durante ese peregrinar, el pensar habrá de contentarse con solo “decir acerca del esenciarse del ser, o sea, acerca del acontecimiento propiciante, sin disponer (*fügen*) la juntura (o ‘fuga’) (*Fuge*) de la verdad del ser”<sup>15</sup>. Por un tiempo, pues, este pensar indigente habrá de meditar sin encontrar la salida hacia un nuevo comienzo<sup>16</sup>. Se hará indispensable, en cualquier caso, abandonar los círculos del pensamiento representacional, porque este no puede corresponder de hecho al acontecimiento propiciante<sup>17</sup>. De ahí derivará una transformación de la visión metafísica del hombre al ‘transferirlo’

---

<sup>11</sup> “(Del principio de identidad) en el sentido de un enunciado deviene... un principio a la manera de un salto que parte del ser como fundamento del ente para saltar en el abismo. Este abismo, empero, no es ni la nada vacía ni una oscura confusión, sino el acontecimiento propiciante mismo” (ID 32).

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>13</sup> “... Al esenciarse del ser mismo lo llamamos... el acontecimiento propiciante” (BPh 7).

<sup>14</sup> Cf. BPh 470.

<sup>15</sup> Cf. BPh 4.

<sup>16</sup> “El tiempo del ‘sistema’ se ha acabado. El tiempo de la edificación de la figura del ente a partir de la verdad del ser no ha llegado todavía” (BPh 5).

<sup>17</sup> Cf. P. CEREZO GALÁN, “La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*”, en E. RANCH SALES – F. M. PÉREZ HERRANZ (eds.), *Seminario de Filosofía. Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, Alicante 1997, 217-230.

(*übereignen*) a la verdad del acontecimiento<sup>18</sup>. Esa modificación acaecerá principalmente como resultado del reconocimiento por parte del pensar de su originaria ‘pertenencia al ser’ (*Zugehören zum Seyn*)<sup>19</sup>.

De un lado, el acontecimiento propiciante ‘da forma’ (*ausmachen*) al esenciarse del ser<sup>20</sup>. La ‘abundancia del acontecer propiciante’ (*Fülle der Ereignung*) del ser, de otro, concierne sobremanera al hombre, que queda apropiado en su ser-ahí como íntima relación al ser. Su esenciarse acontece y se apropia del ser-ahí en cuanto que ya perteneciente a él, porque el ser ‘necesita y emplea’ (*brauchen*) al hombre con su especial requerimiento<sup>21</sup>. Heidegger intenta, de este modo, salir del antropocentrismo humanista moderno ubicando al ser-ahí en la órbita del esenciarse de la verdad del ser, para fundamentar desde allí el ente como tal y en su totalidad, y en medio de él al propio hombre. La tarea consiste, pues, en ‘volver a traer’ al ente y al existente desde la verdad del ser, en el “apropiador dejar-nacer a la fundamentación del ser-ahí y con ella la necesidad de la ocultación de la verdad del ser en el ente como devolución del ente”<sup>22</sup>.

## 2. La nada del acontecimiento propiciante

La negatividad del esenciarse del acontecimiento propiciante la desarrolla Heidegger ampliamente en BPh<sup>23</sup>. Siguiendo un símil musical, el autor intenta proyectar allí su búsqueda del ‘pensar inicial’ (*anfänlichen Denken*), el que piensa hacia el acontecimiento propiciante, como una ‘fuga’ (*Fuge*) que ha de provenir de ese pensar mismo. El diseño de la fuga incluye tres dimensiones: ‘estructura’ (*Gefüge*), ‘disposición’ (*Verfügung*) y ‘providencia’ (*Fügung*). Primero, nada puede quedar disminuido en su estructura, sino que todo debe entrar en ella en su verdadera proporción. Tiene que haber también cabida para lo que parece imposible, que es la comprensión de la ‘plenitud’ (*Fülle*) esencial del acontecimiento<sup>24</sup>. Segundo, la disposición de la fuga consiste en adoptar ‘un único camino’, aquel que pueda recorrer el individuo particular, el hombre finito. Se renuncia así a otros caminos que eventualmente pudieran resultar más ‘esenciantes’. Y, tercero, la estructura y la disposición de la fuga del pensar deben ser provistos por el ser mismo, lo cual no es posible forzar. Esta providencia del ser proporciona la ‘seña y

<sup>18</sup> “Ya no se trata de tratar acerca de algo y de representar un objeto, sino de que sea transferido al acontecimiento propiciante aquello que semeja una modificación de la esencia del hombre desde el ‘animal racional’ al ser-ahí” (*ibid.*).

<sup>19</sup> “Del acontecimiento propiciante se-acontece-y-apropia (*er-eignet*) un pertenecer al ser que piensa y dice la palabra ‘del’ ser” (*ibid.*).

<sup>20</sup> “...El acontecimiento propiciante forma el esenciarse del ser” (BPh 8).

<sup>21</sup> “La referencia del ser-ahí al ser pertenece al esenciarse del ser mismo... El ser necesita y emplea al ser-ahí, y no se enciende en modo alguno sin esta apropiación. Tan extraño es al acontecimiento propiciante que parece completarse con la relación con otro, cuando en el fondo no se enciende con nada más” (BPh 254).

<sup>22</sup> Cf. BPh 27.

<sup>23</sup> Cf. R. REGVALD, *Heidegger et le problème du néant*, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.

<sup>24</sup> “En la sobriedad de la estructura... valdría lo imposible: comprender la verdad del ser en el desarrollo pleno de la abundancia de su esenciar fundante” (BPh 81).

sustracción' (*Wink und Entzug*), justo la doble cara iluminante y ocultante (aparente e inaparente) que caracteriza a la verdad misma del ser.

La fuga del pensar inicial, además, se ha de desarrollar con estas seis provisiones sucesivas, que son todas ellas modos del acontecimiento propiciante: 'remembranza' (*Anklang*), 'pasaje' (*Zuspiel*), 'salto' (*Sprung*), 'fundamentación' (*Gründung*), 'lo venidero' (*das Zukünftige*) y 'el último dios' (*der letzte Gott*). Así, la ruta a seguir por el pensar en su intento de preparar, en este tiempo de espera, el advenimiento de una nueva destinación del acontecimiento propiciante es la que parte del recuerdo del ser (o de la conciencia de la indigencia del olvido del ser), recorre el tramo que va del 'primer inicio' (el origen de la metafísica) al 'otro inicio' (el que ya piensa en dirección al acontecimiento propiciante) y salta el abismo hacia el ser para fundar el advenimiento histórico del reencuentro del hombre con el misterio<sup>25</sup>.

Heidegger considera que el acontecimiento propiciante, calificado por él como el 'punto de inflexión' del viraje (*Kehre*) y, por ello, 'lo último y primero', deja entrever su nada en el misterio de su rehusamiento. Como el acontecimiento propiciante del esenciarse del ser (*Seyn*) mantiene siempre un fondo de reserva que no se manifiesta, el misterio forma parte esencial de él. Ese misterio lo hace inabordable para el decir del hombre. Así, lo primero que hay que decir del acontecimiento propiciante es que desborda sin medida las capacidades expresivas humanas. En efecto, porque contiene también y de manera señalada la nada de su dimensión sustrayente, inaparente y anonadante, el esenciarse de la verdad del ser ha de contemplarse, como afirma Heidegger, en la lejanía de la 'indecidibilidad' del acontecimiento. Esa indecidibilidad es una primera consecuencia de su nada.

La nada del acontecimiento propiciante tiene que ver con esa extraña característica del esenciarse del ser que radica en la auto-ocultación de su iluminación. El mismo ser que se manifiesta iluminando, que se desoculta en un mundo de sentido, es el ser que se contrae en su ocultación. El acontecimiento propiciante es, pues, 'lo siempre iluminado para el auto-ocultarse' del ser. De hecho, consiste en la auto-ocultación de la iluminación del ser que caracteriza al esenciarse de este y se identifica como el 'rehusamiento demorador (o vacilante)' (*zögernd Versagung*) del mismo. El ser se esencia demorando su negativa con una variedad de oscilaciones expansivas y contractivas. Así, lo fundamental de su esenciarse es el misterio de su ocultación. Pero justo esta ocultación es también la señal que recuerda la realidad del acontecimiento propiciante<sup>26</sup>. La verdad del ser, su esenciarse como acontecimiento, se torna, así, 'apertura de la auto-ocultación' (*Offenheit des Sichverbergens*). El ser se esencia en la verdad, pero esta es 'iluminación para la auto-ocultación'. Por eso, el acontecimiento propiciante como tal permanece siempre como 'lo más extraño' (*das Befremdlichste*).

El rehusamiento del acontecimiento propiciante del esenciarse del ser, su 'denegación' (*Verweigerung*), es lo que abre el ámbito de la manifestación del ser y de cuanto

<sup>25</sup> "Lo que se va a decir (en el pensar inicial) se pregunta y piensa en el 'pasaje' (que hay) entre el primer y el otro inicio desde la 'remembranza' del ser hacia la penuria del olvido del ser, para el 'salto' en el ser hacia la 'fundamentación' de su verdad como preparación de 'lo venidero' del 'último dios'" (BPh 7).

<sup>26</sup> "La verdad del esenciarse del ser... es la ocultación señaladora-rememoradora (el misterio) del acontecimiento propiciante (el rehusamiento demorador)" (BPh 78).

en él habita. El acontecimiento propiciador se esencia como la apertura del mundo. Esta apertura es el ‘entre’ (*Zwischen*) en que se ensancha el espacio que media del hombre al ser y del ser a ‘los dioses’. El ‘entre’ ya no es el ser-ahí, sino el entrelazamiento de ser-ahí y ser, en el que predomina el acontecimiento propiciante. Solo el acontecimiento puede conferir, en verdad, la visión de lo divino al hombre poniéndolo en relación con el misterio mediante su ‘asignación otorgadora’ (*übereignende Zueignung*)<sup>27</sup>. Por el ‘entre’ del acontecimiento propiciante se produce, pues, el ‘tránsito’ (*Vorbeigang*) hacia el advenimiento de dios (del misterio) y de la historia del hombre. El tránsito y la historia han de experimentarse y pensarse desde el acontecimiento propiciante.

Sin embargo, nuestra época histórica es ajena al acontecimiento, porque se caracteriza por la ‘huida de dios’, por la completa ocultación de la verdad del ser. Esta época sin sentido del misterio está necesitada de un tránsito hacia un nuevo inicio. La llegada del ‘último dios’, es decir, del ‘otro inicio’, de una nueva apertura desde lo oculto, se cobija velada, misteriosamente en el acontecimiento propiciante del esenciarse del ser. El nuevo inicio de una época de renovada apertura está escondido en el seno del acontecimiento propiciante<sup>28</sup>. La espera del último dios, además, es testimonio de la finitud de la manifestación del ser<sup>29</sup>. De este modo, la pregunta metafísica por el ‘ser’ (*Sein*) pende del ámbito más decisivo de la pregunta por la finitud ‘más esenciante’ del ser (*die wesentlichste Endlichkeit des Seyns*).

De acuerdo con Heidegger, nuestra época es decisiva. Para transitar hacia el acontecimiento propiciante, el pensar esencial o inicial ha de experimentar y soportar, atravesándolos, la huida de dios y el olvido del ser. La ‘lejana cercanía’ del acontecimiento propiciante se funda de hecho en ese sostenimiento por parte del pensar. Cuando ello acaece, cuando el pensar se mantiene paciente en esa travesía, se esencia realmente la verdad del ser. En cierta medida, esto obliga a repensar el fundamento de la verdad del ser y del ser-ahí. Esa obligación comporta, empero, una decisión (*Entscheidung*) previa de fondo: el hombre ha de elegir entre la pertenencia al misterio del ser o la negación del misterio<sup>30</sup>. Si lo segundo implica la consumación del nihilismo en el hombre, lo primero exige, según Heidegger, el ‘coraje para el abismo’ (*Mut zum Abgrund*) que deviene de la necesidad de un ‘extrañamiento’ (*Entäufßerung*) fundamental del hombre en la tarea del fundamentar<sup>31</sup>. Este extrañamiento, este salir de sí, no obstante, no es una ‘tarea propia’ (*Selbstaufgabe*) del hombre, un objeto más de sus propósitos egocéntricos, sino que consiste en su vuelta a una referencia esencial al acontecimiento propiciante. El hombre ingresa entonces, por su enajenarse hacia el acontecimiento, en el ‘entre’

<sup>27</sup> “El acontecimiento propiciador otorga dios al hombre en la medida en que asigna este a dios. Esta asignación otorgadora es acontecimiento propiciador” (BPh 26).

<sup>28</sup> “En el esenciarse de la verdad del ser, ‘en’ el acontecimiento y ‘como’ acontecimiento propiciante, se esconde el último dios” (BPh 24).

<sup>29</sup> “...La intimísima finitud del ser se manifiesta en la señal del último dios” (BPh 410).

<sup>30</sup> “...La decisión permanente que domina en todo el ser del hombre histórico (es) si el hombre es en lo venidero perteneciente a la verdad del ser, de modo que a partir de esta pertenencia y para ella albergue la verdad como lo verdadero en el ente, o si el comienzo del último hombre impele a este a la animalidad representada, negándole al hombre histórico el último dios” (BPh 28).

<sup>31</sup> “La fundamentación del ámbito (de la decisión) exige un extrañamiento que es lo contrario de una tarea propia” (*ibid.*).

que, fundándose a sí mismo, saca-de-sí y dirige-hacia-el-otro al hombre y al misterio, haciendo que se apropien mutuamente.

En ese fundamento finito y contingente del ser-ahí, entendido este último no ya solo como el hombre existente sino como el encuentro entre hombre y ser, lo que se abre es el acontecimiento propiciante en su trascendencia finita. La ‘trascendencia’ del ser-ahí queda ahora redefinida, por decirlo así, como una ‘trans-descendencia’ del ser al hombre. En efecto, el hombre no puede trascenderse hacia el ser sin el acontecimiento del descenso o advenir de este al hombre. El acontecimiento se mantiene ‘haciendo señas’ (*Winken*) a lo desoculto permaneciendo siempre más allá en lo oculto<sup>32</sup>.

El ser-ahí, por su lado, es de suyo el ‘suceso fundamental’ (*Grundgeschehnis*) de la historia futura. Dicho suceso nace del acontecimiento propiciante solo cuando este hace posible la llegada del momento de la decisión sobre el hombre, la decisión sobre si este hace historia como tránsito hacia el otro inicio o si hace ‘no-historia’ (*Ungeschichte*) como tránsito hacia el ‘ocaso’ (*Untergang*). Pero el acontecimiento propiciante y el ser-ahí son en su esencia, en su pertenencia como fundamento de la historia, ‘ocultos y extraños’ el uno para el otro. Su mutuo extrañamiento, por lo tanto, obliga al pensar a dar un ‘salto’ (*Absprung*). Como ‘faltan puentes’ (*die Brücken fehlen*) en el abismo que los separa, este solo se puede cruzar saltando sobre él. La ‘contingencia’ (*Not*) del fundamento por la primacía del ocultarse, sin embargo, debe pensarse como la expresión negativa de algo sumamente positivo. La apertura contingente del ocultarse finito del ser es realmente una ‘abismal inagotabilidad’ (*ab-gründige Unerschöpfung*) en el sentido de plenitud de vida<sup>33</sup>.

Según enfatiza Heidegger en BPh, “el ser se esencia como acontecimiento propiciante” (*das Seyn west als das Ereignis*)<sup>34</sup>. El esenciarse del ser es el acontecimiento de una ‘ocultación que ilumina’ (*lichtende Verbergung*). De hecho, la verdad de su esenciarse acaece (*geschehen*) como ocultación iluminadora y como iluminación para la ocultación. En ese entreveramiento de ser y hombre que es el acontecimiento propiciante, el ser-‘ahí’ (o el ahí del ser) acontece en las formas del ‘cobijar’ (*bergen*) a la verdad del ser desde la ‘garantía’ (*Verbürgung*) del acontecimiento propiciante, que en su esencia está a la vez iluminado y oculto. Por su parte, el ‘ser-ahí’ (o el ser en el ahí), como fundamento en la abismaticidad de lo abierto, puede ser aguardado por el hombre, porque este puede ser llevado a la instancia que sostiene el ahí, la cual pertenece al acontecimiento propiciante. El ‘pensar inicial’ (*anfängliche Denken*), por tanto, el pensar que prepara la sustitución del primer inicio por el otro inicio, es el pensar del ser como acontecimiento propiciante<sup>35</sup>. Así, si el primer inicio (griego) pensaba el ser como ‘presencia’ a partir del presentarse, en el otro inicio el esenciarse del ser habrá de pensarse como acontecimiento que ilumina ocultándose. Al primer inicio, añade el autor, pertenecía el ‘asombrarse’ (*Er-staunen*); al otro inicio le pertenecerá el ‘vislumbrar’ (*Er-ahnen*).

<sup>32</sup> “(El acontecimiento propiciador es) el señalar-hacia-acá y el mantenerse-al-otro-lado en lo abierto del ahí, que es justo el punto de inflexión iluminador-ocultador de este viraje” (BPh 29).

<sup>33</sup> “La contingencia como lo abierto del auto-ocultarse (del ser) no (es) el ‘vacío’, sino abismal inagotabilidad” (*ibid.*).

<sup>34</sup> Cf. BPh 30.

<sup>35</sup> “El pensar del ser como acontecimiento propiciante es el pensar inicial” (*ibid.*).

La salida de un tiempo de indigencia que supone el otro inicio se juega en la relación fundamental de hombre y acontecimiento propiciante<sup>36</sup>. El acontecimiento propiciante es la ‘luz segura’ del esenciarse (*Wesung*) del ser en esta época de penuria. El ser-ahí es el ‘entre entre-abierto’ o a medio abrir (*mittehaft-offene Zwischen*) y, por eso mismo, ocultador que se despliega históricamente entre la venida y huida de dios y el hombre que en el ahí habita. El ser-ahí tiene, pues, su origen en el acontecimiento propiciante y en su ‘torsión’, esto es, en el viraje del acontecimiento hacia el hombre. De este modo, el ser-ahí sólo puede fundarse ‘en’ y ‘como’ la verdad del ser. Su fundamento no es fundamentación, no es creación o producción humana, sino un ‘dejar-ser-al-fundamento’ (*Grund-sein-lassen*) por parte del hombre. Solo así puede este volver a él mismo, esto es, ganar su ser-propio (*Selbst-sein*). El ‘abismo del fundamento’ (*Abgrund des Grundes*) es la verdad del ser. El ‘fundamento fundado’ (*gegründete Grund*) que es el ser-ahí es, entonces, a la vez abismo para la ‘quiebra’ del ser en iluminación y ocultación, para que se abra el ‘entre’, y no-fundamento (*Ungrund*) para el olvido del ser, para la metafísica. Este fundar peculiar posee su tonalidad emocional fundamental (*Grundstimmung*) en el hombre: la ‘contención’ (*Verhaltenheit*), el retenerse. La contención es ‘referencia al acontecimiento propiciador’ (*Bezug zum Ereignis*). Esa referencia se da en el ‘ser-llamado’ (*Angerufensein*) por la interpelación del acontecimiento<sup>37</sup>. La contención marca, pues, el estilo del pensar inicial, que será un pensar ‘contenido’.

En definitiva, el esenciarse de la verdad del ser se define en BPh como “la iluminación y ocultación que mueven alejando” (*die entrückend-berückende Lichtung und Verbergung*)<sup>38</sup>. Una y otra, en su unidad, son el ‘origen del ahí’, porque con su alejarse abren el claro del mundo como el espacio-tiempo de la historia. Así, la verdad, la ‘ocultación iluminadora’ (*lichtende Verbergung*), sucede (*geschehen*) como apertura histórica del ‘juego del ente’, como apertura de mundo, y se esencia en su fundamento como acontecimiento propiciante. Solo en este se guarda la posibilidad de un ‘cambio de la figura del ente’, en la que este último pierda el carácter de ‘disponible’ y reciba el de ‘custodiado’. Esta guarda, “esta custodia (*Verwahrung*), deja-‘ser’ al ente como ‘el’ ente que es y que puede ser”<sup>39</sup>. Además, es el ‘albergar’ (*Bergung*) del acontecimiento lo que custodia lo oculto-iluminado. Pero el albergar del acontecimiento se cumple como tal custodiar en el ser-ahí. El ser-ahí acontece propiamente, es decir, se gana y se pierde para la historia, según la insistencia de la ‘atención’ (*Be-sorgung*) que preste a su esencial pertenencia al acontecimiento propiciante. No obstante, el ser-ahí no acontece históricamente como un fin en sí mismo sino de cara al acontecimiento<sup>40</sup>.

Ensanchando de este modo la mirada hasta alcanzar el esenciarse oculto del ser, el pensar apunta, pues, a la ‘más próxima fortuna’ (*nächste Glücken*), que consiste aquí

<sup>36</sup> “El acontecimiento propiciante es la luz segura del esenciarse del ser en el círculo de visión más extremo de la más íntima necesidad y penuria del hombre histórico” (BPh 31).

<sup>37</sup> “La contención es la relación instantánea por excelencia al acontecimiento propiciante al ser llamado por su grito” (*ibid.*).

<sup>38</sup> Cf. BPh 70.

<sup>39</sup> Cf. BPh 71.

<sup>40</sup> “Este acontecer histórico del ser-ahí no es nunca para sí, sino que pertenece a... la instancia en el acontecimiento propiciante” (BPh 72).

en ser propicio para la aparición de la nueva figura del ente custodiado. En fin, el pensar esencial o inicial es por encima de todo ‘búsqueda’ (*Suchen*) del ser esenciante y, como tal, un “sostenerse-en-la-verdad (de) lo abierto de aquello que se oculta y se sustrae (*das Sichverbergende und Sichentziehende*)”<sup>41</sup>. Esta búsqueda es, así, referencia fundamental al ‘rehusamiento demorador’ del esenciarse del ser y se juega su destino en su fidelidad a la negatividad de ese esenciarse, en su ‘insistencia’ o instancia (*Inständigkeit*) en la nada (*Nichts*) del acontecimiento propiciante.

### 3. El acontecimiento propiciante como donación y cercanía

Otra importante faceta del acontecimiento propiciante, especialmente abordada por el segundo Heidegger en la conferencia de 1962 “Tiempo y ser” (*Zeit und Sein*), que se halla incluida en el texto “Hacia el asunto del pensar” (*Zur Sache des Denkens*) [SD], publicado en 1969, es la de su ‘donación’ (*Gabe, Schenkung, Ergebnis*). El autor indica en dicha obra cómo el hombre olvida sistemáticamente que el ser ‘y’ el tiempo (o el tiempo-ser, pues son indisolubles) son un regalo, una donación. De hecho, propiamente hablando, ni el ser ni el tiempo ‘son’, sino que ‘son dados’ o ‘se dan’ (*es gibt*)<sup>42</sup>.

De lo que se trata aquí es justo de enfocar qué es aquello que otorga esa donación, qué es lo que concede al hombre y al mundo esa regalía de ser-y-tiempo<sup>43</sup>. Como precisa el autor, es necesario detectar lo ‘donado’ en ese don y el ‘donador’ de la misma<sup>44</sup>. Así pues, Heidegger trata de identificar tanto al donador como a la donación y a lo donado, esto es, el acontecer del ser en el tiempo junto con su propiciación y el tiempo-ser propiciado, en un mismo movimiento de experiencia pensante. Se esfuerza para ello por despojarse de la referencia abusiva a lo ente que ha caracterizado a la reflexión filosófica sobre el ser durante siglos en la metafísica occidental y de su encapsulamiento en la dicotomía sujeto-objeto. El ‘darse’ de ser y tiempo, por cierto, como maravilla del ‘es’ en el tiempo, permite ver que el hombre es mucho más que sujeto y que la realidad es mucho más que objeto. Eso requiere reinterpretar la pregunta por el ser no ya desde la referencia central al hombre imperante en Occidente sino mediante un viraje que haga dirigir la mirada hacia el ser mismo, entendido ahora como ‘acontecimiento de tiempo-ser’.

Decir ‘ser’ equivale usualmente a decir, según Heidegger, ‘estar presente’ (*Anwesen*). En concreto, se entiende que el ser es aquello que se emplea para señalar al ente en cuanto tal como aquello que está presente. Pero de este modo se olvida que en el estar presente del ente, en su ser, lo que prima es un ‘dejar-estar-presente’ (*Anwesen-lassen*) al ente mismo en su presencia o, lo que es lo mismo, un sacar de lo oculto al ente

<sup>41</sup> Cf. BPh 80.

<sup>42</sup> “No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo” (SD 5).

<sup>43</sup> Cf. J. L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París 1989.

<sup>44</sup> “El camino apropiado para ello es dilucidar qué es lo que es dado en el ‘se da’, qué es lo mentado por el ‘ser’ que es dado, qué es lo mentado por el ‘tiempo’ que es dado. De acuerdo con ello, intentamos divisar... el ‘se’ o ‘ello’ que da ser y tiempo. Intentamos traer ante nuestra mirada al ‘se’ y a su dar” (*ibid.*).

para que se presente en la patencia<sup>45</sup>. Por tanto, es en el desocultar donde en verdad se otorga la donación del ser como presencia del ente. Así, el desocultar (*Entbergen*) sería lo que dona, el ser como estar presente sería la donación conferida y el ente presente o desocultado sería lo que recibe la donación del ser o la presencia (*Anwesenheit*). De ahí que Heidegger afirme que el ser pertenece a la donación del acontecimiento<sup>46</sup>, entendiéndose por el 'se da' (*es gibt*) el "dar que entra ocultamente en juego en el desocultar"<sup>47</sup>. El acontecimiento de la donación del ser, en consecuencia, debe entenderse como un permitir la presencia y un desocultar. El esenciarse del ser ya no significa solo la presencia de lo ente, sino, en palabras de BPh, "el esenciarse pleno del abismo en el que se abren el espacio y el tiempo"<sup>48</sup>.

El pensar ontoteológico occidental del ser (clásico y moderno) olvida la donación como tal. La donación misma, que es el ser, se retira en favor de lo donado por él. El ser se entiende por su referencia al ente y se interpreta como presencia. La diferencia ontológica entre ser y ente queda así en la sombra. Pero con la donación, piensa Heidegger, surge en primer plano, anterior al puro ser presente de lo ente: el darse como tal de un ámbito previo. Es el ámbito de lo oculto que antecede y predomina en toda desocultación del ser, que 'se da' en el doble sentido de acaecimiento y de don, de que acontece y de que se regala, de que irrumpe en la presencia y de que se ofrece a lo desoculto. La desocultación acontece como prevalecer de lo que se reserva a sí mismo y se retira, posibilitando la manifestación en lo abierto, manifestación que, en cierto sentido, es el acontecimiento mismo de la donación.

No obstante, existe el peligro, según advierte Heidegger en ID, de entender el acontecimiento propiciante y su darse como algo universal (*etwas Allgemeines*) y, por eso, 'demasiado lejano', cuando se trata de justamente lo contrario, de aquello que está más cercano (*das Nächste*) a nosotros, la pura 'cercanía' (*die Nähe*)<sup>49</sup>. Nada puede haber más próximo al hombre que el acontecimiento que, dándosele, le propicia a acercarse a aquello a lo que él pertenece, a aproximarse a aquél ámbito en el que encuentra su verdadero lugar, su *êthos* o morada en el ser. El hombre es justo 'el-que-pertenece' (*das Gehörende*) al acontecimiento propiciante, porque, como subraya Heidegger, el acontecimiento es el punto de encuentro de hombre y ser<sup>50</sup>.

La cercanía no es sino la intimidad de la pertenencia del hombre al ser. La existencia del hombre está siempre en una relación de proximidad con el ser, en la que se sostiene su posibilidad de corresponder a él. El ser es ya de por sí fundamentalmente relacional, es 'la relación' que, como añade en "Carta al humanismo" (*Über den Humanismus*) [BH], escrita en 1946 y publicada en 1949, "retiene en sí

<sup>45</sup> "Dejar estar presente quiere decir: desocultar, traer a lo abierto" (*ibid.*).

<sup>46</sup> "En tanto que donación (del 'se da', el ser pertenece al dar" (SD 6).

<sup>47</sup> "El ser no 'es'. El ser se da como el desocultar del estar presente. En el εστν se oculta o alberga el 'se da'" (SD 8).

<sup>48</sup> Cf. BPh 32.

<sup>49</sup> "(El acontecimiento propiciante es) solo lo más próximo de aquella proximidad en la que ya habitamos" (ID 30).

<sup>50</sup> "El acontecimiento propiciante es el ámbito a través del cual el hombre y el ser se alcanzan en su esencia y se encuentran en su ser" (*ibid.*).

y recoge hacia sí la esencia (del hombre) en sus existenciales<sup>51</sup>. Así, esa relación lo ubica como lugar de la verdad y como el ahí del destino del ser<sup>52</sup>. Lo más próximo al hombre, por tanto, no son los entes ni los proyectos ónticos en los que habitualmente se detiene, sino su estar destinado temporalmente a constituir el lugar de la manifestación de la verdad del ser<sup>53</sup>. El ser se muestra, de este modo, como un misterio, misterio para el pensar, por esa misma cercanía radical y sin violencia con que toca al hombre<sup>54</sup>. Tan cercano es el acontecimiento propiciante al hombre que le pasa normalmente desapercibido<sup>55</sup>.

#### 4. La donación del acontecimiento propiciante como destinación histórico-epocal

En la donación temporal del ser destaca su dimensión de destino (o destinación) y en el destino del ser resalta su carácter epocal e histórico: el esenciarse del ser debe concebirse históricamente. En verdad, como se mostraba en BPh, la ‘historia original’ es la historia del acontecimiento propiciante<sup>56</sup>. La historia no es solo los hechos y la voluntad del hombre, sino que también pertenece a ella el ‘destino’ (*Schicksal*). Precisamente, al dar que manifiesta en lo abierto retirándose a lo oculto lo llama Heidegger en SD el ‘destinar’ (*Schicken*). El ser es el destino del acontecimiento propiciante para el hombre<sup>57</sup>. La donación que destina el ser no acontece de manera indeterminada sino históricamente, es decir, en un flujo temporal de transformaciones que se recubren entre sí y que configuran ‘épocas del destino del ser’. Pero, como especifica Heidegger, ‘época’ (*Epoche*) no significa tanto un mero tramo en el tiempo del acaecer cronológico en sentido historicista como, en sentido más propio y originario, “el retenerse-a-sí-mismo (*An-sich-halten*) en cada caso a favor de la perceptibilidad del don (*Vernehmbarkeit der Gabe*)”<sup>58</sup>, que es lo que constituye, según él, lo más característico del destinar como donación del ser. De este modo, la historicidad esencial del acontecimiento propiciante no es de carácter lineal, sino que se da por emulsiones, como por relámpagos. En el destino, además, el ámbito desde el que proviene lo destinado, que es el ser, permanece en lo oculto, reservándose en favor de lo desoculto. No en vano, recuerda el autor, *epoché* significa en griego ‘retenerse’, ‘abstenerse’, ‘contenerse’. El ser, con su ‘plenitud de transformaciones’

<sup>51</sup> Cf. BH 20.

<sup>52</sup> “...El hombre como existente viene a estar en esta relación, en la que en cuanto relación se destina el ser mismo. La soporta extáticamente, es decir, cuidándola se hace cargo de ella” (*ibid.*).

<sup>53</sup> “Más cercano que lo cercano y a la vez más lejano que lo más lejano suyos para el pensar habitual, es la cercanía misma: la verdad del ser” (BH 20-21).

<sup>54</sup> “...Permanece el ser misterioso, la sobria cercanía de un dominar no impositivo” (BH 21).

<sup>55</sup> Cf. E. KETTERING, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Günter Neske, Pfullingen 1987, 317-322.

<sup>56</sup> “El acontecimiento propiciante es la historia original misma” (BPh 32).

<sup>57</sup> “A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamaremos el destinar. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado” (SD 8).

<sup>58</sup> Cf. SD 9.

(*Wandlungsfülle*), es lo que queda retenido en la desocultación de la destinación (*Schickung*) del acontecimiento, la cual se retira (*entziehen*) como tal a lo oculto<sup>59</sup>.

Según hemos visto, la destinación del ser debe entenderse como acontecimiento de donación de sí, como lo que ‘hay’ y ‘se da’ (*il y a, there is, es gibt*), que es el acontecimiento histórico-epocal del la donación del mundo en que se esencia el ser. Así se afirma en BH, donde se añade que no es algo sujeto puramente a la especulación y elucubración humanas, sino algo que desborda y es anterior al pensamiento, si bien se esencia propiamente en este. La destinación sobresale como lo fundamentalmente aconteciente, como el acontecimiento de la irrupción epocal del destino del ser en la historia, que es la forma en que el ser se da al hombre<sup>60</sup>. Ahora bien, el destinarse histórico del ser ‘se hace palabra’, cristaliza, según Heidegger, en el pensar de ‘los pensadores esenciales’ (*die wesentlichen Denker*), aquellos que se arriesgan a abrir nuevas rutas para la interpretación de la verdad del ser en su época histórica particular. Son los pensadores que han marcado los hitos, mediante una ‘amable disputa’ que piensa siempre ‘lo mismo’ (*das Selbe*) (esto es, la verdad del ser) pero no ‘lo igual’ (*das Gleiche*), en el despliegue de la ‘historia del ser’ (*Seinsgeschichte*)<sup>61</sup>. Esta historia, empero, no es lo mismo que la historiografía, la ciencia del registro de los hechos y sucesos del hombre, sino algo mucho más originario que el mero ‘pasar’ y que procede del ser mismo<sup>62</sup>.

Por tanto, lo que verdaderamente ‘hay’ y ‘se da’ es el acontecer de la historia del ser. Respecto de ella, el pensar (*Denken*) esencial se torna forzosamente en un ‘rememorar’ o ‘conmemorar’ (*Andenken*)<sup>63</sup>. En efecto, es el ser quien se entrega al pensar y se destina en la historia. Su primacía respecto del hombre es total<sup>64</sup>. El ser se confiere al hombre en el puro acto de acontecer, haciéndose así histórico. Pero, como este acontecer del destino del ser para el hombre es siempre finito, parcial, incompleto, la donación histórico-destinal del ser incluye necesariamente (contra Hegel) su reserva, su negativa a una manifestación total, absoluta y sistemática de su esenciarse. El ser ‘se da y se niega’ (*sich geben und versagen*) al mismo tiempo al hombre. Donación y negación son, pues, las dos caras de lo mismo, del acontecer y destinarse del ser<sup>65</sup>.

El acontecimiento propiciante, por otra parte, es lo que da morada al ser y al hombre, a la relación destinal de ambos. Como explica Heidegger en ID, lo aconteciente consiste, originaria y justamente, en la entrega y pertenencia mutua, en la reciprocidad y ‘copertenencia’ (*Zusammengehörigkeit*) de hombre y ser. Es en este per-

<sup>59</sup> “En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones es desocultado al pensar” (SD 9-10).

<sup>60</sup> “...Sobre este *il y a* no puede especularse simplemente y sin detención. Este ‘se da’ domina como destinación del ser” (BH 23).

<sup>61</sup> “...Los pensadores esenciales dicen siempre lo mismo. Pero esto no quiere decir: lo igual. Huir en lo igual no es peligroso. El peligro consiste en atreverse a la disputa para decir lo mismo” (BH 47).

<sup>62</sup> “La historia no acontece primeramente como suceder. Y este no es pasar. El suceder de la historia se deja ser como la destinación desde el ser de la verdad del ser” (BH 23).

<sup>63</sup> “Hay, pensando originalmente, la historia del ser, a la que pertenece el pensar como conmemorar, historia acontecida por sí misma” (*ibid.*).

<sup>64</sup> “El ser viene a la destinación por cuanto que él, el ser, se da” (*ibid.*).

<sup>65</sup> “...Pensado destinacionalmente, (el ser) se da y se niega a la vez” (*ibid.*).

tenecerse recíproco donde se esencia, según él, la existencia verdadera del hombre y la viva manifestación del ser. El hombre inhora en el ser, lo deja aparecer como tal ser, y el ser confiere al hombre su verdadero lugar en el mundo, le permite afincar en él. Ahora bien, tal pertenencia implica también una exigencia, una ‘reclamación’ (*Herausforderung*) del uno para con el otro<sup>66</sup>. De hecho, el copertenecerse de hombre y ser se esencia o acontece desde su respectiva diferencia: el hombre pertenece al ser porque ‘depende’ (*vereignen*) de él; y el ser pertenece al hombre porque ‘propende’ (o ‘atiende’) (*zueignen*) a este<sup>67</sup>. La copertenencia supone, por tanto, un singular encuentro, en su primordial sencillez, de ‘dependencia y propendencia’ (*Vereignen und Zueignen*) entre hombre y ser. Mientras que la pertenencia del ser es propendiente en el sentido de que tiende hacia el hombre para atenderlo y apropiarlo, la pertenencia del hombre es dependiente en el sentido de que el hombre se debe intimísimamente al ser. Pues bien, esta copertenencia dependiente y propendiente de hombre y ser se esencia siempre de manera destinal e histórico-epocal.

También dentro de la acuñación del ser que recibe en Heidegger el nombre de ‘dispositivo’ (o ‘armazón’) (*Gestell*), esto es, la racionalización globalizada en cuanto que esencia del mundo técnico contemporáneo, la propia de la presente dominación de la época técnica de la manifestación del ser, se sigue produciendo el encuentro de dependencia y propendencia que caracteriza al acontecimiento propiciante. También el dispositivo es un destello del acontecimiento. Es más, en la ‘constelación del ser y el hombre’ (*Kostellation von Sein und Mensch*) propiciada en esta época de sofisticación tecnológica ve el autor, como declara en ID, el ‘preludio’ (*Vorspiel*) del acontecimiento propiciante de una nueva relación destinal entre hombre y ser<sup>68</sup>. También en el dispositivo se vislumbra una especial copertenencia de hombre y ser que determina el cómo de su unidad, en este caso marcada por el ‘calcular’ y el ‘producir’. Sin embargo, la posibilidad de una nueva modalidad del esenciarse del acontecimiento propiciante, de la aparición de una época ‘más original’ del ser en la historia humana, no viene determinada por la primacía del desarrollo actual del dispositivo de racionalización a nivel planetario, sino por la del acontecimiento mismo<sup>69</sup>. No parece haber aquí, así pues, una fijación, una instalación o confinamiento del imperio de la tecnología con respecto al acontecimiento, sino que este siempre puede ‘sobrepasar’ (*verwinden*) ese dominio con una irrupción epocal ‘más inicial’ (*anfänglicheres*)<sup>70</sup>. Cabe la posibilidad, según Heidegger, de que el dispositivo, como ‘exigencia’ recíproca del ser y el hombre en el terreno del ‘cálculo de lo calculable’, hable al hombre como acontecimiento propiciante, es decir, como aquello que ‘ex-propia’ o ‘des-apropia’ (*ent-eignen*) al hombre y al ser conduciéndolos a lo que son de propio (*in ihr Eigentliches*).

<sup>66</sup> “La copertenencia de hombre y ser (acaece) en el modo de la recíproca exigencia” (ID 28).

<sup>67</sup> “...El hombre, en aquello que tiene de propio, depende del ser, mientras que el ser, en aquello que tiene de propio, está vuelto hacia la esencia del hombre” (*ibid.*).

<sup>68</sup> “En el dispositivo percibimos un primer e insistente destello del acontecimiento propiciante” (ID 31).

<sup>69</sup> “...¿Dónde está decretado que la naturaleza como tal deba, por todas las edades futuras, seguir siendo la naturaleza de la física contemporánea y que la historia (*Geschichte*) no pueda desvelarse más que como objeto de la ciencia histórica (*Historie*)?” (ID 33).

<sup>70</sup> “En el acontecimiento propiciante se revela la posibilidad de que este sobrepase el simple reino del dispositivo en pro de un acontecer propiciante más inicial” (ID 29).

La ‘desapropiación’ (*Ent-eignung*) posee una doble dimensión. En general, en el acontecimiento propiciante se da siempre una retirada última constitutiva que se sustrae a la manifestación particular del ser en cada época y a la existencia del hombre concreto. Esta es una retirada insoslayable. En el dispositivo, por su parte, se asiste en nuestros días a una retirada específica del ser que convierte a esta época histórica en una época extrema, en un *éschaton*. En el dispositivo, el *Er-eignis* acontece como *Ent-eignis*, la apropiación como desapropiación. Con la conciencia de la extrema necesidad que se da con la desapropiación específica del dispositivo, no obstante, entra en lo posible tomar también conciencia del juego del acontecimiento propiciante como justo aquello que hace más falta. Sacando al pensar de su fijación actual en el dispositivo para dirigirlo hacia sí, al acontecimiento le es posible abrir en esta época el ‘camino’ (*Weg*) y, recorriéndolo, dar el ‘paso’ (*Schritt*) hacia una nueva percepción del ente, del ser y del hombre mismo<sup>71</sup>.

En el dispositivo (*Gestell*) se guarda de hecho la semilla de la ‘cuaternidad’ (*Geviert*)<sup>72</sup>, esto es, del tránsito de un mundo ‘técnicamente habitado’ a un mundo ‘poéticamente habitado’. El dispositivo, así, constituye el punto del viraje. Pero la apertura de ese camino, claramente, no es algo que nadie pueda diseñar de antemano<sup>73</sup>. No depende exclusivamente del hombre la posibilidad de un ‘sobrepasamiento del dispositivo por medio del acontecimiento propiciante’ (*Verwindung des Ge-stells aus dem Er-eignis*). Más en concreto, no parece estar en manos del hombre la capacidad de ‘reconducir’ (*zurücknehmen*) al mundo técnico ‘de la condición de amo a la de siervo’, porque la técnica domina de hecho al hombre. Para ello, en cualquier caso, el hombre debe buscar un acceso más auténtico al acontecimiento propiciante. Ese acceso habrá de manar, según Heidegger, del ‘ámbito de lo en sí vivo-y-con-pulso’ (*in sich schwingende Bereich*), de lo que posee verdadera ‘pulsación’ o vibración (*Schwingung*) interna, lejos de la falta de vida del armazón técnico. Es un acceso que pasa, además, por la necesidad de “pensar el emerger-propio-del-ser como acontecimiento-propiciante” (*das Ereignis als Er-eignis denken*)<sup>74</sup>.

Para ese encuentro en el pensar, según sostiene Heidegger en BH, el hombre no dispone de la verdad del ser. El hombre, más bien, “existe en la verdad del ser”<sup>75</sup>. Por eso, no puede decidir omnímodamente por sí solo sobre la verdad del ser, es decir, sobre la aparición del ente y la manifestación del ser, porque en ella ya existe siempre extáticamente arrojado. La verdad de la desocultación del ente, pues, es accesible al hombre solo porque el ser lo tiene siempre arrojado al cuidado de esa verdad, siempre yecto en una determinada desocultación del ente dentro de una cierta iluminación histórico-destinal del ser, que le domina a él. De suyo, la función específica del hombre en su relación

<sup>71</sup> “Entonces se abriría un camino en el que el hombre experimentaría más inicialmente el ente, la totalidad del mundo técnico moderno, la naturaleza y la historia, y antes de todo su ser” (ID 33).

<sup>72</sup> Cf. O. PÖGgeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid 1986, 296-322.

<sup>73</sup> “Nadie puede saber si, ni cuándo, dónde o cómo, se desarrolla este paso del pensar hacia un camino, pasaje y construcción de vías (empleados en el acontecimiento propiciante)” (ID 71).

<sup>74</sup> Cf. ID 30.

<sup>75</sup> “La manera como el hombre en su propia esencia se hace presente al ser es el extático instar en la verdad del ser” (BH 19).

original de cercanía al ser consiste en cuidar de que el ente aparezca iluminado en su propio ser<sup>76</sup>. Así pues, como afirmará el pensador alemán en “Serenidad” (*Gelassenheit*) [G], de 1959, el hombre no tiene el dominio último sobre su propia época<sup>77</sup>.

Queda claro, según esto, que el hombre no es dueño y señor de ser y ente sino, según la imagen de Heidegger en BH, ‘el pastor del ser’ (*der Hirt des Seins*), el encargado de velar por la verdad del ser (*Seyn*) en la desocultación del ente (*Seiende*). Por eso, no puede decidir sobre la aparición ni la manera de aparecer en el ser de cosas tales como “Dios y los dioses, la historia y la naturaleza”, que “vienen, se presentan y se ausentan en la iluminación del ser”, esto es, que son histórico-destinales. Todavía más, la desocultación del ente no depende en absoluto del hombre, sino del destinarse del ser, en el cual habita la existencia del hombre<sup>78</sup>. La posición de la existencia humana resulta, sin duda alguna, privilegiada, porque es el ‘lugar (*Ortschaft*) de la verdad del ser’<sup>79</sup>. Pero lo que está en sus manos es únicamente preguntarse cómo puede ‘corresponder’ (*entsprechen*) a esa destinación para cuidar apropiadamente de ella, nunca la destinación misma<sup>80</sup>.

## 5. La temporalidad del acontecimiento propiciante de tiempo y ser

Por su parte, el tiempo no está tampoco en ninguna parte ni es nada en concreto, sino que, como ocurre con el ser, también ‘se da’ o ‘es dado’. Decir ‘tiempo’ (*Zeit*) no equivale a hablar simplemente, de acuerdo con Heidegger en SD, de un pasado y un futuro que se remiten al presente cronológico, es decir, del simple antes y después en su diferencia con el ahora. El mismo tiempo presente, imperante en el pensamiento humano, ha de entenderse fundamentalmente desde la presencia y desde la reflexión sobre las dimensiones extáticas no pensadas de la presencia<sup>81</sup>. El presente (*Gegenwart*) entendido como presencia incluye al ser como dejar-estar-presente, al ser como desocultación. Pero el ‘estar’ del estar-presente significa fundamentalmente aquí ‘permanecer’ (*währen*). Ahora bien, Heidegger enfatiza que no se debe tomar el permanecer como un simple ‘durar’ (*dauern*), sino como un ‘per-durar’. El ‘per-permanecer’ (*anwähren*) del que él habla no consiste en una simple sucesión de horas que duran. Heidegger ve en el permanecer, sobre todo, la futurición de un ‘aguardar y seguir aguardando’ (*weilen und verweilen*) que atañe de modo singular al hombre<sup>82</sup>. Con este aguardar Heidegger

<sup>76</sup> “El hombre está ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que, existiendo de ese modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que es” (*ibid.*).

<sup>77</sup> “Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (G 23).

<sup>78</sup> “El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser” (BH 19).

<sup>79</sup> “La esencia extática (es) el lugar de la verdad del ser en medio de los entes” (BH 20).

<sup>80</sup> “Al hombre resta solo la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo con esta tiene él, como existente, que cuidar de la verdad del ser” (BH 19).

<sup>81</sup> “...El presente entendido desde el ahora no es lo mismo en absoluto que el presente en el sentido de la presencia. El presente significa presencia o asistencia” (SD 11).

<sup>82</sup> “...Harto rápidamente nos damos por satisfechos al entender el permanecer como mero durar y al durar tomando como hilo conductor la representación habitual del tiempo como un trecho temporal de un ahora a otro que le sigue. El discurso del estar-presente demanda, sin embargo, que percibamos en el permanecer como per-permanecer el aguardar y seguir aguardando” (SD 12).

apunta de nuevo hacia la consideración del acontecimiento de la donación destinal del ser. Efectivamente, en el aguardar que mira hacia el acontecimiento propiciante se conjugan tanto la ‘futurición’ de la existencia del hombre como el ‘porvenir’ de la destinación epocal del ser.

Desde esta perspectiva, el hombre es justo ‘aquel a quien atañe (*angehen*) la presencia’,<sup>83</sup> el que atiende, asiste y presencia el juego de cuanto está presente y ausente. El hombre no es ya, contra el subjetivismo y el idealismo de la modernidad, el dominador de la naturaleza y de la historia, sino el receptor del don de la presencia otorgada. El regalo de la ‘presencia’ (*Anwesenheit*) es algo que ‘alcanza’ (*erreichen*) al hombre, que lo toca íntimamente como un ‘constante seguir aguardando’. El hombre, así, es el permanentemente expuesto a este ‘alcanzar ofrendador’ (*reichende Erreichen*) que es la donación misma del tiempo-ser en cuanto que destino para él. Ahora bien, como dice Heidegger, “con harta frecuencia nos atañe también el estar ausente”<sup>84</sup>. La presencia, por tanto, no se puede entender sin el aparecer y el ausentarse. De hecho, la ‘ausencia’ (*Abwesenheit*), tanto como la presencia, es clave para una comprensión auténtica del tiempo extático y de su copertenencia al ser o su unidad con éste. De un lado, está la dimensión de ‘lo ya-no-presente’ (*das nicht-mehr-Gegenwärtige*), que posee su particular modo de presencia en la forma del pasado que ‘atañe’. De otro, se halla la dimensión de ‘lo todavía-no-presente’ (*das noch-nicht-Gegenwärtige*), que afecta a la presencia en el modo del advenir que ‘conciérne’. Pasado y porvenir, con su respectivo modo de ‘atingencia’ (*Angang*) se muestran, así, como ‘extensiones’ (*Reiche*) del estar-presente<sup>85</sup>.

En cualquier caso, es de destacar que esta interpenetración de presencias y ausencias en el tiempo, la entera temporalidad extática que alcanza al hombre atañéndole, ha de entenderse, según propone Heidegger, en términos de ‘regalía’ o don. Don para el hombre, pero también regalo o entrega mutua de los éxtasis temporales, pues entre pasado, presente y futuro reina un ‘recíproco ofrendarse’ (*Einander-sich-zureichen*) de su pertenencia en común dentro del ‘espacio-tiempo’ (*Zeit-raum*)<sup>86</sup>. El espacio-tiempo es una ‘región tetradimensional’ (*vierdimensionale Bereich*), porque incluye el ‘ofrendar’ mismo como la cuarta, en realidad la primera, dimensión temporal, junto a los tres éxtasis de lo sido, lo presente y lo adveniente. Así, el tiempo auténtico, el que corresponde a la temporalidad del acontecimiento propiciante, viene caracterizado, de acuerdo con Heidegger, por lo que él llama un ‘ofrendar esclarecedor’ (*lichtenden Reichen*), es decir, por la respectiva entrega de los tres éxtasis temporales en la que se abre el ‘claro de lo abierto’ (*Lichtung des Offenen*) o la apertura de lo desoculto. No obstante, Heidegger tampoco olvida aquí la dimensión de la ocultación, porque la donación sigue quedando oculta en cuanto tal. Por eso, el ‘dar’ (*Geben*) que confiere la temporalidad auténtica

---

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

<sup>84</sup> Cf. SD 13.

<sup>85</sup> “...Encontramos en el estar-ausente, ya sea el pasado, ya sea el futuro, una manera de estar-presente y de atingencia que en modo alguno coincide con el estar-presente en el sentido del presente inmediato. No todo estar-presente es necesariamente el tiempo presente” (SD 14).

<sup>86</sup> “Espacio-tiempo nombra lo abierto que se esclarece en el recíproco ofrendarse de porvenir, pasado y presente” (SD 14-15)

posee la doble dimensión de claridad y de oscuridad, es decir, es pura regalía u ‘ofrenda esclarecedora-ocultadora’ (*lichtend-verbergende Reichen*).<sup>87</sup>

Vemos así, en síntesis, cómo Heidegger concibe la donación del ser como destino temporal epocal (la historia) y la donación del tiempo como otorgación del claro del ser (el mundo). La completa donación del acontecimiento propiciante es donación de destino epocal de ser y de ofrenda aclaradora de tiempo<sup>88</sup>. En esta doble donación de historia y mundo, empero, aprecia Heidegger la primacía de una suerte de ‘presencia de la ausencia’ (*Anwesen von Abwesen*). De ahí que afirme que, en la expresión ‘se da’ (el ser o el tiempo), que no vale como un enunciado normal entre otros acerca del ente, “... el ‘se’ nombra... un estar presente del estar ausente”<sup>89</sup>. La donación como destino y la donación como ofrenda forman la unidad del acontecimiento propiciante del tiempo-ser. Ahora bien, la donación del ser parece apoyarse a nivel último, según nuestro autor, en la donación del tiempo. Solo la regalía de la tetradimensionalidad temporal sería lo que abriría o despejaría el ‘claro’ (*Lichtung*) del juego de presencias y ausencias en el que el ser queda parcialmente desoculto<sup>90</sup>.

## 6. La apropiación y propiciación del acontecimiento propiciante

Siguiendo con SD, aquello que determina la donación, doble pero indivisa, del destino del ser y la otorgación del tiempo es el acontecimiento propiciante. Pero el acontecimiento propiciante es también ‘apropiante’. El acontecimiento propicia-y-se-apropia, llevándola así a su propiedad, la mutua pertenencia de ser y tiempo, de destino y ofrenda, de presencia y claro. Este ‘acaecer como apropiar’ y ‘propiciar apropiando’ supone el dejar-copertenecerse mismo de ambas donaciones, lo que les da dimensión como tales. Ese dejar (*lassen*) es lo que en verdad ‘da’ la donación del tiempo-ser, lo auténticamente ‘donante’ o, en palabras de Heidegger, el ‘se’ del ‘se da’ (el *es* del *es gibt*). El acontecimiento propiciante es en su esencia, así pues, un ‘apropiarse’ (*Zueigen*) o ‘superapropiarse’ (*Übereigenen*) del tiempo-y-ser que los determina ‘en lo suyo propio’ (*in ihr Eigenes*)<sup>91</sup>. El acontecimiento propiciante es, entonces, ‘apropiación’ (*Eignung*), donación apropiadora de ser y tiempo, aquello que se da de tal forma que conduce a estos a lo más propio de su co-pertenencia mutua<sup>92</sup>.

<sup>87</sup> “Denominamos al dar que se da el tiempo auténtico la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es una dar, se oculta en el tiempo auténtico el dar de un dar” (SD 16).

<sup>88</sup> “El dar en el ‘se da el ser’ se (muestra) como destinar y como destino de presencia en sus transformaciones epocales. El dar del ‘se da el tiempo’ se (muestra) como regalía esclarecedora de la región tetradimensional” (SD 17).

<sup>89</sup> Cf. SD 19.

<sup>90</sup> “...El dar como destino (y) el dar como regalía esclarecedora se pertenecen mutuamente, en la medida en que aquel, el destino, reposa en esta, la regalía esclarecedora” (SD 19-20).

<sup>91</sup> “En el destinar del destino del ser, en la regalía del tiempo, se muestra un apropiarse, un súper-apropiarse, que lo es del ser como presencia y del tiempo como ámbito de lo abierto en lo que uno y otro tienen de propio. A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en lo que tienen de propio, es decir, en su recíproca copertenencia, lo llamamos ‘el acontecimiento’” (SD 20).

<sup>92</sup> “Lo que deja que ambas cosas se pertenezcan recíprocamente es el acontecimiento” (*ibid.*).

La apropiación o, mejor, ‘lo que apropia’ (*das Ereignende*) no es sino el acontecimiento propiciante. Así lo afirma Heidegger en sus conferencias sobre el lenguaje de los años 50, recogidas en la publicación de 1959 “De camino al habla” (*Unterwegs zur Sprache*) [US], donde aparece: “Lo que apropia es el acontecimiento propiciante mismo, y nada más (*das Ereignis selbst, und nichts außerdem*)”<sup>93</sup>. La apropiación del acontecimiento, además, es esencialmente donante, pues lo suyo es la donación (*Ergebnis*) que propicia la presencia y ausencia de mundo y cosas<sup>94</sup>.

Ahora bien, en SD Heidegger matiza que el dar del acontecimiento apropiante viene profundamente marcado por el carácter de la ‘sustracción’ (*Entzug*). Es decir, su ‘sustraerse’ (*Sichentziehen*) se muestra de manera destacada en la donación del destinar epocal del ser y del extender esclarecedor del tiempo. Además, esta retirada en la que el acontecimiento se sustrae para la apropiación del ser y el tiempo cobra las formas de la ‘contención’ (*Ansichhalten*) para la destinación del ser y de la ‘recusación’ (*Verweigerung*) y retención’ (*Vorenthalten*) para la extensión del tiempo<sup>95</sup>. En efecto, para que el ser se destine como acontecimiento, lo destinante, que es el acontecimiento mismo, ha de ocultarse, conteniéndose en su contracción, en beneficio de lo desoculto, que es el ser destinado como estar-presente. Y para que el tiempo auténtico se regale y extienda como propiedad, el presente ha de recusarse en lo ya-no-presente del pasado y ha de retenerse también en lo todavía-no-presente del futuro. Por tanto, visto desde lo apropiado, desde lo dado en propiedad, es decir, desde el ser y el tiempo donados, al acontecimiento propiciante en cuanto que apropiación le pertenece esencialmente también la ‘desapropiación’ (*Enteignung*) de la retirada, por la cual, como señala Heidegger, el mismo acontecimiento se salvaguarda y ‘preserva su propiedad’ (*sein Eigentum bewahren*). La desapropiación es, pues, signo de la preservación del acontecimiento<sup>96</sup>.

Evidentemente, este acontecimiento apropiante que es donación propiciadora de tiempo y ser atañe singularmente al hombre. Lo más propio del hombre, lo más específicamente humano, es justo su capacidad de percatarse del ser de lo que está presente en la extensión del tiempo auténtico. Ser y tiempo tocan al hombre en lo más hondo. Y cuanto más se deja tocar por ellos, más auténticamente hombre es. Por eso escribe Heidegger: “Así apropiado (*ge-eignet*) (por el ser y el tiempo), pertenece el hombre al acontecimiento apropiante”<sup>97</sup>. En este sentido es, pues, como Heidegger entiende el acontecimiento propiciante: como ‘co-propiciación’. Así lo explica en ID: el hombre y el ser (o el tiempo-ser) son en verdad apropiados el uno para el otro, porque se dan mutuamente en propiedad y, mediante ese sencillo darse, alcanza cada uno y al unísono, esto es, implicados según su caso en un mismo despliegue, el cumplimiento de su más

---

<sup>93</sup> Cf. US 258.

<sup>94</sup> “La apropiación no es sino donación, cuyo gesto donante solo y primeramente consiente algo como un ‘*Es gibt*’, del que incluso ‘el ser’ está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia” (US 258).

<sup>95</sup> “...Al dar como destinar le pertenece el contenerse y, asimismo, en el ofrecerse de pasado y porvenir entran en juego la recusación del presente y la retención del presente” (SD 23).

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>97</sup> Cf. SD 24.

propia esencia<sup>98</sup>. Contra la modernidad y la racionalización planetaria contemporánea, sin embargo, el acontecimiento no es propiedad del hombre, sino que el hombre es propiedad suya, hasta tal punto que solamente reconociendo este hecho puede el hombre ser propiamente sí mismo.

Es más, a través del hombre exhibe el acontecimiento también el carácter de la ‘reapropiación’ (*Vereignung*). Según se apunta en SD, el acontecimiento propiciante apropia expropiándose, es decir, lleva a su plenitud al ser en el tiempo sustrayéndose en su retirada, pero, a su vez, impera en lo presente llevando a lo desoculto dimensiones epocales de su fondo oculto, esto es, si se retrae no es sino para volver a sacar de sí. En todo ello ‘necesita-y-emplea’ al hombre a fin apropiarse a sí mismo. Esta es la reapropiación o recuperación del acontecimiento para consigo mismo. Por otro lado, el hombre es, según se ha dicho, el ente verdaderamente ‘apropiado’ al acontecimiento apropiante, porque, como subraya el autor, “está... a él comprometido (*eingelassen*)”<sup>99</sup>. El acontecimiento propiciante no es algo que esté fuera, en frente o alrededor del hombre, sino que, como sabemos, le pertenece en lo más íntimo. Ese compromiso es lo que reapropia o recupera asimismo al hombre para con el acontecimiento. En el imbricado circuito de apropiación, desapropiación y reapropiación, en definitiva, se esencia el despliegue histórico entero del acontecimiento propiciante.

Al acontecimiento propiciante-apropiante se accede, finalmente, cuando se intenta ‘pensar el ser desde el tiempo’ (*das Sein aus der Zeit denken*). Pero poco más de lo anteriormente dicho cabe decir aquí. Del acontecimiento no cabe ningún decir ‘al modo de un enunciado’, porque, entre otras razones, el acontecimiento se escapa a toda representación posible de lo que está ónticamente presente, ya que es lo que permite la presencia misma. No es factible, por tanto, demandar ni ofrecer ningún informe, ninguna información acerca suya. Ni siquiera es lícito imaginarlo, insiste Heidegger, ‘en el sentido de evento y suceso’, ya que estos nada dicen de lo que más genuinamente lo caracteriza, que es justo “... el apropiarse como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar” (*das Eigen als dem lictend verwahrenden Reichen und Schicken*)<sup>100</sup>. Y es que todo evento óntico acaece ya siempre en el marco de la apertura epocal que emerge del acontecimiento propiciante.

Por lo demás, Heidegger deja bien claro en SD que no se trata de pensar el ser ‘como acontecimiento’, es decir, como si fuese una nueva etiqueta que pudiera sustituir caducas acuñaciones metafísicas del mismo (del tipo de ‘idea’, *enérgeia*, *esse* o ‘voluntad’). El acontecimiento propiciante no es, pues, una especie del ser. Pero tampoco vale, por otro lado, la mera inversión que hace del ser una especie del ‘acontecer como apropiar’ y que se contenta con aseverar que el ser pertenece al acontecimiento. El acontecimiento apropiante no es ni una especificación del ser o el tiempo ni el ser y el tiempo son una especificación del acontecimiento<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> “Se trata de experimentar en su simplicidad esta apropiación por la cual el hombre y el ser son apropiados el uno al otro, es decir, de acceder a aquello que llamamos *Ereignis*” (ID 28).

<sup>99</sup> Cf. SD 24.

<sup>100</sup> Cf. SD 21.

<sup>101</sup> “El acontecimiento propiciante no es el concepto abarcante superior bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo” (SD 22).

## 7. Acontecimiento propiciante y serenidad

Inmersa en la extrema simplicidad del acontecimiento propiciante transcurre la existencia del hombre. En US, Heidegger indica que tanto nos envuelve el acontecimiento, tan impregnados estamos de su esenciarse, que se nos escapa pertinaz e irremediabilmente, siendo ‘lo más inaparente’ (*das Unscheinbarste*), ‘lo más simple’ (*das Einfachste*), ‘lo más cercano y lo más lejano’ (*das Nächste und das Fernste*)<sup>102</sup>. Tan es así que es ‘la ley’ (*das Gesetz*), oculta pero siempre operativa, de la existencia entera. Pero la suya es una ‘ley gentil’ (*sanfte Gesetz*) que llama suavemente al hombre a ser él mismo y vivir con propiedad en sintonía con la realidad del ser<sup>103</sup>. No es una ‘norma’ (*Norm*) o un ‘decreto’ (*Verordnung*) en sentido legal o jurídico, sino “el recogimiento de lo que deja venir en presencia cada cosa en lo suyo propio, que lo deja pertenecer a su pertenencia” (*die Versammlung dessen, was jegliches in seinem Eigenem anwesen, in sein Gehöriges gehören läßt*)<sup>104</sup>. Es, como se decía en BH, la ‘ley escondida’ de la destinación del ser<sup>105</sup>. Y constituye, en consecuencia, la primera ley del ‘pensar esencial’ (*wesentliche Denken*)<sup>106</sup>.

La ley del acontecimiento propiciante, con su oculta sencillez, también se aplica a la esencia de la técnica moderna, a la racionalización planetaria sistematizada del ‘dispositivo’ (*Ge-stell*), que amenaza al hombre como consumación del error humano. Es el diseño que empuja al hombre a demandar (*bestellen*) y entender todo lo presente ‘como un inventario técnico’ a disposición de la ‘voluntad de voluntad’. En él, todo queda reducido a pura ‘disponibilidad’ (*Bestellbarkeit*) y, en tal sentido, constituye la culminación del olvido del acontecimiento propiciante. Pero, como recuerda Heidegger en US, “el dispositivo se esencia (*west*) a la manera del acontecimiento propiciante, y esto de tal modo que al mismo tiempo disimula (*verstellt*) a este último, porque todo cometido (*Bestellen*) se ve remitido al pensamiento calculador (*rechnende Denken*)”<sup>107</sup> y no se deja emanar ya del acontecimiento mismo. Incluso el lenguaje, lugar de encuentro entre el acontecimiento y el hombre, se convierte entonces en instrumento de dominación técnica, en ‘información’ e ‘informática’ (y el pensamiento se reduce a lógica).

El hombre ignora la verdad del ser, el acontecimiento de su iluminación histórico-destinal y, como se indica en BH, solo “considera y labora el ente”. En la medida en que el hombre “abandona el ser del ente”, consume el olvido del ser, que es el olvido de su verdadera ‘patria’, para experimentar en su existencia la ‘apatridad’ (*Heimatlosigkeit*)<sup>108</sup>. La

<sup>102</sup> “El acontecimiento propiciante es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro de lo cual nuestra vida de mortales tiene siempre su morada” (US 259).

<sup>103</sup> “...El advenimiento propiciante es la más simple y gentil de todas las leyes. No es una ley en el sentido de una norma (o) un decreto. Es ‘la ley’, en la medida en que congrega los mortales a la apropiación de su ser propio y los retiene en él” (*ibid.*).

<sup>104</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>105</sup> “El *nómos* no es sólo la ley, sino más originariamente la indicación oculta en la destinación del ser. Sólo ésta es capaz de disponer al hombre en el ser” (BH 44).

<sup>106</sup> “La destinabilidad del decir del ser como la destinabilidad de la verdad es la primera ley del pensar” (BH 47).

<sup>107</sup> US 263.

<sup>108</sup> “El ser, como la destinación que destina verdad, queda oculto. La apatridad se convierte en destino del mundo” (BH 26-27).

apatridad del hombre en el dispositivo del mundo actual comporta asimismo el cierre de la dimensión de ‘lo sagrado’ (*das Heilige*) y de la exposición al ‘misterio’ (*Geheimnis*). “Tal vez”, añade Heidegger, “es esta la única desgracia (*Unheil*)”<sup>109</sup>.

El hombre parece encontrarse, así, en una disyuntiva de cara al futuro: o bien sigue habitando el mundo como apátrida, lejos de su morada en la cercanía y a la luz del ser, o bien se pone conscientemente en camino para recibir la gracia de una nueva destinación epocal de la verdad del ser, volviendo a convertirse así en el ‘vecino del ser’ (*Nachbar des Seins*). Solo así podrá recuperar su esencia más propia para la ‘guardia’ (*Wächterschaft*) del ser, para poder velar por la verdad del ser<sup>110</sup>. El hombre está, por eso, llamado por el ser mismo a dar un ‘paso atrás’ (*Schritt-zurück*) desde la apatridad hacia el camino de la vecindad del ser. El paso-atrás en el camino del pensar es el inicio de su ‘peregrinaje’ hacia su morada en la vecindad del ser. Heidegger invita a recorrer ese camino cuando escribe: “Permanezcamos, también en los días venideros, en el camino como peregrinos a la vecindad del ser (*auf dem Weg als Wanderer in die Nachbarschaft des Seins*)”<sup>111</sup>.

Es en este contexto donde la apropiación del acontecimiento propiciante conecta con el tema de la ética originaria de la ‘serenidad’ o ‘desasimiento’ (*Gelassenheit*), en la obra del mismo nombre, de nuevo en el marco de la indagación heideggeriana acerca de la relación del hombre con lo más originario y lo más propio de sí y de la realidad. El acontecimiento propiciante le permite al autor pensar al hombre y al esenciarse del ser en su inherente imbricación. Visto desde la ética originaria de la serenidad, lo más propio del hombre es su ‘permanecer dejado’ (*gelassen bleiben*) al acontecimiento propiciante del tiempo-ser. La serenidad es definida en G como la constancia en el ‘desasimiento de las cosas’ (*Gelassenheit zu den Dingen*) y en la ‘apertura al misterio’ (*Offenheit für das Geheimnis*) que el hombre experimenta en la medida en que se deja apropiado por el acontecimiento. Esa apropiación le serena para liberarse del dispositivo. La serenidad, en cierto sentido, es el efecto apaciguador del encuentro mutuamente apropiador del acontecimiento y el hombre en la verdad de la iluminación del claro del ser.

La serenidad, además de pacificar a hombre, entes y mundo, permite distinguir entre dos modos bien distintos de pensar, el primero demasiado prevalente en nuestros días y el segundo tal vez demasiado escaso: el ‘pensar calculador’ (*rechmende Denken*) y el ‘pensar meditativo’ (*besinnliche Nachdenken*)<sup>112</sup>. El pensamiento calculador se centra en la planificación y sistematización de complejos mecanismos de control de las potencialidades de la naturaleza y de la sociedad a fin de lograr la satisfacción de los proyectos e intereses de la voluntad humana. Arrojado a la practicalidad inmediata, nunca parece tener tiempo para ‘pararse a meditar’. Sus mismos productos se suceden unos a otros para quedar rápidamente caducos. El pensamiento meditativo, en cambio, se detiene a pensar “en pos del sentido que impera en todo cuanto es”. Por eso, la meditación no es impaciente, sino la antítesis de toda impaciencia por el logro de unos resultados prác-

<sup>109</sup> Cf. BH 37.

<sup>110</sup> “La ‘existencia’ es fundamentalmente ‘el’ morar extático en la vecindad del ser. Es la guardia, esto es, el cuidado para el ser” (BH 29).

<sup>111</sup> Cf. BH 31.

<sup>112</sup> Cf. G 15ss.

ticos inmediatos o unos beneficios concretos. Cuenta con la onda larga del tiempo y sabe esperar “a que brote la semilla y llegue a madurar”. No es precisamente de cálculo inmediato, sino de meditación perseverante, de lo que estamos a menudo faltos en esta nuestra era cibernética.

Pues bien, lo más inicial, lo primario, lo auténticamente esenciante y precursante en ese encuentro meditativo que es la serenidad, precisa Heidegger, es el lado oculto de lo abierto que envuelve de manera insondable al claro del mundo. A ese abismo que está ‘en contra y de frente’ (*entgegen*), el abismo de la sustracción en el esenciarse del ser, siempre viniendo hacia el hombre pero también siempre resistiéndose, lo llama el autor ‘la contrada’ (*die Gegnet*). La contrada es el meta-horizonte, el horizonte vivo y móvil de todos los horizontes posibles. Lo que impulsa, por así decirlo, el acontecimiento propiciante es justamente esa doble vertiente que caracteriza a la contrada, lo que Heidegger denomina el ‘transcontrarse de la contrada’ (*Vergegnis der Gegnet*): sin perder en lo más mínimo su radical reserva, la contrada hace advenir la luz del claro, en la que habita el hombre.

El pensador o meditador esencial ha de practicar, pues, la ‘serenidad para la contrada’ (*Gelassenheit zur Gegnet*), entendiendo esta como un permanecer-dejado del hombre hacia ella por obra de ella<sup>113</sup>. Dejándose a la contrada, el hombre alcanza la serenidad en la quietud del acontecimiento propiciante y su existencia se desenvuelve con la paz de la autenticidad. Sereno o no, sin embargo, el hombre como tal pertenece siempre a la contrada<sup>114</sup>. En realidad, el acontecimiento propiciante es la apropiación del hombre que se efectúa por parte del transcontrarse de la contrada y por la cual permanece apropiado (*ge-eignet*) a la misma<sup>115</sup>. Además, la contrada se apropia de la esencia del hombre para esenciarse como tal contrada<sup>116</sup>. La apropiación del hombre por parte del acontecimiento como contrada redonda asimismo en la ‘trans-propiación’ (o ‘sobre-apropiación’) (*über-eignen*) del hombre a la verdad del acontecimiento, cuya ‘esencia oculta’, como afirma Heidegger, es la contrada misma<sup>117</sup>. Así pues, el en-contrarse del hombre en la contrada y el trans-contrarse de la contrada al hombre redundan en su mutuo y fecundo trans-propiarse.

El hombre puede, finalmente, recuperar la serenidad experimentando su íntima pertenencia a la contrada, que se esencia como acontecimiento. La serenidad del hombre consiste en confiarse meditativamente al misterio de la contrada<sup>118</sup>. Se revela, por eso, como un ‘estar a la espera del acontecimiento propiciante’, el cual

---

<sup>113</sup> “La serenidad proviene de la contrada, porque consiste en que el hombre permanece-dejado a la contrada y, además, por obra de ella misma” (G 51).

<sup>114</sup> “El hombre está en su esencia dejado a la contrada en la medida en que pertenece originariamente a ella” (G 51-52).

<sup>115</sup> “(El hombre) pertenece a (la contrada) en la medida en que desde el inicio es a-propiado a la contrada, y además por obra de la contrada misma” (G 52).

<sup>116</sup> “...La esencia del hombre es a-propiada a la contrada ... porque esta esencia pertenece tan esencialmente a la contrada que esta, sin el ser humano, no puede ‘esenciarse’ tal como ‘se esencia’” (G 64).

<sup>117</sup> “...La referencia entre contrada y ser humano significa esto: el ser humano es trans-propiado a la verdad, porque la verdad necesita-y-pone-en-uso al hombre” (G 65).

<sup>118</sup> “...La auténtica serenidad reside en que el hombre pertenece en su esencia a la contrada, es decir, es dejado a ella” (G 63).

acaece por el ‘transcontrarse de la contrada’<sup>119</sup>. La serenidad misma deviene de la trans-contración. Solo cuando es ‘trans-contrado’ (*ver-gegnert*) a su esencia por la contrada, puede experimentar el hombre la verdadera serenidad. En suma, el hombre debe dejar de entenderse y de entender al mundo desde sí mismo y aprender a hacerlo descentrándose desde el acontecimiento apropiante. De hecho, la historia entera del hombre se inscribe dentro del esenciarse histórico del acontecimiento propiciante por el que lo que se reserva en el otro lado de la contrada se destina en este lado al hombre. La existencia histórica del hombre está, en suma, supeditada al ‘acontecer histórico de la contrada’ (*das Geschichtliche der Gegnet*)<sup>120</sup>, al que debe permanecer meditativamente atento el pensar esencial.

---

<sup>119</sup> “En efecto, estamos a la espera del ‘transcontrar’ de la contrada que introduce nuestra esencia en la contrada, esto es, que nos hace pertenecer a ella” (G 53).

<sup>120</sup> “...En la medida en que la ‘esencia’ del hombre ‘no’ venga acuñada por el hombre, sino por la contrada y su ‘transcontrar’, adviene el acontecer histórico como acontecer histórico de la contrada, la cual, destinándose al hombre, lo ‘transcontra’ a su esencia” (G 57- 58).



# BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

## BIBLIA Y TEOLOGÍA

AA. VV., *Lutero y la teología católica. Tender puentes entre formas de pensamiento diferentes*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 152 pp., 15 €

Esta es una muestra del acuerdo al que llegaron las iglesias alemanas de distintas confesiones de celebrar ecuménicamente el cuarto centenario de la Reforma (de la promulgación que hizo Lutero en 1517 de sus 95 tesis). El libro refleja un ambiente muy distinto al de anteriores celebraciones, ambiente que es fruto de cinco décadas de diálogo que han permitido un conocimiento más objetivo y una mejor comprensión mutua. Lo que en estas páginas se recoge son siete trabajos de cinco teólogos –tres católicos y dos luteranos– sobre distintos aspectos de este esfuerzo de acercamiento. Todos ellos fueron publicados en la revista *Nuova Umanità* entre 1996 y 2016. Reunidos ahora en un solo volumen, ofrecen la oportunidad de acercarse a algunos aspectos históricos o dogmáticos de la Reforma, y son una muestra de cómo el camino del diálogo se van imponiendo y va dando sus frutos. El primero de ellos, que se titula “Del conflicto al diálogo” y es el más breve del libro, sintetiza bien el cambio de orientación que parece ya suficientemente consolidado.- B. A. O.

BARRADO FERNÁNDEZ, Pedro, *Historias mínimas. Personajes secundarios de la Biblia*. PPC, Madrid 2017, 160 p., 15 €

Probablemente muchos lectores conozcan la labor divulgadora de la Biblia de Pedro Barrado. En esta pequeña obra volverán a encontrar un buen ejemplo de esa labor: “una galería de personajes que pretende ser una invitación a adentrarnos por las páginas de la Biblia y descubrir esos otros personajes que quizá nos ayuden a alumbrar caminos nuevos de encuentro con Dios” (pág. 7). El autor elige 30 *secundarios*: hombres y mujeres (¡y hasta una burra!); israelitas y extranjeros; del Antiguo y del Nuevo Testamento... A cada uno le dedica no más de tres páginas, pero aporta los datos esenciales de

su protagonismo, los textos de referencia y una breve síntesis personal. Muy recomendable en cualquier edad porque es una puerta excelente a la Biblia; a sus historias y personajes, grandes y pequeños.- J. GUEVARA.

BARTOLOMÉ, Juan José, *La ternura de Dios. Corazón del Evangelio y modo de evangelización*. Editorial CCS, Madrid 2016, 180 pp., 9,90 €

La condición del autor, que es sacerdote salesiano y biblista y tuvo siempre una honda preocupación pastoral, ayuda a captar el objetivo de este libro: volver sobre la misión evangelizadora desde una adecuada visión de Dios, tal como se muestra en los textos de la Escritura Sagrada. El libro tiene un enfoque concreto porque se estructura sobre una selección de catorce textos bíblicos que ilustran la imagen de Dios del Antiguo y Nuevo Testamento y la tarea de evangelizar. Pero el libro tiene también una dimensión espiritual: explicado cada texto en sí y el sentido evangelizador que encierra, se añade una breve oración a Dios para una mejor interiorización de lo previamente expuesto. En resumen: para evangelizar no bastan las técnicas, por muy actualizadas que estén, es preciso un adecuado conocimiento de la Biblia y es igualmente necesaria la espiritualidad.- B. A. O.

CODINA, Víctor, *Sueños de un viejo teólogo. Una iglesia en camino*. Mensajero, Bilbao 2017, 189 pp., 11,95 €

“Son sueños, ideas que hasta ahora, habiendo estado estrechamente ligado al mundo académico, no me atrevía a pronunciar por miedo a la censura y para no escandalizar a jóvenes estudiantes, que no suelen distinguir el ideal utópico de la crítica al sistema” (págs. 16-17). Con estas palabras describe el “viejo teólogo” jesuita (nació en Barcelona, pero vive desde joven en Bolivia) lo que pretende en estas páginas, donde se dan la mano la formación teológica y el buen conocimiento de la historia de la teología con la sensibilidad pastoral y la comprensión de

la mentalidad actual. El estilo no es técnico y científico, sino sapiencial, producto de largos años de lectura y de reflexión y expresión de una mirada de cercanía a la sociedad y a la Iglesia. Así pertrechado, Codina recorre muchos temas de actualidad en la Iglesia, desde la iniciación cristiana hasta el sentido de la teología. Las expresiones “sueño con...” y “sueño que...” se repiten casi en cada página, después de acercarse a la realidad actual y pastoral y de remontarse a la historia para analizar el sentido de cuestiones que hoy exige una revisión creativa en la Iglesia, como los ministerios y la vida religiosa, la colegialidad episcopal y el primado, la Iglesia de los pobres, la eucaristía y su celebración, la espiritualidad, el pecado y el perdón. Se leerá con gusto y provecho porque, lejos de refugiarse en una crítica amarga, abre horizontes posibilistas, comparte sueños.- I. CAMACHO.

*Enûma eliš. Poema babilónico de la creación.*

Tecnos, Madrid 2017, LXX + 102 pp.

Para los estudiosos de la Biblia este poema babilónico siempre ha sido de interés por sus semejanzas con los relatos de la Creación en las primeras páginas del Génesis. Por eso esta edición y traducción, que ha llevado a cabo Federico Lara Peinado, Catedrático emérito de Historia Antigua de la Universidad Complutense, será de gran utilidad. El poema es algo más que una historia de los orígenes del universo (cosmogonía); en el texto tiene gran relieve la teogonía y las luchas entre los dioses hasta que Marduk, originariamente una divinidad local de carácter agrario, logra imponerse a todos los demás dioses y convertirse en el dios más importante de todo el panteón mesopotámico. El poema consta de siete cantos. Su difusión fue enorme desde su primera redacción en el siglo XII a. C. y fundamental para comprender la teología vigente en pueblos que tuvieron una estrecha relación con Israel, El profesor Lara Peinado ha elaborado una documentada introducción que ayudará a comprender el texto: en ella se destacan también las semejanzas con los relatos bíblicos pero igualmente las profundas diferencias entre el Dios bíblico y Marduk, significativamente reflejadas en el relato de los siete días (Gén 1).- B. A. O.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*. Sal Terrae, Santander 2015, nueva edición revisada y aumentada, 231 pp., 13,95 €

En este libro se parte de la provocación que genera en el autor la lectura de otro libro; concretamente, *Por qué soy cristiano*, de José Antonio Marina. Faus recoge las tres principales debilidades de las que se ha acusado a Marina: a) la teoría de la doble verdad, donde parece que el cristianismo se reduce a una cuestión meramente subjetiva; b) la afirmación de que el cristianismo cayó en gnosís; c) y la reducción de la divinidad de Jesús a una cuestión del siglo IV y V. Pues bien, Faus toma esta última crítica y sobre ella elabora la reflexión que ahora nos ocupa. Se trata de mostrar, como objetivo fundamental del libro, la continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo predicado por la fe; la continuidad entre la comunidad histórica de seguidores de Jesús y la Iglesia confesante. O de otra manera, este problema puede ser formulado así: “cómo nació entonces la fe cristiana en la divinidad de Jesús” (pág. 36). Pero Faus sigue afirmando que esta cuestión, así descrita, es demasiado formal, porque lo que interesa a los autores del Nuevo Testamento no es la “divinidad” de Jesús sin más, sino lo que ese ser divino significa. Y aquí el autor nos habla de que, en apenas 70 años después de la muerte de Jesús, se producen tres revoluciones fundamentales provocadas por el cristianismo: la revolución religiosa, la revolución cultural y la revolución moral. Será la descripción de estas revoluciones las que articulen el recorrido de la presente obra.- S. BÉJAR.

GUEVARA, Miren Junkal, *Biblia y Pop Media*.

Mensajero, Bilbao 2016, 198 pp., 11,95 €

La cultura *pop* surge y se desarrolla en los Estados Unidos desde mediados del siglo XX como expresión de las nuevas clases medias un colectivo que se caracteriza, frente a la burguesía clásica, por su afirmación del consumo frente al ahorro, la satisfacción inmediata frente a la espera, el “porque sí” o porque es divertido y aventurado frente al sentido y la finalidad. Es propia de una sociedad de consumo de masas. Miren Junkal Guevara, que es profesora de Antiguo Testamento en la Facultad de Teología de

Granada, viene trabajando ya hace años sobre la presencia de la religión en la cultura *pop*, convencida de que esta cultura no es ajena a la religión, sino que claramente se interesa por ella. Para mostrar este interés y ahondar en el lugar que la religión ocupa en ella se acerca a tres manifestaciones distintas de la cultura *pop* (después de un capítulo introductorio dedicado a delimitar lo que es esta cultura). Comienza estudiando a quien es considerado como un icono de la cultura *pop*: el artista norteamericano Andy Warhol (1928-1987), que cultivó el diseño, la pintura y el cine. Se reconoce en él a un creyente sincero que, sobre todo en su última época, trabajó el tema religioso en su obra artística: en esta hay que destacar su serie sobre la *Última cena* de Leonardo da Vinci (se cuentan más de cien versiones suyas del cuadro). De él se dice que “creó arte religioso para un mundo secularizado” (pág. 62). Un segundo ámbito de expresión de esta cultura *pop* es la serie televisiva de los *Simpson*, iniciada en 1987, cuyo influjo en la cultura norteamericana está fuera de toda duda. Y en tercer lugar el libro se ocupa del complejo y rico mundo de los cómics y la novela gráfica – el llamado “novenio arte”. Tanto en un ámbito como en el otro la religión tiene una presencia frecuente, aunque el acento no se pone tanto en sus contenidos teológicos cuanto en sus expresiones populares. En general, el trato que se da a Dios es más respetuoso que el que reciben las instituciones religiosas, aunque siempre con un tono desenfadado, consecuente con el objetivo de estos géneros que solo pretenden entretener al público. Y dentro del tratamiento de lo religioso la autora presta una atención especial al Dios cristiano y a la Biblia, haciéndonos ver con cuánta frecuencia y con qué características los personajes y los relatos bíblicos son objeto de estas manifestaciones artísticas. El libro es una base excelente para el diálogo con la cultura *pop* de la religión, que tanta dificultad encuentra para hacerse presente en ese mundo.- I. CAMACHO.

*La Iglesia, misterio de unidad.* Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016, 96 pp., 9,90 €

Josep Urdeix, diácono casado de la iglesia de Barcelona y estudioso de la liturgia, ha reuni-

do en este volumen dos textos que están separados por nueve siglos. El primero es de san Pedro Damían: un comentario al saludo de “Dominus vobiscum”, que dirige al ermitaño Fray León. En él desarrolla distintos aspectos siempre relacionados con la Iglesia y con las celebraciones litúrgicas y el papel del sacerdote en ellas. El segundo es del teólogo Henri de Lubac: “El corazón de la Iglesia”, que es el capítulo IV de su *Meditación sobre la Iglesia*. Estudia la condición de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y como pueblo sacerdotal para detenerse luego en la rica y fecunda relación entre Iglesia y Eucaristía. La unidad de la Iglesia, el misterio de esta unidad, explica toda su actividad y toda su existencia: es el punto en que convergen estos dos escritos, producidos ambos en momentos en que la Iglesia atravesaba por situaciones problemáticas (cambio de milenio y final de la segunda guerra mundial respectivamente).- B. A. O.

SCANNONE, Juan Carlos, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Sal Terrae, Santander 2017, 280 pp., 16,90 €

El objetivo de este libro es, ante todo, ayudar a la comprensión de las raíces teológicas del papa Francisco. El autor, que ha sido un miembro activo de esa corriente teológica argentina llamada la “teología del pueblo”, ofrece una panorámica completa de un tema que, hasta el momento, ha sido poco conocido en Europa y, posiblemente incluso, fuera de Argentina. El desarrollo histórico de esta corriente, que fue identificada por algunos como una línea dentro de la teología latinoamericana de la liberación, es presentado en el primer capítulo: esta panorámica sirve para acercarse a sus orígenes, en las postrimerías del concilio Vaticano II. Esta primera parte histórica se completa con un capítulo dedicado a uno de sus principales figuras, el teólogo argentino Lucio Gera (1924-2012). La segunda parte expone una visión más sistemática de la teología del pueblo, deteniéndose sobre todo en los conceptos de “pueblo” y “popular”, así como en sus relaciones con la cultura y la religión. Solo la tercera y última parte se ocupa más directamente del papa Francisco. Y lo hace mostrando la convergencia de su pensamiento con las principales intuiciones del Vaticano II en relación con un

cambio tanto en el paradigma como en el método teológico. Esta sintonía ayuda a comprender mejor algunos de los temas más queridos en la teología y en la acción del papa, que tanto destacan en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*: la inculturación del Evangelio, la mística y la espiritualidad del pueblo, los cuatro principios para la construcción y la conducción de un pueblo.- I. CAMACHO.

SCARAFFIA, Lucetta (ed.), *Las otras misericordias*. Narcea, Madrid 2016, 154 pp., 13 €  
Si de las llamadas obras de misericordia “corporales” tiende a ocuparse, al menos en nuestros sociedades avanzadas, el Estado, no ocurre lo mismo con las “espirituales”, de las que tan necesitado se está en un mundo tan individualista como el nuestro. De ellas se ocupa en este volumen Lucetta Scaraffia, que es profesora de la Universidad La Sapienza de Roma, coordinando a diversos autores que nos presentan cada una de ellas: aconsejar al que tiene dudas (Rino Fisichella), enseñar a los ignorantes (Catherine Aubin), corregir a los pecadores (Matto Maria Zuppi), consolar a los tristes (Francesco Coccopalmeiro), perdonar las ofensas (Giancarlo Bregantini), soportar pacientemente a las personas molestas (Gianluigi Pasquale), rogar a Dios por los vivos y los muertos (Reanto Boccardo).- B. A. O.

ŠPIDLÍK, Tomáš, *“Maranatha”. La vida después de la muerte*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 294 pp., 17 €

Especialista en espiritualidad oriental y sobre todo en espiritualidad rusa, el jesuita checo Tomáš Špidlík (1919-2010) aborda en este libro (publicado en Italia en 2005) los temas centrales del tratado teológico de la escatología. Es consciente que el hombre moderno rehúsa estas cuestiones, porque no cree en ellas o porque le interesan más las cosas más inmediatas. Pero también quiere salir al paso de concepciones deficientes de las realidades escatológicas como la muerte, el cielo, etc. Piensa que no puede hacerse una separación neta entre la vida presente y la futura, como ocurre en tantas escatologías al uso y en una cierta mentalidad popular. Por eso, tras repasar la historia de la escatología cristiana en las sucesivas etapas e identificar distintos tipos de es-

catología, opta por una escatología progresiva, que pretende iluminar desde la tradición rusa: en ella el hombre es entendido como cocreador del cosmos, con la tarea de purificar el mundo, de vivificarlo y “cristificarlo”. El autor trabaja especialmente los testimonios simbólicos para ilustrar esta orientación de la escatología, con una atención significativa al arte y su capacidad expresiva.- B. A. O.

URÍBARRI, Gabino, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Sal Terrae, Santander 2016, 270 pp., 16 €

El presente libro aparece pertinente en el actual escenario histórico. En efecto, una de las características de nuestros días es el anhelo de espiritualidad, dentro de un contexto multi-religioso y plural. En ese sentido, muchos cristianos pueden sentirse confundidos ante un mercado heterogéneo, donde no es fácil la catalogación de “cristiana” de muchos de sus productos. El autor nos propone una reflexión en dos partes diferenciadas. En la primera de ellas, realiza un análisis de realidad, atendiendo a lo que se denomina como “misticismos contemporáneos”. Concretamente, el prof. Uríbarri nos habla de las místicas venidas de Oriente, que parecen triunfar en nuestras sociedades occidentales, y también del reto que supone la mística del movimiento gnóstico conocido como Nueva Era. En la segunda parte, de carácter más propositivo, se hace una exposición detallada de los vectores determinantes de la espiritualidad o mística de Jesús. La caracterización más significativa de esta mística hace referencia a una humanidad de Hijo, vivida en obediencia y en libertad. Desde este eje vector, el autor revisita los temas fundamentales de la cristología: el reino de Dios, el Abbá, las parábolas, el conflicto y la pascua. S. BÉJAR.

ZENÓN DE VERONA, *Tratados*. Edición bilingüe preparada por Joaquín Pascual Torró. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 488 pp., 39 €

Existen pocas noticias totalmente ciertas del que se considera el octavo obispo de Verona, aunque se cree probable que ocupó aquella sede episcopal entre 360 y 380 aproximadamente; según alguna tradición era de origen africano, lo que se reflejaría en la influencia que se advierte en sus escritos de los padres africa-

no (sobre todo de Cipriano). Sus *tratados* son la mejor fuente para conocer al autor: son, en realidad, homilias, que se agrupan en dos colecciones (62 y 30 respectivamente), de las que solo 30 se conservan completas. Este volumen las ofrece en una cuidada edición crítica, con el texto original latino y la traducción, como ya es costumbre en la serie “Fuentes patrísticas”. La Sagrada Escritura es la fuente principal de inspiración, interpretada con un sentido primariamente espiritual. En sus contenidos abundan los temas teológicos y también los morales: predomina lo cristológico porque es en Cristo donde converge, para Zenón, toda la Escritura. Tampoco falta la dimensión apologetica, muy marcada por la polémica con los herejes arrianos. Se muestra buen conocedor de la antigüedad: de los escritores eclesiásticos, pero también de los clásicos paganos. B. A. O.

## ÉTICA Y MORAL

ALBUQUERQUE, Eugenio, *Matrimonio y familia. Acompañar, discernir e integrar desde la exhortación Amoris laetitia*. Editorial CCS, Madrid 2016, 95 pp., 8 €

No es la primera vez que el salesiano y profesor de Moral Eugenio Albuquerque publica en esta colección divulgativa de “25 preguntas”. Ahora lo hace para poner al alcance de todos la exhortación apostólica *Amoris laetitia* (19 marzo 2016). Ha reorganizado su contenido en torno a estas 25 cuestiones que responden a preguntas que muchos se formulan a propósito del matrimonio y la familia, y lo ha hecho tomando como guía el título del capítulo 8º de la exhortación, en el que se unen esos tres verbos que sintetizan de modo admirable el espíritu de todo el texto: acompañar, discernir, integrar. Porque este documento del papa Francisco no contiene, como algunos pretenden y critican, una doctrina nueva: solo propone una forma nueva (bien expresada por los tres verbos citados) de acercarse a las situaciones reales por las que muchas familias atraviesan y aplicar la doctrina. Pero esta aplicación de la exhortación no debe hacernos olvidar lo esencial de la realidad y de la teología: una realidad que presenta perfiles nuevos que no se deben ignorar; una teología que debe mostrar, antes que la norma moral, el ideal a que toda pareja está llamada.- B. A. O.

CÁRDENAS VIDAURRI, José Honorio, *La ética frente a la amenaza. Una aproximación fenomenológica*. Plaza y Valdés S. L., Madrid 2016, 236 pp., 36 €

El libro parte de un concepto restringido de *amenaza*, que lo distingue del *riesgo*: mientras este último se entiende como una situación de inseguridad ante la posibilidad de sufrir un daño en la persona o en el patrimonio, el término de *amenaza* se reserva para cuando esa inseguridad se vincula con un sujeto del que uno es víctima. Y la cuestión que quiere estudiar el autor, que es Decano de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad de Monterrey (México), es hasta qué punto y cómo esta relación condiciona el comportamiento moral de la víctima. El primer capítulo se propone profundizar sobre la víctima desde sus aspectos epistemológico y metafísico. El capítulo segundo profundiza en la experiencia de la amenaza como estado de conciencia. El tercer capítulo explora cómo el sujeto toma decisiones éticas ante el fenómeno de la amenaza. En el último capítulo se estudian las tres formas de argumentación que basan la decisión ética de la víctima. La interrelación de todas estas variables de análisis da lugar a ocho posibles respuestas distintas, que son respuestas recurrentes en conflictos humanos y que se encuentran reflejadas en la literatura y en el arte, en las sociedades antiguas y en las modernas. No pretende el autor llegar a una cuantificación de frecuencias, sino que solo desea analizar esquemas de comportamiento en contextos de amenaza.- F. L.

NUSSBAUM, Martha C., *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Antonio Machado Libros, Madrid 2016, 443 pp., 22 €

Este libro nos descubre una dimensión intelectual menos conocida de Martha Nussbaum, de las que han llegado a nosotros más bien sus trabajos más recientes sobre desarrollo humano y capacidades (que le valieron el Premio Príncipe de Asturias en Ciencias Sociales en 2012). En realidad este libro fue publicado Estados Unidos en 1990 y contiene un conjunto de estudios escritos entre 1983 y 1990, precedidos de una Introducción donde la autora explica el origen y el sentido de las cuestiones que jus-

tifican esta línea de investigación, que puede reconocerse en el sustrato de sus trabajos posteriores. Ya en sus años previos a la universidad y en sus estudios universitarios se interesó por la filosofía y, especialmente, por la filosofía moral. Sus estudios de los grandes filósofos griegos Platón y Aristóteles le llevaron a la épica griega y al drama griego. Porque consideraba que el frío y riguroso discurso del filósofo no era capaz de reflejar todos los aspectos de la realidad, entre ellos cosas tan importantes como el amor. De ahí su interés por la literatura: concretamente, por la relación entre filosofía y literatura. La forma literaria no se puede separar del contenido filosófico, sino que es parte de este contenido y, por ello, elemento esencial de la búsqueda y de la exposición de la verdad. Y de la literatura antigua Martha Nussbaum fue pasando luego a la moderna, como muestran los escritos recogidos en este volumen. El hilo conductor de todos ellos es la pregunta moral (¿cómo debemos vivir?) y el papel que el amor juega en la respuesta. Para Nussbaum, el análisis de los textos literarios es indispensable, aunque no suficiente, para investigar temas de filosofía ética.- I. CAMACHO.

SEPÚLVEDA, Ignacio (ed.), *Humanismo y ética básica*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 233 pp., 21 €

Este libro pertenece a la Colección de Ética de las Profesiones de UNIJES (Centros Universitarios de la Compañía de Jesús en España), y constituye ya el número 15 de la serie, que está toda ella pensada como manuales para universitarios. Este tiene un carácter especial: no corresponde a una profesión concreta, sino que pretende servir como de introducción o, mejor, como de base en que se sustenta toda ética aplicada o toda ética profesional. El eje vertebrador del manual, que pretende ser también la columna vertebral de la ética resultante, es el humanismo. Pero el término humanismo es equívoco. Por eso hay que concretar su contenido. Y esa es la principal tarea del libro en sus capítulos sucesivos. La antropología de la que se parte se articula en torno a tres dimensiones: la libertad, como algo relativo y dinámico (no una libertad absoluta, sino condicionada, y en proceso progresivo que la va haciendo más realidad en cada persona); la apertura moral,

como algo constitutivo del ser humano, en cuanto siempre necesitados de decidir cómo vamos a actuar; la apertura a la trascendencia, que surge vinculada a la pregunta humana por el sentido último de la existencia. Pero esta antropología no puede entenderse solo en un sentido atemporal: el análisis histórico lleva al encuentro del humanismo nacido en el Renacimiento, un humanismo de hondas raíces cristianas, aunque luego se haya ido despojando de ellas. El manual quiere explicitar esta inspiración cristiana, que se ha ido configurando históricamente en confrontación con las grandes ideologías de la modernidad. Si en este humanismo el centro lo ocupa la persona humana, es preciso profundizar en sus exigencias para la vida en sociedad: derechos humanos, participación democrática y ciudadanía, perspectivas de género, relación con el medio ambiente son los elementos que se van estudiando para perfilar el sentido completo del humanismo que se quiere ofrecer en el manual.- I. CAMACHO.

VALADIER, Paul, *Sabiduría bíblica, sabiduría política*. PPC, Madrid 2016, 130 pp., 15 €  
El jesuita Paul Valadier, profesor emérito de las Facultades Jesuitas de París, nos deja en estas páginas una muestra de sus profundos conocimientos filosóficos, políticos y teológicos. Porque ese es el valor principal de esta obra, que busca el diálogo constructivo entre el pensamiento filosófico-político y la tradición cristiana. Su punto de partida es la constatación de que la filosofía política moderna ha reconocido siempre sus raíces en la antigüedad griega y romana, cosa que Valadier admite como indiscutible, pero al mismo tiempo ha ignorado toda huella de la tradición cristiana. Su tesis es que también en esta última hay elementos que pueden reconocerse detrás de nuestras instituciones políticas; es más, hay enfoques y tratamientos en la Biblia que aportarían hoy elementos enriquecedores a la política de nuestro tiempo. Sin ningún afán de exhaustividad selecciona algunos temas bíblicos que considera con capacidad para ampliar nuestra sabiduría política. Se fija especialmente en lo relativo al poder y a la autoridad: su ejercicio, su subordinación a la ley, su origen. Y estudia también el sentido de progreso humano, que pretende iluminar desde la teología del reino de Dios. Pero todo ello

no lo hace solo desde el desarrollo teológico, sino desde el diálogo con los principales exponentes del pensamiento filosófico-político que tan bien conoce.- I. CAMACHO.

## IGLESIA

BLÁZQUEZ, Ricardo, *Memoria y gratitud*. Sal Terrae, Santander 2016, 358 pp., 18,50 €  
Fruto de sus 50 años de ordenación sacerdotal, de su formación teológica y de su experiencia pastoral surge este libro de Ricardo Blázquez, actual presidente de la Conferencia Episcopal Española. El libro se estructura en tres partes. La primera parte sitúa al lector en los tiempos del Concilio Vaticano II. Blázquez señala la importancia del Concilio para la Iglesia debido a su carácter de renovación, tanto interior como exterior: en un mundo en el que Dios está excluido del discurso público, el Concilio fue un elemento unificador para todos los cristianos; fue además la constatación de la Iglesia como sacramento de unión con Dios y también como instrumento de unión para el diálogo con otras religiones. La segunda parte trata de los carismas, vocaciones y ministerios en la Iglesia. Blázquez no deja de entrelazar esta segunda parte con la primera; relaciona la perspectiva que el Concilio Vaticano II aportó a la misión de la Iglesia, una misión que no es excluyente, sino de la que forman parte obispos, presbíteros, diáconos y laicos; describe también la importancia de las conferencias episcopales, cuál es su sentido y su misión. Es la parte más testimonial del libro, en la que Blázquez cuenta cómo fue su nombramiento y su experiencia como cardenal. La última parte del libro, la tercera parte, coincide con los 500 años del nacimiento de Santa Teresa de Jesús. Se analiza la figura a nivel humano, teológico y espiritual de esta Santa considerada "patrimonio de la humanidad". Con el libro, Ricardo Blázquez ha dado forma a los escritos recogidos durante su época de profesor de teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, y su posterior ordenación episcopal. Es un libro escrito desde una experiencia pastoral que da respuestas a cuestiones de actualidad en la Iglesia. - L. TERRER.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel, *Imágenes y sentimientos en el cristianismo popular. Viejos testimonios de fieles extremeños*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2016, 697 pp., 75 €

Este libro comenzó a gestarse allá por los años 1980 con un trabajo de campo en diecinueve pueblos de Extremadura: entre 1983 y 1984 se realizaron unas 250 entrevistas con el objetivo de analizar la religiosidad popular. Eran los tiempos en que el Vaticano II aún no había llegado a calar en el pueblo y en que la transición política española parecía haber entrado en fase de consolidación con el triunfo del socialismo. Estas circunstancias ayudan a situar en su contexto estas entrevistas, cuyo contenido quedó sin estudiar sistemáticamente debido a otras ocupaciones del autor. Ha sido ahora cuando, a instancias de los responsables de la colección de "Fuentes etnográficas" del CSIC, todo este material ha sido recuperado, transcrito, seleccionado y organizado. El valor principal del libro estriba en que, salvo el estudio introductorio "Informe sobre devociones populares en Extremadura" escrito básicamente en 1984 (págs. 21-36), todo lo que se contiene en él son testimonios directos de los entrevistados. Como criterio para organizarlo se han agrupado en dos grandes bloques. El primero son comentarios sobre asuntos religiosos de actualidad: diferencias generacionales, confesión y comunión, curas, etc. El segundo, mucho más extenso, se centra en las devociones: Dios o Cristo (en las diferentes denominaciones existentes en esa zona extremeña), la Virgen (distribuidas en un total de 31 advocaciones), santos (33 en total). Esta sucinta enumeración pone de manifiesto el interés del autor por los personajes. Y es una opción metodológica que se basa en la convicción que lo esencial en la religión no son los dogmas o creencias sino la relación que se establece con personajes concretos.- I. CAMACHO.

LUCIANI, Rafael, *El papa Francisco y la teología del pueblo*. PPC, Madrid 2016, 198 pp., 14 €

Este libro quiere darnos las claves para entender cuál es la opción teológico-pastoral del papa Francisco, la que da sentido a su esfuerzo de reforma de la Iglesia que tan buen acogi-

da encuentra en tantos ambientes eclesiales y no eclesiales. Su autor, que tiene una larga trayectoria docente en Venezuela, en Roma y en Estados Unidos, quiere poner de relieve las raíces latinoamericanas de esta opción. Por eso centra su atención en la teología del pueblo, tal como se desarrolló en el país del que es oriundo Francisco, y en la pastoral que impulsaron los obispos argentinos desde 1969 en aplicación del concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín. Para Luciani, Francisco no sigue estrictamente la orientación metodológica de la Doctrina Social de la Iglesia, aunque recurre con frecuencia a ella: él hace más bien una hermenéutica evangélica de la cultura, que es de tono más profético que doctrinal. Y la reforma que auspicia iría más allá de la modificación y actualización de ciertas estructuras e instituciones y tendría como clave una nueva mentalidad eclesial que dé primacía al espíritu sobre la ley.- I. CAMACHO.

ROBLES, Emilia (ed.), *Alberto Iniesta, la caricia de Dios en las periferias*. Editorial Herder, Barcelona 2017, 255 pp., 16,90 €

La muerte de Alberto Iniesta se produjo en enero de 2016, pero desde que le fue aceptada su renuncia como obispo auxiliar de Madrid en 1998 había vivido retirado en su ciudad natal, Albacete. Fueron años difíciles los que le tocó vivir como obispo de la Vicaría de Vallecas desde su ordenación episcopal en 1972, difíciles por la proximidad del Concilio y por la situación de España, y más difíciles aún en Vallecas, donde las tensiones y los conflictos eclesiales y civiles se agudizaban. La huella que dejó el obispo de Vallecas es indudable por su cercanía y su audacia, por esa profunda espiritualidad que transmitía todos. Una muestra de ello es este libro que aparece tantos años después de que abandonara su misión episcopal en el barrio madrileño. En el libro se mezclan los recuerdos de quienes lo conocieron y quisieron con páginas escritas por él mismo. Tres aspectos de su vida se estudian de forma más detenida al comienzo: obispo-pastor (por el también obispo, el agustino Nicolás Castellanos), teólogo (por el pastoralista Antonio Ávila), ciudadano de Vallecas (por Sixto Rodríguez Leal, que siguió de cerca sus pasos en Valle-

cas). Luego se le hace hablar a él con una colección de poemas sueltos, que escribió en su mayor parte entre 1977 y 1980. Siguen trece testimonios de personas que trabajaron con él y siguen guardando hasta hoy recuerdos inolvidables que desean transmitir a los lectores. Por fin se recogen otros escritos suyos: en concreto, una amplia selección de la columna que publicó regularmente en la revista *Vida Nueva* entre 2005 y 2016, textos que se ordenan temáticamente y que ofrecen un testimonio muy iluminador de cómo desde su retiro seguía lo que sucedía en nuestro mundo.- I. CAMACHO.

SEGOVIA BERNABÉ, José Luis – ARANGUREN GONZALO, Luis A., *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*. Sal Terrae, Santander 2017, 223 pp., 14 €

Las palabras escogidas para el título de este libro fueron dirigidas por el cardenal brasileño Claudio Hummes al cardenal Bergoglio cuando estaba a punto de obtener la mayoría en el cónclave que lo eligió. Y sintetizan bien la propuesta de este libro para que la Iglesia recupere su credibilidad en nuestro mundo. El marco de las reflexiones que nos ofrecen estos dos autores, que han simultaneado la actividad docente con la pastoral y la social, parte de una constatación: si el Vaticano II supuso un intento de resituar a la Iglesia en el mundo (moderno), con los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI esta sufrió un repliegue neoconservador que la situó frente al mundo, un mundo entendido como afectado por males de carácter cultural (no se habla de Dios, relativismo moral, secularización). Recuperar la credibilidad de la Iglesia pasa por una efectiva renovación de la misma en su inserción en el mundo de hoy. Y ello exige como clave, siguiendo la nueva comprensión de la Iglesia impulsada por el papa Francisco, una efectiva renovación social de la misma en su inserción en el mundo. Aprovechando este momento de la Iglesia “en estado de ebullición” los autores ofrecen sugerencias variadas que siguen de cerca el esquema de “ver/juzgar/actuar” clásico y que revelan su cercanía y su compromiso con la sociedad actual y los más vulnerables de ella,

pero también su preocupación por una Iglesia excesivamente eclesiazada y necesitada de estar menos centrada en sí misma para ser más efectivamente anunciadora del Evangelio. Las esperanzas movilizadas por el pontificado de Francisco y su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* están muy presentes en todas las páginas del libro.- I. CAMACHO.

YAN, Kin Sheung Chiarretto, *Al otro lado de la Gran Muralla. Retos y perspectivas del cristianismo en China*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 352 pp., 19 €

El autor vive actualmente en Shanghai, desde donde desarrolla su actividad docente e investigadora. Es experto en religiones y culturas del continente asiático. Su libro se propone analizar la evangelización católica en China a la luz de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia. En realidad aporta mucho más: un acercamiento al complejo problema histórico de la presencia del catolicismo en aquel inmenso país. Si la historia de la evangelización de China fue complicada ya desde los comienzos por la distancia cultural que la separa de Occidente y por el marco de imperialismo en que se desarrolló, no más fáciles han sido los tiempos de la convivencia con el régimen comunista nacido de la revolución de 1949. Para entender las relaciones entre la iglesia estrictamente fiel a Roma y la llamada Iglesia Patriótica viene bien desprenderse de prejuicios unilaterales y adentrarse en un recorrido con distintas fases que van desde la intolerancia total hasta una cierta flexibilidad: este estudio paciente parece el único camino que hace posible un futuro de paz. El libro se adentra en esta compleja historia en su primera parte. Estudia luego los principales documentos pontificios sobre China: son numerosos en el pontificado de Juan Pablo II destacando sobre todos la *Redemptoris missio* (1990); a ellos hay que añadir la carta de Benedicto XVI a la iglesia católica en China (2007). Con esa base se analizan en la tercera parte los retos de la evangelización en China y las perspectivas que se abren: son páginas ponderadas, que no cierran los ojos a los obstáculos, pero que muestran también cómo con prudencia es posible ir restañando muchas heridas del pasado.- I. CAMACHO.

## VIDA RELIGIOSA

IGNACIO DE LOYOLA, *Cartas esenciales*. Introducción y edición de Manuel Ruiz Jurado, SJ. Mensajero, Bilbao 2017, 238 pp., 12,95 €

El P. Ruiz Jurado ha sido durante muchos cursos profesor de espiritualidad e historia de la espiritualidad en la Universidad Gregoriana. Es un reconocido especialista en historia de la Compañía de Jesús y, de manera particular, en espiritualidad ignaciana. Desde hace años ha sido el editor de las obras completas de San Ignacio en su versión española. Este conocimiento es el que ha propiciado que Ediciones Mensajero le solicitara una selección de cartas de San Ignacio que fuera accesible al gran público. El P. Ruiz Jurado ha escogido entre las más de 7000 cartas un conjunto representativo que recorre los momentos principales de la vida del santo y que refleja el conjunto de relaciones que éste estableció como General de la Compañía de Jesús, que no quedaron circunscritas al interior de la orden. De hecho la lectura de estas cartas ayuda a captar la realidad del contexto histórico y religioso en que nace la Compañía, el sentir de san Ignacio, su profunda espiritualidad y su gran visión humana e histórica. La edición ha sido cuidada desde una perspectiva formal y todas las cartas son brevemente introducidas para ayudar al lector a una mejor comprensión de las circunstancias de cada una. Además la edición se ha completado con varios índices, entre los que hay que resaltar el de materias y el de personas y lugares. Hay que agradecer a la editorial Mensajero esta iniciativa para divulgar el conocimiento de la persona de san Ignacio.- P. RUIZ LOZANO.

## PASTORAL

VALLADARES PAGUAGA, Xiskya Lucía, *Buenas prácticas para evangelizar en Twitter*. San Pablo, Madrid 2016, 117 pp., 11,50 €

Este libro responde muy bien al título que le ha dado la autora: se trata de una síntesis de buenas prácticas para una presencia evangelizadora en la red social Twitter. Así, no es un libro de mucho contenido teórico, aunque tiene algunas reflexiones que va haciendo la autora a raíz de los ejemplos que pone. Más bien es un repa-

so a qué funciona y qué no funciona en Twitter. En cuanto manual práctico es una obra útil y da ideas. No todas las ideas son novedosas, pero siempre viene bien ver sistematizado lo que uno está haciendo ya de manera más espontánea sin poder explicar bien por qué. Esta colección de buenas prácticas se distribuyen en tres temáticas: prácticas para transmitir información, para promover iniciativas y para crear comunidad. La autora tiene también algunas reflexiones en varios puntos que intentan pasar, desde la experiencia más técnica de Twitter, a una visión más teológica de la comunicación en las redes sociales. Estas reflexiones se quedan cortas pero al menos abren al lector a una mirada más profunda sobre el tema. En cualquier caso un libro útil para quienes están envueltos en las redes sociales con un sentido cristiano y que ayuda a mirar un poco más allá de ellas.- G. VILLAGRÁN.

## LITURGIA

BENEDICTO XVI, *Caminar con el Resucitado. Homilias de un pontificado*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2016, 270 pp., 18 €

No es la primera vez que Pablo Blanco, profesor de Teología Dogmática en la Universidad de Navarra, se ocupa de Benedicto XVI, de su figura y de su pensamiento. En esta ocasión ha seleccionado 37 homilias pronunciadas durante su pontificado (2005-2013). Es conocido y apreciado el género homilético del papa Ratzinger, por su sentido exegético, sus referencias frecuentes a los Padres y su orientación pastoral. Estas 37 homilias son un testimonio de ello que ayudan además a profundizar en el año litúrgico: fueron pronunciadas, en años distintos del pontificado de Benedicto XVI, en los domingos y fiestas de los cinco tiempos litúrgicos (Adviento, Navidad, Cuaresma, Semana Santa, Pascua) y en las principales fiestas del año.- B. A. O.

"*Memoria de nuestra redención*". *Tratado de la misa. Texto anónimo del siglo XV*. Edición y estudio de Jesús R. Folgado García. Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016, 165 pp., 9,90 €

Esta publicación es fruto, y parte, de la tesis doctoral de Jesús R. Folgado, profesor de la

Universidad Eclesiástica de San Dámaso. La tesis versó sobre *Las "expositio Missae" en la obra de Fray Hernando de Talavera*. El texto que ahora se publica, de autor desconocido, es una obra de espiritualidad litúrgica, vio la luz en Valladolid en 1497, y debió tener una amplia difusión en los círculos de la reforma católica ya que se conocen varias ediciones de ella. En la introducción Jesús Folgado explica el entorno en que la obra se gestó y publicó, para describir luego sus características más destacadas. El tratado lleva por título: "Este tratado es de la Missa. Llámese Tratado de nuestra redemptión". Está dirigido a los fieles, a los que quiere explicar lo que es la misa, porque pretende hacer de la liturgia de la Iglesia el principal alimento para la relación con Dios, lo que tiene un valor y un sentido especial en el contexto de la *devotio moderna*. De los 37 capítulos de que consta la obra, en esta edición se han omitido los seis primeros que son más introductorios: el séptimo habla del "introito" y los que siguen van describiendo los distintos momentos de la celebración hasta el "Ite missa est" (que es el último).- B. A. O.

## ESPIRITUALIDAD

ALEIXANDRE, Dolores, *La contemplación para alcanzar el amor. Una aproximación bíblica*. Sal Terrae, Santander 2017, 109 pp., 8,80 €

En numerosas publicaciones ha mostrado Dolores Aleixandre, profesora de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas hasta su jubilación, un excelente conocimiento de los textos bíblicos y una gran habilidad para acercarlos a la vida de cada día. Este librito es una prueba más. En este caso se trata de la última contemplación que pone San Ignacio en sus Ejercicios Espirituales. Siguiendo el método del mismo Santo, la repetición, recorre por dos veces sucesivas los distintos elementos de la contemplación citada iluminándolos con pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento. Como ulterior ilustración ofrece otros textos que van en la misma dirección de la contemplación ignaciana: unos del propio Ignacio; otros de jesuitas de distintas épocas hasta nuestros días; otros de distintas tradiciones cristianas (Francisco de Asís o Teresa de Jesús, por ejemplo); otros, por

fin, de tradiciones religiosas no cristianas. Todos ellos muestran una convergencia aleccionadora de los buscadores de Dios.- B. A. O.

AA. VV., *“Misericordia quiero...”*. *La misericordia en las distintas formas de vida cristiana*.

Editorial Perpetuo Socorro, Madrid 2016, 177 pp., 17 €

Este libro quiere ser ante todo un libro testimonial. La misericordia debe ser vivida por todo ser humano desde la misericordia de Dios experimentada por cada uno. Y esto vale para todas las formas de vida cristiana. Por eso se han escogido ocho testimonios procedentes de esta variedad de vidas: un obispo (Raúl Berzosa), dos religiosos de vida activa (Dolores Aleixandre y Luis Alberto Gonzalo), un sacerdote (Antonio García Rubio), dos religiosos de vida contemplativa (Pilar de Avellaneda y Carlos Gutiérrez Cuartango) y dos laicos (Rosario Paniagua y Enrique Lluch). Cada uno responde a la cuestión que se le plantea desde su propia experiencia, también desde su estilo personal. Y esa es la riqueza que esconden estas páginas: el ponernos en contacto con el latir de distintos corazones que han sabido hacerse eco de la misericordia de Dios: no para limitarse a elucubrar sobre ella, sino para asumir el reto de hacerla realidad en sus vidas.- B. A. O.

BERMEJO, José Carlos, *Espiritualidad para ahora. Verbos para el hortelano del espíritu*.

Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 168 pp., 10 €

En estas páginas se intenta cultivar “el pequeño huerto del corazón”, para descubrir el ser más genuino de la propia persona y del de los demás. El modo con el que se intenta llevar a cabo esta labor funciona a base de verbos que convendría conjugar. El autor está convencido de que conjugar estos verbos constituye un menú saludablemente humanizador para una vida cultivada, gozosa y humanizada. Los verbos están considerados “verbos de acción, de conducta”, ya que conjugarlos posibilitaría el cultivo de la vida espiritual. Están pensados para la vida cotidiana, para quien quiera cultivar una vida espiritual sana, que se traduzca en una conducta saludable para consigo mismo y para con los demás. La convicción que mueve al autor a componer este libro proviene del he-

cho de que la dimensión espiritual es un apoyo para el ser humano en todo lo que se relaciona con su comportamiento, ya que poseer sentido en la vida ayuda superar una enfermedad o una adicción.- A. NAVAS.

CHITTISTER, JOAN, *Entre la oscuridad y la luz del día. abrazar las contradicciones de la vida*, Sal Terrae, Santander 2016, 191 pp., 14 €

En este libro Joan Chittister trata de enseñar al lector a comprenderse mejor a sí mismo, a los demás y a Dios. Parte de una opinión suya, según la cual la noche (a la que califica como las horas oscuras y silenciosas del día) revuelve una parte del alma, aprovechando la ausencia de defensas y distracciones diurnas, situación en la que la persona pierde la protección contra sí misma. Por eso se fija en los momentos que pueden traer consigo frustración por parecer que la vida no armoniza con nada de lo que la rodea. Aspira a enseñar al lector cómo se puede vivir en armonía, lo que se consigue abrazando las propias contradicciones. Sólo de este modo se puede vivir relajado en medio de la tensión de la vida moderna. También éste es el camino para satisfacer los anhelos trascendentes del ser humano. Igualmente intenta enseñar cómo responder adecuadamente a las preguntas que tenemos la tentación de eludir, así como prestar atención a los asuntos que solemos desatender, sacándolos de la oscuridad a la luz para poder integrarlos en la existencia.- A. NAVAS.

DETTONI, Pax, *Puentes de perdón. Una historia sobre morir, pecar, perdonar y otras “cosas” prohibidas*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 192 pp., 12 €

Con una larga experiencia de diez años en la cooperación internacional en Asia y América latina, Paz Dettoni se dedicó luego al teatro y llegó a componer hasta diez piezas. Lo que ahora nos ofrece es una mezcla de obra teatral y de relato novelado, donde hay mucho de su experiencia personal. El tema central es el perdón: qué puede ser objeto del perdón y qué nos ayudaría a perdonar. Y eso lo va mostrando con el relato de la vida de Juan (un personaje ficticio) y de los personajes que le rodean. La autora espera que el lector se identifique con Juan y vea la vida de este personaje reflejada

en la propia. Para ello recurre a un estilo directo y ágil, que hace la lectura más agradable. El relato concluye con un plan de entrenamiento para el perdón que contiene recomendaciones muy prácticas para que seamos capaces de tender en la vida “puentes de perdón”.- B. A. O.

FAJARDO, Olga (ed.), *La experiencia contemplativa. En la mística, la filosofía y el arte*. Kairós, Barcelona 2017, 283 pp., 16 €

De nuevo un volumen de la editorial Kairós en estos temas a los que nos tiene acostumbrados. En este caso, reuniendo una serie de breves aportaciones de autores especialistas en el tema general de la contemplación dentro de esas tres áreas diversas en los que se detiene el volumen: la mística, la filosofía y el arte. Entre los once expertos aparecen figuras bien conocidas hoy como Javier Melloni o Pablo d’Ors. La contemplación aquí recogida y analizada tiene en común la inspiración oriental y la insistencia en la no-dualidad que caracteriza a esa visión del mundo. El gran interés de la obra se encuentra, sin duda, en esa relación íntima que se establece a lo largo del conjunto entre espiritualidad, pensamiento y arte. El “pero” quizás haya que situarlo en esa tendencia actual a considerar esa espiritualidad y visión no-dualista del mundo como paso obligado para acceder a un grado de madurez y profundidad espiritual.- C. DOMÍNGUEZ.

FORTE, Bruno, *El viaje de Jesús y el nuestro. Ejercicios espirituales sobre el evangelio de Lucas*. San Pablo, Madrid 2017, 82 pp., 11,95 €

Es sabido que en el tercer evangelio y en los Hechos de los Apóstoles el camino es una verdadera categoría teológica. Bruno Forte ha tomado pie de esa conclusión de la exégesis y de la teología para construir tres charlas que pronunció como unos “ejercicios” cuaresmales en una gran iglesia de Chieti en la Cuaresma de 2016. Cada charla se dedica uno de los tres caminos: el camino de María hacia las montañas de Judea para visitar a Isabel; el camino de Jesús hacia Jerusalén donde se consumará el misterio pascual; el camino de los dos discípulos de Emaús por las vías de la historia personal y colectiva que conduce hacia el regreso prometido del Señor. El comentario a los textos bíblicos sirve de base para una reflexión que

busca una profundización en la vivencia cristiana.- B. A. O.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Alicia, *Enseñanzas del Silencio de Moratiel*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2016, 195 pp., 13 €

Alicia Martínez se presenta como discípula del padre José Fernández Moratiel, dominico, fundador de la Escuela del Silencio hace más de treinta años, como un modo de hablar de la presencia de Dios en el fondo del ser humano y de todas las cosas. En este libro Alicia Martínez muestra su gratitud, respeto y amor hacia el padre Moratiel y su obra, como artífice de un camino que lleva directamente al corazón de la persona. Transcribe con la mayor fidelidad posible sus enseñanzas, a partir de los apuntes que tomó en los encuentros a los que asistió cuando todavía vivía. Añade una colección de anécdotas, con el título de leyendas, que él utilizaba para explicar mejor su doctrina, las enseñanzas contenidas en las cartas que escribió cuando estaba enfermo, así como el testimonio personal de otros discípulos que se vieron favorecidos por el camino del Silencio, un camino contemplativo que sigue ayudando a gran número de personas.- A. NAVAS.

MAYORGA, Feliciano, *El ateísmo sagrado. Hacia una espiritualidad laica*. Kairós, Barcelona 2017, 250 pp., 15 €

La actual crisis de las religiones ha abierto espacio a distintas corrientes que pretenden recoger su legado y replantear el mismo concepto de religión. En este espacio hay que situar el presente volumen que, en forma de diálogo, ofrece preguntas y respuestas sobre tópicos fundamentales de la tradición religiosa. El subtítulo, “Hacia una espiritualidad laica” recoge también el doble intento del estudio. Tras una breves Introducción, se estudia en la “Parte I: El ocaso de la religión”, en la que el autor sitúa las grandes líneas de su pensamiento: crítica al positivismo y al materialismo científico como concepción de la realidad; modernidad y muerte de Dios, que lleva al desencantamiento del mundo y al nihilismo y el sinsentido. En este contexto hay que situar el persistente problema del mal y la fragilidad de la teodicea. Y a partir de ahí se analiza la experiencia del vacío, lo sagrado, lo divino y

Dios, que tiene el trasfondo de los análisis de R. Otto sobre lo numinoso y el influjo del budismo, que lleva a la indistinción última entre el vacío y Dios. El encuentro con lo sagrado abre tres direcciones divinas en la búsqueda de sentido: hacia el mundo dentro de mí, hacia el externo y al que está sobre mí, que el autor identifica como la energía, el vacío y el Bien. El trasfondo es siempre el individuo y la experiencia religiosa, que rompe con la inmanencia de lo real. A partir de este marco se desarrolla la obra.

“Parte II: Primera dirección. La divina bondad: el mandamiento del amor”. Se estudian las vinculaciones y diferencias entre religión y moralidad; el punto omega y fin de la historia, actualizando y transformando el planteamiento de Teilhard de Chardin; el propósito de la vida humana en el cosmos, y las virtudes como figuras del amor. “Parte III: Segunda dirección. La divina conciencia: la meditación”. La búsqueda de lo sagrado en la interioridad humana está enmarcada en la tradición asiática, fundamentalmente budista: hay que liberar la atención; plantearse el nirvana y la conciencia no dual; que rompa con el dualismo de sujeto y objeto en favor del todo; valorar el deseo y el sufrimiento como pilares del antropocentrismo y la percepción adánica, la de los orígenes, que es una iluminación de la totalidad. Finalmente, la “Parte IV: tercera dirección. La divina energía: los rituales”, clarifica y completa la cosmovisión que ofrece el autor. Se estudia la naturaleza y el tiempo de la *fsis* como el eterno retorno del ser; se nombra la *fsis*; los mitos como revelación de lo divino; se indaga, con el trasfondo de Heidegger, en el tiempo de los dioses ausentes y se valora la importancia del ritual como juego sagrado. Se concluye con una poesía “al Dios muerto” (al helenista, al judeocristiano y al del islam) y una reflexión sobre la vida religiosa en un marco laico y secularizado, fuera pero no en confrontación con el de las religiones. Las notas finales, con una breve indicación bibliográfica, completan el volumen. Es un trabajo claro, pedagógico y bien estructurado, que ofrece los rasgos fundamentales de estas corrientes de espiritualidad sin Dios y sin religión, que hoy se ofrecen como propuestas para salir de nuestra crisis religiosa.- J. A. ESTRADA.

O'BRIEN, Kevin, *La aventura ignaciana. Experimentar los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola en la vida diaria*. Mensajero, Bilbao 2017, 287 pp., 15,50 €

Desde su propia experiencia y también la de acompañar a otros, este jesuita que trabaja actualmente en la Universidad de Georgetown ofrece una guía para los ejercicios espirituales en la vida diaria. Es una modalidad durante mucho tiempo olvidada a pesar de que el mismo Ignacio la contempla en su libro, pero que hoy está siendo recuperada y practicada por no pocas personas. O'Brien estructura su propuesta en 32 semanas y ofrece un tema general para cada semana y textos y orientaciones para cada día de cada semana. Los seis primeros días son introductorios. Al término de ellos se propone una parada para discernir si se debe continuar o no la experiencia. Si la respuesta es afirmativa se comienzan las “cuatro semanas” ignacianas. Al hilo del proceso el autor va ofreciendo también algunas instrucciones sobre aspectos tales como los modos de orar, las reglas de discernimiento, el proceso de elección, etc. El libro está pensado para quien acompaña al ejercitante y para el ejercitante mismo. Y puede ser empleado con una guía de oración para circunstancias distintas a esa “aventura ignaciana “que son los ejercicios completos (un retiro, por ejemplo). Lo que de ningún modo admite es ser considerado como un libro de lectura que permita ser leído de forma continuada.- I. CAMACHO.

PIKAZA, Xabier, *Ejercicio de amor. Recorrido por el Cántico espiritual de San Juan de la Cruz*. San Pablo, Madrid 2017, 596 pp., 26 €

Este libro quiere ser un comentario histórico y doctrinal, literario y teológico del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz, a quien Xabier Pikaza considera “testigo y profeta clave de la experiencia cristiana de la Modernidad” (pág. 70). Por eso no le interesa solo la trayectoria espiritual personal del autor sino también el contexto en que este itinerario se produjo. Es esencial para ello tener en cuenta que el germen inicial de esta obra está constituido por 30 de los 40 poemas finales, los cuales nacieron en la cárcel de Toledo donde el santo fue recluido en 1578 acusado de insolencia y desacato, de desobediencia a la Iglesia por su apoyo decidido a la reforma del Carmelo que iniciara santa Tere-

sa de Jesús. En aquella lúgubre mazmorra vivió una intensa experiencia del amor de Dios que fue plasmando en esos 30 cánticos, los cuales, ya en libertad después de escapar de la prisión, él mismo difundió y se encargó de comentar y completar entre 1578 y 1585 para uso de las carmelitas de la reforma teresiana. La elaboración de este comentario, no solo fue lenta, sino que se iba adaptando a las circunstancias cambiantes de sus destinatarios, sin olvidar tampoco el peligro de que fueran objeto de la censura eclesiástica. De hecho el texto solo vio la luz en 1630, casi cuarenta años después de la muerte de su autor (acaecida en 1591), y fue entonces cuando se le asignó el título con que pasó a la posteridad: *Cántico espiritual*. Desde entonces ha sido reconocido como una de las cumbres de la literatura mística cristiana, fruto de la experiencia personal del amor de Dios de un hombre que fue un humanista erudito pero además un profundo conocedor de la Biblia, que tomó el Cantar de los Cantares como la fuente inspiradora de su propia vivencia espiritual.- I. CAMACHO.

THIBODEAUX, Mark E., *Recrear el examen ignaciano. Nuevas formas de orar desde la vida ordinaria*. Mensajero, Bilbao 2017, 136 pp., 10 €

El examen es una de las oraciones más clásicas y sencillas de la espiritualidad ignaciana. Es una invitación a revisar en cinco pasos la jornada vivida para descubrir el paso de Dios por ella. Su potencial es muy grande, pero en ocasiones puede convertirse en un rito que no ayuda para encontrarse con Dios. Partiendo de esta dificultad, el P. Thibodeaux, maestro de novicios en Estados Unidos y experto en espiritualidad ignaciana, propone treinta y cuatro nuevas formas del examen ignaciano introduciendo pequeños cambios en su estructura clásica. Se trata de romper la rutina, por ello sugiere que cada día se haga una de las propuestas, de tal manera que en un mes nunca se repite la misma oración. Cada examen es presentado como un conjunto de pautas prácticas que ayudan a revisar el día, pedir perdón y abrirse a la jornada siguiente. El éxito de esta propuesta ha llevado a crear una aplicación para móviles que recoge las oraciones de este sencillo libro. Por ahora, la aplicación tan sólo tiene la versión en

inglés, así que habrá que aprovechar la publicación que ofrece Ediciones Mensajero.- P. RUIZ LOZANO.

## RELIGIONES

LAGARRIGA, Dídac, *De tu hermano musulmán. Cartas de hoy a Charles de Foucauld*. Fragmenta, Barcelona 2016, 137 pp., 16 €

Este sencillo librito tiene un valor considerable como testimonio y como ayuda al lector. El autor, Dídac Lagarriga, es un escritor, poeta y artista de origen brasileño pero viviendo en Barcelona desde su niñez. Lagarriga es converso al islam. En este libro el autor describe su experiencia vital y religiosa en la actualidad en la forma de cartas imaginarias a Charles de Foucauld, personaje que admira. Cuando digo que el libro es testimonio y ayuda me refiero a que, por la belleza y sensibilidad del lenguaje, ayuda al lector a comprender la vivencia de un musulmán en la Cataluña y la España de hoy. El autor describe con sencillez y belleza momentos cotidianos de su práctica del islam y las vivencias interiores que la acompañan. Además, la lectura de su experiencia personal a través de las claves hermenéuticas del islam permite al lector comprender mejor la cosmovisión de esta religión. Y todo esto en un lenguaje y con unas expresiones del lenguaje común, lo que permite escapar de la percepción de lo musulmán como exótico o extraño. Tal vez se podría desear un conocimiento más hondo del cristianismo con quien parece querer dialogar en la figura de Charles de Foucauld, pero no deja de ser respetuoso y abierto. Un librito interesante y bonito que merece la pena leer para comprender mejor el nuevo pluralismo de nuestra sociedad.- G. VILLAGRÁN.

MARTÍN DIZA, Consuelo (ed), *'Bhagavad Gītā' con los comentarios de Sankara*. Trotta, Madrid 2017, 7ª edición, 323 pp., 20 €

El Bhagavad Gītā o 'Canción de Bhagaván' (deidad hindú de la abundancia) es uno de los grandes textos clásicos de la tradición védica de la India. Poema didáctico de setecientos versos integrado en la epopeya mitológica del *Mahābhārata* (siglo III a.C.), forma parte de los llamados *smṛiti* o 'escritos recordados' que, junto a los *śruti* o 'escritos revelados' (los

*Upanishads* y los cuatro Vedas), constituyen el canon escritural del hinduismo. Síntesis de las ideas filosóficas y doctrinas religiosas védicas fundamentales, se desarrolla en la forma de un diálogo entre Krishna (séptimo avatar o personificación de Vishnú) y el guerrero Arjuna, quien recibe de aquel la enseñanza acerca de la acción justa y liberadora antes de entrar en el campo de batalla. El texto original viene acompañado con los penetrantes comentarios de Śankara (circa siglo VIII d.C.), principal figura de la escuela Vedanta del hinduismo medieval y muy renombrado por su formulación de la doctrina advaita o de la no-dualidad. Enfatizando la unidad esencial de todo cuanto existe, esta 'filosofía de la unidad absoluta' establece una relación íntima entre la razón humana y la sabiduría revelada, para lo que recurre a una 'teoría de la doble verdad' (la consistencia de fondo entre verdad convencional o aparente y verdad real o última) que redundante en una exposición no contradictoria del mensaje de los textos védicos en la que las orientaciones empírico-mundanas y las aspiraciones místico-teístas conservan su propia razón de ser. Esta séptima edición en español, traducida y editada por Consuelo Martín Diza, cuenta con un interesante estudio introductorio que, junto con las notas al pie, la bibliografía final y un glosario de términos sánscritos, resultan de gran utilidad para el lector especializado. Doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Consuelo Martín es una de las grandes conocedoras en nuestro país del pensamiento indio en general y de la metafísica advaita-vedanta en particular. Ha publicado, incluyendo también los comentarios de Śankara, los *Brahma-Sutras* (2000), los *Upanishad* (2001) y el *Gran Upanishad del Bosque* (2002), además de su ensayo *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita* (1998).- A. MARTÍN MORILLAS.

PETRUS PONS, Nádía, *Alchoranus Latinus quem transtulit Marcus Canonicus Tolertanus*. CSIC, Madrid 2016, CLXX + 464 pp., 45 €

Ésta es una publicación altamente valiosa, en la que se presenta una edición crítica de la segunda traducción medieval del Corán al latín, mucho mejor que la primera que se hizo ante-

riormente, ya que respeta mejor el original. A la cuidadosa edición del texto latino precede un estudio preliminar, con datos biográficos de su autor, Marcos de Toledo. También se estudia la traducción latina del Corán tal como se edita en este volumen. No se pasa por alto la trascendencia de la que está revestida esta segunda traducción medieval del Corán al latín, que mereció ser traducida al francés y al italiano. Así mismo los criterios de edición contemplan la descripción de los manuscritos, los criterios de edición del texto latino, el aparato crítico y la relación entre los manuscritos utilizados. Toda esta parte preliminar se completa con dos apéndices y una selecta y bien organizada bibliografía.- A. NAVAS.

## PSICOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

GIMENO-BAYÓN, Ana – ROSAL, Ramón *Manual práctico de Psicoterapia Integradora Humanística. Tratamiento de 69 problemas en los procesos de valoración, decisión y prácticos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 417 pp., 25 €

El presente volumen, dirigido básicamente a psicoterapeutas, ofrece una excelente introducción a la Psicoterapia Integradora Humanística en el que se aporta una información rigurosa, concisa y clarificadora de sesenta y nueve problemas relacionados con las cuestiones valorativas, de toma de decisiones y las relacionadas con la acción. La primera parte, centrada en el cuadro teórico de este enfoque psicoterapéutico, analiza la naturaleza del percibir, sentir, pensar y decidir, donde se recogen aportaciones de clásicos de la psicología y el pensamiento como Zubiri, Ph. Lersch, Royo May, Otto Rank o Luis Cencillo. La segunda parte atiende a los problemas prácticos, como los de la valoración, la toma de decisiones, la movilización de recursos, planificación de la acción, la relajación, etc. Se concluye la obra con unos anexos muy pedagógicos sobre temas relacionados con los contenidos anteriores: asertividad, culpa, frustración, desarrollo moral, etc.- C. DOMÍNGUEZ.

SANJUÁN, Julio *¿Tratar la mente o tratar el cerebro? Hacia una integración entre psicoterapia y psicofármacos*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 348 pp., 20 €

La prestigiosa colección “Biblioteca de Psicología” de la editorial Desclée nos ofrece este interesante volumen en el que una vez más se vuelve al eterno tema de los tratamientos por psicofármacos o mediante psicoterapias. De nuevo se vuelve, pero clarificando problemas complejos y, sobre todo, evitando los dogmatismos y simplificaciones tan fáciles en estos asuntos. Discernir cuando sea necesario el recurso a la medicación, cuando al tratamiento psicoterapéutico y cuándo y de qué modo a ambos recursos es tarea compleja que puede ser iluminada por estas páginas. El autor mantiene un difícil equilibrio a la hora de valorar tanto los diversos enfoques psiquiátricos como los diversos tipos de psicoterapias, valorando todo en función de la problemática que haya que enfrentar en cada caso concreto. El enfoque didáctico que posee la obra la hace especialmente válida para psiquiatras y psicoterapeutas en formación.- C. DOMÍNGUEZ.

## FILOSOFÍA

EINSTEIN, Albert, *Notas autobiográficas*. Alianza Editorial, Madrid 2016, 96 pp., 9,20 €  
Esta pequeña reseña autobiográfica fue escrita por Albert Einstein (1879-1955) a petición del autor (Paul Arthur Schilpp) un tomo dedicado a su persona en la colección *Library of Living Philosophers*, que sería publicado en 1949. Luego estas páginas vieron la luz como texto independiente (y en español ya en 1984). Son unas páginas que siempre conviene recordar porque nos acercan a la personalidad del genial científico y filósofo. Escritas cuando ya había cumplido 67 años, Einstein viene a considerarlas como su “propia necrología” (pág. 15). En realidad es una historia contada en primera persona de la evolución de su pensamiento, que siempre se desarrolló en un ambiente de escepticismo hacia las ideas dominantes, de desconfianza hacia toda autoridad, de “librepensamiento fanático”. El autor justifica este enfoque porque está convencido de que “lo fundamental en la existencia de un hombre de mi especie estriba en qué piensa y cómo piensa, y no en lo que haga o sufra” (pág. 40).- F. L.

HEIDEGGER, Martin, *Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros (1938-1939)*. Trotta, Madrid 2017, 382 pp., 25 €

Esta edición de Peter Trawny, traducida por Alberto Ciria, y con un breve epílogo del editor, corresponde al volumen 95 de las Obras completas de Heidegger y viene precedida por los abundantes comentarios que han suscitado los “cuadernos negros”, en cuanto definitorios de la ideología, y concretamente de la deriva antisemita de Heidegger. Es una edición cuidada, que completa reflexiones anteriores ya publicadas, y que es parte de los 34 cuadernos negros, muchos todavía no publicados. En la presente traducción se mantienen los números de página correspondientes al original alemán, lo cual facilita su consulta, así como un breve índice de nombres y nociones, que también pueden servir de orientación. Es una especie de diario filosófico, con pensamientos dispersos y sin la sistematicidad temática de las lecciones, conferencias y estudios que se publicaron en sus obras completas, todavía no acabadas. El trasfondo de Hölderlin y de Nietzsche es evidente en muchas reflexiones sobre el “pueblo alemán” y su significado en la historia del ser. Son también iluminadoras sus reflexiones sobre Wagner, que fue objeto de admiración y de rechazo por Nietzsche, y que ahora sirve de pretexto a Heidegger para estudiar las “maquinaciones”. También es clave la interpretación que ofrece del judaísmo desde la historia del ser. Hay que esperar a que se completen estos “cuadernos negros”, los cuales ofrecen dimensiones de la obra de Heidegger que ya están presentes en sus lecciones de filosofía, pero solo de forma germinal. Por eso los cuadernos pueden verse como una iluminación a posteriori de su recorrido filosófico.- J. A. ESTRADA.

JÜNGER, Friedrich Georg, *Nietzsche*. Herder, Barcelona 2016, 244 pp., 19,80 €

Este ensayo, escrito en 1949, expone una interpretación crítica y abierta del pensamiento y la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) en su totalidad. El hilo temático de la reflexión se enhebra como una conversación entre poesía y filosofía que, atravesando los principales textos nietzscheanos, apunta hacia una diagnosis filosófica de la modernidad. Para el autor, las tres obras maestras del filósofo de Röcken son *El*

*nacimiento de la tragedia, Así habló Zaratustra y La voluntad de poder*, en tanto que desconfía de otros de sus escritos como los aforismos, los pasajes psicológicos y los relativos a su crítica de la moral. Califica la filosofía de Nietzsche como el parto de un “centauro”, por su afán de alcanzar una unidad entre ámbitos tan dispares como la filosofía y la poesía o el análisis y la clarividencia, en un pulso sostenido entre la racionalidad que establece límites y la mirada contemplativa totalizadora. La paradigmática tensión entre el pensamiento de Nietzsche y los posicionamientos socrático-platónicos, empero, aparece aquí solo de manera tangencial. Jünger ve en Nietzsche a un pensador que supo dar con la clave de la modernidad al diagnosticar su neurosis. También considera que todo intento de politizar su figura y su legado está condenado al fracaso, pues su obra no fue pensada con vistas a su aplicación política sino con la intención de establecer un diálogo entre el pensamiento de otras épocas y el de la suya propia. El volumen incluye un breve epílogo del profesor Günter Figal. Doctor en Derecho, exiliado en Suiza desde 1942, el novelista, poeta y ensayista Friedrich G. Jünger (1898-1977) es hermano del conocido escritor alemán Ernst Jünger (1895-1998). La temática de sus escritos gira principalmente en torno a cuestiones relativas a la cultura clásica de la antigüedad, la tecnología, el poder de la irracionalidad y la esencia de la existencia humana. Entre sus obras, destacan *La perfección de la técnica* (1946), *Los mitos griegos* (1947), *Oriente y Occidente: ensayos* (1948) y *Memoria y recuerdo* (1957).- A. MARTÍN MORILLAS.

LOCKE, John, *La razonabilidad del cristianismo tal como es presentado en las Escrituras*. Tecnos, Madrid 2017, CXXXII + 235 pp., 18 €

Si Locke siempre ha sido considerado como un filósofo y un teórico de la política, hoy se está revalorizando su pensamiento teológico. Y ello ha sido posible gracias a la investigación de la *Lovelace Collection*, un abundante conjunto de cartas y manuscritos diversos que constituyeron el legado que Locke dejó a un sobrino segundo suyo y que solo a partir de 1947 fue puesto a disposición de los estudiosos. La posibilidad de estudiar este conjunto mucho más

amplio de su producción (que está dando lugar a una nueva edición crítica de sus obras en 38 volúmenes que se inició en 1975 en Clarendon Press) permite constatar el peso que la teología tiene como trasfondo de todo su pensamiento. La obra que ahora nos ocupa data de 1695 (Locke moriría en 1704) y es un trabajo de exégesis del Nuevo Testamento, que se mueve entre una fe ciega en la inspiración divina de los libros sagrados y una cierta influencia racionalista del deísmo que se imponía en el ambiente de la época. Locke, calvinista por tradición familiar, pretende exponer cuál es el mensaje de salvación de Jesús. Su lectura de la Biblia la hace desde la convicción de que en el cristianismo hay verdades fundamentales y otros no fundamentales, pero también sin dudar de que en la Biblia se encuentra la totalidad de la revelación. Leopoldo J. Prieto, profesor de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, ha preparado una extensa introducción que ayuda a comprender la importancia de este escrito en el contexto en que nació. También él se ha encargado, junto con el profesor de la Universidad Complutense Leonardo Rodríguez Duplá, de la traducción y de la anotación crítica de los textos.- F. L.

NOCE, Augusto del, *Modernidad. Interpretación transpolítica de la historia contemporánea*. Ediciones Encuentro, Madrid 2016, 85 pp., 11,50 €

Título y subtítulo son, en realidad, los títulos de dos breves ensayos publicados por el autor en 1982 y que ahora se ofrecen en versión española porque se considera que no han perdido nada de valor ni actualidad. Augusto del Noce (1910-1989) fue politólogo, filósofo y político, y durante años ocupó la cátedra de Historia de las doctrinas políticas en la Università La Sapienza de Roma. Su pensamiento se desarrolló en torno a la interpretación de la modernidad oponiéndose a la línea interpretativa que ve a esta abocada al ateísmo radical. Para nuestro autor, si la modernidad supone el paso de la trascendencia de Dios a su immanencia, ello implica, no la desaparición definitiva de Dios sino la clarificación y purificación de la metafísica tradicional. Estas ideas son las que sintetiza en el primero de los ensayos aquí recogidos (“Modernidad”). En el segundo (“Interpretación

transpolítica de la historia contemporánea”) aplica esas ideas a la realidad de la Italia de su tiempo buscando una interpretación, no solo del fascismo, sino de toda la historia contemporánea del país. Es una interpretación no del historiador sino del filósofo (“transpolítica”). Si fascismo y comunismo optaron en Italia por la revolución, y la fractura que ella conlleva, el filósofo descubre que más allá de esa fractura hay una continuidad que el recurso al pensamiento de Gentile le ayuda a precisar.- F. L.

PÉREZ PRIETO, Victorino – MEZA RUEDA, José Luis, *Diccionario panikkariano*. Herder, Barcelona 2016, 400 pp., 32 €

Dos buenos conocedores de la obra de Raimon Panikkar, acreditados con publicaciones anteriores sobre él, ofrecen este *Diccionario panikkariano*. En la Introducción presentan la biografía intelectual de Panikkar y comentan algunas de sus aportaciones a la teología y al diálogo de religiones. Pero es sobre todo en el cuerpo de la obra en el que ofrecen algunos conceptos importantes que permiten una síntesis del pensamiento de Panikkar así como una clarificación de su pensamiento. Especial relevancia tienen algunos términos, como a-dualidad, alteridad, cristianía y cristofonía, Trinidad cristiana y Trinidad radical, diálogo intrarreligioso y ecuménico, fe y creencias, individuo y persona, etc. En pocas páginas se ofrece un extracto del pensamiento de Panikkar recogiendo lo que este desarrolla en sus diversas publicaciones, clarificando los problemas que ha planteado y respondiendo a las críticas que ha suscitado. El estilo es claro y pedagógico y las notas que aparecen en cada término facilitan la localización del pensamiento y el conocimiento de la bibliografía de otros autores que han estudiado los temas tratados. Se añade un apéndice con el glosario de otros términos de la tradición cristiana, budista e hinduista que aparecen en los libros de Panikkar y una completa bibliografía con sus libros, en varias ediciones y lenguas, artículos y colaboraciones en obras colectivas. Creo que es una obra de referencia, sobre todo para los interesados en el pensamiento de Panikkar, pero también para los que estudian el diálogo entre las religiones y más concretamente entre el budismo y el cristianismo.- J. A. ESTRADA.

PROCLO, *Elementos de teología. Sobre la providencia, el destino y el mal*. Edición y traducción de Antonio García Valverde. Editorial Trotta, Madrid 2017, 318 pp., 25 €

Si Plotino (siglo III) es considerado como una de las cumbres de la historia del pensamiento por la profundidad metafísica que alcanzó en su filosofía en el esfuerzo por desarrollar a Platón y abrirlo a nuevos horizontes, Proclo (siglo V) se distinguió, más que por su originalidad, por su capacidad para sintetizar la filosofía neoplatónica, aunque su figura se encuadre ya en lo que fue tenido como neoplatonismo tardío. La pregunta metafísica que está detrás de este esfuerzo filosófico del mundo antiguo es la de cómo derivar la pluralidad existente de la unidad primigenia. Proclo busca superar el dualismo ontológico de Platón acudiendo a un único principio supremo del que derivan distintos órdenes del ser o *hipóstasis*: el Uno-Bien es de este modo el centro de un círculo del cual parten y en el que confluyen todos los rayos en un eterno movimiento de ida y vuelta. Los grandes principios de esta metafísica están contenidos en sus *Elementos de teología*, poco conocidos en lengua castellana. Los *Tria opuscula*, que también se publican en esta edición y de los que no teníamos edición castellana, intentan aplicar dichos principios a tres cuestiones concretas: la providencia, el destino y el mal. La edición que presentamos ha sido preparada por el investigador especialista en textos filosóficos antiguos y renacentistas Antonio García Valverde, que se ha encargado también de la introducción general y de las introducciones a cada uno de los cuatro libros.- F. L.

RUSSELL, Bertrand, *Conversaciones con Bertrand Russell*. Tecnos, Madrid 2017, 224 pp., 16 €

Woodrow Wyatt, comentarista de la BBC y diputado laborista, entrevista a Russell en 1959. El contenido íntegro se publica en este volumen. El diálogo tiene diversas temáticas. Se parte de una definición de la filosofía, que Russell define como un intento de comprender el mundo, de abordar cuestiones que no puede resolver la ciencia y de revisar el significado de nuestras preguntas. A continuación trata el tema de la religión: Dios, la inmortalidad y el libre albedrío. Niega los tres tópicos y resalta

las consecuencias negativas que se han seguido de la religión, sobre todo su conservadurismo y miedo al pensamiento libre. Sigue la vieja idea de que el miedo es el origen de la religión y que esta se mantiene por la cobardía de la gente y por la imposibilidad que ha habido hasta ahora para resolver los problemas sociales. Aborda también el tema de la guerra y el pacifismo (aceptando con límites que hay guerras justas) y se centra en el análisis diferenciado de las dos guerras mundiales. Igualmente trata de las diferencias entre el comunismo y el capitalismo, y valora más a China que a Rusia. También estudia los tabúes morales y niega el concepto de pecado que deriva de una moral rígida. El poder, la felicidad y el papel del individuo son otras de las temáticas analizadas. El papel del nacionalismo, de Gran Bretaña y de la bomba atómica son también objeto de su reflexión, así como el fanatismo y la intolerancia, y el posible futuro de la humanidad. El estilo dialógico, la clara y la concisión hace que el estudio se lea fácilmente y que se clarifique bien tanto el pensamiento como la personalidad del filósofo.- J. A. ESTRADA.

SKOLIMOWSKI, Henryk, *La mente participativa. Una nueva teoría del universo y del conocimiento*. Atalanta, Girona 2016, 484 pp., 29 €

Una de las figuras más sobresalientes de la ecofilosofía y de la epistemología evolutiva actuales, de marcada vocación transdisciplinar y firme defensor de la necesidad de un cambio de paradigma para el conocimiento, el pensador polaco Henryk Skolimowski (nacido en Varsovia en 1939) se pregunta en este ensayo por el papel que juega la mente en la construcción de la realidad, bajo el telón de fondo de la cuestión del estatus de la verdad. Como anticipó Kant y parece corroborar la física contemporánea, no hay una verdad absoluta, única y verificable, sino que existen verdades múltiples que se hallan condicionadas por las facultades perceptivas y cognitivas de la mente humana. Mundo y mente están intimísimamente enlazados. El mundo consiste en algo más que un puro sumatorio de objetos inertes, materiales y objetivables. Es, más bien, una sofisticada malla de relaciones “complejas y participativas” en la que intervienen esos singulares “espectadores y

actores” que somos los seres humanos. En esa matriz relacional que es el mundo, la mente humana no ejerce un papel pasivo sino creativo. A juicio del autor, el reconocimiento de las dimensiones creativas, holísticas y espirituales del universo puede servir de fundamento para el desarrollo de un modelo “evolutivo y transformativo” del conocimiento. La idea de un “universo participativo” (de cierto sabor budista) permite recuperar aspectos como la empatía y la aceptación del misterio del cosmos, que resultan ser inherentes a la dinámica misma del conocer. La frontera del nihilismo contemporáneo se ve superada por ese elemento irrenunciable de la condición humana que es la esperanza, a la que Skolimowski contempla como parte integral de nuestra estructura ontológica. Preocupaciones centrales de la obra del filósofo varsoviano son la de cómo relacionarnos adecuadamente con la naturaleza y con nuestro planeta y la de cómo superar la incapacidad de las religiones organizadas para proporcionar el necesario apoyo espiritual que el hombre y la mujer contemporáneos reclaman.- A. MARTÍN MORILLAS.

ZAMORA BONILLA, Jesús, *Sacando consecuencias. Una filosofía para el siglo XXI*. Tecnos, Madrid 2017, 227 pp., 17 €

El catedrático de Filosofía de la Ciencia de la UNED Jesús Zamora (madrileño, nacido en 1963) se pregunta en este libro por el papel de la filosofía en la sociedad actual, una sociedad especializada donde los distintos saberes se van parcelando cada vez más. Cuanto más se asume que la respuesta a los problemas humanos la deben proporcionar la ciencia y la democracia, menos espacio parece ir quedando para el quehacer filosófico. Parece como si hoy la actividad de pensar estuviera perdiendo la importancia y vigencia que tuvo en el pasado. Ante esa situación, el autor propone una salida “radicalmente anticartesiana”, esto es, renunciar de partida a la certeza del *cogito* y a su aspiración de una sistemática perfecta y omnicomprensiva del universo, trazándole una función más modesta a la actividad del filosofar. La filosofía, mientras que sigue repensando los grandes temas de siempre (como el ser, la verdad, el bien, el sujeto, la libertad o el sentido), sirve para entender mejor qué es aquello que estamos pensando

cuando pensamos. También vale para aprender a guiarnos por el ingente universo de los conocimientos adquiridos acerca de nosotros mismos, la sociedad y el mundo. Y, sobre todo, resulta imprescindible para “sacar las consecuencias” que de ahí se siguen para los problemas filosóficos y humanos. Precedido cada uno de ellos por un relato satírico de ficción, en una peculiar fusión de ensayo y narrativa, el estudio se estructura en estos seis apartados: pensamiento, lenguaje y filosofía; comunicación, saber e investigación; verdad, realidad y existencia; materialismo, conciencia y realidad; ateísmo, evolución y relativismo; y sociedad, democracia y deliberación. El resultado es un esbozo de los principales debates de la filosofía actual: qué significa pensar, qué es la verdad, cuál es la relación entre mente y cerebro, qué sentido tiene la existencia, cómo organizar la sociedad... De este modo, el autor intenta acercar a los lectores a la metafísica, la lógica, la epistemología o la ética, aunque haciendo todo lo posible por dejarlos con la duda, convencido de que cada uno debe encontrar sus propias respuestas a través de su propio razonamiento. Para el Prof. Zamora Bonilla, “la filosofía tiene mucho que decir todavía”.- A. MARTÍN MORILLAS.

ZUBIRI, Xavier, *Sobre la religión*. Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2017, 572 pp., 26 €

Este estudio, prologado por Antonio González Fernández y Esteban Vargas Abarzúa, recoge tres cursos, inéditos o que sólo se habían publicado parcialmente, sobre la religión: “El problema filosófico de la historia de las religiones” (Madrid, 1965), “El problema de Dios en la historia de las religiones” (Barcelona, 1965, que es un resumen del citado curso de Madrid) y “El hombre y el problema de Dios” (Madrid, 1968) en el que no solo analiza la religión y la religación, sino que estudia cómo se realiza en la religión cristiana. Son las versiones originales de trabajos que tienen por denominador común el problema de la religación humana y su plasmación en las religiones. Son partes del plan inicial de Zubiri, una trilogía teológica sistemática en la que se relacionaban todas las partes. Se conserva el estilo oral de la grabación inicial y las correcciones manuscritas y meca-

nografiadas del propio Zubiri. Este conjunto de obras sintetiza de forma clara la postura de Zubiri sobre las religiones y en concreto sobre el cristianismo, aunque falta por publicar todavía el curso de 1967, “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología”, que completan su posición respecto al hecho religioso. Como en las otras obras anteriores publicadas por la Fundación Zubiri, se trata de una edición cuidada, revisada y actualizada, en lo referente a la bibliografía citada y a las traducciones al español. Le religión es una temática privilegiada para comprender la ontología de Zubiri, su afinidad y diferencias con Heidegger y su forma de entender la mística y otras concepciones religiosas como el budismo. Se trata por tanto, de un libro indispensable para los estudiosos de Zubiri.- J. A. ESTRADA.

## HISTORIA

AMIGO VALLEJO, Carlos, *Francisco de Asís. Historia y leyenda*. San Pablo, Madrid 2016, 663 pp., 26,90 €

“Un santo de leyenda y una de las figuras más sobresalientes de la historia” (pág. 20): esta es la clave para entender la obra del Cardenal Arzobispo Emérito de Sevilla. Porque en Francisco de Asís se unen la historia y la leyenda (como se sugiere en el subtítulo escogido), los hechos objetivos y lo que se ha dicho de él, para dar como resultado esa imagen del santo que hoy el papa Francisco ha reactualizado al escoger su nombre para sí mismo y al publicar su encíclica *Laudato si'* inspirada por su *Cántico de las criaturas*. Como franciscano que es, el cardenal Amigo hace gala, no solo de un muy buen conocimiento del santo, sino de una profunda asimilación de su espiritualidad y de su significado para la Iglesia. Lo que nos ofrece en estas páginas no es una biografía del santo, sino un recorrido por los principales aspectos de su vida leída desde nuestra perspectiva de hoy y desde la problemática que nos rodea. Lo hace siguiendo los hitos fundamentales de su biografía: su juventud, en una época de guerras y cruzadas; su conversión en 1206 (con 24 años) y su experiencia de diálogo con el crucifijo de San Damián; los primeros compañeros que se le unen en 1210 y la *Primera Regla*; su renuncia a ser ministro general en 1220 y su retirada al

monte Alverna donde compondrá la *Segunda Regla*; la redacción del *Cántico de las criaturas* (1225); su muerte en 1226 y su pronta canonización (1228). Todo ese recorrido permite ir dando relieve a los principales aspectos de su persona y de su obra: el lugar central de la fraternidad, el sentido de la pobreza, su amor a la Iglesia y su deseo de reforma de esta. Su vida, que se desarrolló en simultaneidad con tantos movimientos reformistas, se distinguió de estos por su profundo amor y sumisión a la Iglesia y a la figura del papa.- I. CAMACHO.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de – PALACIOS ONTALVA, J. Santiago – RÍOS SALOMA, Martín F. (eds.), *Guerra Santa y Cruzada en el Estrecho. El Occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV*. Sílex Ediciones, Madrid 2016, 459 pp., 23 €

Fue el rey Alfonso XI (que reinó entre 1312 y 1350, aunque la mayoría de edad solo la alcanzara en 1327) el que consiguió llevar los límites cristianos hasta el Estrecho de Gibraltar después de la batalla del Salado (1340) y la conquista del Reino de Algeciras (1344). En una época de tanta efervescencia bélica asistimos a un amplio desarrollo tanto de las ideas para legitimar la guerra como de las estrategias para el combate. Por eso el grupo investigador que está detrás de este libro ha dedicado la tercera fase de su ambicioso proyecto –“Génesis y desarrollo de la guerra santa cristiana en la Edad Media del Occidente peninsular (ss. X-XIV)– a las décadas centrales del siglo XIV. Los 18 textos que se recogen en este volumen fueron presentados y discutidos en las Jornadas Internacionales celebradas en el otoño de 2015 en la Universidad Autónoma de Madrid, a la que pertenecen los tres editores del libro. Los trabajos se agrupan en cinco bloques. El primero se ocupa de las cuestiones ideológicas en relación con la guerra santa, y sobre todo las cruzadas, mientras que el segundo estudia las estrategias bélicas, en mar y en tierra, las campañas y los asedios a ciudades. Un tercer bloque tiene como objetivo las órdenes militares que tanto protagonismo tuvieron en ese tiempo y en las luchas contra los ocupantes del territorio peninsular. El islam es el centro del cuarto bloque, con el estudio de algunos textos islámicos relativos a la guerra. El último bloque

es metodológico y trata de diferentes formas de concebir el papel de historiador.- F. L.

BAYONA AZNAR, Bernardo – DE SOUZA, José Antônio (eds.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 482 pp., 30 €

La selección de estos dos papas no es arbitraria: durante sus pontificados asistimos a sendas querellas en torno a las relaciones entre el poder espiritual y el poder temporal, que dieron lugar a diferentes escritos en favor de una parte y de otra, muchos de ellos poco conocidos. Bonifacio VIII (papa entre 1294 y 1303) se enfrentó al rey francés Felipe IV el Hermoso; poco después Juan XXII (papa entre 1316 y 1334) entró en conflicto con el emperador Luis IV de Baviera. Estos dos enfrentamientos dan pie a las dos partes en que se divide esta obra. Lo más interesante en ella es la recuperación de algunos textos que no estaban al alcance de lector español. Los editores de este volumen se han ocupado en cada parte de hacer un relato del conflicto entre ambos poderes como marco para incluir luego algunos escritos (las dimensiones del libro obligan a seleccionar) que ilustran las posiciones de los defensores del poder papal y de los que promovían la autonomía del poder real. Estos textos además son presentados con la debida introducción que ayuda a captar mejor su alcance y reflejan cómo las circunstancias reales de un conflicto de poderes se convierten en un estímulo para que los pensadores profundicen en los argumentos que abonan una postura y la contraria.- I. CAMACHO.

BELLO, Mario dal, *Los últimos días de los Templarios*. Ciudad Nueva, Madrid 2017, 190 pp., 15 €

Este texto novelado sobre los últimos días de los Templarios está muy bien construido, no sólo literariamente, sino con una gran veracidad, a la vista de los documentos más fiables que pueden consultarse sobre estos eventos. En la historia de la destrucción de la Orden del Temple el papa Clemente V siempre ha sido objeto de juicios algo encontrados, que van desde quienes lo consideran incompetente, hasta quienes lo consideran el último responsable de la gran tragedia. Pero lo que

nadie ha dudado nunca es que el final de los templarios tuvo que ver directamente con el odio que les profesó Felipe IV el Hermoso, de Francia. Su animadversión contra todo lo que pudiera hacer sombra al concepto casi divino que tenía de su autoridad, primero se manifestó en su enfrentamiento con el papa Bonifacio VIII para explotar de forma especialmente implacable en la persecución de los templarios.- A. NAVAS.

BIKO, Adolfo Obiang, *Guinea Ecuatorial. Del colonialismo español al descubrimiento del petróleo. Narración testimonial*. Sial Ediciones, Madrid 2016, 449 pp., 23 €

Adolfo Obiang Biko, nacido en Río Muni y formado en Estados Unidos donde se desarrolló una buena parte de su vida, fue uno de los firmantes de la carta de independencia de Guinea Ecuatorial y es hoy el presidente del Movimiento de Liberación Nacional de Guinea Ecuatorial (MONALIGE). Su libro no es solo testimonial, porque en él se recogen muchos datos, ilustraciones y documentos que ilustran la historia narrada con una fuerte carga personal y crítica. Es la historia de los territorios que llegaron a ser colonia española en 1778 y accedieron a la independencia en 1968 con un régimen inspirado en la dictadura franquista y presidido por Francisco Macías Nguema (entre 1968 y 1979) y luego, tras un golpe de estado, por su sobrino Teodoro Obiang Nguema. La historia de este último presidente se sintetiza entre el negocio de las drogas (centro de distribución de los estupefacientes producidos en África Central) y el negocio del petróleo, cuyas reservas comenzaron a explotarse a finales de los años 1990. Lo que se narra en estas páginas es la historia de una dictadura sin paliativos, y se hace con la intención de que sea conocida y difundida para que Guinea Ecuatorial llegue a ser una verdadera república democrática independiente.- F. L.

CALDERÓN ORTEGA, José Manuel – CASADO ARBONIÉS, Manuel – DÍEZ TORRE, Alejandro R. (coords.), *Historia universitaria de España y América*. Universidad de Alcalá de Henares 2016, 724 pp., 25 €

El quinto centenario de la muerte del Car-

denal Cisneros, que este año 2017 celebramos, es una buena ocasión para acercarnos a la historia de la universidad que él fundó en 1499. Y así lo juzgó el Grupo de Investigación de Historia Universitaria de Alcalá y su Proyección Ultramarina que organizó un seminario sobre historia de las universidades en la Universidad de Alcalá de Henares en noviembre de 2015. Los 28 trabajos que se presentaron entonces se reproducen ahora en este volumen. La perspectiva histórica que adoptan los autores abarca todas las épocas desde el siglo XVI hasta hoy. La temática abordada por los historiadores participantes es variadísima, como ha sido la actividad de la institución universitaria, pero salta a la vista el peso que adquiere en el volumen la Universidad de Alcalá de Henares. Esto se refleja en los temas abordados, pero también en la procedencia de los participantes. El volumen concluye con un estudio sobre la Escuela de Salamanca y la protección de los derechos humanos.- I. CAMACHO.

CEJAS, José Miguel, *Cara y cruz. Josemaría Escrivá*. San Pablo, Madrid 2016, 702 pp., 24 €

El autor advierte que el lector está ante un libro de testimonios, recuerdos, fuentes directas y experiencias personales, tanto de otras personas como de él mismo. También confiesa que este libro no constituye propiamente un relato histórico, puesto que mezcla el relato de los acontecimientos con impresiones de primera mano, tanto propias como ajenas. No presta atención a temas de su biografía más trillados: mociones espirituales o configuración jurídico-canónica del Opus Dei. Las áreas a las que presta mayor atención son: su sentido de la justicia social; su desvelo por los pobres y necesitados; la influencia de sus enseñanzas sobre este aspecto en las mujeres y hombres que lo siguieron. Él no quiere presentar una hagiografía, a base solamente de aspectos de su santidad. Quiere mostrar las virtudes y defectos del biografado, sus alegrías y penas, sus éxitos y sus fracasos. Aun así es fácil encontrar las dificultades con las que tuvo que enfrentarse Josemaría Escrivá pero no es tan fácil encontrar sus defectos en esta biografía.- A. NAVAS.

FLORES CHÁVEZ, Jaime – AZÓCAR AVENDAÑO, Alonso, *Evangelizar, civilizar y chilenizar a los Mapuche. Fotografías de la acción de los misioneros capuchinos en la Araucanía*. Universidad de Sevilla – Universidad de La Frontera (Temuco, Chile), 2017, 262 pp., 15 €

Los comienzos de la evangelización de la región chilena de los mapuches se remontan a 1553. Pero este libro se ocupa de una etapa bastante posterior: la que va desde 1850 a 1930, un tiempo marcado por la rebelión de los mapuches y sus consecuencias para la actividad de los misioneros, capuchinos venidos de Italia o de Baviera. La rebelión dio paso a un ambiente de mayor aceptación de los misioneros, que concentraron su actividad en la educación y la escuela junto con las correrías apostólicas exigidas por la dispersión territorial de los mapuches, que no acostumbraban a vivir en centros urbanos. Esta información histórica la facilita el profesor Jaime Chávez, de la citada universidad en un artículo introductorio a esta obra. Pero el grueso de la misma (págs. 81-257) lo compone una colección de fotografías, que el profesor Alonso Azócar, de la misma universidad, estudia en el segundo de los capítulos introductorios desde la perspectiva de la semiótica y del análisis del discurso como instrumentos útiles para la interpretación de su significado. Aunque la datación exacta de cada foto se hace muy difícil, se puede afirmar que la inmensa mayoría de ellas corresponde a los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Las fotos son, por lo general, postales, y se usaban para información y como fuente para recabar fondos y ayudas en Europa. El conjunto, que procede de los archivos de los capuchinos (en Villarrica y en Roma, principalmente), constituye un documento histórico de valor para el estudioso. Todos los textos figuran además publicados en castellano y en la lengua mapuche (mapudungun).- F. L.

FONTANA, Michela, *Matteo Ricci. Un jesuita en la corte de los Ming*. Mensajero, Bilbao 2017, 360 pp., 21,95 €

Quizás resultan suficientemente conocidos los problemas derivados de la actividad de Matteo Ricci en su deseo de evangelizar China. Pero el libro de esta periodista divulgadora, que vivió

dos años en China y conoció de cerca aquella cultura, es una ayuda indiscutible para acercarse a la aventura de Ricci. Llegado a Goa como misionero jesuita en 1578 (con 26 años) inició un trabajo incansable para penetrar en la cultura de un país que vivía cerrado al resto del mundo. Esta penetración cultural fue para él el camino más adecuado para transmitir el mensaje cristiano. Pero fue un camino lento, de frutos muy escasos, rodeado de resistencias y dificultades de parte de aquel pueblo que no entendía las pretensiones de estos extranjeros. Fueron sus grandes conocimientos científicos los que le abrieron las puertas de aquella sociedad y, solo entonces, pudo abrir el segundo frente: traducir el mensaje evangelizador a gentes de una cultura y una religiosidad tan distintas. Veinte años tardó Ricci en llegar a Pekín. Ya al final de sus días (muere en 1610) se decidirá a escribir la historia de aquella misión que él inició: *De la entrada de la Compañía de Jesús y el cristianismo en China*. El principal valor del relato de Michela Fontana es su esfuerzo por acercarnos a la cultura de aquel pueblo y su presentación detallada de los caminos que Ricci ideó para insertarse en aquella sociedad. Solo en las últimas páginas se refiere la autora con brevedad al final de la experiencia de Ricci y de los que le siguieron: las dificultades de determinados grupos de la Iglesia, que arrieron después de la muerte del jesuita, para aceptar su forma de explicar a Dios según las tradiciones religiosas chinas y su tolerancia con los ritos en honor de los antepasados. Después de casi un siglo de controversias, en 1704 Clemente XI prohibió definitivamente a los cristianos los ritos chinos. Pero la figura de Ricci ha quedado como un referente del encuentro entre culturas como base para la evangelización.- I. CAMACHO.

GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco J. – ANTELA-BERNARDEZ, Borja (eds.), *El Imperio de Alejandro. Aspectos geográficos e historiográficos*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares 2016, 226 pp., 18 €

Todas las contribuciones de este libro están dedicadas a las consecuencias que produjo la expedición oriental de Alejandro Magno, que fue al mismo tiempo de exploración y de conquista, con la salvedad de que el territorio ya

estaba explorado y organizado previamente por el Imperio Persa, cuyas estructuras aprovechó Alejandro. Los estudios que se ofrecen proceden de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y que forma parte también de los debates y cuestiones promovidas dentro del grupo de investigación. Todas las aportaciones se centran en la relación de Alejandro Magno con la geografía, tema poco estudiado hasta el presente y con elementos complejos que van mucho más allá de la mera suma de nuevos conocimientos geográficos. También se abordan otros elementos fundamentales como los objetivos de la conquista o las formas de control o dominio de los territorios conquistados, así como la asimilación de formas y modos persas.- A. NAVAS.

GUICCIARDINI, Francesco, *Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos*. Tecnos, Madrid 2017, CVII + 165 pp., 15 €

En el interior de este volumen pueden encontrarse cinco escritos que tienen relación con la España de Fernando el Católico, dos de los cuales están dedicados a la figura del Gran Capitán. Su conocimiento de la corte y del rey Fernando el Católico lo lleva a afirmar que es un “hombre prudente y un hombre de secretos”, que no habla de asuntos importantes si no es por estricta necesidad, en todo lo cual demuestra ser un hombre extraordinariamente paciente. Otra cualidad que resalta Guicciardini es la de ser un rey que atiende de buen grado a las opiniones de todo el mundo aunque, a la hora de decidir, “es él quien resuelve y decide todo”. Uno de los escritos (el *Discurso de Logroño*) no se refiere a la ciudad española, sino a su ciudad natal Florencia, en Italia, tan amenazada en su época por los ejércitos extranjeros. Por ello no es partidario de que el Gran Capitán interviniera militarmente en Italia. Como colofón de todo lo dicho, afirma que la *fortuna* fue una aliada constante de Fernando el Católico en todas sus empresas.- A. NAVAS.

KAUFMANN, Thomas, *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*. Trotta, Madrid 2017, 134 pp., 16 €

Esta semblanza de Lutero presenta de forma sintética los aspectos más valiosos, tanto de su persona como de su doctrina. Desde el punto de vista histórico el autor destaca los puntos de vista que esgrimió Lutero contra la doctrina cristiana tal como la presentaba la Iglesia Católica de su tiempo, hasta el punto de considerarlo como el artífice de una purificación de la fe cristiana de la que solamente se contempla el lado positivo. La convicción de Lutero de estar en posesión de la verdad lo hizo no considerar adecuadamente las opiniones ajenas, sobre todo las adversas. Con todo lo que tiene de valioso cuanto aquí se dice, el lector no tiene la oportunidad de conocer (ni siquiera de pasada) la violencia verbal tan intensa de la que hizo gala en sus controversias con el papa y todo lo que se relacionara con el papado. De esta manera su figura queda dibujada a través de sus aspectos más nobles, obviando los que lo son menos. Una semblanza así favorecerá el acercamiento ecuménico pero será a costa de narrar parcialmente la historia.- A. NAVAS.

LADERO QUESADA, Manuel – LÓPEZ PITA, Paulina, *Los siglos medievales del occidente europeo*. Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2016, 384 pp., 35 €

El propio índice de este volumen nos indica que estamos ante un libro de texto de historia sobre la Edad Media. El índice responde claramente a las exigencias que tiene la asignatura pero lo más importante es la metodología seguida para su composición. El libro está estructurado a base de unidades didácticas, que buscan proporcionar instrucciones y fuentes de información complementarias que faciliten la tarea de aprendizaje del estudiante. Especial atención se presta a Bizancio y al Islam, por su implicación en las regiones periféricas de Europa. Se cuida el lenguaje, que es claro, conciso, y que nunca pasa de una extensión razonable. También están presentes los aspectos esenciales del devenir político, socioeconómico y cultural de los principales países del Occidente europeo, así como los acontecimientos y manifestaciones más relevantes. Se busca con este método el logro de una lectura comprensiva, completada con una memorización de los contenidos.- A. NAVAS.

LE GOFF, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa, Barcelona 2017, 187 pp., 16,90 €

Llega a nosotros en castellano un libro ya antiguo: fue publicado en 1957, pero su autor decidió reeditarlo en 1985 con una introducción en la que sale al paso de algunas críticas que recibió y de aportaciones nuevas de estudios en los años transcurridos desde aquella primera edición. Pero el libro se sigue leyendo ahora con gusto y con provecho. Su tema es el nacimiento y el triunfo de este nuevo tipo socioprofesional en los siglos XII y XIII. Este gran medievalista que fue Le Goff (1924-2014) se interesó especialmente por los intelectuales, que, aunque no agotan todo el pensamiento medieval, representan el paso del que quiere ser docente e investigador, pero ya no en el espacio monástico sino en el naciente espacio urbano: anunciado ya en la Alta Edad Media, son personas que se caracterizan porque tienen por oficio pensar y enseñar su pensamiento a otros; es un tipo que se desarrolla en las escuelas urbanas del siglo XII y florece a partir del siglo XIII en las universidades. Este recorrido por los siglos citados permite asistir a la conformación de este tipo socioprofesional, en perfecta consonancia con el desarrollo de las sociedades, de la cultura y de las ciudades, que son los escenarios que se abren ante el lector gracias a la erudición del Jacques Le Goff.- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ LILLO, Pedro A. – RUBIO APIOLAZA, Pablo, *América latina actual. Del populismo al giro de izquierdas*. Los Libros de la Catarata, Madrid 2017, 136 pp., 14,50 €

El presupuesto en que se apoya este libro es que el conocimiento histórico contribuye a comprender mejor el presente y a proyectar el futuro. Esta convicción motiva a los dos autores del libro, que son historiadores: el primero, profesor titular de Historia Contemporánea en la Universidad Autónoma de Madrid; el segundo, investigador en la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. En concreto, abordan la realidad latinoamericana tomando como horizonte el final de la segunda guerra mundial. Es un periodo de más de medio siglo con continuidades y rupturas. Y es precisamente la identificación de esos puntos de ruptura lo que permite dividir el periodo estudiado en cinco

etapas, que constituyen los capítulos del libro: el desarrollo de los populismos y la guerra fría (1945-1959); la revolución cubana y otros intentos semejantes (1959-1973); las dictaduras de la seguridad nacional y la década perdida (1973-1990); la irrupción del neoliberalismo y el proceso de globalización (1990-2002); el giro reciente a la nueva izquierda (2002-2016).- I. CAMACHO.

MAYANS Y SISCAR, Gregorio, *Vida del Gran Duque de Alba precedida de la correspondencia entre Mayans y el duque de Huéscar*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia 2016, 516 pp., 19 €

Ve la luz en estas páginas un proyecto fallido, el de la Vida del Gran Duque de Alba, de Gregorio Mayans y Siscar, que fue abordado por encargo del duque de Huéscar, heredero del duque de Alba en aquel momento, que no llegó a buen término por varias razones, entre las que hay que señalar que el proyecto de Mayans y el del duque de Huéscar no coincidían, así como la aparición de otra biografía de D. Fernando Álvarez de Toledo, que pisó el terreno a la de Mayans en un momento anímico delicado para éste. Estas circunstancias quedan iluminadas de forma particular por la inserción de la correspondencia entre Mayans y el duque de Huéscar. No obstante tratarse de una obra inconclusa, la condición de historiador crítico de Mayans durante el siglo XVIII la convierte en un producto valioso de la historiografía hispana y europea.- A. NAVAS.

LÓPEZ SALVÁ, Mercedes – SANZ EXTREMEÑO, Ignacio – PAZ AMÉRIGO, Pablo de (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la filosofía, la literatura y el arte I*. Editorial Dykynson, Madrid 2016, 399 pp., 30 €

Esta obra proporciona una visión amplia del cristianismo antiguo desde la literatura, el arte y la filosofía. Todo un equipo de especialistas estudian temas propios de los comienzos del cristianismo pero que todavía hoy tienen interés: el contacto del cristianismo con las religiones de su entorno; las diferencias conceptuales entre las epístolas de Pablo y las pseudopaulinas; el gnosticismo; la magia, los santos locos; las imágenes del Más Allá. También se aborda el influjo ejercido sobre el cristianismo por el

judeohelenismo, las religiones místicas o la filosofía griega. Igualmente se ofrece una serie de contribuciones sobre personajes, doctrinas y prácticas a las que se consideró en el filo de la ortodoxia y que por ello quedaron algo postergadas en la vida de los cristianos. Completan el volumen las contribuciones dedicadas a la iconografía y a la arquitectura.- A. NAVAS.

O'MALLEY, John W., *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*. Mensajero, Bilbao 2016, 316 pp., 20 €

15 son los artículos del autor que se recogen en este libro como síntesis de un trabajo de muchos años. Profesor ya emérito en la Universidad de Georgetown, comenzó a ser conocido en los ambientes de habla hispana con su libro *Los primeros jesuitas* (Mensajero / Sal Terrae 1993). Sus investigaciones históricas están muy relacionadas con esa época, en un esfuerzo por precisar cómo era el catolicismo de inicios de la edad moderna. Una parte de esas investigaciones ha llegado recientemente a nosotros en *Trento, ¿qué pasó en el concilio?* (Sal Terrae 2015). El historiador se resiste a toda imagen simplificada del estilo de la que se refleja en el título escogido para este libro: ni ángeles ni demonios. O'Malley quiere acercarse a la realidad de la primera Compañía recurriendo, no tanto a los textos normativos, cuanto a los relatos sobre lo que iba sucediendo en un sitio y otro. Una convicción se repite en muchas páginas de este libro: Ignacio no fundó la Compañía para oponerse a la Reforma, como tantas veces se ha dicho. Fueron dos de las personas más cercanas a él, Juan de Polanco y Jerónimo Nadal, las que favorecerían esa interpretación de la primitiva Compañía. Ignacio pensó más bien en la "ayuda de las ánimas", el acompañamiento a las personas. Esta lectura se complementa con el análisis de cómo la Compañía realizó en aquellos primeros tiempos su misión. O'Malley estudia los dos campos más significativos y a los que el mismo Ignacio asignó más personas: la educación (a pesar de que los colegios no estaban en su primera idea de lo que habrían de hacer los jesuitas) y las misiones extranjeras (fueron muchos, y destacados, los hombres enviados a Asia o a la recién descubierta América). El libro tiene las inevitables repeticiones de una colección de artículos de fechas diversas,

pero ello permite destacar lo que son los rasgos principales de la Compañía de Jesús en sus primeros tiempos.- I. CAMACHO.

Pablo VI. *Un hombre como vosotros. Textos recogidos por Giovanni Maria Vian*. Ediciones Cristiandad, Madrid 2016, 262 pp., 17,90 €

Giovanni Maria Vian, director de *L'Osservatore Romano* desde 2007, ha querido ofrecernos en estas páginas una semblanza de Giovanni Battista Montini (1897-1978) haciéndole hablar a él mismo a través de una selección de textos suyos que se extienden desde que era estudiante (en 1914) hasta su muerte. Son 34 textos, muy variados en cuanto a temática y a circunstancias en que fueron escritos, que nos permiten un recorrido por su biografía y un acercamiento a su personalidad. La mayoría de ellos son poco conocidos, lo cual aumenta el valor de esta selección. De sus intervenciones públicas se han recogido dos por su especial trascendencia (ambos de 1965): su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (4 octubre) y su homilía en la última sesión del Concilio (7 diciembre). Especial interés reviste el último de todos: la homilía en la fiesta de los santos Pedro y Pablo de 29 de junio de 1978, en la que hizo un balance de su pontificado al cumplirse los 15 años del mismo. Un mes después moriría.- I. CAMACHO.

PIQUERAS, José Antonio (ed.), *Orden político y gobierno de esclavos. Cuba en la época de la segunda esclavitud y de su legado*. Centro Francisco Tomás y Valente UNED Alzira-Valencia – Fundación Instituto de Historia Social, Valencia 2016, 301 pp., 15 €

La problemática del gobierno de España en Cuba, en relación con la esclavitud, es el tema de este volumen compuesto por una serie de colaboraciones de expertos bajo la coordinación de José A. Piqueras. Los distintos estudios se agrupan en dos partes principales en las que está dividido el libro. La primera parte está dedicada al orden político de la esclavitud y al final de la misma. La segunda parte analiza el mismo hecho de la esclavitud, con especial atención a las variantes de trabajo sometido que se dieron en la isla. Los diferentes puntos de vista de los investigadores constituyen una

especie de caleidoscopio, del cual surge una cierta mirada de conjunto sobre la evolución del fenómeno de la esclavitud, sobre todo a partir de 1789, con la importación masiva de esclavos africanos, que acaba convirtiéndose en un problema para el legislador, el político de Cuba y el de la Península, a la luz de los nuevos sistemas constitucionales que van surgiendo.- A. NAVAS.

REDONDO-MOYANO, Elena – GARCÍA SOLER, María José (eds.), *Nuevas interpretaciones del mundo antiguo. Papers in Honor of Professor José Luis Melena on the Occasion of his Retirement*. Universidad del País Vasco, Vitoria 2016, 369 pp., 26 €

Los 24 trabajos contenidos en este homenaje muestran el grado de especialización de este grupo de estudiosos que se han dado cita en torno a la figura del profesor Melena, que fue Catedrático de Griego en la Universidad del País Vasco desde 1983 hasta 2016. Una buena parte de estos colaboradores proceden de dicha universidad. En ella desempeñó el profesor Melena tareas de docencia, de investigación y de gestión. Como investigador es considerado un gran especialista en la civilización prehelénica que se desarrolló en torno a Micenas entre 1600 y 1100 a. C. aproximadamente. Pero su campo de estudios se extiende no solo a la lingüística y literatura griega sino también a la latina. Todo esto queda reflejado en los trabajos ahora reunidos, en muchos casos de alumnos o colaboradores del profesor Melena. El libro se inicia con una recopilación de sus publicaciones y con seis semblanzas sobre su persona, que responden a su recorrido por sucesivas universidades españolas (Salamanca, Complutense, La Laguna, País Vasco).- F. L.

RIVAS REBAQUE, Fernando, *San Justino. Intelectual, cristiano en Roma*. Ciudad Nueva, Madrid 2016, 379 pp., 31 €

Este libro forma parte de un conjunto de cuatro volúmenes que el autor, profesor de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología en la Universidad Pontificia Comillas, ha concebido como un viaje a las cuatro ciudades más importantes de siglo II, una época de especial interés porque en ella cuando la Iglesia fue consoli-

dándose. Las ciudades escogidas son: Roma, Antioquía, Alejandría y Lyon. Y a cada una de ellas vincula a un personaje de relieve: respectivamente Justino, Ignacio, Clemente e Ireneo. El proyecto es atractivo porque permitirá al lector adentrarse en un mundo muy distanciado de nosotros pero de indudable interés. La realización del proyecto podemos empezar a comprobarla en este primer volumen. En él llama la atención ante todo el estilo directo, poco académico, pero no falta de rigor. Justino se presenta en primera persona en el capítulo 1º haciendo un relato de su vida y, a través de ella, acercándonos a la Roma de mediados de siglo II donde él vivió la mayor parte de sus días. Los tres capítulos siguientes nos presentan a Justino en diálogo con los tres principales colectivos interlocutores suyos y del cristianismo naciente: los paganos, los judíos y los herejes. Lo hace acercándonos a sus obras principales (*Adversus christianos*, *Diálogo del judío Trifón con el cristiano Justino*, *Tratado sobre todas las herejías*). En el último capítulo el autor intenta hacer una síntesis personal de Justino, que recoja y valore lo más esencial de su persona y de su obra.- I. CAMACHO.

SANABRIA, José María – PÉREZ ARANGÜENA, José Ramón, *El Caballero de Gracia. Vida y leyenda*. Ediciones Palabra, Madrid 2016, 174 pp., 14,90 €

Con este libro se intenta promover, colateralmente, la canonización del Caballero de Gracia (Jacobo Gratij), inmortalizado como supuesto libertino en una zarzuela popular, cuando toda su vida se movió en las coordenadas de la ejemplaridad cristiana en todo lo que vivió y emprendió. Fue un diplomático eficiente, durante más de treinta años, al servicio de un cardenal que llegó a papa. Promovió las artes y las letras, con particular dedicación a la música. Se volcó en iniciativas de atención a los desfavorecidos de la sociedad. Se ordenó sacerdote y fundó el Oratorio del Caballero de Gracia, atendido por la Asociación Eucarística del mismo nombre, heredera de su amor hacia la Eucaristía. También fundó el convento de franciscanas concepcionistas que lleva su nombre. Estas tres instituciones siguen vivas cuatro siglos después de su muerte, como testimonio de una persona enamorada de Madrid y a la que la ciudad de

Madrid correspondió también con su afecto.-  
A. NAVAS.

SEIDMAN, Michael, *Antifascismos 1936 - 1945. La lucha contra el fascismo a ambos lados del atlántico*. Alianza Editorial, Madrid 2017, 442 pp., 29,50 €

Los historiadores se han ocupado mucho más del fascismo que del antifascismo, a pesar de que al final fue este último el que se impuso. Michael Seidman, de la University of North Carolina Wilmington, ha encontrado en el antifascismo un campo poco explorado, lo que le ha llevado a investigar su desarrollo y sobre todo sus formas. Siempre es complicado definir a un movimiento que se presenta como "anti". Seidman lo hace identificando tres rasgos que lo caracterizan: obviamente la lucha contra el fascismo, pero además el rechazo de las teorías conspirativas (todos los males sociales y económicos de la época se deberían a los judíos o a los plutócratas) y de los movimientos pacifistas (con sus reservas aun papel de Estado fuerte para defender a las sociedades). Esta caracterización se complementa poniendo en guardia contra una visión excesivamente homogénea del antifascismo. Por el contrario la idea central de este estudio es mostrar que hay dos orientaciones muy distintas del antifascismo; por una parte está el antifascismo revolucionario, que se desarrolló en España y en otros países con burguesías débiles, y terminó inspirando a los partidos comunistas occidentales y a la ideología oficial del bloque soviético tras la segunda guerra mundial; pero más relevancia, y más éxito a la larga, tuvo el antifascismo contrarrevolucionario, inicialmente de orientación conservadora, pero que fue capaz de concitar la convergencia de otras fuerzas políticas y sociales. El libro de Seidman recorre las distintas etapas de los movimientos antifascistas tomando como punto de partida el surgido en torno a la guerra civil española.- I. CAMACHO.

TUCCI CARNEIRO, M<sup>a</sup> Luiza, *Diez mitos sobre los judíos*. Cátedra, Madrid 2016, 288 pp., 16 €

La profesora Tucci ha dedicado la mayor parte de su tarea investigadora a cuestiones relacionadas con el racismo, prestando un interés especial al antisemitismo. En esta pequeña obra

de divulgación, una fácil lectura nos permite recorrer los mitos clásicos que envuelven a los judíos (controlan la economía mundial y son avaros y nunca pobres; controlan el gobierno USA; son racistas...), enfocando las claves que permiten desmontarlos. La obra comienza con un breve análisis del surgimiento del mito que, en el caso de los judíos, "sostiene el antisemitismo histórico, con una narrativa siempre acusadora, impregnada de estigmas" (pág. 20). Después, se analizan los 10 principales mitos que fundamentan el antisemitismo contemporáneo, "cuestionando cómo y por qué se procesan tales cambios mentales alimentados por la mentira y la deformación de los hechos" (pág. 20). Cada uno de los mitos se acompaña de ilustraciones que han ayudado a que las ideas antisemitas calaran, poco a poco, en las conciencias. Por último, la obra se cierra con tres bibliografías: una sobre la representación del mito; otra sobre fuentes, y una última más general sobre el judaísmo y el racismo antisemita. Muy recomendable por su solidez pero también por su fácil lectura.- J. GUEVARA.

VALLE, Juan José, *Al-Andalus... el despertar de un sueño*. Carena Books, Ontinyent (Valencia) 2016, 568 pp., 22,50 €

Para entender esta historia novelada es preciso recordar que en el año 1000 Al-Andalus era la nación más poderosa de Occidente y el califato de Córdoba controlaba gran parte de la Península Ibérica. Juan José Valle, que es militar de profesión y además un destacado historiador arabista, ha querido invitarnos a asistir a la caída del califato cordobés cuyo declive se inició a la muerte de Almanzor (al-Manşūr) en 1002. Aunque su figura siguió dominando durante el periodo en que sus dos hijos le sucedieron en el poder, en 1009 estalló la guerra civil, lo que supuso el comienzo de la desmembración del califato. Esta situación de conflicto permitió que las diferentes taifas se fueran independizando, con el apoyo muchas veces de los reinos cristianos. La narración de este libro comienza en Mallorca en septiembre de 1002, y su autora, que escribe cuando se acerca ya a los 90 años, se presenta como Abir hija de Al-Urda. No se contenta con narrar la disgregación de Al-Andalus; se extiende también a la historia de Muyáhid-al-Amirí, primer soberano de Denia y Baleares.- F. L.

## CIENCIAS SOCIALES

BAUMAN, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa, Barcelona 2017, 2ª edición, 153 pp., 16,90 €

La muerte reciente (este mismo año 2017) de este gran analista de la sociedad posmoderna es una buena ocasión para recuperar una obra que vio la luz en el año 2000, pero que el tiempo transcurrido desde entonces no ha hecho sino confirmar en sus tesis. Bauman parte de una constatación que a veces parece ignorarse: que, aunque los pobres siempre han existido, su realidad no es la misma en todas las épocas; concretamente no es la misma en una sociedad de productores que en una sociedad de consumidores. Su estudio consiste en profundizar en este cambio de la historia moderna: el paso desde una sociedad de productores orientada por la ética del trabajo a una sociedad de consumidores gobernada por la estética del consumo. Si en la primera de estas etapas el pobre formaba parte del ejército de reserva de la mano de obra, en la actual pasa a ser consumidor expulsado del mercado. En un segundo nivel del análisis Bauman pone en relación este cambio tan significativo con el nacimiento, éxito y crisis del Estado benefactor. El libro ofrece al lector unas coordenadas muy fecundas para comprender la cruda realidad de la pobreza hoy, paradójicamente presente en una sociedad de abundancia que no encuentra lugar para él ni lo necesita ya para producir lo que se consume.- I. CAMACHO.

BAUMAN, Zygmunt, *Retrotopía*. Paidós, Barcelona 2017, 172 pp., 15,95 €

La utopía es retorno al paraíso o restauración de un cielo en la tierra: es una esperanza anclada en un futuro mejor. Zygmunt Bauman, recientemente fallecido, analiza nuestra sociedad desde una cierta superación o negación de esa utopía que en nuestras sociedades se configuró gracias al progreso que se instaló en ella. La retrotopía nace de una nostalgia del pasado que es consecuencia del miedo ante un futuro que solo se vive cargado de amenazas. Esta nostalgia es un mecanismo de defensa frente a tantos y tan acelerados cambios como vivimos y que terminan por debilitar la idea de progreso, durante tanto tiempo en el horizonte de muchos,

y por hacernos volver la vista hacia mundos ideales ubicados en un pasado perdido, robado o abandonado, que todavía se resiste a morir. Bauman no se contenta con describir esta situación. Analiza sus principales manifestaciones y se pregunta por sus causas. Entre sus manifestaciones se detiene en tres: una rehabilitación del modo tribal de comunidad; una vuelta a un yo primordial, predeterminado y ajenos a los condicionamientos culturales; el abandono del "orden civilizado". Todo ello es consecuencia de la privatización e individualización de la idea del progreso: porque, desde que el poder y la política se separaron, la esperanza de progreso futuro se convierte en nebulosa, de modo que ya no se puede pensar en una sociedad futura mejor, solo queda esforzarse por mejorar la posición individual de cada uno dentro de la sociedad.- I. CAMACHO.

COLINO, César – FERRI DURÁ, Jaime – OLMEDA, José A. – ROMÁN, Paloma – RUBIO, Josefa (compiladores), *Ciencia política, una aventura vital. Libro homenaje a Ramón Cotarelo*. Tirant lo Blanch, Valencia 2016, 942 pp., 79 €

Politólogo y catedrático emérito de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, desarrolló también una parte de su actividad académica en la Universidad Complutense. Este libro homenaje reúne a 36 profesores que han querido expresar su aprecio por el profesor Cotarelo. Hay una primera parte del libro que se centra en la persona del homenajeado, incluida una larga entrevista con él. Desde el comienzo se destaca su capacidad para armonizar el humanismo y la preocupación moral con el rigor científico propio de las ciencias sociales. Las restantes siete partes en que divide la obra son un reflejo de los campos científicos a los que Cotarelo prestó atención. La teoría política y los sistemas políticos, el Estado de bienestar, la izquierda política, la política internacional, el cambio político en España y la democracia en nuestro país, la comunicación política y los medios: he ahí una lista de los temas de los que se ocupó, que quedan todos reflejados en las páginas de este volumen gracias a las colaboraciones de sus colegas. Naturalmente esta diversidad hace difícil una síntesis del contenido.- I. CAMACHO.

ESCORSA CASTELLS, Pera, *Reflexiones sobre una economía injusta. Artículos publicados en la revista "El Ciervo". Años 1980-2015*. El Ciervo, Barcelona 2016, 520 pp., 18 €

Desde su época de estudiante, allá por los años 1960, seguía la revista "El Ciervo" con interés; en 1980 comenzó a enviar esporádicamente algunos artículos; en el año 2001 se convirtió en colaborador habitual; poco después pasaría a formar parte del consejo de redacción de la revista. En total han sido más de 150 artículos, que ahora se recogen en este volumen. El autor, que es ingeniero industrial y economista, ha seguido los avatares de la economía y de la sociedad en estos 35 años. Y ese es un testimonio valioso que ya no está disperso número tras número, sino disponible en este volumen de forma conjunta. Dos rasgos a destacar: el compromiso del autor con los problemas de cada momento sin rehuir el tomar postura ante los problemas, la sencillez de estilo de unos textos que tienen un valioso enfoque divulgativo. Todo ello se inspira desde una actitud crítica hacia la economía actual, acentuada con la crisis que estalló en 2007 y sus consecuencias que todavía sufrimos.- I. CAMACHO.

GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis, *Luces y sombras de la cultura actual. Una guía para moverse por la modernidad tardía*. Sal Terrae, Santander 2017, 228 pp., 14,95 €

Frente a los muchos estudios que existen sobre distintos aspectos de la modernidad, Luis González-Carvajal ha querido recoger los frutos de muchos años de trabajo docente e investigador para ofrecer esta síntesis sobre esos distintos aspectos considerados en conjunto. Concretamente son estos: la mentalidad científico-técnica, la secularización, la voluntad emancipatoria, el individualismo, la tolerancia, la mentalidad capitalista-burguesa, la fe en el progreso, la erótica del cambio. De este modo cree queda convenientemente reflejada la complejidad de este fenómeno moderno. El estudio está hecho desde una perspectiva cristiana, a la vez teológica y pastoral. Eso justifica el capítulo introductorio: "El cristianismo ante la cultura". El tono es positivo, de diálogo. El estilo es pretendidamente asequible y de fácil lectura, para

lo que contribuye las citas frecuentes de otros autores. La obra concluye con un último capítulo sobre la nueva cultura de la posmodernidad como reacción y, en parte; negación de la cultura moderna: es un complemento necesario para entender la realidad de la modernidad hoy en sus justas dimensiones. Como el autor reconoce, este libro viene a ser una puesta al día de otro que publicó 1991: *Ideas y creencias del hombre actual* (Sal Terrae), del que vieron la luz hasta seis ediciones.- I. CAMACHO.

HEYWOOD, Andrew, *Introducción a la teoría política*. Tirant lo Blanch, Valencia 2017, 2ª edición, 467 pp., 39 €

Esta segunda edición que nos llega ahora está hecha sobre la cuarta en lengua original inglesa. Los manuales universitarios de Andrew Heywood, en el área de la política que es su especialidad, son utilizados por multitud de estudiantes en todo el mundo. No es de extrañar que hayan sido traducidos también a nuestra lengua. Un rasgo característico de este sobre teoría política es que está construido sobre conceptos. Tras un primer capítulo para delimitar qué es la teoría política, se comienza con la persona humana, el individuo y la sociedad, para terminar (capítulo 13) con la tradición, el progreso y la utopía. Cada capítulo, de los 12 que componen la obra si excluimos el introductorio, se ocupa de dos o tres conceptos interrelacionados. Y en cada uno de ellos se intercalan algunos recuadros que subrayan aspectos en ellos que conviene destacar, así como unas cuestiones finales para debatir y una muy breve y seleccionada bibliografía complementaria. En esta nueva edición se ha prestado más atención a temas que van adquiriendo una relevancia que antes no tenían: referencias a tradiciones de pensamiento político ajeno al mundo occidental, la diferencia y el multiculturalismo, todo lo relativo al orden internacional y global de la política (en esta línea es nuevo el capítulo sobre la seguridad, la guerra y el orden mundial).- I. CAMACHO.

MARTÍNEZ ALIER, Joan – WAGENSBERG, Jorge, *Solo tenemos un planeta. Sobre la armonía de los humanos con la naturaleza*. Icaria, Barcelona 2017, 115 pp., 12 €

La relación del ser humano con la naturaleza es hoy objeto de fundada preocupación, por razones que no es preciso enumerar. Y el desarrollo económico entendido como crecimiento es uno de los aspectos que suscita mayor atención. De ahí el interés de este libro, que contiene un diálogo entre los dos que figuran como sus autores. Jorge Wagensberg es físico y profesor de la Universidad de Barcelona, investigador pero también divulgador. Joan Martínez Alier, profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona, es ecólogo y economista. El diálogo entre ambos va recorriendo distintos aspectos de la relación naturaleza/humanidad, comenzando por los orígenes mismos del universo y su historia, y prestando una atención relevante a la biodiversidad. En la conversación, que fluye con espontaneidad, se pasa revista al darwinismo y sus límites para desembocar en el modelo económico y sus difíciles relaciones con la ecología. Martínez Alier concluye definiendo a su interlocutor como un ecólogo de sistemas dotado de una gran curiosidad, mientras que confiesa a sí mismo como un economista arrependido.- I. CAMACHO.

NARROS LLUCH, Andrés, *La comedia de la cooperación internacional. Historias etnográficas del desarrollo en la Isla de Camiguin (Filipinas)*. Los Libros de la Catarata, Madrid 2016, 205 pp., 17 €

Detrás de este estudio y previo a él en el tiempo hay 12 años de experiencia directa como cooperante en organizaciones no gubernamentales en tres continentes (América, Asia y África). Esta experiencia llevó a Andrés Narros a inquietarse ante un cierto desajuste entre los presupuestos y los modelos de gestión de las organizaciones para el desarrollo y el contexto y la cultura de los lugares donde trabajaban. Por eso Andrés Narros, que es antropólogo de profesión, ha querido situarse en la perspectiva de los beneficiarios de un gran proyecto promovido por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), cuya ejecución se prolongó durante 14 años (1990-2014). Aunque el proyecto se aplicó en toda la isla del archipiélago filipino de Camiguin, el estudio aquí presentado se concentró en una sola localidad, San Pedro, especialmente beneficiada en la puesta en práctica. Las his-

torias de vida que sirven de base a este trabajo se realizaron siete años después de concluido el proyecto. En ellas se centra la atención en tres aspectos que reflejan bien la cultura de aquella zona y que permiten obtener una visión de la cooperación tamizada por otras claves: las formas tradicionales del poder local, el sistema de parentesco, el sistema de conocimiento. Lo que resulta es una "narración alternativa", que se presenta en forma de *komedya*, una palabra filipina que designa una forma teatral que llevaron los españoles a aquellas pequeñas aldeas en tiempos de la colonia. Uno concluye la lectura admirándose de hasta qué punto ignoramos cómo los grandes proyectos son recibidos y asimilados entre sus destinatarios, cuál es su traducción efectiva en culturas por las que no suele interesarse una cooperación más atenta al que da que al que recibe.- I. CAMACHO.

SEMINARIO DE INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ, *El mundo que queremos. La Agenda 2030*. Mira Editores, Zaragoza 2016, 430 pp., 24 €

El año 2015 representa un hito en la historia de la estrategia del desarrollo: constituía el horizonte final de los Objetivos de Desarrollo del Milenio aprobados en la Asamblea General de las Naciones Unidas con ocasión del comienzo de nuevo milenio, pero ha sido al mismo tiempo el punto de partida para una nueva estrategia conocida como Objetivos de Desarrollo Sostenible cuyo nuevo horizonte es el año 2030. Por eso el Seminario de Investigación para la Paz dedicó sus sesiones del año 2015 a hacer una evaluación del programa que concluía y analizar las perspectivas que se abrían con el nuevo. El balance de los Objetivos de Desarrollo del Milenio ha sido objeto de no poca polémica. Por eso los autores a quienes se ha encargado esta tarea en el citado seminario han optado por analizar distintos componentes de los mismos: la lucha contra la pobreza, el hambre, los niños y la educación, la igualdad de género, la salud, la sostenibilidad. Este método permite hacer un balance más matizado de logros y fracasos. En cada caso son dos los intervinientes con objeto de buscar una cierta complementariedad. Las dos últimas sesiones pretenden una evaluación de conjunto de lo ocurrido en relación con lo que se puede espe-

rar de los Objetivos de Desarrollo Sostenible: ello permite una inicial valoración crítica del nuevo programa de Naciones Unidas recogiendo las lecciones que pueden obtenerse de la experiencia de los 15 primeros años del milenio.- I. CAMACHO.

### VARIA

GRACIÁN, Baltasar, *El Criticón*. Edición crítica de Luis Sánchez Lailla y José Enrique Laplana. Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2016, dos volúmenes, LXXXV + 967 + 1.015 pp., 75 €

La obra de este jesuita del siglo XVII no necesita presentación porque está considerada como una de las cumbres de la literatura española, dentro de la corriente barroca del llamado "conceptismo". A pesar de su importancia no existía una edición crítica posterior a la que hiciera en 1938-1940 M. Romeira-Navarro de la Universidad de Pensilvania. Los estudios sobre la obra de Gracián, abundantes sobre todo a partir de 1980, estaban pidiendo una nueva edición crítica que los incorporara. Y esta ha sido la tarea emprendida por dos catedráticos de Literatura de la

Universidad de Zaragoza, con la ayuda de la catedrática en Filología Latina también de Zaragoza María Pilar Cuartero. El resultado son estos dos volúmenes que contienen las tres partes de *El Criticón*, aparecidas respectivamente en 1651, 1653 y 1657. Forman parte de la producción abundante de Baltasar Gracián (1601-1658), tan conocida en su tiempo que fue difícil ocultar que también era el autor de esta obra a pesar de que apareció bajo el nombre de su hermano Lorenzo. Esta opción por ocultar la autoría tiene que ver con las muchas polémicas que el libro provocó incluso dentro de la Compañía de Jesús, pero también fuera de ella. La obra es una novela que está concebida como una gran alegoría que abarca toda la vida humana, y permite adentrarse en la filosofía de su autor. Los editores han realizado un exhaustivo trabajo durante 14 años para poner a punto esta edición que va ilustrada por más de 10.000 notas. En ellas se atiende no solo a la comparación entre las distintas ediciones de la obra: se procura también aclarar el sentido de muchas expresiones literales del texto, que reflejan la dificultad del estilo conceptista de su autor.- I. CAMACHO.

LIBROS RECIBIDOS<sup>11</sup>

- ÁLVAREZ VALDÉS, A., *El libro del Apocalipsis*, PPC, Madrid 2017, 192 pp.
- AMBROSIAS, *Comentario a las Cartas a los Corintios*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 416 pp.
- BARRACA MAIRAL, J., *Originalidad e identidad personal. Claves antropológicas frente a la masificación*, San Pablo, Madrid 2017, 149 pp.
- BEUTLER, K., *Perlas en el Corán. Un cristiano descubre el libro de los musulmanes*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 150 pp.
- BOFF, L., *La irrupción del espíritu en la evolución y en la historia*, Trotta, Madrid 2017, 192 pp.
- BRUNI, L., *La parteras de Egipto. Libertad, trabajo y gratuidad en el Éxodo*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 178 pp.
- CARAVIAS, J. L., *De Abrahán a Jesús. La experiencia progresiva de Dios en los personajes bíblicos*, PPC, Madrid 2017, 224 pp.
- CODA, P., *Si el que sufre es el Hijo del Hombre*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 111 pp.
- DÜRCKHEIM, K. G., *Meditar, por qué y cómo. Hacia la vida iniciática*, Mensajero, Bilbao 2017, 273 pp.
- ECHEVERRÍA, E. J., *El papa Francisco. El legado del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 336 pp.
- FLORENSA, A. - SOLS, J. (eds.), *Ética de la investigación científica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 276 pp.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, E., *Julián Marías. Apóstol de la divina razón*, San Pablo, Madrid 2017, 589 pp.
- JUNG, C. G., *Introducción a la psicología analítica*, Trotta, Madrid 2017, 246 pp.
- KASPER, W. - AUGUSTIN, G., *Creo en la vida eterna*, Sal Terrae, Santander 2017, 108 pp.
- KÜNG, H., *Siete papas. Experiencia personal y balance de la época*, Trotta, Madrid 2017, 304 pp.
- LAMET, P. M., *El esclavo blanco*, Mensajero, Bilbao 2017, 359 pp.
- MARTÍNEZ, J. L., *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación a Europa*, Sal Terrae, Santander 2017, 270 pp.
- MARTINI, C. M., *El sol interior. Nuestras fragilidades y la fuerza de Dios*, Sal Terrae, Santander 2017, 238 pp.
- MCCOOG, TH. M. (ed.), *Mercuriano. La cultura jesuítica (1573-1580)*, Sal Terrae, Santander – Mensajero, Bilbao – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, 358 pp.
- MONTES PERAL, L. Á., *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? La crucifixión de Jesús en la historia de la pasión de san Marcos*, San Pablo, Madrid 2017, 174 pp.
- NEVADO REY, M. - GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J., *Acompañar el duelo. De la ausencia de significado al significado de la ausencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2017, 208 pp.
- NEVES, J. C., *Lucía. La espiritualidad contagiosa de los niños de Fátima*, San Pablo, Madrid 2017, 144 pp.
- OLMO, M. DEL, *Manuel Fraijó y Javier Sádbá. Un diálogo entre dos filósofos de la religión*, Tecnos, Madrid 2017, 295 pp.
- PANIKKAR, R., *Obras completas – Volumen IV: Culturas y religiones en diálogo. 1. Pluralismo e interculturalidad*, Herder, Barcelona 2017, 458 pp.
- PLEITE GUADAMILLAS, F., *Europa entre el miedo y la hospitalidad*, Sal Terrae, Santander 2017, 134 pp.
- RAVASI, G., *María, la Madre de Jesús*, San Pablo, Madrid 2017, 192 pp.
- ROSSÉ, G., *Maldito el que cuelga del madero. El escándalo de la cruz en Pablo y en Marcos*, Ciudad Nueva, Madrid 2017, 98 pp.
- SONNET, J.-P., *Narrar la Biblia de padres a hijos*, Mensajero, Bilbao 2017, 190 pp.
- SOUPE, A., *¿Dios ama a las mujeres? Hacia una teología de las mujeres*, San Pablo, Madrid 2017, 182 pp.
- TANNER, N., *Breve historia de la Iglesia católica*, Sal Terrae, Santander 2017, 265 pp.
- TUTU, D. M., *Mi Dios subversivo*, San Pablo, Madrid 2017, 111 pp.

<sup>1</sup> La revista se reserva el derecho de recensionar de la lista de *Libros recibidos* aquéllos que juzgue de mayor interés de cara a sus lectores, a no ser que hayan sido expresamente solicitados por ella.



## **ARTÍCULOS PUBLICADOS RECIENTEMENTE**

*Dios, única esperanza verdadera para una historia crucificada: la pasión de Cristo y el rostro de Dios en la teología de José Ignacio González Faus*

*Cristianismo y mitología en la teoría mimética de René Girard*

*La coherencia humilde como imperativo ético*

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

*El ‘nuevo confucianismo de Boston’. Versiones y lecturas*

*La experiencia mística entre la dualidad y la no-dualidad*

*Las asociaciones internacionales privadas de fieles en el CIC 1983: una aproximación canónica*

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

*La política en la doctrina social de la Iglesia*

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

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

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

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

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

*El debate actual sobre la justicia*

*Para una teología de la misericordia*

*Justicia pastoral en la Iglesia: ser o no ser. A propósito de la relación justicia - misericordia*

*Consagrados por la misericordia. Maternales, reconciliados y extraordinariamente normales*

*El proyecto de la misericordia en el evangelio de Lucas*

*¿Está la teología “endeudada”? Consideraciones soteriológicas sobre el concepto de “deuda”*

*Justicia y redención de las deudas en la Biblia*

*El don y la gratuidad en la Doctrina Social de la Iglesia*

*Racionalidad económica ortodoxa vs. legitimidad moral de las deudas. Una visión crítica con el pensamiento hegemónico*

*Las religiones como espacio de gratuidad, libertad y solidaridad*

*La lógica del don en economía. La aportación del Magisterio Social de la Iglesia*

*La economía del don en el mundo capitalista. Un análisis desde la teoría del equilibrio general*

*De la violencia a la reconciliación. Aportación de Ignacio Ellacuría a los procesos de paz*

*Deuda desde una perspectiva cristiana*

*“Busco a mis hermanos” (Gn 37,16). La recuperación de la fraternidad en los ciclos de José y de Jacob*

*Biología y Espiritualidad: ¿puede ser la espiritualidad una dimensión de la biología?*

*Estrategia y vacío en la nueva izquierda*

*La investigación en los archivos públicos civiles para documentar el martirio de los mártires españoles del siglo XX. El caso del beato Francisco López Navarrete*

*Relevancia canónica y pastoral de la fe personal en el sacramento del matrimonio*

*Desesperación. Soren Kierkegaard y la enfermedad del espíritu*

*Principios teológicos para una ecología cristiana desde los Padres de la Iglesia*

*Aproximación a la mística rebelde de las mujeres en las religiones del libro*

*¿Eclesiocentrismo en nuestra comunión católica? Una cuestión sobre el laicado planteada desde la vida consagrada*

*La espiritualidad de la devoción al Corazón de Jesús. Exposición sintética*

*La transculturación de la teología crítica española: la teología política que “deviene” en teología de la liberación*  
*El acontecimiento propiciante en Heidegger. Guía de lectura*

*Para más información, escriba a:*

*Apartado 2002*

*18080 Granada (España)*

*proyeccion@teol-granada.com*

*Tel.: +34 958 18 52 52*



## CRITERIOS DE PUBLICACIÓN EN PROYECCIÓN

- I. La revista *Proyección* es una publicación de la Facultad de Teología de Granada (España), que viene apareciendo de manera ininterrumpida desde 1954. Tiene periodicidad trimestral. Difunde trabajos de reflexión y alta divulgación realizados dentro y fuera de la facultad.
- II. **Recepción de artículos:** La revista *Proyección* acepta trabajos originales sobre temáticas que representan su interés principal: aquellas que afecten directa o indirectamente a la teología en su diálogo con la cultura actual. La recepción de artículos está siempre abierta, pero se establecerán dos fechas de corte a lo largo del año, para someter los trabajos, hasta entonces recibidos, a la evaluación por el Consejo de la revista. Estas fechas coincidirán con la última semana de noviembre y la última semana de mayo. Los trabajos recibidos deberán ser originales, que no hayan sido publicados previamente ni aceptados para su publicación en el mismo o en otro idioma.
- III. **Modo de presentación:** Los trabajos para la revista *Proyección* deben presentarse en soporte informático, en versión electrónica Word para Windows. El original debe presentarse totalmente terminado, para evitar correcciones o añadidos en las pruebas, y deberá adaptarse a las instrucciones dadas por la revista. Los artículos serán presentados en lengua castellana, pero pueden incluir citas textuales en otros idiomas.

La colaboración debería tener una extensión promedio entre 8.500-10.000 palabras, incluido el aparato crítico, a espacio sencillo y en fuente Garamond 12pt. En la primera página de los artículos o de las notas deberá constar: a) Título del artículo en español y su versión en inglés. b) Nombre, apellidos y adscripción institucional del autor o lugar de trabajo, si lo tiene. c) Dirección particular, teléfono y correo electrónico. d) Fecha de finalización del trabajo. e) Un resumen del artículo de hasta 100 palabras, redactado en español e inglés, que contenga los aspectos y resultados esenciales del trabajo, así como una lista de palabras clave en ambos idiomas, en número no superior a cinco. Se evitará que todas las palabras clave coincidan con las del título del artículo.
- IV. **Evaluación:** Los manuscritos serán evaluados por un miembro del Consejo de Redacción y por dos evaluadores académicos externos. Los evaluadores externos que lleven a cabo la revisión científica de los artículos remitidos a la revista serán anónimos. El Consejo de Redacción recomendará especialistas en las respectivas materias para garantizar la imparcialidad y calidad de la revisión. Sus dictámenes serán comunicados al autor. En el caso de que proceda, se le indicará al autor la aceptación de su trabajo y las sugerencias para posibles correcciones de fondo o forma.
- V. **Propiedad del original:** Una vez aceptados, los trabajos quedan como propiedad de la revista *Proyección* y no podrán ser reproducidos, parcial o totalmente, sin su autorización expresa. Los autores que, habiendo superado el proceso de selección, publiquen en nuestra revista, ceden en exclusiva a la revista *Proyección* los derechos de explotación de los que son titulares, pudiendo la revista publicarlos en cualquier soporte, así como ceder a su vez dichos derechos de explotación a un tercero. La revista en la actualidad no ofrece ninguna remuneración económica a los autores. En algunos casos, se pedirá la colaboración de los autores para la corrección de errores tipográficos en las pruebas galeras de los artículos. Debe tenerse en cuenta que no es éste el momento de corregir el estilo o el contenido del artículo.

**VI. Normas de presentación:** Las referencias bibliográficas han de introducirse en forma de notas a pie de página. Deben observarse estos criterios para citar la bibliografía:

– Para los *libros*: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del libro en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: G. L. Müller, *Dogmática Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 17-23.

– Para los artículos: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título del artículo en formato normal y entrecomillado; título de la revista en *cursiva*, precedido por dos puntos; número del volumen; año entre paréntesis; número(s) de página(s) citada(s). P.e.: T. H. Troeger, “Traveler Passing Through: the surprise of resurrection”: *Lexington Theological Quarterly* 36 (2001) 81-98.

– Para las *voces* de diccionarios o *colaboraciones* en obras: inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor en versalita; título de la voz o colaboración en formato normal y entrecomillado; precedidos por una coma y “en”, inicial(es) del nombre y apellido(s) del autor/editor del diccionario en versalita; título del diccionario en *cursiva*; ciudad y año de edición en formato normal; número(s) de página(s) o columna(s) citada(s). P.e.: C. Granado, “Tertuliano”, en X. Pikaza – N. Silanes (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Sec. Trinitario, Salamanca 1992, 1.353-1.358; J. Font, “Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica”, en C. Alemany – J. A. García-Monge (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*. I, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander 1991, 141-153.

– Para las referencias electrónicas: se siguen los criterios básicos y se hace constar siempre: después de autor y título, (en línea); dirección web y, entre paréntesis, el día de la consulta: G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología* (en línea), Barcelona 1998, <http://www.facte.org/müll/dog> (Consulta del 15 de enero de 2008).

– Las abreviaturas de referencia habituales han de tener este formato: cf., o. c., *ibid.*

**VII.** A cada colaborador se le remitirán diez separatas de su trabajo y un ejemplar del número correspondiente de la revista.

**VIII.** Para el envío del trabajo o la solicitud de información, diríjase a:

Francisco José García Lozano  
Revista Proyección  
Facultad de Teología  
Apartado 2002  
18080 Granada (España)  
[proyeccion@teol-granada.com](mailto:proyeccion@teol-granada.com)  
Tel.: +34 958 18 52 52



## FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Profesor Vicente Callao, 15 • 18011 GRANADA  
(Campus Universitario de Cartuja)  
Apartado de Correos, 2002 - 18080 GRANADA



**958 185 252** (Centralita)  
**958 162 486** (Secretaría)

[info@teol-granada.com](mailto:info@teol-granada.com)  
[www.teol-granada.com](http://www.teol-granada.com)

**ISSN 0478-6378**

